

**Die Unterscheidung der  
parmenideischen Vernunft in den Werken  
des Zenons und des Empedokles**

Dissertation

zur

Erlangung des Grades  
Doktor der Philosophie

Universität Osnabrück  
Fachbereich Kultur- und Geowissenschaften

vorgelegt von

Alexandre da Silva Costa

aus

Rio de Janeiro, Brasilien

Osnabrück, 2009

meinem Vater  
*in memoriam*

# Danksagungen

Der CAPES (brasilianische staatliche Förderungsinstitution für Hochschulen), die während vier Jahren die Forschungsarbeit zur Erarbeitung dieser Doktorarbeit unterstützt hat.

Herrn Prof. Dr. Phil. Heribert Boeder, für die Qualität der mir gewährten Betreuung und für den wertvollen Beitrag zu meiner philosophischen Bildung, in den Jahren unseres Bemühens und Zusammenlebens in Osnabrück.

Frau Sandra Pacheco Osório, die mir entscheidend und äußerst hilfsbereit bei den vielfältigen Aufgaben der Bearbeitung und der Verbesserung des Manuskripts, sowie auch bei Übersetzungsfragen geholfen hat.

Frau Eva Hammerbacher, für die Freundlichkeit und uneingeschränkte Hilfsbereitschaft bei der Lösung der verschiedensten Probleme, die im Verlauf der Arbeit an dieser Doktorarbeit auftraten.

Pilar, meine Frau, der ich das Motto dieser Arbeit verdanke und der ich dieses Motto widme.

Meine Mutter, meine Großmutter, und meine Geschwister, Dank für alles.

Viele Personen für die Freundschaft und Wegbegleitung, die so wichtig bei der Ausübung der Philosophie sind. Ohne sie wäre diese Doktorarbeit nicht aus der Taufe gehoben worden: Alaa, Amaya, Bete, Carla, Carlos, Carol, Chico, Cristina, Cristina Szasz, Damir, Eduardo und Adriana, meine Tante Fátima, Fernando Rodrigues, Gio, Inês, José Carlos (*in memoriam*), Kosta, Liz, Luci, Luisa, Marcus Brainard, Patrick, Pedro Amaral, Pedro Caldas, Pedro Paulo, Portuga, Rodrigo und Silvia.

## Zusammenfassung

Die vorliegende Dissertation hat als unmittelbares Ziel, die Verwandtschaft zwischen den Werken von Parmenides, Zenon und Empedokles zu untersuchen und aufzuzeigen, wie überaus stark die beiden letzten vom ersten abhängen. Im Werk des Parmenides finden Zenon und Empedokles ihren Ausgangspunkt und ihren Beweggrund. Nachdem die enge verwandtschaftliche Beziehung der Werke und damit die Verbindung der Autoren aufgezeigt wurde, wird ausgeführt, wie Zenon und Empedokles die Umdeutung der parmenideischen Gedanken betreiben, und zwar unter besonderer Berücksichtigung der Frage des Seienden, da sowohl die unbestreitbaren Ähnlichkeiten wie die entscheidenden Unterschiede sich speziell im Bereich der parmenideischen Konzeption des Seienden und dessen Wiedererarbeitung durch Zenon und Empedokles befinden, was diesen beiden Autoren den soliden Aufbau eines eigenen Denkens und einer eigenen Philosophie ermöglicht. Diese geht grundlegend von einer Unterscheidung der parmenideischen Vernunft aus. Aus dieser Konstellation resultiert die singuläre Beziehung der Philosophie Zenons und auch der von Empedokles zur parmenideischen Philosophie: einerseits entfernen sie sich von dieser, andererseits sind sie ihr sehr nahe; sowohl gelangen sie zu einem eigenständigen Denkinhalt, als auch bleiben sie unvermeidlich an ihre *Matrix* gebunden.

## Abstract

The main aim of this thesis is to single out common points in the texts by Parmenides, Zeno and Empedocles and to show how strongly dependent the latter two are on the former. Zeno's and Empedocles' thoughts start out from and are fostered by Parmenides'. After pointing out the similarities and consequently the connections prevailing among these philosophers, it will be shown how Zeno and Empedocles reinterpret Parmenides' thought, in particular as far as his conception of being is concerned. Both the conspicuous similarities and the decisive differences among the three philosophers are related mainly to the way Zeno and Empedocles reread Parmenides' conception of being. It is these differences that enable Zeno and Empedocles to develop their own way of thinking and their own philosophy. Their philosophy is based upon a differentiation they introduce into Parmenides' thought. This way of approaching these issues shows the particular interrelations between Zeno's and Empedocles' philosophies and that of Parmenides': on the one hand, the former two differ from the latter; on the other, they are very close to him. It is true that they manage to achieve a personal thought, but remain undeniably bound to Parmenides' *matrix*.

# Inhaltsverzeichnis

Vorwort	8
Einleitung	10
I Zu Parmenides	21
.1 Das Proömium des Gedichtes des Parmenides und die Maßgabe der parmenideischen Vernunft	21
.2 Die parmenideische Unterscheidung des Denkens: Die zwei Wege des noetischen Erfragens und das Denken der dem Tode Verfallenen	34
.3 Die Sache des wahren Denkens und die Sache der Ansichten: Das vollkommene Seiende und die DOKOYNNTA	44
II Zu Zenon	56
.1 Die überkommenen Themen der zenonischen Philosophie	58
.2 Der formale negative Charakter des zenonischen Denkens: Die Zerstörung des möglichen Seins des DOKEIN durch die Erfindung der Dialektik	62
.3 Das positive Resultat der zenonischen Paradoxa: Die Erweisung des Unwahren. Der Aufbau des unüberwindbaren Abgrundes zwischen dem logisierten Denken und der „Wirklichkeit“ der DOXAI	75
.4 Die Verwandlung des parmenideischen Seienden durch die zenonische Dialektik	89
.5 Die Resonanz der zenonischen Tat	94
III Zu Empedokles	96
.1 Die Umdeutung des parmenideischen Seienden in den empedokleischen SPHAIROS: Das All als die Sache des empedokleischen Denkens	99
.2 Die doppelte Maßgabe des empedokleischen Denkens: Die Gegenmächte von Liebe und Hass	113
.3 Das Denken der Mischung und der Entmischung: Das Erscheinende als aus den vier Wurzeln eines einzelnen Mischwesens und dessen Einsichts- und Wahrnehmungsvermögen	124
.4 Das Worinnen des Menschen	132
Schlusswort	144
Bibliographie	148
I. Anhang – Die Übersetzung der zenonischen Fragmente	156
II. Anhang – Zur Entdeckung neuer Versen vom Werk des Empedokles: L'Empédocle de Strasbourg von Alain Martin und Oliver Primavesi	160

σύν τε δὺ' ἔρχομένω, καί τε πρὸ ὃ τοῦ ἐνόησεν,  
ὅπως κέρδος ἔη μῦνος δ' εἶ πέρ τε νοήση,  
ἀλλὰ τέ οἱ βράσων τε νόος λεπτή δέ τε μῆτις.

*Ilias, X, 224-26*

## Vorwort

Was die Methode der vorliegenden Dissertation betrifft, so sei hier eine notwendige Vorabklärung gegeben: die Sekundärliteratur über die hier betrachteten Philosophen ist wie üblich sehr umfangreich; dabei besteht in diesem Fall die Gefahr, dass übersehen wird, dass der ganz überwiegende Teil dieser Schriften sich mehr mit philologischen als mit philosophischen Fragen beschäftigt, d.h. mit den nicht enden wollenden Streitfragen über Gestalt und Rekonstruktion des überkommenen und fragmentierten Textes.

Nur ein kleiner Teil beschäftigt sich mit genuin philosophischen Fragen des Denkens der untersuchten Autoren. Wenn die Forderung gestellt wird, dass diese Interpretationen auch Reflexionen mit einbeziehen, welche auch die Gegenwart des Denkens dieser Philosophen berücksichtigen, so ist die Literatur dazu noch spärlicher. Da es unser Ziel ist, an die Philosophie von Parmenides, Zenon und Empedokles nicht nur unter dem Aspekt des von ihnen Gedachten heranzugehen, sondern auch, was von ihnen ausgehend immer auch weitergedacht werden kann, so ist es nötig festzuhalten, dass nur ein relativ kleiner Teil der Literatur auf entscheidende Weise zur Erarbeitung dieser Dissertation beitragen konnte.

Damit soll aber weder gesagt werden, dass diese Literatur nicht eingehend durchgearbeitet worden, noch, dass diese zu vernachlässigen sei, ganz im Gegenteil. Die hier vertretene These ist aber hauptsächlich als Resultat einer Selbstarbeit anzusehen, die sich auf die primären Texte konzentrierte und die grundlegend bei der Auslegung *aus* dieser Quelle geschöpft und *auf* diesem Boden gebaut hat.

Hervorzuheben ist, dass außer der oben erwähnten Literatur, die für die Zielsetzung meiner Forschung wichtig war, die hier vorgelegten Betrachtungen vor allem auf der persönlichen Erfahrung des philosophischen Gesprächsaustausches mit dem Betreuer dieser Doktorarbeit, Prof. Dr. Phil. Heribert Boeder beruhen, während der Jahre, in denen ich das Privileg genoss, mit ihm Umgang haben zu können, ein Zeitraum, wo es nicht an Gelegenheiten mangelte, von ihm die entscheidenden, richtungsweisenden Lehren und Perspektiven für die Erarbeitung dieser Doktorarbeit zu erhalten. Dieser Beitrag war von unschätzbarem Wert für deren Erarbeitung und

Abschluss. Beigetragen haben auch seine zahlreichen Veröffentlichungen zu diesem Thema, angefangen von der Analyse und den Kommentaren in drei seiner Bücher, *Grund und Gegenwart als Frageziel der frühgriechischen Philosophie* (Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962), *Topologie der Metaphysik* (Freiburg, Alber, 1980) und *Das Bauzeug der Geschichte* (Würzburg, K&N, 1994), bis zum spezifischen Inhalt der Vorträge und Aufsätze, die dem Thema gewidmet sind. Herangezogen haben wir vor allem die Aufsätze „Die Unterscheidung des ersten Anfangs der Philosophie“ (*Abhandlungen der braunschweigischen wissenschaftlichen Gesellschaft*, XLVII, 1996) und „Der Unterschied von *Sophia* und *Philo-sophia*“ (*Sapientia*, LIV, 1999), sowie das im Wintersemester 1999/2000 an der Universität Osnabrück gehaltene Seminar mit dem Titel „Parmenides entgegen“. Darüberhinaus gilt für den empedokleischen Teil dieser Dissertation der Aufsatz „Parmenides und der Verfall des kosmologischen Wissens“ (*Das Bauzeug der Geschichte*, S. 117-169) als seine grundlegende Basis.

## Einleitung

Inwiefern können Zenon und Empedokles für Nachfolger des Parmenides gehalten werden? Die vorliegende Dissertation strebt zunächst danach, diese Frage zu beantworten, wodurch sich schließlich eine Erklärung über die drei hier behandelten philosophischen Lehren ergeben muss. Vor allem über die Philosophie von Zenon und Empedokles, da die Analyse der parmenideischen Philosophie nur insofern herangezogen wird, wie sie zum Verständnis des Kerns jener beiden anderen Philosophien beiträgt. Als Vorbedingung dafür muss zunächst die Verwandtschaft dieser zwei Philosophen mit dem parmenideischen Denken geprüft werden, um die jeweiligen Identitäten und Differenzen ihres Denkens unterscheiden zu können.

Was die Identitäten betrifft, ist die Verwandtschaft deutlich zu erkennen, wodurch ein unmittelbares Vermächtnis des Parmenides sowohl bei Zenon als auch bei Empedokles leicht zu identifizieren ist. Ein solches Vermächtnis weist jedoch nicht nur auf die "Blutsverwandtschaft" hin, welche sie fest miteinander verbindet, sondern bietet auch die "Werkzeuge", mit denen die Söhne den Weg weiterbeschreiten können. Wie dem auch sei, bedeutet das Weiterschreiten sowohl Abschied als auch Unterscheidung und zwar derart, dass die oben angedeutete Verwandtschaft und die Verbindung nicht als bloße Wiederholung des Selben verstanden werden dürfen. Ganz und gar nicht. In der Philosophie macht die Unterscheidung von jeder Gestalt der Vernunft von anderen – viel mehr als die Ähnlichkeiten und Identitäten – den großen Unterschied.

Zenon und Empedokles sind weitergegangen. Wohin? Die Antwort auf diese Frage muss deutlich machen, wie die erwähnten Differenzen begründet werden und welche sie sind. Auch diese werden also von der Philosophie des Parmenides gewissermaßen bestimmt, da der parmenideische Gedanke sich auch als Kontrast darauf gewaltig auswirkt, indem er sowohl dem zenonischen als auch dem empedokleischen Denken als Vorlage dient. Andererseits stellen diese Differenzen den wesentlichen Unterschied dar, nach dem Zenon und Empedokles dem prägenden Inhalt des parmenideischen Gedichtes entgehen, um ihre eigenen Philosophien errichten zu können.

In dieser Doktorarbeit müssen diese Identitäten zunächst durch die Analyse der Differenzen aufgezeigt und hervorgehoben werden. Man muss aber vor allem betrachten, wo und wie die Gedanken Zenons und des Empedokles gegenüber Parmenides sich gleichzeitig sowohl annähern als auch abweisen.

Auf diese Weise sei hier betont, dass *Die Unterscheidung der parmenideischen Vernunft in den Werken des Zenons und des Empedokles* in erster Linie aufzeigen soll, dass die Philosophien von Zenon von Elea und Empedokles von Akragas ihre Fragestellungen nach den im Gedicht des Parmenides bereits vorhandenen Fragestellungen definiert haben. Aus dieser Sicht handelt es sich eindeutig um ein Vermächtnis, um die Annahme einer Hinterlassenschaft. Andererseits jedoch – und hier steigen wir in das zweite Momentum der These ein – stellen die Alternativen, die sie für diese Fragestellungen bieten, einen expliziten Bruch mit der parmenideischen Philosophie dar. Und ein solcher Bruch ist die Voraussetzung, in der sie die effektive Möglichkeit finden, ihre Doktrinen auf eine *eigene* Art und Weise aufzubauen, wobei die Tatsache hervorzuheben ist, dass dieses *Eigentum* privilegiert identifiziert werden kann: es sind just die Bruchstellen, an denen man mit größter Genauigkeit die fundamentalen Unterschiede im Denken dieser drei Autoren erkennt.

Eine dieser Bruchstellen ist die Abwesenheit der Frage nach der Wahrheit, sowohl bei Zenon als auch bei Empedokles. Es ist verwunderlich, dass beide, so nah an Parmenides und anscheinend so treu seiner Philosophie, einfach die Wahrheit als philosophisches Thema „vergessen“ haben und folglich das außer Acht lassen, was die zentrale Achse des parmenideischen Denkens darstellt. Die erwähnte Abwesenheit stellt also einen der Indikatoren dar, anhand deren man die Differenzierung erkennt, die zwischen ihnen herrscht. Es sei hier hervorgehoben, dass diese Abwesenheit nicht ein mangelndes Interesse von Seiten Zenons oder Empedokles an der Frage nach der Wahrheit repräsentiert, sondern vielmehr einen endgültigen Bruch darstellt, der sich als letzte Folge der Positionen, die sie jeweils vertreten, herausbildet, was sich letztendlich durch die eigenen fundamentalen Eigenschaften ihrer Philosophien begründet: sie können ganz einfach nicht die Frage nach der Wahrheit beinhalten, weil ihnen das Fundament, auf dem die Wahrheit in Parmenides gebaut ist, entgeht. Und wenn ihnen dieses Fundament entgeht, dann deshalb, weil sie es so wollen. Oder besser gesagt, weil sie es so tun. Jeglicher Diskurs bezüglich Intentionen, sehr beliebt

vor allem in Bezug auf die zenonische Philosophie, sei hier von vornherein abgewiesen. Philosophie basiert nicht auf Intentionen. Man tut sie mit Taten, was auf eine spezifischere philosophische Art bedeutet: nicht mit der Absicht des Denkens, sondern mit dem Gedachten des Denkens. So haben es die Griechen schon immer gewusst, denen nichts daran lag, Intentionen aus Taten zu beurteilen, sondern nur die Taten selbst. Es handelt sich also um eine Abwesenheit und ein Desinteresse, die philosophisch fundamntiert werden müssen und die den Weg, den sie gegangen sind, zeigen werden: ein Weg, der sie über Parmenides hinaus bringt, wenn dieser auch ihr entscheidender Ausgangspunkt ist.

Es sei hier vorweggenommen, dass diese angedeutete letzte Konsequenz – wenn man retroaktiv das Gedicht des Parmenides als Referenz nimmt – deutlich wird, sobald man, sowohl im Denken des Zenons als auch des Empedokles, eine Verwandlung bezüglich der Konzipierung der Natur des Seienden herausfindet.

Es besteht hier die Gelegenheit, um im Voraus zu erklären, dass diese These nicht dem traditionellen, von vielen Kommentatoren und Übersetzern begangenen Irrtum unterliegt, die das Erscheinen der Frage des Seins in Parmenides für selbstverständlich halten, obwohl nirgendwo in den Fragmenten seines Gedichtes, die uns noch erhalten sind, der Diskurs vom Sein handelt, sondern von seinen verbalen Flexionen und zwar zumeist in den Partizipformen. Das bedeutet, dass in Parmenides keinesfalls die Rede vom Sein ist. Es ist ganz allein vom Seienden die Rede. Wenn er aber "Sein" verwendet, dann nur aus grammatischen Gründen, das heißt, wenn er den Infinitiv benutzen muss. Der Gebrauch des Infinitivs, wie zum Beispiel im kontroversen Fragment 3, geschieht keinesfalls über eine beabsichtigte Substantivierung des Verbs, anhand deren man die gängige Tendenz, dass es sich beim Gedicht des Parmenides tatsächlich um das Sein handelt, begründen könnte. Das Infinite als Substantiv zu gebrauchen, ist den alten Griechen absolut zuwider und zwar besonders in der epischen Sprache, in der Parmenides seine Schriften verfasst hat. Es wird also nicht nötig sein, zu diesem spezifischen Thema zurückzukehren. Es sei hier nochmals festgehalten: es ist keine Substantivierung des Seins im Gedicht des Parmenides festzustellen. Was also vorliegt, ist die Thematisierung des Seienden, nicht des Seins. Ausschließlich das Seiende, das Vollkommene, entspricht der eigentlichen Sache des parmenideischen Gedankens, wie es im Folgenden belegt wird. Es ist beabsichtigt,

entgegen den vorherrschenden Interpretationen zu zeigen, dass es in Parmenides kein Sein gibt, das sich nicht in der Tat auf das Seiende bezieht.

Dieses Seiende, das Vollkommene, wie es von Parmenides begriffen wird, ist ganz in sich, bei sich und für sich bleibend<sup>1</sup>, nimmt deshalb weder Andersartigkeit noch Änderung an: es bezieht sich schlechthin auf sich selbst. Da es alle möglichen Unterschiede von sich ausschließt, ist es nur mit sich selbst identisch. Es ist Reines bzw. das reine Gedachte. Wenn hier aber die Rede von Natur sein sollte, dann von der "Natur" dieses von reiner Vernunft her so konzipierten Seienden. Kurzum: das vollkommene Seiende. Also auch nicht das Vollendete, weil eine Vollendung eine Entwicklung implizieren würde.

Im parmenideischen Gedicht wird dieses vollkommene Seiende als ein und dasselbe mit der Wahrheit dargestellt. Wären sie nicht Eins, dann wäre entweder die Wahrheit oder das Seiende. Dabei gibt es aber kein "entweder - oder": die Wahrheit und das vollkommene Seiende sind dasselbe. Aus diesem Grund, ohne Berücksichtigung der Auffassung über das Seiende, die man haben oder erarbeiten mag, sofern sie nicht dieser Anschauung der Vollkommenheit des Seienden entspricht, wird diese Auffassung, sobald die Perspektive des Denkens des Parmenides angenommen ist, unabdingbar nicht-wahr, wegen der angedeuteten Selbigkeit der Wahrheit und des Seienden. In dem Maße, wie das Seiende, das man in Zenon und Empedokles finden mag, nicht dem Seienden des Parmenides entspricht, hört dieses Seiende auf diese Weise auf, ein und dasselbe wie die parmenideische Wahrheit zu sein.

Folglich besteht einer der wichtigsten Schritte dieser These darin, die drei Auslegungen des „Seienden“, die jeder von ihnen hervorbringt, auf das genaueste zu untersuchen und zu unterscheiden und diese Unterscheidung als Basis zu nehmen, anhand deren sich alle fundamentalen Differenzen zwischen den hier untersuchten Philosophen aufklären lassen, einschließlich der bereits erwähnten Frage nach der Abwesenheit der Wahrheit, sowohl bei Zenon als auch bei Empedokles. Dies, weil gezeigt werden muss, dass das erdachte Seiende dieser beiden letzteren einer anderen Natur ist, als das Seiende des Parmenides.

---

<sup>1</sup> B 8, 29-30.

Es muss von vornherein klargestellt werden, dass es weder bei Zenon noch bei Empedokles einen expliziten Diskurs über das Seiende gibt. Dies bedeutet jedoch nicht, dass es nicht erlaubt oder gar korrekt wäre, bei den Werken der beiden vom Seienden zu sprechen. Man kann es beim ersten aus der Art, wie er das erfüllte ESTI – also nicht als *copula* – verwendet, entnehmen, was es eindeutig mit dem Kontext der Philosophie des Parmenides in Bezug bringt. Bei Empedokles hingegen kann man nicht vom systematischen und normativen Gebrauch irgendeiner Form des Verbs „sein“ sprechen, der direkt in Verbindung mit dem parmenideischen Seienden stünde. Man begegnet jedoch einer Figur, die dem von Parmenides vorgestellten Kugelbild entspricht und folglich eindeutig von diesem inspiriert wurde. Diese Figur wird vom Philosophen aus Akragas SPHAIROS genannt, eine Figur, die demnach die empedokleische Auffassung über das Seiende vermittelt, wenn man bedenkt, dass das Kugelbild von Parmenides als ein literarisches Werkzeug in sein Gedicht eingebracht wurde, anhand dessen sich die ganze Argumentation über die wesentlichen Bestimmungen des vollkommenen Seienden abbildet.

Nachdem dies klargestellt wurde, kehren wir also zur Einführung des hier behandelten Themas zurück. Bei Zenon verliert das Seiende seine perfekte Vollkommenheit, oder zumindest den Anspruch darauf es zu sein, so wie das Seiende in Parmenides *ist*. Ohne diese Dimension beschränkt sich die zenonische Auffassung des Seienden auf eine Sphäre, die man als ontisch bezeichnen kann. Dies rührt daher, dass Zenon sich ausschließlich auf die Vernichtung der DOXAI konzentriert und – *mutatis mutandis* – darin endet, sich in ihnen zu suhlen, wobei er den Horizont und seine ursprüngliche Motivation verliert, die angeblich bestrebt war, den Inhalt der parmenideischen Philosophie zu bestätigen und gegen diejenigen zu verteidigen, die sich sofort gegen sie erhoben haben<sup>2</sup>. Die zenonischen Fragmente bestehen aus

---

<sup>2</sup> Bis zum heutigen Tag ist die Version, dass Zenon seine dialektische Methode und sein ganzes Schaffen als Philosoph der Verteidigung der parmenideischen Ideen gewidmet hätte, noch sehr gängig und akzeptiert. Diese traditionelle Version wird vor allem durch die Doxografie jener Zeit bekräftigt, in der man die enge persönliche Bindung, die beide zueinander hatten, bestätigt. Es ist zudem sehr verbreitet in dieser Doxografie, dass Zenon der Adoptivsohn des Parmenides war (Siehe zum Beispiel DIOGENES LAERTIUS IX, 25). Solche historischen Umstände verändern jedoch nicht, was hier wirklich zählt: das Gedachte seines Denkens. Unabhängig davon ist die Version über eine Verteidigung des Parmenides gegen eventuelle philosophische Feinde sogar sehr kohärent, in Anbetracht der eindeutigen Tatsache, dass beide Hypothesen, die von der dialektischen Technik des Eleaten zerschlagen wurden, für die Bewegung und die Pluralität sind, zwei Kategorien, wenn man es hier so ausdrücken darf, die unvereinbar mit der Wahrheit bzw. dem parmenideischen Seienden sind. Ob nun gewollt oder nicht, das Ergebnis, zu dem er gelangt, entfernt ihn von Parmenides, ausschließlich darum soll es hier gehen. Für nähere Informationen hierüber wird auf die Aussage des Platon (*Parmenides* 127b-128d) verwiesen.

Argumenten gegen die Pluralität und gegen die Bewegung, was er gerade vom parmenideischen Seienden erbt, dieses Seiende, welches, unter anderen Bestimmungen, durch seinen unbeweglichen und einzigen Charakter definiert wird. Indem er die Pluralität und die Bewegung bekämpft, identifiziert sich Zenon mit Parmenides, aber das Ergebnis, zu dem er auf der anderen Seite gelangt, unterscheidet ihn vom eleischen Meister: seine Dialektik weist auf das Nicht-Wahre, und agiert demnach auf eine hauptsächlich negative Art. Was er allerdings nicht weiter ausführt ist genau das, was man Positives von diesem Denken erwarten würde: die Positivierung der Wahrheit. Ohne sich dieser Positivierung zu verpflichten, bejaht das Denken Zenons nicht die Wahrheit, es entscheidet sich nicht für sie und reduziert sich daher auf ein für eine Unentschiedenheit typisches "ob dies, ob das". Aus dieser Unentschiedenheit verliert sein Denken den Horizont der Vollkommenheit bzw. des Wahren. Ein Gedanke aber, der sich nicht zu Ende führt, kann auch nicht vollkommen sein. Er bleibt für alle Zeiten unvollendet, ständig in Verarbeitung, ein unperfekter Gedanke.

Bei Empedokles stellt man ein ähnliches Phänomen fest. Der Philosoph aus Akragas entnimmt ebenfalls den größten Teil seiner Themen dem parmenideischen Gedicht. Was das Seiende betrifft, entdecken wir an seiner Stelle die Figur des empedokleischen SPHAIROS, eine Figur, die zunächst die gleichen Merkmale bzw. Bestimmungen des von Parmenides gedachten Seienden zu haben scheint: rund und gleichmäßig, *peripher* und perfekt, einzig und allumfassend. Genauer betrachtet verbergen diese scheinbaren Übereinstimmungen radikale Unterschiede und sind sogleich eindeutig wie irreführend, wenn man sie für die gleichen Bestimmungen des parmenideischen Seienden hält. Die bloße Tatsache, dass Empedokles eine geometrische *Form* nimmt, verrät die ontische Natur seines Denkens. Hier könnte man entgegenhalten, dass auch Parmenides sich einer geometrischen Metapher bediente, als er im aktuellen Fragment 8 dessen, was von seinem Werk geblieben ist, auf das Kugelbild zurückgriff. Dieser Einspruch kann sich jedoch nicht halten, da im Fall des Ersteren die geometrische Form tatsächlich ein Gegenstand ist – wenn auch unsichtbar – und daher ein solides, geometrisches Objekt darstellt. Keine Metapher oder Bild. Man darf diesen Unterschied, zwischen dem, was Form und dem, was Metapher ist, nicht vernachlässigen. In seinem Gedicht führt Parmenides das Kugelbild als eine Metapher ein, das heißt, als ein literarisches Vergleichswerkzeug, um das Dargestellte

zu verdeutlichen. So sagt Parmenides, angesichts seines gewöhnlich präzisen Sprachgebrauchs auch nicht, dass das Kugelbild *ist* oder dies und das *sei*, viel weniger dass es das Seiende selbst sei. Was jedoch ausdrücklich geschrieben steht ist: „einer wohlgerundeten Kugel Fülle ähnlich“<sup>3</sup>, was die Möglichkeit ausschließt, das parmenideische Seiende als ein Ding oder ähnliches zu verstehen.

Im Unterschied dazu, verliert der empedokleische SPHAIROS durch seine „Dinglichkeit“ einmal mehr die entscheidendste Bestimmung des parmenideischen Seienden: vollkommen zu sein. Durch seine empedokleische Annahme verwandelt sich das Seiende in eine Sache. Es wird zu etwas Körperlichem, dem sogar die vier Wurzeln gehören, die von Empedokles für die konstitutiven Elemente von allem, was im All sein und entstehen kann, welches selbst aus ihnen besteht, gehalten werden. Indem also sowohl der SPHAIROS als auch seine Reichweite und Wirkung auf die PHYSIS beschränkt sind, mangelt es dem, was bei Empedokles als *das* Seiende verstanden werden kann, an der fundamentalsten Voraussetzung für die Wahrheit. Weiterhin ist es sinnvoll, auf ein von der Philosophie des Empedokles unternommenes und bisher unerhörtes Ereignis hinzuweisen: obgleich der Wortgebrauch von PHYSIS im Werk des Empedokles auf die Behandlung eines so klassischen wie herkömmlichen Themas einer älteren Philosophie als der seinen hinweist, gewinnt der Diskurs über die PHYSIS bei Empedokles, im Gegensatz zum Beispiel zu Heraklit, eine neue Bedeutung: sie wird nicht mehr als der wesentliche Charakter und die wesentliche „Natur“ jedes Einzelnen<sup>4</sup> und als dessen Grundzug aufgefasst, sondern als die Gesamtheit alles Erscheinenden, und nähert sich somit der Idee des KOSMOS.

In diesem Sinne kann sich die empedokleische Philosophie nicht mehr der Wahrheit im parmenideischen Rahmen widmen und entwickelt auch keinen Gedanken, der nicht von der *physischen* „Welt“ bestimmt wäre, der folglich durch nichts anderes als das Denken selbst definiert würde.

Die Wahrheit, die ihn interessiert und die er ausdrücklich anspricht<sup>5</sup>, ist eine ALEETHEIA, welche im Vergleich mit der des Parmenides andersartig ist. Dies verlangt nach einer Bestimmung einer Wahrheit der sinnlichen und angeblich objektiven „Welt“, die Wahrheit der den Menschen umgebenden „Natur“. Die Wahrheit

---

<sup>3</sup> B8, 43.

<sup>4</sup> HERAKLIT B1.

<sup>5</sup> B 114.

oder die Wahrhaftigkeit der Umwelt. Immer in Anbetracht des von Parmenides formulierten Wahrheitsbegriffs – der in der Tat die Person ist, der man die Einführung des Begriffs der Wahrheit nicht nur in die Geschichte der Philosophie, sondern in die Geschichte überhaupt verdankt, zumindest in die abendländische – könnte diese empedokleische Wahrheit noch nicht einmal als Wahrheit bezeichnet werden, denn, einmal dem Blickwinkel des Parmenides unterworfen, würde sie als völlig in der vollendeten Sphäre eingetaucht verstanden werden, welche nicht durch wahres Wissen, das NOEMA, sondern durch die DOKOYNNTA gestaltet wird<sup>6</sup>. In den Augen des Parmenides würde diese empedokleische Wahrheit also die Möglichkeit eines so sicheren wie auch unanfechtbaren Erkennens entbehren, allein aufgrund des Gegenstandes, dem er sich widmet, welches sich gerade durch seine Wankelmütigkeit und Unbeständigkeit auszeichnet, Merkmale, auf die kein „wahrer Verlass ist“<sup>7</sup>. Bei Empedokles hätte es sich wohl um ein Wissen gehandelt, dessen Auffassung und Kenntnis der „Wahrheit“ sich im weiteren Sinne auf die sogenannte reelle und *physische* Welt beziehen, sowie auf ihre wichtigsten Bestandteile, was die Entfaltung seiner oben genannten Theorie über die vier Elemente veranlasst. Man erkennt deutlich, dass das parmenideische Seiende sich einmal mehr von seiner Einzigkeit zur Pluralität bewegt und diese Bewegung beginnt genau mit der Fragmentierung dessen, was Ein ist, der SPHAIROS, in vier Wurzeln, welche ihm als fundamentale Bestandteile dienen. Man beobachtet hier, dass ein Diskurs über dieses Seiende – das Seiende, das man im Denken des Empedokles finden kann – sich auf ein Seiendes bezieht, dass gleichzeitig einfach und vielfach sein will, da vollständig und vierfach zugleich. Es ist leicht, in dieser Bewegung der Philosophie des Empedokles einmal mehr seine Rückkehr zu den herkömmlichen Themen der vorparmenideischen Philosophie zu entdecken, nämlich die Spannung zwischen der Einheit und der Vielheit, durch die er sich absichtlich wieder vom Denken des Parmenides befreit. Wenn man diese Spannung, das vierfache und folglich plurale Wesen des SPHAIROS und schließlich den sensiblen Charakter seiner Philosophie im Allgemeinen berücksichtigt, ist es für ihn ein Kohärenz-Muss, aus seiner Rede eine Anklageschrift nicht genau an das Seiende, sondern an die Seienden zu verfassen, und die Einigkeit des Begriffes für die Vielfältigkeit der PHYSIS aufzugeben. Der so weit verbreitete „Naturalismus“, der in den meisten

---

<sup>6</sup> Siehe B1, 31.

<sup>7</sup> B1, 30.

Interpretationen über die Philosophie des Empedokles fest verankert ist, muss aus dieser Sicht betrachtet werden, was unausweichlich zur Erkenntnis führt, dass alle seine Hauptthemen, so wie die bereits erwähnte Lehre der vier Elemente, die nicht genau schaffende sondern ständig verwandelnde Kraft der Natur als Ergebnis des Zusammenstoßes von Liebe bzw. Freundschaft und Hass und die Erarbeitung zum Beispiel einer komplexen Zoogonie, folglich genau in diesem Sinne von dieser ersten Entscheidung abhängende Fortsetzungen sind: das empedokleische Verständnis vom Seienden, besser gesagt, das sich anpassen an die sensible Tatsache, dass es das Plurale gibt, dass es Seiende gibt.

Wie bereits oben angedeutet, darf man nicht vergessen zu erwähnen, dass es bei Empedokles eine Spannung zwischen der Einheit und der Vielheit gibt und, darüber hinaus, dass diese Spannung, die aus dem Versuch rührt, beide in Einklang zu bringen, das heißt, das Eins und das Viele zu einer gegensätzlichen Harmonie zu bringen, zeigt, dass sein Denken eine dem Denken Zenons diametral entgegengesetzte Stellung einnimmt: Empedokles bringt genau das in Einklang, was für Zenon – und in diesem Punkt auch für Parmenides – unvereinbar ist. Eine solche Spannung entspricht auch der historischen Spannung, welche Parmenides von seinen „Vorgängern“ entfernt.

Indem Empedokles nach der Wahrheit der sinnlichen Welt sucht und nicht nach der sich selbst begründenden Wahrheit, indem er also von der Pluralität von verschiedenen Seienden spricht und nicht von der Einheit und der absoluten Identität des Seienden, strebt Empedokles danach, die wahrhaftige Strukturierung der „Welt“ zu verstehen, und wählt dementsprechend die natürlichen Phänomene selbst als Mittel für diese Erkenntnis, was sich in seinem Bemühen widerspiegelt, eine essenzielle Wahrheit in der Vielfältigkeit der Natur zu erkennen, das heißt einen *einheitlichen* Grund für die Vielheit des Alls, ein Symbol der empedokleischen Bemühung, die Stabilität des parmenideischen Seienden und die Mobilität des Zum-Vorscheinkommens und des Werdens in Übereinstimmung zu bringen, eine für die frühe Kosmologie charakteristische Mobilität.

Abschließend ist hervorzuheben dass, wenn die überwiegend negative Art des zenonischen Denkens auf seinem „Kreuzzug“ gegen die *Auffassungen der Sterblichen* – um hier eine von Parmenides ausgeliehene Ausdrucksweise zu verwenden – die

Gründung einer „antilogischen“ Technik voraussetzt, deren Entstehung ihrerseits das spätere Aufkommen der Sophistik und der platonischen Dialektik ermöglicht, so verleiht die positive, weil vorschlagende Art der Philosophie des Empedokles seinem Denken einen „naturalistischen“ Inhalt, und verlangt von ihm das Erkennen der vielfältigen „Welt“ und ein der PHYSIS unterworfenen Wissen. In einem Wort, und vielleicht sehr gewagt: eine Art Naturwissenschaft.

Neben seinem Gedanken über die PHYSIS zeichnet sich ebenfalls das Worinnen des Menschen, das heißt das menschliche EETHOS als Hauptthema der empedokleischen Philosophie aus: die Frage nach der Lage des Menschen innerhalb dieser so allumfassenden PHYSIS.

Man muss gleichermaßen anerkennen, dass diese für die Philosophie des Empedokles charakteristische Perspektive auch eine Erbschaft hinterlassen hat und auf nachkommende Philosophen eine bedeutende Auswirkung hatte, was einen neuen Pfad unter den Verzweigungen der nachparmenideischen Philosophie aufgetan hat, auf dem zum Beispiel Anaxagoras und Demokrit zu finden sind.

Auf diese Weise entfernen sich sowohl Zenon als auch Empedokles vom Gewicht der Philosophie des Parmenides, obwohl sie sich mit parmenideischen Themen *par excellence* beschäftigen. Sie schaffen es also, jeder auf seine Weise und auf seine Kosten, ganz eigene Philosophien einzuführen und auf diese Weise, jeder mit seinen unterschiedlichen Antworten auf die von Parmenides vererbten Fragen, zwei nie dagewesene philosophische Tendenzen, oder gar Bewegungen ins Leben zu rufen, die eine ganze Zeit der Geschichte der Philosophie prägen: die Zeit zwischen der Verabschiedung des Parmenides und dem Auftreten des Platons. Inzwischen hat sich das, was seit Aristoteles als die Erste Philosophie bekannt ist, aufgelöst. Eine Folge und ein Zeichen des Werkes der beiden.

Es sei hier noch einmal daran erinnert, dass alles, was in dieser Einleitung erwähnt wurde, aus dem grundlegenden Unterschied der Auffassungen über das Seiende hervorgeht und sich entwickelt, der, sobald nachgewiesen, den Grund dafür aufdecken, warum sich die Philosophien von Zenon und Empedokles von der Wahrheit im Sinne des parmenideischen Denkens abwenden. Alle weiteren Unterschiede und Divergenzen zwischen den Gedanken des Parmenides, Zenons und Empedokles werden sich von genau diesem grundlegenden Unterschied ausgehend

aufklären. Divergenzen, die in dem Maße, wie sie die jeweiligen Philosophen voneinander distanzieren, auch und vor allem die jeweiligen Eigentümlichkeiten ihrer Vernunftpositionen präzisieren.

ἀρίγνωτοι δὲ θεοὶ περ  
denn Götter sind wohl zu erkennen

*Ilias*, XIII, 72

## I Zu Parmenides

In dieser Dissertation ist die Philosophie des Parmenides nur in dem Maße Bestandteil, wie sie die Grundlagen zu klären vermag, auf denen das Denken Zenons und des Empedokles beruhen. Das Ziel dabei ist aufzuzeigen, wie die parmenideische Vernunft durch diese Philosophen umformuliert wurde. Die parmenideische Philosophie wird im folgenden auf möglichst objektive und synthetische Weise ausgeführt, um die Grundstruktur seines Denkens herauszuarbeiten.

So soll zu Beginn die Maßgabe dieses Denkens bestimmt werden, d.h. das, was den Ausgangspunkt seiner Philosophie bestimmt.

### **.1 Das Proömium des Gedichtes des Parmenides und die Maßgabe der parmenideischen Vernunft**

Das erste Moment bei der Suche nach der Evidenz dieser Maßgabe verlangt eine Reflexion über den Gehalt des Proömiums des Gedichts von Parmenides. Dabei fällt gleich in die Augen, dass Parmenides auf lebenswürdige Weise von einer Göttin empfangen wird, d.h. mit der Zuwendung gegenüber einem heimkehrenden Gast<sup>8</sup>. Das Proömium erzählt uns die Abfolge und die Stationen einer Fahrt, die in der Tat eine Heimkehr<sup>9</sup> bedeutet.

Der lebenswürdige Empfang der Göttin, die in voller Vertraulichkeit ihren Zuhörer zu Hause, allerdings in göttlichen Gefilden begrüßt, spielt auf das freie und beherzte Entgegenkommen des Denkens von Parmenides gegenüber seiner eigenen

---

<sup>8</sup> B1, 22-26.

<sup>9</sup> B1, 26.

Maßgabe an. Diese Gegebenheit des Proömiums, die eine Göttin mit einem Zuhörer zusammenbringt – eine Göttin, die fähig ist, durch ihre Worte<sup>10</sup> das Wissen zu enthüllen und einen Zuhörer, der fähig ist, sie zu hören<sup>11</sup> – ist ein poetisches und literarisches Mittel, durch welches Parmenides die Notwendigkeit der Unterscheidung der Vernunft gegenüber der von der vorigen Philosophie entwickelten Vernunft referiert. Parmenides erkennt, dass solange die Vernunft sich an die Anwesenden wendet, sowohl an das Anwesen der Erscheinungen als auch an das Anwesen der Auffassungen, es ihr nicht möglich ist, sich selbst zu vervollständigen, in anderen Worten, die Vernunft kann nicht ihre grundlegende Bestimmung erfüllen, d.h. ein vollkommenes Wissen zu konsolidieren. Deswegen bedarf sie eine Unterscheidung von sich selbst. Aber Parmenides erkennt gleichermaßen, dass eine solche Unterscheidung nicht von der Vernunft aus sich selbst vorgenommen werden kann; diese Unterscheidung ist Sache einer Offenbarung. Dies ist der Inhalt der Rede der Göttin, die ihm enthüllt, was dem Denken maßgeblich ist, damit die Vernunft zur Erfüllung gebracht wird. Die Begegnung des Gefährten mit der Göttin stellt für Parmenides die Begegnung seines Denkens mit seiner Maßgabe dar und auch die Wiederbegegnung – eben die Heimkehr – der Vernunft mit sich selbst. Der Auftritt der reinen Vernunft.

Folglich geschieht für ihn die Offenbarung dieser Maßgabe ab dem Zeitpunkt dieser Begegnung, denn nur durch diese kann die Göttin ihre Worte sprechen und ihre Stimme an den Gefährten richten und ihm offenbaren, sowohl *wie* und *was* gedacht werden<sup>12</sup>, als auch das, was er notwendig erfahren soll.<sup>13</sup> In diesem Moment entdeckt der Gefährte seinen Entscheidungspunkt, den Nullpunkt auf dem Weg: was er unbedingt wissen muss, liegt noch vor ihm. Es wird von etwas anderem kommen, von der Göttin, welche ihm alles offenbart. Da der Diskurs des Gedichtes ein Diskurs der Göttin ist, wird Parmenides nicht als Subjekt der Reden behandelt, sondern als schräges Fürwort. Er ist niemals ein „ich“, sondern ständig ein „mich“, was darauf

---

<sup>10</sup> B2, 1.

<sup>11</sup> Er wird übrigens seit dem Anfang der Fahrt schon als der „Wissende Mann“, EIDOTA FOOTA (siehe B1,3), bezeichnet. Dies bedeutet, dass die Maßgabe selbst ihm zugesprochen werden will: einem Menschen, der das Alles des Anwesenden weiß – der Wissende Mann zu sein, ist für ihn eine gerechte und würdige Lage. Er ist also der Göttin nicht fremd und deshalb kann er hier heimgeholt werden. Trotz seiner Unvollkommenheit macht ihn sein Wissen bereit, die Rede der Göttin zu erfahren, was ihm selber einer anderen Art des Wissens, das Göttliche und das Perfekte, eröffnet.

<sup>12</sup> B2, 2-8.

<sup>13</sup> B1, 28-30.

hinweist, dass weder die Handlung noch der Inhalt des ihm offenbarten Wissens ihm zustehen, sondern der Göttin. Das Wissen gehört nicht ihm, davon muss er sich überzeugen und darauf muss er vertrauen<sup>14</sup>: dass das wahre Wissen ihm offenbart wird, was bedeutet, dass seine Aufgabe darin besteht, „sich wissen zu lassen“.

So ermöglicht dieses Treffen ihm das Hören der Rede der Göttin, und damit beginnt die Rückkehr an den Wohnort. Es geht tatsächlich um ein erfreuliches Ereignis, wofür ihn die Göttin enthusiastisch begrüßt.<sup>15</sup> Im Anschluss daran sagt die Göttin ihrem Hörer<sup>16</sup>, dass es keine schlechte MOIRA, kein schlechtes Schicksal war, welches ihn dort hingeführt hat, sondern dadurch, dass es ihn bis dorthin gebracht hat, befindet Parmenides sich auf einem Weg, der nie zuvor von einem Sterblichen betreten worden war. Sie spricht von einer Rückkehr: „Freue dich, nachdem dich keineswegs ein schlimmes Los hergeleitete, diesen Weg heimzukehren“<sup>17</sup>. So wird das gewöhnliche Verständnis des Todes als ein schlimmes Schicksal durch die Idee einer Rückkehr gebrochen, eine Rückkehr im Sinne einer Isolierung gegenüber allen menschlichen, sterblichen Wegen. In diesem Sinne ist der Weg, der nicht sterblich ist, notwendigerweise göttlich. Es ist auch in dieser Isolation, in diesem abgeschiedenen „abseits vom Menschen sein“<sup>18</sup>, wo Parmenides von der Göttin die Offenbarung ihrer Worte erhalten wird.

In der radikalsten Abgeschlossenheit des Denkens isoliert, betritt Parmenides das Zuhause dieser Göttin, wo alles Erscheinende abwesend ist. Nur in diesem Gebiet des Denkens, nur in der Wiederbegegnung der Vernunft mit sich selbst, kann ihm die Wahrheit offenbart werden. Sie empfängt ihn somit abseits aller Erscheinungen, ein

---

<sup>14</sup> B2, 1-2: „wohlan denn werde ich aussagen, betreue du aber die Rede, es hörend, welche Wege allein des Forschens zu denken sind“.

<sup>15</sup> CHAIRE, Gruß im Originaltext (B1, 26).

<sup>16</sup> B1, 26-28.

<sup>17</sup> B1, 26-27. Die Übersetzung für „heimkehren“ begründet sich in der Tatsache, dass die Form NEESTAI – normalerweise mit „kommen“ oder analogen Verben ins Deutsche übersetzt – sehr wohl mit „zurückkommen“, „heimkehren“, übertragen werden kann, da sie mit NOSTEOO und NOSTOS verwandt ist, und somit die Bedeutung der Rückkehr, mehr noch, der Rückkehr zur Vernunft – NOOS – annimmt. Dies gibt der Interpretation einer Rückkehr oder einer Wiederbegegnung mit der reinen Vernunft eine wörtliche Konsistenz, wobei die Vernunft selbst, um rein zu sein, sich von dem typischen „Umherirren“ (B1, 27) des menschlichen Denkens befreien muss, das desorientiert ist und sich ohne eigenes Ziel oder Weg bewegt, weswegen es sich komplett in seinen banalen Sorgen verzehrt. In diesem Falle würde man PATOS (B1, 27) mit Umherirren bzw. Umherlaufen übersetzen, wobei der Weg von Parmenides ein von der Weglosigkeit der Menschen entfernter Weg wäre. Eine solche Übersetzung erweist sich erneut als angebracht, da der Gebrauch dieses Begriffs in der homerischen Sprache oft die angedeutete Bedeutung erlangt. Darüber hinaus ist empfehlenswert der Aufsatz von WINTER, S: „Die Gegenwart der *Themis* bei Parmenides und der Entzug der Bestimmung in der Heideggers *Lichtung*“. In *Sapientia*. LIV, 205, 1999, S. 5-21.

<sup>18</sup> B1, 27.

Gebiet des Denkens, welches nur dann entdeckt werden kann, wenn das Denken selbst eine völlige Entweltlichung durchlebt.

Parmenides tritt in eine neue Domäne ein, nicht die der Sterblichkeit der Ansichten, die vergehen, sondern die der Unsterblichkeit des wahren Wissens, das bleibt. Aus dieser Unsterblichkeit des göttlichen Charakters des Erkennens, das keinen Tod erfährt und so auch keine MOIRA KAKEE sein kann<sup>19</sup>, welchem Parmenides nun zuhört. Deshalb erreicht das Proömium seinen Höhepunkt mit der Begegnung zwischen dem Philosophen und der die Wahrheit verkündenden Göttin<sup>20</sup>, denn dies ist der Unterschied und die Neuheit, welche Parmenides zu enthüllen und der philosophischen Tradition hinzuzufügen hat: das von den Menschen noch nicht Gedachte und auch nicht Erfahrene, ALEETHEIA, die Wahrheit<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Der Diskurs über eine MOIRA KAKEEE im Proömium des Gedichts gewinnt andere, ebenfalls wichtige Bedeutungen. Es handelt sich um einen homerischen Ausdruck (Siehe *Ilias*, XIII, 602) durch den das „schlimme Los“, das heißt, der Tod bezeichnet wird. Die von der Göttin ausgesprochene, an den Zuhörer gerichtete Begrüßung CHAIRE, in Verbindung mit der Erklärung, dass dieser Zuhörer nicht durch eine MOIRA KAKEEE (B1,26), das heißt, nicht durch den Tod zu ihr gelangt, zeigt sowohl, dass er ohne zu sterben dorthin gelangt ist, als auch, dass die heute gängige Interpretation, dass Parmenides im Proömium seines Gedichtes eine Erfahrung von KATABASIS beschrieben habe, schwer zu akzeptieren ist. Die Begrüßung CHAIRE verhindert die Wahl der Interpretation zugunsten eines Eintauchens in die Welt der Toten. Der Tod kommt hier nicht, wie bei Homer üblich, als eine MOIRA KAKEEE vor, sondern viel eher als der Tod des Nicht-Wissens, wie das sich losmachen von der *doxischen* Ignoranz der Sterblichen. Es sei bemerkt, dass Parmenides unterstreicht, dass es sich um einen Weg „abseits vom Betrieb der Menschen“ (B1,27) handelt, woraus sich interpretieren lässt, dass das ganz neue „Gebiet“, das jetzt entdeckt wird, eine erfreuliche Erfahrung der reinen Vernunft verspricht: Rein, weil von dem befreit und unterschieden, was das Denken der Sterblichen trübt und was anschließend von der Göttin selbst betrachtet wird: die Ansichten, auf die kein wahrer Verlass ist (B1, 30). Die Interpretation des Proömiums als ein Bericht über eine mystische Fahrt in die Unterwelt, also eine KATABASIS, hat seit der Veröffentlichung des Artikels „Parmenides and Er“ von J.S. MORRISON (In: *Journal of Hellenic Studies*, 75, 1995, S. 59-68) an neuer Kraft gewonnen und stützt sich seinerseits auf die Studien von W. BURKERT („Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras“. *Phronesis*, 14, 1961) und D. FURLEY („Truth as what survives the *élenchos*“. In: *Cosmic Problems*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989). Die hier aufgeführten Argumente reichen aus, um eine solche Interpretation auszuschließen. Nichtsdestotrotz sei hier der neue Artikel von C. KAHN mit dem Titel „some disputed questions in the interpretation of Parmenides“ (In: *Anais de filosofia clássica*. I, 2, 2007) erwähnt, in dem der Autor Kritik übt an der Interpretation des Proömiums als aus einer KATABASIS resultierend.

<sup>20</sup> Technisch gesehen wird die Göttin, die den Diskurs hält und lenkt, in keinem Moment benannt. Trotzdem scheinen mir die Interpretationen, die sie als die Göttin der Wahrheit bezeichnen, gerechtfertigt zu sein. Gemäß dieser Perspektive wäre die Göttin die ALEETHEIA selbst. In der Tat sind die Tatsache, dass das Gedicht eine klare Hierarchie zwischen der Wahrheit und den Ansichten der Sterblichen vorstellt, und die Bemerkung, dass nur der, der die Wahrheit *kennt* den tatsächlichen Charakter der Nicht-Wahrheit beschreiben kann, äußerst überzeugende Argumente für diese Position, vor allem, wenn man berücksichtigt, dass das Gedicht die Identität dessen, was man denkt, was man sagt und was es ist verteidigt (Siehe B6). Die Argumentation von Martin Heidegger hierzu ist von besonderem Interesse und Wert (HEIDEGGER, M. *Parmenides*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1982, S. 1-23).

<sup>21</sup> Parmenides ist nicht der erste, der diesen Begriff verwendet. Bei Heraklit sieht man schon den Gebrauch von TA ALEETHEIA in neutral pluraler Form mit adjektivem Wert (Siehe HERAKLIT B112), weswegen es als „Wahre Dinge“ oder „Wahre Sachen“ am besten übersetzt werden sollte. Davor erscheint die substantivische Form, wie sie von Eleaten benutzt wird, einmal in *Ilias*, als Homer einen Dialog zwischen Priamus und Hermes, der sich als Schildknappe von Achilles verkleidet, erzählt. Das Bemerkenswerte an der Verwendung des Substantivs im homerischen Gedicht ist die Tatsache, dass es in einen Ausdruck – PASAN ALEETHEIEN KATALEXON (*Ilias*, XXIV, 407) – eingefügt ist, mit dem der König Troias den „Schildknappen“ bittet, ihm *die ganze Wahrheit zu erzählen*, was die Möglichkeit einer Abstufung der Wahrheit durchscheinen lässt, dass heißt, dass sie teilweise wahr und trotzdem Wahrheit ist. Dieser Gebrauch wäre bei

Das Haus der Göttin ist also die Abgeschiedenheit, wo die Stimmen verstummen, welche diesen „vielberedeten Weg“<sup>22</sup> bilden. Wenn es einerseits nicht ein schlimmes Los gewesen ist, das ihn dorthin geführt hat, stellt sich andererseits die Frage: wer dann? Es ist die Göttin selbst, welche diese Frage beantworten wird: nicht ein schlimmes Los, sondern THEMIS und DIKE haben ihn zu ihrem Gebiet geführt<sup>23</sup>.

Wenn die Begegnung mit der Göttin eine Heimkehr, eine Widerbegegnung der Vernunft mit sich selbst bedeutet, so wurde diese Rückkehr andererseits von diesen zwei Göttinnen beschert, die eine THEMIS, die Stifterin jeglichen Gesetzes, die andere DIKE, wörtlich die Weiserin, die, welche auf den Gehorsam und die Beachtung dessen weist, was schon als Gesetz durch ihre Mutter THEMIS entschieden worden ist. DIKE, die Tochter, übernimmt die Aufgabe nicht zuzulassen, dass das Gesetz übertreten wird<sup>24</sup>, dass sein Inhalt, dies, was THEMIS gesetzt hat, ausgelöscht wird und an Wert verliert. DIKE weist, indem sie das, was gerecht und ungerecht ist, diesem Gesetz entsprechend voneinander trennt, weshalb sie oft als Göttin der Gerechtigkeit genannt wird. Durch ihre Aufmerksamkeit bestraft sie alle möglichen Abweichungen und alle Aggressionen gegen dies, was schon immer von THEMIS entschieden und festgelegt war<sup>25</sup>. Es ist in der Entschlossenheit dieser *Weisung*, in der

---

Parmenides absolut widersprüchlich. Wenn die Wahrheit nicht ganz und vollständig ist, die Wahrheit, die nicht „Ganz“ ist, dann ist sie nicht mehr wahr. Diese Klarheit über das konzeptionelle Gewicht des substantiven Gebrauchs des Wahren ist das, was die große Kraft und die revolutionäre Neuheit der Anwendung des Wortes im Gedicht des Parmenides ausmacht. In diesem Sinne sollte man die Aussage, dass Parmenides, obwohl nicht der Erschaffer des Begriffes, so doch der „Erfinder“ der Wahrheit sei, nicht für falsch halten, da erst seit ihm die Wahrheit tatsächlich *die* Wahrheit ist: substantiv und eindeutig; vollständig und komplett. Einzig, die Wahrheit. Wenn man darüber hinaus bedenkt, dass das Wort in seiner substantiven Form vor Parmenides nur äußerst selten gebraucht wurde, so macht die hervorgehobene Rolle des Begriffes in seinem Gedicht, im Zusammenhang mit der neuen radikalen Bedeutung, die er ihm zuschreibt, wie oben erwähnt, den Eleaten zum Erschaffer des Wahrheitsbegriffes. Doch für eine detaillierte Darstellung der Verwendung von ALEETHEIA im frühgriechischen Texten empfehlen wir die Lektüre von „Die Entwicklung des Wahrheitsbegriffes bei den Griechen“. In: SNELL, B. *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit: Studien zur frühgriechischen Sprache*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, (1978) 1990, S. 91-104 und „Der frühgriechische Wortgebrauch von Logos und Aletheia“. In: BOEDER, H. *Das Bauzeug der Geschichte*. Würzburg, Königshausen und Neumann, 1994.

<sup>22</sup> HODON POLYPHEEMON. B1, 2.

<sup>23</sup> B1, 26-28.

<sup>24</sup> Vgl. Heraklit. B94: „Die Sonne wird ihre Maße nicht überschreiten, sonst werden die Erinnyen, die Dienerinnen der DIKE, sie finden“.

<sup>25</sup> In Bezug auf DIKE als Bestraferin liefert das Proömium selbst ein schönes Beispiel dieser ihrer Aufgabe, indem es sie als DIKE POLUPOINOS benennt: die Vielvergeltende bzw. die Vielbestrafende (B1, 14). Es erweist sich als wichtig zu erwähnen, dass im Proömium DIKE den Zugang zu den Toren des Tages und der Nacht beherrscht und sich von den HELIADEN hat überreden lassen, damit der Gefährte sie durchqueren konnte (B1, 14-18). Dass die Göttin der Gerechtigkeit sich hat überreden lassen bedeutet: (A) dass die HELIADEN gute Argumente zugunsten des Parmenides vorgebracht haben und (B) dass in diesem Moment Parmenides von DIKE als dieser Zulassung würdig oder nicht beurteilt wird, was die Auffassung verstärkt, dass ein solcher Zugang zur Wahrheit, selbst wenn offenbart, das Ergebnis eines Verdienstes ist. Weiterhin

Standhaftigkeit dieses Zeigens, was gerecht ist und was nicht, das heißt, was sein und was nicht sein darf, wo sich PISTIS anschließt, ein Begriff, welcher sowohl Verlass als auch Vertrauen bedeutet und der nicht nur die Wahrheit im Proömium adjektiviert<sup>26</sup>, sondern auch eine Art des Erfahrens ist – PYTHESTAI<sup>27</sup>: “Erfahren”; “Kennenlernen” – zu dem die Göttin ihn in voller Verlässlichkeit auffordert.

Wenn THEMIS die Stifterin ist, fragt sich: was stiftet sie? Das Gesetz. Wie lautet es aber? “Wie es zu sein hat”<sup>28</sup>. Das ist die Entscheidung der THEMIS. Und DIKE? Was beurteilt und weist DIKE? Die Unterscheidung von dem, was diesem Gesetz gehorcht oder nicht. Entscheidung und Unterscheidung, durch die beiden wird der parmenideische Gedanke tief geprägt. Genauer aber wird er von dieser Entscheidung, sowie von dieser Unterscheidung bestimmt. In diesem Binom findet Parmenides seine Maßgabe, die vorangehende Entscheidung für dies, was seit THEMIS schon entschieden ist, und die Beachtung der Unterscheidung, welche DIKE schon immer gekannt hat: wie es zu sein hat, muss es sein; wie es nicht zu sein hat, sei es nicht<sup>29</sup>. Es geht hierbei um die Weisung des immer schon Festliegenden, was THEMIS und DIKE mit entscheidender Durchsichtigkeit bestimmen und zwar mit “einer Durchsichtigkeit, welche außerhalb des Pfades der Menschen liegt”<sup>30</sup>.

All dies begründet, wie Parmenides die Maßgabe seiner Vernunft erreicht, oder besser, wie er von ihr erreicht wird. Eine zweites Moment dieser Maßgabe schließt die reziproke Unterscheidung zwischen dem “wohlüberzeugenden Herzen der Wahrheit” und den “Ansichten der Sterblichen ein, auf die kein wahrer Verlass ist”<sup>31</sup>. Nach der

---

sei hier auch erwähnt, dass DIKE eine sehr wichtige Rolle in den Philosophien von Anaximander spielt (Siehe B1) und von Heraklit (Siehe B23, B28, B80 und B94).

<sup>26</sup> B1, 30.

<sup>27</sup> B1, 28.

<sup>28</sup> Dies ist die bemerkenswerteste und markanteste Eigenschaft dieser Göttin, in dem Maße, dass diese oft selbst in den gängigsten Handbüchern der griechischen Mythologie vorkommt. Für eine detaillierte und eingehende Analyse der Etymologie und Bedeutung von THEMIS im Frühgriechischen sei hier auf den Aufsatz „Themis“ von Karl Reinhardt verwiesen. In: REINHARDT, K. *Vermächtnis der Antike*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989, S. 26-32

<sup>29</sup> Vgl. B2, 1-5; B6, 1-2. Es ist äußerst wichtig, diese Herkunft, diesen Ausgangspunkt des parmenideischen Gedankens hervorzuheben, sonst verfangen wir uns leicht in den unendlichen philologischen Diskussionen über die genauere Übersetzung dieser oder jener Passage des Textes. Nur auf Worten basierend kann es viele Übersetzungen geben, und alle mit wissenschaftlichem Anspruch. Was letztendlich die Übersetzung bestimmt, ist das Denken, welches der Text vertritt. Ohne es zu verstehen, erreicht man nichts. In diesem Falle würde man, ohne anzuerkennen, dass THEMIS und DIKE die vom Denken zu befolgenden Referenzen sind, erneut in die nichtssagende Übersetzung “dass es ist und dass es nicht ist” geraten, welche die spezialisierte Literatur dominiert und weswegen die Fragmente 2, 3 und 6 des Gedichtes zum Beispiel zu unlöslchen Enigmen werden oder sich als sinnlose Formulierungen erweisen.

<sup>30</sup> BOEDER, H. “Der Unterschied von SOPHIA und PHILO-SOPHIA”. In: *Sapientia*. Buenos Aires, LIV, 204, 1999.

<sup>31</sup> B1, 28-30.

Bestimmung der Göttin sollen beide unbedingt von ihrem Hörer erlernt und erfahren werden<sup>32</sup>.

Es ist also notwendig, dass der Zuhörer der Göttin über das so wohlüberzeugende wie unverwirrte Herz der Wahrheit<sup>33</sup> lernt, um das herum sich das wahre Wissen ausführt. Auch ist es notwendig, dass er die Ansichten der Sterblichen lernt, in denen ein festes und zuverlässiges Wissen nicht stattfindet, weil sie die Sicherheit und die Überzeugungskraft der Wahrheit nicht teilen<sup>34</sup>.

Hier ist die letztendliche Scheidung des Proömiums, eine Kluft, welche die zwei folgenden Teile des Gedichts als seine Notwendigkeit begründet, sich über diese beiden Wege zu belehren – jeweils der Weg der PEITHOO und der Weg der DOKOYNNTA – ja sogar um die Sicherheit des einen und die Schwäche des anderen darzustellen; das tatsächliche und unerschütterliche Wissen, welches die Wahrheit begleitet, ein Wissen, das man unsterblich, unüberwindbar will, zugunsten des Pseudo-Wissens, welches mal dies, mal das behauptet – hier ist der Grund, warum die Ansichten sterblich sind. Nicht nur, weil sie von Sterblichen gedacht werden, sondern auch, weil sie angesichts ihrer eigenen Bodenlosigkeit untergehen. Durch Bodenlosigkeit und Bestimmungslosigkeit zeichnen sich die Ansichten aus: im Gegensatz zum Herzen der Wahrheit fehlt ihnen die Festigkeit des von THEMIS und DIKE immer schon Entschiedenen.

Die Wahrheit zu erfahren, sein Herz sprechen zu lassen, bedeutet vor allem: das Wissen zu erfahren, das sich durch seine Überzeugungskraft als wahr qualifiziert, was dadurch die Wahrheit vollständig vertrauenswürdig macht. Dieses Vertrauen kann auf dieselbe Weise erfahren werden, wie es durch eine kritische und begründete Argumentation errungen wurde. Mit Gründen und Argumenten wird ALEETHEIA im Gedicht des Parmenides dargestellt. Das Argumentieren bewegt sich seiner kritischen Kraft und Selbständigkeit entsprechend. Deshalb wird sie, die Wahrheit, als zur Überzeugung gehörend bestätigt<sup>35</sup> – PEITHOO – und mit “wohlüberzeugend” adjektiviert, wodurch sie folglich unwiderstehlich und notwendig wird.

Über den unleugbar logischen Charakter dieser Methode oder dieser Art der Argumentation lohnt es sich, folgendes zu bemerken: (A) dass sie keinen Mittelweg

---

<sup>32</sup> B1, 28.

<sup>33</sup> B1, 29.

<sup>34</sup> B1, 30.

<sup>35</sup> Siehe jeweils B1, 29 und B2, 4.

akzeptiert, das heißt, man ist, oder nicht – genauer gesagt, entweder ist es ganz, oder es ist nicht<sup>36</sup>; (B) Die kreisförmige Perfektion der Methode, welche sie vollendet, wie man einen Kreis vollendet, immer eine Vollkommenheit, denn wenn die Argumentation vollkommen und absolut integer ist, gibt es nichts, was man ihr anschließen oder zufügen könnte, wodurch sie nicht nur ihre wohlmögliche Antithese abweist und als unannehmbar beweist – das ‚wie es nicht zu sein hat‘, zum Beispiel – sondern jede und jegliche These, welche ihr sich entgegenstellt und so auch die Vielheit der Ansichten mit ihren unterschiedlichen und mannigfaltigen Inhalten.

Dagegen werden die Ansichten der Sterblichen von der Göttin nach einer ganz anderen Darstellungsart behandelt: sofort nachdem ihre Rede über ALEETHEIA komplett ausgeführt ist, setzt sich die Rede der Göttin fort, aber nicht mehr nach der Einheit und Zusammenhalt eines LOGOS, sondern durch eine Zusammensetzung von EPEA, Worte, und zwar welche, die dem Zuhörer der Göttin einen „beirrenden KOSMOS“ darlegen<sup>37</sup>. Treu nach dieser Unterscheidung ist das, was sich von nun an im Gedicht entwickelt, nicht mehr eine logische und kritisch errichtete Argumentation, welche sich als solche durch die Darstellung der Fundamente und der überzeugenden Beweise der Wahrheit der Rede selbst kennzeichnet, sondern sind lediglich Erläuterungen über diesen KOSMOS der Ansichten, welche so vielfältig sind, wie die Vielfältigkeit des KOSMOS selbst. Die Vielfältigkeit der Ansichten wird im Gedicht über einen Mangel definiert: ihnen fehlt die PISTIS, die Verlässlichkeit der unvergesslichen Wahrheit<sup>38</sup>. Auf diese Weise wird die PISTIS im Gedicht dem DOKEIN gegenübergestellt dargestellt, einerseits die ALEETHEIA bezeichnend und andererseits durch diesen Mangel die Ansichten kennzeichnend, die nichts weiter als bloße Ansichten sein können, genau aus dem Grund, weil auf sie kein wahrer Verlass ist.

Ausgehend von der methodischen Gegenüberstellung des Herzens der Wahrheit und den Ansichten der Sterblichen, wird nicht nur die Unterscheidung von beiden definiert, sondern auch eine ordnende Hierarchie zwischen ihnen etabliert. Die eindeutige Hierarchie, welche die Ansichten der Wahrheit unterwirft, wird anhand des Kriteriums, anhand dessen sie bewertet werden, deutlich: das Kriterium des Wissens. In diesem Sinne garantiert nur die Wahrheit Einsicht. Und nur ein wahres Wissen ist

---

<sup>36</sup> B8, 11.

<sup>37</sup> B8, 52: KOSMON EMOON EPEOON APATEELON AKOYOON.

<sup>38</sup> B1, 30.

dem oben zitierten Verlass bzw. dem Vertrauen würdig, weil in der Wahrheit die PISTIS wurzelt und gründet, die den Ansichten abgeht. Somit ist das sie unterscheidende Kriterium das Kriterium des Wissens und das "Zeichen", durch welches diese Unterscheidung evident wird und führt zur An- oder Abwesenheit der PISTIS, d.h. zur Verlässlichkeit des Wissens oder zur Unverlässlichkeit, die für das Unwissen charakteristisch ist.

Die Maßgabe des parmenideischen Denkens wird durch ein drittes Moment vervollständigt, das für das Verständnis seiner Philosophie unverzichtbar ist. Die Unterscheidung des „Alles“ dieser Maßgabe selbst und des „Alles“ der DOXAI. Dies bedeutet: die Maßgabe der parmenideischen Vernunft erreicht ihre Erfüllung, ihr „Alles“, mit dem Begreifen des „Alles“ der DOXAI, d.h. mit dem Begreifen der Totalität und Vollständigkeit der Ansichten selbst, mit der Enthüllung dessen, woraus das Alles der DOXAI besteht und woher sie ihre einnehmende Gewalt beziehen.

Für ein angemessenes Verständnis im Zusammenhang der Vollständigkeit der Ansichten der Sterblichen ist eine Klärung bezüglich der Struktur des parmenideischen Gedichtes notwendig, da er selbst ein „Alles“ gestaltet und ausdrücklich die Ganzheit seines Werkes betont.

Das Herz der Wahrheit, sowie die Ansichten der Sterblichen bilden insgesamt das Alles, welches kennengelernt und erfahren werden muss. In der Tat sagt es die Göttin: "Notwendig ist aber, dass du alles erfährst, zum einen die ALEETHEIA, der Wohlüberzeugenden, unverwirrtes Herz, zum anderen die Ansichten der Sterblichen, auf die kein wahrer Verlass ist"<sup>39</sup>. Auch wenn die Wahrheit und die Ansichten der Sterblichen alles ausmachen, was es zu erfahren gibt, stellt Parmenides im Verlaufe des Gedichtes drei Wege dar, alle mit der gleichen Bezeichnung HODOS, also „Weg“, benannt: (A) Der Weg der PEITHOO<sup>40</sup>, welcher der Wahrheit folgt, der Weg, in dem das vollkommene Seiende ist; (B) der Weg des Nicht-Seienden, der Weg des ‚wie es nicht ist‘ bzw. ‚wie es nicht zu sein hat‘<sup>41</sup>; und (C) der Weg der Ansichten der Sterblichen<sup>42</sup>.

---

<sup>39</sup> B1, 28-30. Die Aussage „notwendig ist aber, dass du alles erfährst“ weist auf einen homerischen Ausdruck hin. Siehe *Odyssee* IV, 494.

<sup>40</sup> B2, 2.

<sup>41</sup> B2, 2.

<sup>42</sup> B6, 4.

Seltsamerweise ist der oben erwähnte zweite Weg (B) vom „Alles“ des Erfahrens ausgeschlossen, was noch bei Gelegenheit thematisiert wird. Demgegenüber wird auch der Weg der Ansichten von einem zweiten „Alles“ ausgeschlossen, im Gedicht das Alles des Denkens, das Alles des NOEIN, das aus den ersten beiden oben erwähnten Wegen zusammengesetzt ist, (A) und (B) und die gemäß der Bestimmung der Göttin die einzigen beiden Wege sind, die *noetisch* zu denken sind: ‚wie es ist‘ und ‚wie es nicht ist‘<sup>43</sup>.

Und der Grund, aus dem die Ansichten der Sterblichen, obwohl sie im Alles des Erfahrens einbezogen sind, aus dem Alles des noetischen Denkens ausgeschlossen werden, entspringt der Tatsache, dass dem „Ansehen“ kein richtiges bzw. konsequentes Denken zusteht, kein NOEIN, sondern ein DOKEIN: die Ansichten der Sterblichen werden nicht *gedacht*; sie sind das Ergebnis dieses DOKEIN, das heißt, von ihm werden die Ansichten angesehen, aufgefasst oder geahnt. Aber nicht mehr als das. Weshalb DOXAI<sup>44</sup> ihr Name ist und DOKOYN<sup>TA</sup><sup>45</sup> ihre Sache, nämlich die Ansichtssache. Sie bilden wohl einen Inhalt, welcher aber wechselhaft, veränderlich und nicht tatsächlich fundamntiert ist, obwohl sie der Überzeugung sind, dass dieser Inhalt wahr ist<sup>46</sup>. Deswegen ist es notwendig, dass der Zuhörer der Göttin sich auch über sie belehrt, damit er nicht der Verführung ihrer „schönen Worte“, der MORPHAI, verfällt<sup>47</sup>. Weil dieser Weg eine ständige Gefahr der Ablenkung und Zerstreuung vom wahren Wissen darstellt, muss der Zuhörer der Göttin sich nicht nur über seinen Charakter belehren, sondern auch über den Grund, warum dieser Weg notwendig sein muss. Auf diese Weise baut sich das Alles des Erfahrens aus drei Momenten auf, die angemessen aufgeführt werden: die Wahrheit, die Ansichten und der Grund, aus dem die Ansichten unvermeidlich sein müssen<sup>48</sup>.

Trotz ihrer Unverlässlichkeit werden die Ansichten von der Göttin als unausweichlich bezeichnet, weil das, was sie bilden und verwirklichen, die DOKOYN<sup>TA</sup>, „angesehenerweise sein muss“<sup>49</sup>. Das DOKIMOOS, das Angesehenerweise, verrät die *Denkart* der DOKOYN<sup>TA</sup>, und verdeutlicht, dass sie von DOKEIN, nicht von

---

<sup>43</sup> B2, 1-2.

<sup>44</sup> B1, 30.

<sup>45</sup> B1, 31.

<sup>46</sup> B8, 39.

<sup>47</sup> B8, 53.

<sup>48</sup> B1, 31-32.

<sup>49</sup> B1, 31-32: TA DOKOYN<sup>TA</sup> CHREEN DOKIMOOS EINAI.

NOEIN, beherrscht werden. Dies bedeutet, folgendes sofort zu erkennen: sie betreffen das Ansehen bzw. das Auffassen des Menschen, aber überhaupt nicht das menschenmögliche, wahre Wissen und dessen Einsicht. Von der ALEETHEIA eindeutig abgeschnitten, bilden die DOKOYNNTA die massive Sphäre der Wahrscheinlichkeit, aber nicht der Wahrheit. Aus dieser Massivität wird ein fester zusammengeschlossener KOSMOS aufgebaut, in dem alle Menschen so tief darin verwurzelt sind, dass sie den Horizont der Wahrheit nicht einmal vermuten können, wodurch genau dies, was unvergesslich sein sollte, die ALLETHEIA, in Vergessenheit gerät.

So tief in dieser Vergessenheit eingetaucht und von ihr eingenommen, gibt es für den Menschen keinen Ausstieg aus dieser „Welt“ der DOKOYNNTA, welche sich so durch ihre feste Verwurzelung auszeichnet, dass sie fest davon überzeugt werden, dass nichts anderes sei. Komplett von dieser Selbstüberzeugung eingenommen, ist für sie dieser beirrende KOSMOS zweifellos wahr und für sie nicht nur ein Ganzes, sondern Alles. Dies ist der Grund, warum die Göttin ihrem Zuhörer verkündet, dass er die DOKOYNNTA kennenlernen muss, erfahren „wie dies, was Ansichtssache ist, müsste angesehenerweise sein, denn sie ist, durch alles dringend, doch Alles“<sup>50</sup>.

Für sie selbst sind also die DOKOYNNTA alles und beinhalten in sich selbst eine betrügerische Überzeugungskraft, aus der ihre Gewissheit stammt, nämlich dass dies, was sie feststellen, wahr sei<sup>51</sup>. Errichtet wird dadurch die interne Kohärenz der unterschiedlichen DOKOYNNTA, welche ihnen einen Anschein von Wahrheit verleiht und sie dementsprechend zu Verführenden macht, trotz ihres irreführenden Charakters. Infolgedessen wird von dem DOKEIN als wahr angesehen, was immer nur noch wahrscheinlich ist, weshalb dieses Verb als das der Wahrscheinlichkeit erklärt werden kann. Auf diese Weise wird von dem doxischen Denken des Menschen eine wahrscheinliche Auffassung darüber hervorgebracht, was die „Welt“ ist.

Aus Worten, EPEOON<sup>52</sup>, besteht dieser KOSMOS und zwar aus welchen, welche die so verräterische wie beirrende Natur dieser Ordnung offenbaren<sup>53</sup>. Dies ist die allererste Lehre<sup>54</sup>, so die Göttin, die man über die Ansichten lernen muss, dass sie sich über Worte kräftigen, über die Wiederholung derselben Worte und deren Inhalt.

---

<sup>50</sup> B1, 31-32.

<sup>51</sup> Siehe B8, 38-39.

<sup>52</sup> B8, 52.

<sup>53</sup> B8, 52.

<sup>54</sup> B8, 51.

Solche Worte werden sofort als MORPHAI<sup>55</sup> benannt, wodurch sich diese Kraft, die Kraft der Verführung und der Schönheit anschließt, da es hier um schöne bzw. wohlgestaltete Worte geht<sup>56</sup>. Ein solcher Zusatz macht die DOXAI nicht nur stärker, sondern auch anziehender und verführerischer. In ihren Auffassungen über *alles*, gestalten die Sterblichen durch schöne Worte ihre Ansichten, wodurch genau das, was sie festlegen, verschönert wird<sup>57</sup>.

Durch Gewohnheit und Wiederholung gewinnen die DOXAI ihre bestimmende Macht. Die Ansichten *bestimmen*, durch die Gesamtheit ihren KOSMOS, dies, was die Anderen ansehen werden, und *bestimmen* somit den Inhalt ‚ihres‘ Denkens *vor*, wodurch die Ideen dieses Denkens die Lage eines einfach Gegebenen nicht überschreiten. Somit werden die DOKOYNTA nicht von jedem von uns gebildet, sondern wachsen und bemächtigen sich unser durch eine ganze Welt von Ansichten und erreichen auf diese Weise die unermessliche Resonanz eines zunehmenden Echos. Genau dagegen wirkt die ALEETHEIA, durch die Anerkennung, welche das Denken für sich erlangt, indem es davon Kenntnis nimmt, dass es nicht einmal sich selbst gehört; so groß ist die einnehmende Kraft der DOXAI. Die Wahrheit zu schaffen, ist dagegen die Reaktion, was bedeutet: „Das Denken muss lernen, gegen sich selber zu denken“<sup>58</sup>.

Es muss also konsequenterweise erkannt werden, mit welcher enormen Kraft sich die Wahrheit konfrontiert sieht, also mit der hier beschriebenen eigentümlichen Vollständigkeit der beirrenden Welt der DOKOYNTA, welche darüber hinaus als ein KOSMOS bezeichnet wird, nämlich als ein DIAKOSMOS, der in seiner ganzen

---

<sup>55</sup> B8, 53.

<sup>56</sup> Hier kann nicht mit der vorherrschenden Tendenz der spezialisierten Literatur übereingestimmt werden, diesen Begriff mit „Formen“, „Schein“ oder „Anschein“ zu übersetzen (Innerhalb dieser Literatur ist es praktisch unmöglich, eine Ausnahme zu finden, wo bei sehr viele Autoren den in Frage kommenden Begriff mit einer der erwähnten Vokabeln übersetzen, so z.B. CASSIN, B. *Sur la nature ou sur l'étant: la langue de l'être?* Paris, Éditions du Seuil, 1998, S. 89; MANSFELD, J. *Die Vorsokratiker*. Stuttgart, Reclam, 1987, S. 323. AUBENQUE, P., O'BRIEN, D., FRÈRE, J. *Études sur Parménide*. Band I. Paris, J. Vrin, 1987, S. 44; COXON, A.H. *The fragments of Parmenides*. Phronesis, 1986. S.76; CONCHE, M. *Parménide – Le poème: Fragments*. Paris, Puf, 1996, S. 187; CORDERO, N.L. *Siendo, se es: la tesis de Parménides*. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2005, S. 221; u.a.) Der Begriff weist sehr wohl auf eine Form, eine Gestalt hin, aber auf eine Wortgestalt, eine übliche Bedeutung im epischen Gebrauch, in der Sprache, in der Parmenides schreibt, wodurch auf die Kraft der Verführung und Überzeugung hingewiesen wurde, die man erreicht, indem schöne Worte, MORPHAI, gebildet werden. Diese Bedeutung des Begriffs MORPHEE wird noch verstärkt, wenn man bedenkt, dass hier am Ende des Verses das Verb „benennen“, ONOMAZEIN, vorkommt. Es muss auch daran erinnert werden, dass dieser Begriff, so verstanden, ebenfalls bedeutet, dass die Worte geformt werden und dass ihr Inhalt sich verkörperlicht, sich versachlicht, was in komplettem Einklang mit der Aussage der Göttin über sie steht.

<sup>57</sup> B8, 53: KATETHENTO.

<sup>58</sup> BOEDER, Heribert. „Der Unterschied von SOPHIA und PHILO-SOPHIA“. In: *Sapientia*. Buenos Aires, LIV, 204, 1999, S. 22.

Genauigkeit gezeigt werden muss, damit er, der Zuhörer, nie und von keinem unter den Sterblichen an Kenntnis überholt werde<sup>59</sup>.

Durch die beiden hier erwähnten „Alles“, nämlich das des Erfahrens und das des noetischen Denkens, einmal gekennzeichnet und differenziert, muss man anerkennen, dass aus der Summe der beiden ein drittes Alles entsteht, das letztendlich das Ganze des Gedichtes darstellt, das nur aus der Sicht desjenigen anerkannt werden kann, welcher die wahre Einsicht erlangt. Es handelt sich um das Alles des wahren Wissens, welches, das Alles nicht im eigentlichen Sinn, sondern das Ganze weiß, einschließlich dieser genauen Unterscheidung. Und ein Zeichen dafür ist die Tatsache, dass nur ALEETHEIA an beiden teilnimmt, sowohl am „Alles des Erfahrens“, als auch „am Alles des noetischen Denkens“, und somit ihr gemeinsamer Schnittpunkt ist, sie gleichfalls zu erfahren und zu denken, was darauf hinweist, dass sie der wahren Erfahrung des reinen Denkens entspricht.

Was das Ganze des Gedichtes anbelangt, besteht es dementsprechend genau aus den drei Momenten bzw. den drei Wegen, welche von der Göttin dargelegt werden: der Weg der PEITHOO, also der Weg ‚wie es zu sein hat‘; der Weg ‚wie es nicht zu sein hat‘ und schließlich der Weg der Ansichten der Sterblichen, oder, noch präziser, der Weg der Ansichten der dem Tode Verfallenen<sup>60</sup>. Das Ganze ist also ein Alles, worüber nicht zu sagen ist, dass innerhalb dieses Ganzen, dem Gedicht des Parmenides, irgendeiner dieser Wege beiseite gelassen werden könnte, und auch nicht, dass einer von ihnen zugunsten der Wahrheit überflüssig sei oder vernachlässigt werden sollte, weil die Wahrheit nur zusammen und durch den Kontrast mit dem erfasst werden kann, das sich von ihr unterscheidet und sie negiert.

---

<sup>59</sup> B8, 60-61.

<sup>60</sup> Diese Formulierung entspricht genauer genommen die parmenideische Entscheidung für die Bezeichnung der „Sterblichen“, die gebräuchliche Vokabel THNETOI nicht zu nehmen, welche von THANATOS stammt, und das genaue Gegenteil von ATHANATOI ist, ein Wort wiederum, welches oft gebraucht wird, um die Götter als „unsterblich“ zu bezeichnen. Parmenides wählt jedoch die Vokabel BROTOI, um die Sterblichen zu erwähnen, ein Wort, welches von BROTOS abgeleitet wird, welches seinerseits „geronnenes Blut“, „Schorf“, bedeutet. Auch mit BROTOI etymologisch verwandt ist das Verb BROTOOO, „mit Blut besudeln“, daher die Übersetzung von BROTOI mit „dem Tode Verfallenen“. Zu diesem Thema siehe die Aufsätze von BOEDER, H. „Die Unterscheidung des ersten Anfangs der Philosophie“. In: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft* 47, 1996, S. 290.; SCHEIER, C-A. „Spelunca. Überlegungen zu einem orphischen Thema“. In: *Kontiguitäten. Texte-Festival für Rudolf Heinz*. Wien, Passagen, 1997, S. 35; und WINTER, S. „Die Gegenwart der *Themis* bei Parmenides und der Entzug der Bestimmung in der Heideggers *Lichtung*“. In *Sapientia*. LIV, 205, 1999, S. 12-13.

## .2 Die parmenideische Unterscheidung des Denkens: Die zwei Wege des noetischen Erfragens und das Denken der dem Tode Verfallenen

Zuerst die Unterscheidung des noetischen und des doxischen Denkens. Danach die Unterscheidung des noetischen Denken der zwei einzigen Wege des Erfragens: ‚Wie es ist‘ und ‚Wie es nicht ist‘<sup>61</sup>.

Die von der Göttin vorgestellten Wege sind das Seiende und das Nicht-Seiende. Zu denken – NOEESAI – sind sie, sowohl das ‚wie es nicht zu sein hat‘ als auch das ‚wie es zu sein hat‘. Nichts anderes. Die Göttin sagt ausdrücklich „welche Wege allein“. „Allein“ bedeutet „Alle“. Die beiden einzigen zu denkenden Wege vervollkommen ein *Alles*, und obwohl sie eine Gesamtheit bilden – das Alles des noetischen Denkens –, werden sie eindeutig als gegensätzlich, sich gegenseitig ausschließend, unvereinbar verstanden. Kurzum: *widersprüchlich*. Sie widersprechen einander. Wobei die Seite des Widerspruchs auf das ‚wie es nicht zu sein hat‘ zurückfällt, was nicht nur der Wahrheit, sondern sich selbst und seinem vorrangigen Interesse widerspricht, d.h. der Erarbeitung eines perfekten Erkennens. Widerspruch bedeutet hier – mehr als ein sorgfältiges logisches Verfahren – dies, was sich als unvereinbar mit der Wahrheit ergibt, das heißt, das, wodurch es unmöglich wird, ein wahres Wissen zu erreichen oder zu erobern, indem es dem rechtmäßigsten Interesse jeder und jeglicher Philosophie *widerspricht*.

Einerseits zum noetischen Denken gehörend und andererseits den Widerspruch konstituierend, wie oben ausgeführt, so handelt es sich um einen – wie im Falle der beiden anderen – gangbaren Weg, der allerdings im Unterschied zum Weg der Ansichten der dem Tode Verfallenen vermieden werden kann. Und dies, weil seine noetische Qualität sich als ein kritisches und konsequentes Denken manifestiert, das als solches fähig ist, seinen Irrtum zu erkennen, sobald ihm seine Widersprüchlichkeit evident wird. Und genau dies ist es, was ihm sein antagonistischer Weg anbietet, das „Wie es zu sein hat“, dessen Überzeugungskraft und Schärfe seiner logisch und kritischen Argumentation kontrastär zeigen, wie missverständlich und widersprüchlich das ‚Wie es zu sein hat‘ ist, d.h. wie dieses nicht zum Zwecke der Errichtung eines vollkommenes

---

<sup>61</sup> Siehe B2, 1-5.

Wissens *sein kann*<sup>62</sup>. Bei der Konfrontation von beiden Wegen zeigt sich das ‚Wie es zu sein hat‘ als der Weg der PEITHOO, da es angesichts der Widersprüchlichkeit seines Antagonisten seine Überzeugungs- und Überredungskraft, seine Wahrheitskraft entfaltet.

Wenn es sich um einen vermeidbaren Weg handelt, vermeidbar gerade deshalb, weil vom Gegenteil überzeugt werden kann und damit die Impertinenz bei der Konfrontation mit dem ‚Wie es zu sein hat‘ anerkannt wird, so nimmt dieser Weg aus diesem Grund nicht teil am Alles des Erfahrens, zumal da er gangbar ist und nicht notwendigerweise erfahren oder beschritten werden muss. Die Notwendigkeit den Weg der DOKOYNTE auszuprobieren, rechtfertigt sich exakt durch die Tatsache, dass Ansichten unvermeidbar sind.

Vom „Alles“ des Erfahrens ausgeschlossen<sup>63</sup>, befindet sich der Weg ‚wie es nicht zu sein hat‘ nun im „Alles“ des noetischen Denkens eingeschlossen. Das Denken des ‚Wie es nicht zu sein hat‘, auf welches die Göttin im Fragment 2 verweist, gehört zum NOEIN, die Art oder Weise des Denkens, welches in der Lage ist, die Wahrheit zu begreifen. Ein Denken im Sinne des Erkennens und Einsehens. Das bedeutet, dass man wieder auf eine weitere feine Unterscheidung acht geben muss: (A) Auch wenn sie kennengelernt und erfahren werden müssen<sup>64</sup>, so sind die Ansichten nicht Teil dieser Denkweise<sup>65</sup>; (B) Das Denken, welches das ‚wie es nicht zu sein hat‘ denkt, ist ein konsequentes, zusammenhängend und prinzipiell genau formuliertes Denken, sonst würde ihm die Ehre des NOEIN nicht gewährt werden.

Diesem Weg mangelt es also nicht einmal an der Ernsthaftigkeit des typisch philosophischen TELOS. Es bestätigt sich einmal mehr, dass der Weg ‚wie es nicht zu sein hat‘ das von der Philosophie seit ihrer Entstehung bis zur Generation des Parmenides gedachte und entwickelte Denken betrifft. Indem er es als das ‚wie es nicht zu sein hat‘ definiert, stellt Parmenides eine Kritik gegen die Geschichte vor der Philosophie auf, mehr als das, Parmenides zeigt, indem er es vorträgt, wie man *philosophisch* nicht denken soll, das heißt, *wie* und *auf welche Weise* das Denken nicht zu

---

<sup>62</sup> Zur Struktur und den logischen Implikationen der Argumentationsweise im Gedicht des Parmenides, sowie zu dessen Kraft der Widerlegung empfehlen wir die Schrift von Jonathan BARNES, „Parmenides and the objects of inquiry“. In: *The presocratic philosophers: Tales to Zeno* (Band I). London, Routledge & Kegan Paul, 1979.

<sup>63</sup> B1, 28-30; B2, 7.

<sup>64</sup> B1, 28-30.

<sup>65</sup> Der Grund für diese Nichtbeteiligung wird bei Gelegenheit thematisiert werden. Zunächst geht es wieder einmal um Abschnitt B, bezüglich des ‚wie es nicht zu sein hat‘.

sein hat, wenn es wahr sein will: „Wie es nicht zu sein hat, sei es nicht“<sup>66</sup>, warnt die Göttin.

Im Fragment 2 qualifiziert die Göttin diesen Weg als OU GAR ANYSTON<sup>67</sup>, „unmöglich“ bzw. „unausführbar“, und PANAPEITHEA<sup>68</sup>, „völlig unüberzeugend“. Zuerst fragt man, in welcher Hinsicht ist er denn dann unmöglich und unausführbar? In Hinsicht auf das Einsehen bzw. das Erkennen. Auf diesem Weg eine Einsicht zu erlangen, das ist das Unmögliche dieses Weges. Er ist nicht wie eine uneingeschränkte Unmöglichkeit unausführbar, als wäre es möglich, ihm jegliches „Dasein“ zu negieren, sondern weil er unerschöpflich ist, da es sich, angesichts der Notwendigkeit des Wissens, um ein Denken handelt, welches sich nicht erlaubt, sich abzuschließen oder zu vollenden. Auf diesem Weg läuft man ins Endlose, weswegen ein so orientiertes Denken notwendigerweise in ein *regressus ad infinitum* gerät. Trotz der Möglichkeit dieser Art des Denkens, wird hier von Parmenides anerkannt, dass es zu nichts führt, sofern es um das Aufbauen eines wahren bzw. festen Einsehens geht. Dadurch wird übrigens aufgezeigt, wie es nicht zu sein hat, wenn man vollkommen erkennen will. Man darf nicht vergessen, dass sowohl das Denken wie auch das Seiende, welche Parmenides vertritt, die der Vollkommenheit sind, welche im Kreis ihre Ränder schließen<sup>69</sup>. Auf diese Weise lässt sich das Nicht-Seiende – oder genauer, das Nicht-Seinsollende – nämlich ‚nicht zu Ende bringen lassen‘, weshalb OU GAR ANYSTOS so verstanden werden soll. Für OUTE PHRASAI – wörtlich „unaussprechlich“ – gilt dieselbe Folgerung. Unaussprechlich ja, aber in welchem Sinn? In dem Sinne, dass es sich nicht aus sich selbst heraus erklären und erläutern lässt, angesichts seiner eigenen Unzulänglichkeit gegenüber dem Wissen: es lässt sich selber nicht erklären.

Es ist zu bemerken, dass das erste Argument der Göttin, um den Ausschluss dieses Weges zu begründen besagt, dass das Nicht-Seiende weder „unausführbar“ noch „unaussprechbar“<sup>70</sup>, sondern „unerkennbar“ bzw. „uneinsehbar“<sup>71</sup> wäre und

---

<sup>66</sup> B2, 3; 5.

<sup>67</sup> B2, 7.

<sup>68</sup> B2, 6. Gefolgt wird der Variante von Proclo, gegen die von Simplicius bezeugte, der PANAPEUTHEA statt PANAPEITHEA vorschlägt. Siehe DIELS, H; KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Zürich, Weidmann, (1951), 1992. S. 231.

<sup>69</sup> Siehe B8, 26; 37-38 und 42-43.

<sup>70</sup> Zur „Unsagbarkeit“ des Nichtseienden siehe den wertvollen Beitrag von Alexander MOURELATOS, „It cannot be said that anything is not“. In: MOURELATOS, A. *The pre-socratics: a collection of critical essays*. New York, Anchor Books, 1974, S. 248-264.

<sup>71</sup> B2, 7: OUTE GAR NA GNOIEES TO GE MEE EON: „denn weder könntest du das Nicht-Seiende kennen (...)“.

zwar derart, dass es sich nicht kennen lässt, wodurch es unmöglich wird, ein wahres Wissen zu begründen oder eine Einsicht zu gewinnen. Das größte Gewicht der Argumentation der Göttin liegt also auf der grundlegenden Unmöglichkeit des Wissens, wenn dieser Weg begangen wird. Und zwar ist das Wissen ihm genau deswegen nicht möglich, weil dieser Weg, im Gegensatz zur Wahrheit, nicht überzeugt, nicht sicher ist, sich also nicht als genügend fundamentierte und bedacht erweist, um als überzeugend erfahren zu werden, so dass man von ihm sagen und ausrufen könnte „es ist wahr!“.

Ohne Überzeugungskraft fehlt diesem Weg gleichfalls die Entschiedenheit, um die beiden Wege fest voneinander zu trennen und zwar mit dem Ausschluss des zweiten, weil der Weg ‚wie es nicht ist‘ zu keiner echten Erkenntnis führt. Kurzum: uneinsehbar ist er. Da der Weg ‚wie es zu sein hat‘ der Weg der PEITHOO ist, so ist der ihm entgegengesetzte Weg, das „wie es nicht zu sein hat“, der Weg PANAPEITHEA, „völlig unüberzeugend“. So heißt es folglich: „den erkläre ich dir als gänzlich unüberzeugenden Pfad, denn weder könntest du das Nicht-Seiende kennen, da es sich nicht zu Ende bringen lässt, noch könntest du es erklären“<sup>72</sup>. So haben die vier Argumente für die Ausschließung des ‚wie es nicht zu sein hat‘ bzw. des Nicht-Seienden folgende Rangordnung: (A) Unüberzeugung; (B) Uneinsehbarkeit; (C) Unausführbarkeit im Sinne einer Unvollkommenheit des Wissens; (D) Selbst-Unerklärbarkeit.

Der Weg ‚wie es nicht zu sein hat‘ ist ohne Überzeugung, weshalb das Nicht-Seiende uneinsehbar ist: im Gegensatz zu dem wahren Wissen, sowie zur *Odyssee*, führt es uns zu keinem Ende. Es handelt sich um einen Weg, der begangen werden kann, welcher jedoch nicht zurück nach Hause führt. Die DIZEESIS<sup>73</sup>, die Wegscheidung, auf welche sich das Fragment 2 bezieht, hängt genau mit der Entscheidung für die im Proömium erwähnte Heimkehr zusammen: die Wiederbegegnung der Vernunft mit sich selbst und zwar von THEMIS und DIKE geführt<sup>74</sup>.

THEMIS und DIKE, das heißt, die unvereinbare Unterscheidung zwischen dem, wie es zu sein hat und dem, wie es nicht zu sein hat, und das zu einem Punkt, dass man sicherlich den Weg des „wie es ist“ einfach mit dem Weg „wie THEMIS ist“

---

<sup>72</sup> B2, 6-8.

<sup>73</sup> B2, 2.

<sup>74</sup> B1, 26-28.

betiteln könnte, wodurch man wieder zur Formulierung „wie es zu sein hat“ käme<sup>75</sup>. Was nicht vergessen werden darf, zeigt sich also präzise als dies, was THEMIS und DIKE gemeinsam bedeuten. Die „Wahrheit“, griechisch gedacht, dies, an das man immer denken soll, was nicht vergessen werden darf, ALEETHEIA. Und das, an das man immer denken soll, ist genau der Unterschied zwischen dem, was zu sein hat, und dem was nicht zu sein hat. Die Wahrheit, von der Parmenides uns berichtet, bezieht sich gezwungenermaßen auf das, was THEMIS und DIKE festlegen, das heißt, die Unvergessenheit – ALEETHEIA – von dem, an das man immer denken muss. Dieser Weg, ‚wie es zu sein hat‘, der Weg auf den Parmenides durch die Rede der Göttin geführt wird.

Dieser Weg folgt der ALEETHEIA und dem von THEMIS und DIKE schon Entschiedenen. Der Gefährte muss sich davon überzeugen lassen. Auch wenn die Wahrheit ihm offenbart wird und für ihm von einem Wissenlassen abhängt, so ist ihre Ausarbeitung doch eine Reaktion auf das Fehlen effektiven Wissens, welches „der Wissende Mann“ in der Tradition konstatiert: die vielfältigen Positionen über das Selbe zeugen von ihrer Zweideutigkeit, ihrem Fehler und ihrem Umherirren<sup>76</sup>.

Weit entfernt von dieser Vielfältigkeit und auch der „Vielberedsamkeit“<sup>77</sup> der älteren Philosophie, erfährt das Denken bei Parmenides seine Einheit durch die Einsicht. Es ist das Moment der Einheit des parmenideischen Denkens. Diese Einheit beginnt mit der Selbigkeit des NOEIN und des EINAI, wie Fragment 3 bekräftigt: „Denn es ist das Selbe, was ebenso einzusehen ist wie auch zu sein“. So dass, was einzusehen ist, das Selbe wie das ist, was zu sein hat. Diese Selbigkeit weitet sich von der Ordnung des Denkens und des Seins auch zur Ordnung des Sagens aus, da Fragment 6 sowohl „was zu sagen und einzusehen ist, muss sein“<sup>78</sup>, wie auch „es hat nämlich zu sein, nichts hat es nicht zu sein“ festlegt<sup>79</sup>. Das Gedachte, das Gesagte und das Seiende sind eins und das Selbe; das Denken, das Sagen und das ‚Sein‘ der *einheitlichen* ALEETHEIA.

Wie und was zu denken ist, das ist von THEMIS und DIKE schon entschieden durch ihr ‚wie es zu sein hat‘. Nicht nur zu zeigen, was ist und wie es ist, sondern was

---

<sup>75</sup> Über den Vorschlag den Weg des „wie es ist“ als „wie THEMIS ist“ auszulegen, siehe BOEDER, H. *Topologie der Metaphysik*. Freiburg/München, Karl Alber Verlag, 1980, S. 97-110.

<sup>76</sup> Siehe B6, 8-9.

<sup>77</sup> Vgl. B1, 2: POLYPHEEMON.

<sup>78</sup> Siehe B6, 1.

<sup>79</sup> Siehe B6, 1-2.

und wie es zu sein hat, das ist die Aufgabe, die sich das Denken auferlegt, um diese Aufgabe selbst zu erfüllen, damit das Gedachte und die Einsicht dasselbe seien und auch durch den Diskurs ein wahres Wissen begründen. Es geht um die Selbstbestimmung des philosophischen Wissens. Als Eins nur mit sich selbst, das Denken lässt sich von keinen anderen erklären, weshalb seine Bestimmung, THEMIS und DIKE, ihren Ort im Denken selbst findet. Dies bedeutet, dass das parmenideische Seiende ein Gedachtes ist; in seiner unlösbaren Einheit trennt sich hier das Denken von jeglicher Äußerlichkeit, ohne jegliche Beziehung zur Thematisierung des Erscheinenden<sup>80</sup>. Nur in seiner eigenen Einheit, in seiner einzigen Anwesenheit mit der Einsicht erweist sich das Denken des Weges des ‚wie es zu sein hat‘ als jenes, das für das Einsehen möglich ist, d.h. ‚wie jenes, das – im Gegensatz des ‚wie es nicht zu sein hat‘ und was sich nicht vollenden lässt –, fähig ist, seine eigene Aufgabe durchzuführen, nämlich die Konsolidierung einer perfekten Einsicht. So ist bei Parmenides die „Wahrheit“ zu verstehen. Das bedachte Herz der Wahrheit zu erfahren ist dasselbe wie das, die Freiheit des reinen Denkens zu erfahren, da es frei von jeglicher Äußerlichkeit und Alterität ist. Dagegen sind sowohl das doxische Denken der Sterblichen als auch das noetische, aber irreführende Denken der älteren Philosophie unfrei, in Anbetracht dessen, dass sie von dem ihr Äußerlichen und ihrem Denken Anderen abhängen, zum einem im Denken der PHYSIS, zum anderen im Denken des KOSMOS. Um die Errichtung der wahren Einsicht zu ermöglichen, muss sich das Denken von jedem Bezug auf das Erscheinende fernhalten.

Nach der Unterscheidung des noetischen Denken durch die Darstellung der zwei Wege des Erfragens tritt das Moment des Denkens der Vielen auf, das doxische Denken *par excellence*. Da es nicht-noetisch ist und nicht einmal an der Entschiedenheit teilnimmt, über die das ‚wie es nicht zu sein‘ verfügt, nimmt der durch dieses Denken vertretene Weg, der Weg der Ansichten der Sterblichen, nicht an der Wegscheidung

---

<sup>80</sup> Es sei hier folgende Stelle aus dem Text von H. BOEDER „Der Ursprung der ‚Dialektik‘ in der Theorie des ‚Seienden‘“ zitiert: „Die Wendung von der Anwesenheit des Eines bei Allem zu seiner Anwesenheit für die Einsicht ist der entscheidende Wendepunkt der frühgriechischen Philosophie (...) Was ist nun das für die Einsicht Anwesend? Von jeglichen Erscheinen abgesondert, bleibt es auch völlig unzugänglich für das sinnenhafte Vernehmen. Wenn es sich aber nicht mehr einem „Alles“ verbinden lässt, dann wird auch der Name „das Eine“ nichtssagend. Sachgerecht ist es vielmehr „das Seiende“ zu nennen“. In: *Das Bauzeug der Geschichte*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994. S. 105.

teil, doch soll er notwendig gelernt und erfahren werden, zumal er immer schon durch seine hier erwähnte Kraft und Gewalt<sup>81</sup> anwesend und unvermeidlich ist.

Von der Wahrscheinlichkeit geblendet, welche sie manchmal als tatsächlich wahr betrachtet<sup>82</sup>, erfinden die dem Tode Verfallenen einen eigenen Weg, welcher in einer so radikalen Unentschiedenheit<sup>83</sup> bleibt, dass er tatsächlich nicht da ist. Der Inhalt des Fragments 6 liefert eine Beschreibung über die typische Zweideutigkeit und Unentschiedenheit der DOKOYNTA, welche wankelmütig einmal dies einmal das setzen<sup>84</sup>, weshalb die dem Tode Verfallenen hierbei als DIKRANOI<sup>85</sup> – wörtlich „Doppelschädel“ – benannt sind. In Anbetracht dieser wiederholten Zweideutigkeit und der entsprechenden Grundlosigkeit der DOKOYNTA der Sterblichen, sind sie, die DIKRANOI, kurz vorher als die „Nichtwissenden“<sup>86</sup> erklärt worden. Die dem Tode Verfallenen wissen nichts, was sie nicht davon abhält, viele Ansichten zu haben. Dies ist der Grund, oder einer von vielen, weshalb sie nichts wissen und dies bis zu dem Punkt, wo jegliche Unterscheidung zwischen Wissen und Unwissen verschwindet.

An dem erscheinenden KOSMOS und dessen Vielheit und an ihrem eigenen DIAKOSMOS orientiert – der hier bereits erläuterte KOSMOS der DOKOYNTA –, und zwar ohne jede und jegliche Kraft der Kritik, wird genau dies, das sinnhafte Alles, was die DIKRANOI immer wiederholt ansehen und ansehen wollen, zu einer „Sisyphusarbeit“, zu einer sinnlosen Aufgabe, für welche kein Ende und kein Vollbringen möglich ist. Daher kann das „Denken“ der Sterblichen nicht anders als unentschieden, blind und taub umherirren<sup>87</sup>, indem sie behaupten, dass dies, was unvereinbar ist, das Gleiche ist, was den widersprüchlichen Inhalt ihrer Auffassungen ausmacht: sein und auch nicht, das Selbe und das Nicht-Selbe, weswegen sie sich auf einem gegenwärtigen Weg zerstreut bewegen<sup>88</sup>. All dies sind unvermeidliche Folgen

---

<sup>81</sup> Dazu sei übrigens verwiesen auf „Die Doxa als unübersteigbares System“. In: JANTZEN, J. *Parmenides zum Verhältnis Von Sprache und Wirklichkeit*. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1976, S. 79-85.

<sup>82</sup> Siehe B8, 39.

<sup>83</sup> Siehe B6, 7.

<sup>84</sup> Vgl. B6, 8-9.

<sup>85</sup> B6, 5.

<sup>86</sup> B6, 4. Es handelt sich um einen homerischen Ausdruck. Siehe *Ilias*, II, 484-485.

<sup>87</sup> B6, 6-7.

<sup>88</sup> Vgl. B6, 8-9. Über das Fragment 6 im Allgemeinen und das Denken der Vielen in seiner „Gegenwärtigkeit“ empfehlen wir das Kapitel „Die allgemein-menschliche Grundüberzeugung“ des Werkes von Klaus HELD *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft: eine phänomenologische Besinnung*. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1980. S. 483-493.

ihrer Ratlosigkeit, ihrer AMEECHANIEE<sup>89</sup>, ein Wort, wodurch die Göttin auf die Unbeholfenheit der Sterblichen hinweist, eine, die einschließlich gegen sie selbst wirkt: orientierungslos sind sie nicht einmal imstande, sich selber zu behelfen.

Die Sterblichen kennen das Denken lediglich für ihren Nutzen, für das, was es ihnen bringen oder von Vorteil sein kann, und leiten sich somit zweckmäßig und zwar nach ihren Idiosynkrasien. Die hier erwähnte Unbeholfenheit hinsichtlich des NOEIN weist jedoch auf die für die Sterblichen typische Beholfenheit hin: sich selber behelfen zu können, das ist der Sinn der MEECHANEE, der dem Tode Verfallenen. Dafür sind sie “mechanisiert“, für das wahre Wissen jedoch nicht – darin sieht man die wahre Lage ihres Denkens und dessen AMEECHANIEE.

Deshalb denken wir Menschen durch die Sorge und Hoffnung, uns selber zu behelfen. Die dem Tode Verfallenen, die BROTOI, sorgen sich und zwar beständig, da sie genau dem Tode gegenüber betroffen sind, da sie also unter der Betroffenheit ihrer eigenen Sterblichkeit leiden. Indem sie denken, sorgen sie sich. In Anbetracht dieser Sterblichkeit, wodurch sie sich *wesentlich* kennzeichnen, sorgen sie sich vor allem um ihre Körper und dessen Zustand, als ob das Unmögliche doch möglich wäre, nicht zu sterben. Ihr Denken wird von dieser Sorge, von dieser Kondition dominiert, so dass, wie die Göttin offenbart<sup>90</sup>, diese Körperlichkeit und die Sorge darum den *modus* vorbestimmt, *wie* die Menschen denken, also doxisch, “angesehenerweise”<sup>91</sup> denken. Im Vergleich zu der Unfreiheit dieses Denkens muss man den befreienden Charakter der reinen Vernunft betonen, denn um diese Reinheit schaffen zu können, muss die PHYSIS<sup>92</sup> dieses Körpers und seiner entsprechenden “vielgebeugten”<sup>93</sup> Vernunft überwunden werden. Die reine Vernunft, wie die der gedachten ALEETHEIA, ist eine unterscheidende, weil es nur durch sie möglich ist, sich von dieser Prägung – PHRONEEIN MELEOON PHYSIS – zu befreien und zu unterscheiden.

Aus dieser so begriffenen AMEECHANIEE fügen sich die Sterblichen zu einem „unentschiedenen Haufen“<sup>94</sup> zusammen. Von dieser Unentschiedenheit geprägt, können sie folglich keine andauernde und ebenso wenig definitive Position halten, weshalb jedes Gelten für sie wechselhaft und unterschiedlich gegolten hat, so

---

<sup>89</sup> B6, 5.

<sup>90</sup> Siehe B16.

<sup>91</sup> Siehe B1,32: DOKIMOOS: Angesehenerweise.

<sup>92</sup> B16, 3.

<sup>93</sup> B16, 1: POLYKAMPTOON.

<sup>94</sup> B6, 7: AKRITA PHYLA.

das Perfektum NENOMISTAI<sup>95</sup>, wodurch gesagt wird: in Anbetracht dieser Unentschiedenheit ist nur ein Einziges entschieden: die ständige Veränderlichkeit dieses Gelten. So gelten sie ihnen als das Selbe und das Nicht-Selbe, zum Beispiel, “sein und nicht sein” – TO PELEIN TE KAI OUK EINAI TAYTON NENOMISTAI KOY TAYTON<sup>96</sup>. Nicht entschieden zu sein bedeutet, nicht *definitiv* entscheiden zu können. Deshalb sind die Sterblichen durch sich selbst konditioniert, immer und immer wieder zu entscheiden, was dazu führt, dass sie schwanken, mal so, mal so, ihrer vorläufigen Entscheidung nach.

Offenkundig ist der zweite Weg des Erfragens, der ‚Wie es nicht zu sein hat‘, und der Weg der DOKOYNTA streng unterschieden, aber sie verfügen über etwas gemeinsames, was ihnen als Bindeglied dient: die Unzulänglichkeit, um die wahre Einsicht zu erlangen, weswegen sie ebenfalls in ihrer Unterscheidung gegenüber der Wahrheit unterschieden und verneint werden müssen. Der eine konsequent und kritisch, der andere zerstreut und unentschlossen. Beide jedoch unwahr. Dies ist also, was die Darstellung beider nicht nur legitimiert, sondern notwendig macht, um, von dieser Darstellung ausgehend, die nötige Erweisung des Unwahren zu beweisen, damit das Wahre keinesfalls mit ihnen verwechselt werden könnte und somit deutlich über sie hinausragen kann. Nur gemeinsam mit der Erweisung des Unwahren, von welchem sie, die Wahrheit, sich gründlich unterscheidet, können die Definition und das Konzept der ALEETHEIA in Erfüllung gehen.<sup>97</sup>

Das unwahre Denken, sei es doxisch, sei es noetisch, besitzt in beiden Fällen seine eigene Überzeugungskraft, eine Kraft, die sich einerseits durch eine kritische und überzeugende Argumentation über Alles entwickelt, so wie es der Fall in der herkömmlichen Philosophie ist, und andererseits, im Fall des PLANKTON NOON<sup>98</sup> der Sterblichen, über die gewöhnliche umtriebige “Vernunft” des Menschen, welche ihnen schließlich eine interne Kohäsions- und Kohärenzkraft gibt, und sei es nur durch ständige Wiederholung, die ihnen *anscheinend* eine gewisse Wahrscheinlichkeit verleiht: es handelt sich hier um die Gewalt der Gewohnheit, ein zwingendes viel

---

<sup>95</sup> B6, 8.

<sup>96</sup> B6, 8-9.

<sup>97</sup> Speziell dazu (Vgl. S. 32) und über die Beziehung der beiden Schlussteile des Gedichtes im Allgemeinen, der ALEETHEIA-Teil und der DOXAI-Teil, siehe “Das Verbindungsglied zwischen den beiden Teilen des Gedichts” und “Der erste Teil”. In: REINHARDT, K. *Parmenides*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985, S. 5-10; 32-51.

<sup>98</sup> B6, 6.

erfahrenes ETHOS<sup>99</sup>, vor welchem die Göttin ihren Zuhörer streng warnt. Das fällt mit der Warnung der Göttin vor dem sinnlichen Vernehmen zusammen, da die Sterblichen daran gewohnt sind, nach der Erfahrung dessen zu denken, was Ohr, Augen und Zunge wahrnehmen und unterscheiden. Hierdurch wird noch festgestellt, wie weit der Gedanke des Parmenides über die ALEETHEIA sich von jeder möglichen Art und Weise der Wahrnehmung entfernt, so wie ihm von der Göttin geraten wird, sich nicht zu erlauben, es „weiden“ zu lassen, nämlich „ein blickloses Auge und widerhallendes Gehör und Zunge; entscheide aber mit Vernunft die sehr streitbare Prüfung, die von mir vorgebracht wurde“<sup>100</sup>. Also mit Vernunft, LOGOS, nicht durch Vernehmen und Wahrnehmung, trifft Parmenides seine Entscheidung für die wahre Rede der Göttin.

---

<sup>99</sup> B7, 3: ETHOS POLYPEIRON HODON KATA TEENDE BIASTHOO.

<sup>100</sup> B7, 4-6. Die Wahl für die Übersetzung des LOGOS durch Vernunft gehorcht wiederum dem Kontext des Fragments und darüber hinaus dem Horizont des parmenideischen Denkens im Allgemeinen. In diesem Horizont zeichnet sich immer das Denken aus, was hier, angesichts der Notwendigkeit einer Entscheidung dazu führt, dass der Begriff LOGOS auf eine abgewogene und vernünftige Überlegung verweist, wodurch sich die Wahl für „Vernunft“ rechtfertigt. Gegen aber die Möglichkeit dieser Übersetzung sowie zum Thema des LOGOS bei Parmenides in Allgemeinen siehe CORDERO, N. L. *Siendo, se es: la tesis de Parménides*. Buenos Aires, Editorial Libros, 2005. S. 154-158.

### **.3 Die Sache des wahren Denkens und die Sache der Ansichten: Das vollkommene Seiende und die DOKOYNNTA**

Das erste Moment in der Analyse der Sache des parmenideischen Denkens betrifft die Bestimmung des Seienden bzw. des Weges der PEITHOO durch „viele Zeichen“, SEEMATA POLLA<sup>101</sup>. Alle wesentlichen Grundzüge der älteren Philosophie werden von dem Weg der PEITHOO durch die wahre Rede der Göttin und ihre „viele Zeichen“ definitiv ausgeschlossen. Ein solcher Ausschluss bedarf einer methodischen Argumentation, wodurch die Wege ‚wie es zu sein hat‘ und ‚wie es nicht zu sein hat‘ auseinandergehalten werden.

Die Darstellung der ALEETHEIA, welche die Göttin ihrem Zuhörer offenbart, wird dementsprechend die Konsolidierung der Wahrheit bzw. der Einsicht ausführen, und zwar durch die sowohl kritische als auch logische Negation jeder Säule, auf welcher der Weg des Nicht-Seienden basiert. Aus dieser Negation werden gleichzeitig „die vielen Zeichen“<sup>102</sup> bzw. die vielen Bestimmungen des Weges des ‚wie es ist‘ eingeführt, die ihrerseits, als Verneiner des Nicht-Seienden, genau die Positivierer der Wahrheit sein werden. Auf diese Weise fördert die Bestätigung eines der Wege sofort die Auflösung des anderen, wobei während einer aufgebaut wird, der andere auf fatale Weise und im selben Zug des reinen Denkens zerstört wird. Es handelt sich um den finalen Abbau des kosmologischen Wissens, welches sich hierbei endgültig verabschiedet. Andererseits wird damit das Auftreten der Aletologie nicht nur ermöglicht, sondern auch konkretisiert.

Der Diskurs, der gleichzeitig die angesprochenen Negationen und die positive Darstellung der perfekten Architektur des vollkommenen Seienden begünstigt, wird in drei Hauptabschnitte gegliedert. Jeder einzelne dieser Abschnitte wird durch ein adversatives AUTAR eingeführt, mit der selbstverständlichen Ausnahme des ersten, da dieser die Darstellung einleitet<sup>103</sup>. Auf diese deutlich dreigliederten Abschnitte muss

---

<sup>101</sup> Siehe B8, 1-3.

<sup>102</sup> B8, 2-3: SEMAT' POLLA.

<sup>103</sup> Die Argumentation zum ersten dieser Abschnitte erstreckt sich über die Verse 3 bis 25 des Fragments 8. Die zwei darauf folgenden Abschnitte jeweils über die Verse 26 bis 41 und 42 bis 49. Es ist angebracht zu bemerken, dass der Diskurs der Göttin in seinen ersten vier Versen aussagt, dass diese „vielen Zeichen“ und Bestimmungen des Seienden nach diesen drei Momenten bzw. Abschnitten aufgeteilt werden, nämlich der Ausschluss des Werdens und Verderbens durch das AGENEETON und das ANOOLETHROS (Vers 3); die Verneinung der Bewegung in diesem ersten Abschnitt durch das ATREMES, reglos (Vers 4), und

ausführlich eingegangen werden: erstens (A) die Ausschlüsse des GIGNESTHAI<sup>104</sup> und des ständig mit ihm verbundenen OLLYSTHAI, deren Eliminierung und Negation das Seiende zunächst sowohl als AGENEETON, „ungeworden“, als auch als ANOOLETHRON, „unverderblich“, bezeichnen<sup>105</sup>. Zweitens (B) die Entfernung jeder Art von Beweglichkeit und Erregbarkeit durch die Bestimmung des Seienden vor allen als AKINEETON<sup>106</sup>, „unbeweglich“ aber auch als ATREMES<sup>107</sup>, „reglos“ und auch „unerregt“. Drittens (C) die radikale und finale Abstoßung der Unvollendbarkeit und aller eventueller Unvollkommenheit durch das TETELESMENON, aufgrund dessen das Seiende als vollkommen begriffen werden muss.

Außer der ‚Ungewordenheit‘ und der ‚Unverderblichkeit‘ bezieht sich auch die Ganzheit des Seienden auf den Ausschluss des GIGNESTHAI und OLLYSTAI<sup>108</sup> vom Weg der PEITHOO. Einmal ungeworden und unverderblich wird es unmittelbar als OYLON<sup>109</sup> erklärt, also als ein „heiles“ Ganzes. Dazu noch als „einzig“, MOYNOGENES<sup>110</sup>, bestimmt. Das erste positive Prädikat des Seienden, seine Ganzheit, ist folglich konsequent aus der Verneinung des Werden und Verderbens hergeleitet, welche dem parmenideischen Seienden seine einheitliche Integrität verleiht. Hieraus schließt sich eine absolut relevante Betrachtung an: wenn die oben erwähnte Verneinung schließlich ein positives Prädikat des Seienden bestimmt, welches lediglich das erste von einer Gesamtheit an Prädikaten darstellt, die SEEMAT’ POLLA<sup>111</sup>, wird es wieder unabweisbar anzuerkennen, dass die Sache des parmenideischen Denkens, das heißt, das vollkommene Seiende, nicht als ein Ding verstanden werden darf, sondern genau als diese Gesamtheit an Prädikaten, die logischerweise vom Denken entwickelt worden sind. Diese Gesamtheit an Prädikaten bildet eine unzerstörbare und untrennbare Einheit, wodurch die so deutlich wie unwiderrufliche Scheidung zwischen

---

anschließend auch im zweiten Abschnitt durch das AKINEETON (Vers 26); und letztendlich im dritten Abschnitt die Zurückweisung jeder möglichen Unvollkommenheit durch die Behauptung des „nicht unvollendbaren“ - MEED’ ATELESTON (Vers 4) - Charakters des Seienden sowie des wahren Wissens.

<sup>104</sup> Über die Verhältnisse zwischen den Verben EINAI und GIGNESTHAI im Gedicht des Parmenides sei hier auf die relevanten Bemerkungen von Patricia CURD verwiesen. *The legacy of Parmenides: eleatic monism and later presocratic thought*. New Jersey, Princeton University Press, 1997, S. 34-51. Dazu auch KAHN, C. "Being in Parmenides and Plato". In: *La Parola del Passato, Rivista di Studi Antichi*, XVIII, 1988, S. 237-261.

<sup>105</sup> B8, 2.

<sup>106</sup> B8, 26.

<sup>107</sup> B8, 4.

<sup>108</sup> Vgl. B8, 4; 11-16.

<sup>109</sup> B8, 4. Speziell über OYLON ist die ausführliche und interessante Studie von Mario UNTERSTEINER heranzuziehen: "L'Essere di Parmenide è OYLON". In: UNTERSTEINER, M. *Parmenide: testimonianze e frammenti*. Firenze, La Nuova Italia Editrice, (1958), 1979, S. 27-50.

<sup>110</sup> B8, 4.

<sup>111</sup> B8, 2-3.

dem Seienden, welches „sein muss“, und dem Nicht-Seienden, über welches ein „sei es nicht“ gesagt werden muss<sup>112</sup>, bestimmt wird. Kurzum: entweder ganz sein oder gar nicht<sup>113</sup>. So lautet die schon immer entschiedene Entscheidung der DIKE<sup>114</sup>.

Die Eliminierung von GIGNESTHAI und OLLYSTHAI verlangt ebenso die Auflösung jeder zeitlichen Bestimmung, wodurch sich das Seiende als absolut entzeitlicht erweist<sup>115</sup>. Einmal mehr erleidet einer der bevorzugten Gedanken der antiken Philosophie, die Überlegung über die Zeit, die hier als eine naturalisierte betrachtet werden kann, eine komplette Zersetzung, durch welche sich anhand von verschiedenen Argumenten, die zum selben führen, die Aussage bestätigt und erneuert, dass weder das Entstehen noch das Vergehen – Aspekte, die offensichtlich zu den beiden hier behandelten Verben gehören – sich mit dem Seienden verbinden. Hieran erkennt man auch, wie sich die Thematik der Zeit notwendigerweise aus dem Denken über das Alles und dessen charakteristisches Werden und Verderben herleitet, mit denen allerdings eine zeitliche Bewegung verbunden ist.

Es sei hier abschließend die Ausführung der Entzeitlichung des Seienden, welches „jetzt zugleich all ist“<sup>116</sup>, zusammengefasst: geführt wird sie von einer Triade, nämlich das Jetzt, NYN, das Zugleiche, HOMOY, und das perpetuierte Ist, ESTIN. Dieses Ist gilt als der Mittelpunkt<sup>117</sup>, was sich wie folgt erklären lässt: das NYN und das HOMOY ergeben sich aus der Abschaffung der Thematik der Erscheinungen im Allgemeinen, zu der die Betrachtung der Vergänglichkeit des „Alles“ unbedingt gehört. Infolgedessen wird durch das NYN und das HOMOY gleichfalls die so beliebte Rede der älteren Philosophie über den Unterschied und das Abwechseln von Anwesen und Abwesen abgeschafft. Mit der Entfernung jener, entzieht sich die Zeit komplett, welche genau durch jene „Jetzt“ und „Zugleich“ ersetzt wird, was die pure Entzeitlichung des Seienden andeutet. „Inmitten“ dieser Entzeitlichung herrscht das Ist, weil es in der Tat dasjenige ist, welches die anderen beiden Bestimmungen bestimmt, nämlich genau weil es sich hier um ein Ist handelt, das keine Andersartigkeit erfährt oder erkennt, im Gegensatz zu dem kosmologischen Ist, welches sich dadurch,

---

<sup>112</sup> Siehe B2 und B8, 8-9.

<sup>113</sup> Vgl. B8, 11; 15-16.

<sup>114</sup> B8, 14-16.

<sup>115</sup> Über die Diskussion bezüglich der Frage, ob das parmenideische Seiende als zeitlos oder als ewig aufzufassen ist, siehe O' BRIEN, D. "L'être et l'éternité". In: AUBENQUE, P (HGB). *Op.cit.* 1987. S. 135-162.

<sup>116</sup> B8, 5: EPEI NYN ESTIN HOMOY PAN.

<sup>117</sup> Zusammengestellt sind diese drei Bestimmungen nach der folgenden Reihe: NYN ESTIN HOMOY.

dass es sich zwischen dem War und dem Wird-Sein<sup>118</sup> befindet, sich als Ist bestätigt, dessen Flüchtigkeit es zersetzt, ein Ist, welches sich selbst verdirbt, wie im Mythos von Kronos.

Frei von jeglicher temporalen Mobilität beginnt im Vers 26 die Verneinung der Bewegung selbst und die entsprechende Thematisierung der Unbeweglichkeit des Seienden. Und die „vielen Zeichen“ weisen nun auf das Denken der Unbeweglichkeit, was sich als Gegen-Idee von dem errichtet, was die Kosmologie als PERIHODOS<sup>119</sup> bezeichnet hat, der bewegliche und bewegende Zyklus der Erscheinenden. Die negierenden Bestimmungen sind zunächst durch die wichtigste angeführt, DAS AKINEETON, „unbeweglich“, „reglos“<sup>120</sup>. Komplementär zu dieser sind die weiteren negativen Bestimmungen das ANARCHON und das APAYSTON, jeweils „anfanglos“ und „nicht aufgehend“<sup>121</sup>. In diesem ersten Moment, wird ausgesagt, dass die Unbeweglichkeit des Seienden durch den Zusammenhalt von „Rändern großer Bänder“ gehalten wird<sup>122</sup>, während die beiden weiteren hier einbezogenen Bestimmungen sich noch durch den Horizont des Ausschlusses des Werdens und des Verderbens begründen<sup>123</sup>, durch den die hier beigeführte Reglosigkeit bislang sowohl als die der Unveränderlichkeit als auch der Unverschiedenheit verstanden werden muss. Determiniert wird von diesen ersten Bestimmungen insgesamt die affirmative Identität des Seienden mit sich selbst, da es deswegen „sowohl das Selbe als auch im Selben bleibend“<sup>124</sup> ist, weshalb es ebenfalls für sich selbst ist und da gefestigt bleibt<sup>125</sup>. Die Unbeweglichkeit des Seienden entspricht seiner Selbigkeit<sup>126</sup>.

Hier tritt ein neues Moment auf, nämlich das der erfüllten Identität des Seienden und dessen Vollkommenheit. Das vollkommene Seiende, welches ganz in sich, bei sich und für sich bleibt<sup>127</sup>, gilt durch diese erfüllte Identität – eine, die überhaupt keinen Unterschied akzeptiert, also auch nicht den des Eines-Alles – gerade

---

<sup>118</sup> B8, 5.

<sup>119</sup> Vgl. HERAKLIT B 100.

<sup>120</sup> B8, 26.

<sup>121</sup> B8, 27.

<sup>122</sup> B8, 26.

<sup>123</sup> B8, 27.

<sup>124</sup> B8, 29.

<sup>125</sup> Siehe B8, 29-30.

<sup>126</sup> Außerdem erzwingt die Thematik der Immobilität des Wesens bei Parmenides folgende Überlegung: wenn das Seiende unbeweglich ist und es der Vollendung eines wahren Erkennens entspricht, verweist das Thema der Unbewegtheit im Gedicht des Parmenides auch auf die Idee der Unbeweglichkeit des Begriffes. Ein reiner Begriff, insofern er wahr ist, darf nicht geändert werden.

<sup>127</sup> B 8, 29-30.

deshalb als das Absolute, welches einzig mit sich selbst identisch sein kann. Wenn man folglich von einer erfüllten Identität des vollkommenen Seienden spricht, bedeutet dies die Idee einer Selbstidentität, welche sich auf nichts anderes als auf sich selbst bezieht. Im Gegensatz dazu können zwar die Erscheinenden als selbstidentisch begriffen werden, allerdings wird dafür aber die Anwesenheit eines Anderen verlangt, durch welches jede Einheit mit sich selbst identisch aber in Unterschied und Gegensatz zu ihrem Gegenüber angesehen werden kann. Man unterscheidet auf diese Weise die erfüllte Identität des vollkommenen Seienden<sup>128</sup> und die leere Identität des beirrenden KOSMOS der DOXAI<sup>129</sup>. Während diese die Identität mit sich selbst vertritt, aber von einem Unterschied in Bezug auf etwas anderes ausgeht, weist die andere auf die ihre Selbstidentität, jedoch unter dem Ausschluss jeglicher Alterität. Auf diese Weise formuliert die leere Identität ein  $A = A$  aber nur im Unterschied zum  $B = B$ . Dies ist aber nicht die Identität des Seienden mit sich selbst, welche eine *absolute* Selbstidentität ist, die erfüllte Identität des Seienden, „denn Seiende stößt an Seiendem“<sup>130</sup>.

Diese erfüllte Identität findet im Gedicht, über die Darstellung im Fragment 8 hinaus, zwei weitere grundlegende Passagen, welche sie ergänzen: zunächst das Fragment 3 und anschließend das Fragment 6. In Fragment 3 wird die absolute und bedingungslose Identität zwischen der Einsicht und dem Seienden dargelegt: „Denn es ist das Selbe, was ebenso einzusehen ist wie auch zu sein“<sup>131</sup>. Und im Fragment 6 wird, über die Bestätigung dieser Selbigkeit zwischen dem, was zu denken und zu sein ist hinaus, die Notwendigkeit dieser Selbigkeit bzw. Selbstidentität bezeugt, und zwar mit dem Einschluss des Sagens durch die Aussage CHREE TO LEGEIN TE NOEIN T EON EMMENAI: „Dies, was zu sagen und einzusehen und zu sein <ist>, muss sein“<sup>132</sup>. So hat man in Fragment 6 erst (A) die erfüllte Identität des Sagens, der Einsicht und des Seienden, weswegen sowohl das Gesagte als auch das Gedachte das Selbe wie das Seiende sein müssen, oder anders formuliert – das Seiende ist das Selbe

---

<sup>128</sup> Siehe B8, 29-30; 49.

<sup>129</sup> Siehe B8, 51-59. Die genaue Darstellung der leeren Identität wird von Vers 58 angeführt.

<sup>130</sup> B8, 25: EON GAR EONTI PELAZEI.

<sup>131</sup> B3: TO GAR AUTO NOEIN ESTIN TE KAI EINAI. Über den Gebrauch des Infinitivs EINAI im Gedicht des Parmenides und seine Bedeutung sei hier das Werk von CAPLAN erwähnt, in Anlehnung dessen die hier gebrauchte Übersetzung gerechtfertigt wird: CAPLAN, T. *Parmenides' conception of perfect being, and a systematically deduced axiology of the verb eimi (to be) in Homeric speech*. Dissertation. Universität Osnabrück, 1996, S. 177-195.

<sup>132</sup> B6, 1.

im Selbem, das Selbe im Gesagten und das Selbe im Gedachten; Und dann (B) die dringende Forderung – das CHREE...EMMENAI, “es muss sein” – dass das Denken und dessen Einsicht bestätigen, was sein muss; Und schließlich, den ersten Vers des Fragmentes abschließend, (C) der Beweis dessen, was es zu sagen und zu denken gibt, ESTI GAR EINAI, was “nämlich zu sein hat (oder: ist)”. Und im Anschluss liest man “nichts hat es nicht zu sein” – MEEDEN D’ OUK ESTIN<sup>133</sup>, was durch Negation die Notwendigkeit dessen bestätigt, was sein muss.

Über den privativen und daher negativen Charakter des Begriffs ALEETHEIA muss bemerkt werden, dass dieser Charakter darauf hinweist, dass sich aus dem ‚wie es nicht zu sein hat‘ und zwar durch Negation und Opposition das ‚wie es zu sein hat‘ herleitet. Auch dies betrifft das Thema der erfüllten Identität des Seienden, da die oben erwähnte Herleitung nichts weiter ist, als eine Erfahrung der Selbigkeit des ‚wie es zu sein hat‘ mit dem, was einzusehen ist, wie das Fragment 3 aufklärt. Hier passiert der Wechsel vom Wie zum Was, der Übergang eines ‚wie es zu sein hat‘ zu einem ‚was zu sein hat‘ und ‚was einzusehen ist‘. Und weil beide, das NOEIN und das EINAI, sich durch ein TE KAI verbinden<sup>134</sup>, wird es zur Notwendigkeit, dieses Was statt des Wie zu bestätigen, da sie nun beide denselben Bestimmungsgrund teilen: die Selbigkeit von beiden. Und dies, was sowohl gedacht sein muss als auch zu sein hat, ist genau das vollkommene Seiende, die eigentümliche Sache der parmenideischen Philosophie.

Eine andere Folge von Argumenten und zwar in Bezug auf die Unbewegtheit des Seienden legt die Selbigkeit des Seienden und des NOEIN fest, in der Art, wie schon unter anderem hauptsächlich der Inhalt der Fragmente 3 und 6 es festgelegt haben. Diese angedeutete Folge umfasst jetzt die Verse 34 bis zum 36 und lässt sofort die erfüllte Identität des Seienden bzw. die Selbigkeit dessen, was zu sein hat und was einzusehen ist, erkennen. Diese erfüllte Identität bildet das Fundament auf dem AKINETON<sup>135</sup>, das Unbewegliche, und OUK ATELEYTEETON<sup>136</sup>, das Nicht-Unvollendete sich begründen.

Es sei diese Folge analysiert, welche da lautet: “Das Selbe ist jedoch, was zu denken ist und auch weshalb das Gedachte ist. Denn nicht ohne dasjenige seiend, in dem es Ausgesagtes ist, wirst du das Denken finden“. Das Denken gilt hierbei als das

---

<sup>133</sup> B6, 2.

<sup>134</sup> B3: TO GAR AUTO NOEIN ESTIN TE KAI EINAI.

<sup>135</sup> B8, 26;38.

<sup>136</sup> B8, 32.

vollendete bzw. wahre Einsehen, wodurch sich, wie bereits erwähnt, die Verbindung dieser ganzen Folge mit dem Motiv, durch welches das Seiende OUK ATELEYTEETON ist<sup>137</sup>. Aber das ganze Gewicht dieser Verbindung fällt auf das “weshalb das Gedachte bzw. die Einsicht ist”, was sich seinerseits mit dem Grund verbündet aus dem das Seiende und das NOEIN eine Selbigkeit bilden, wie das Fragment 3 erklärt. Jetzt wird es aber einmal mehr deutlich, weil das Fragment 6 es auch schon ausgesprochen hat, dass das Fundament dieser Selbigkeit auf einer anderen, noch fundamentaleren beruht, jener zwischen dem Denken, NOEIN, und das Gedachte, NOEMA: der Grund, weswegen das Denken selbst gedacht wird. Es bestätigt sich wieder, so wie in den Fragmenten 3 und 6, dass dies, was es ist, das Seiende, ein gedachtes Seiendes ist, also das Gedachte bzw. die Vollendung der wahren Einsicht. Die parmenideische Philosophie richtet sich auf eine solche Vollendung und, darüber hinaus, auf eine Vollkommenheit des Seienden und des Erkennens. Die vollendete Erfüllung ihres TELOS will eingesehen werden. Deswegen treffen sich in Vers 34 sowohl NOEIN als auch ihr Endergebnis, NOEMA. Es verschmelzen dementsprechend die vollendende Tätigkeit des Denkens, das NOEIN, und ihre eigene Vollendung, das NOEMA: das Gedachte ist die Vollkommenheit, und was vollkommen gedacht wird, ist das Seiende. Das Gedachte ist dem Seienden sein Perfektum. Infolgedessen hat dies zu bedeuten, dass die Sache des Denkens sich versachlicht und zwar im Gedachten: das Gedachte ist dem Seienden inne, folglich ist es das, was es erfüllt. Der letzte Schritt dieser Versachlichung bezieht sich jedoch auf das Gesagte<sup>138</sup>, wie das Fragment 6 ebenfalls aufzeigt<sup>139</sup>. Auf diese Weise wird das NOEMA, das vollkommene Gedachte, es selbst ein Perfektum, schließlich in ein Perfektum des Sagens gebracht, das PEPHATISMENON, das vollkommene Ausgesagte<sup>140</sup>. Dies ist das Moment, welches den endgültigen Vollendungsstatus des

---

<sup>137</sup> B8, 32.

<sup>138</sup> B8, 35.

<sup>139</sup> Wir zitieren hier bzgl. des Verhältnisses von Sagen, Erkennen und Seiendem bei Parmenides folgenden Satz von HÖLSCHER, U: “Erkennen ist das Sagen eines Seienden”. In: HÖLSCHER, U. *Der Sinn von Sein in der älteren griechischen Philosophie*. Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1976. S. 47.

<sup>140</sup> Was die Komposition des Gedichtes anbelangt, ist es wichtig die Häufigkeit zu erwähnen, mit der man auf das Perfektum trifft. Dies geschieht sicherlich nicht aus Zufall. Bei Parmenides haben die definitiven, abgeschlossenen *perfekten* Formen Vorrang vor den infinitiven, woran man den großen Einklang seiner zwischen seinem Denken und seiner Sprache betrachten kann, so wie die hier angedeutete Identität zwischen dem Gedachten und dem Gesagten. So sind es immer die perfekten Formen, welche den Abschluss eines Prozesses oder einer Aktivität darstellen, wie zum Beispiel NOEMA das NOEIN motiviert, und nicht umgekehrt. Das Gleiche passiert zwischen DOKEIN und DOKOYNNTA. Die Erfüllung des TELOS hat immer

Seienden darstellt, das Moment, in dem es sich als wahre und göttliche Rede konkretisiert, nämlich als die vollkommene Offenbarung des Seienden durch den LOGOS der Göttin<sup>141</sup>: Eins und das Selbe ist das Seiende, das Gedachte und das Gesagte. Darüber hinaus ist das Gesagte das Gedichtete, das Werk dieses Denkens: Das Gedicht des Parmenides als ein Ganzes<sup>142</sup>.

Auch aufgrund des häufigen Gebrauchs des Perfektums in der Darstellung der ALEETHEIA ist das einzige Bild, welches verwendet werden kann, um die Vollkommenheit des Seienden darzustellen, die Perfektion der Kugel<sup>143</sup>.

Das vollkommene Seiende und das Gedachte sind ein und dasselbe. Dieses Seiende, welches reines Denken ist, findet sich also in nichts anderem als in sich selbst. Das Seiende sowie die Wahrheit sind *eine* tatsächliche Vollkommenheit. Erfüllt wird die Aufgabe des Denkens. Diese Erfüllung bedeutet also genau die Ausführung des TELOS dieses Denkens als TETELESMENON: die Vollkommenheit des Seienden attestiert seine *perfektische* Vollendung als wahre Einsicht.

Nachdem die Sache des wahren Denkens in Betracht gezogen wurde, bleibt die Sache der Ansichten zu untersuchen,, dass heißt die Sache des doxischen Denkens, die DOKOYNNTA. Ihre Thematisierung tritt erst auf, nachdem die Rede über die Wahrheit und das vollkommene Seiende bereits im Gedicht dargestellt wurde. Es handelt sich um den Übergang des LOGOS der Göttin zu ihren Worten, EPEOON, die ihrerseits die 'Wahrheit' über "den beirrenden KOSMOS"<sup>144</sup> des doxischen Denkens aufzeigen. Man unterscheidet hierbei das göttliche Gesagte vom bloß Gesprochenen der dem Tode Verfallenen, nämlich von den Namen, womit sie *alles*

---

den Vorrang. Es handelt sich grammatisch und philosophisch um den Vorrang des Perfektums über dem Infinitiv.

<sup>141</sup> Es sei hier die Gelegenheit genutzt, um zu verdeutlichen, dass es sich bei dem LOGOS der Göttin, welcher fast für die ganze Komposition des Gedichtes verantwortlich ist, um eine subjektlose Rede handelt. Die Göttin, ganz genau wie das Seiende, ist Prädikat, was eigentlich bedeutet ‚es ist wahr, was sie sagt‘. Dies und nur dies macht sie zur Göttin. Über den prädikativen Gebrauch in Bezug auf die Götter siehe den Schlussvers (1275) der *Trachinierinnen* des SOPHOKLES sowie des HERAKLITS die folgenden Fragmente: B22, B67, B108. Alle diese hier aufgeführten Beispiele führen den prädikativen Gebrauch von „Zeus“.

<sup>142</sup> Man beachte hier wie die Philosophie des Parmenides sich kreisförmig verhält, einen Kreis umschließend, wie er selbst in Fragment 5 erwähnt und zwar immer nach drei Momenten: die drei entsprechenden Momente des in drei Wege gegliederten Ganzen des Gedichtes und die drei Momente des jetzigen analysierten vollkommenen Seienden, also das Seiende, das Gedachte und das Gesagte. Man beachte ebenfalls, dass dieses Gesagte der gemeinsame Punkt zwischen diesen „drei Momenten des Ganzen“ und den „drei Momenten des Seienden“ ist, weil sie alle von der Göttin *ausgesagt* werden, woran man erkennt, dass das Gesagte, selbst wenn es das Unwahre sagt, die Wahrheit der Unwahrheit sagt: dies ist letztendlich das von Parmenides Gedichtete.

<sup>143</sup> Siehe B8, 43. EUKYKLOY SPHAIREES ENALINKION ONKOOI: "einer wohlgerundeten Kugel Fülle ähnlich".

<sup>144</sup> B8, 52: KOSMON EMOON EPEOON APATEELON.

benennen<sup>145</sup>. Durch das Setzen der Namen erklärt sich, wie der Übergang des aktiven DOKEIN zu den versachlichten DOKOYNNTA sich bewerkstelligt. Für eine solche Konsolidierung bedienen sich die Menschen, mehr als der so verkündeten “Erfahrung der Sinne”, des Festsetzens, welches in der Tat als ein Setzen von Namen durchgeführt wird. Die sinnliche Erfahrung der ‘Welt’, welche die Sterblichen umgibt, geht diesem “Namensetzen” in der Tat voraus, da sie es ermöglicht, und somit die Reproduktion der DOXAI begünstigt. Aber die Umwandlung dieser in DOKOYNNTA, ihre Verwirklichung in der Gestalt einer zusammenhaltenden und geschlossenen Sphäre der Ansichten, die Bildung ihres kraftvollen KOSMOS, dies geschieht nur über das Festlegen, KATETHENTO<sup>146</sup>, durch dieses unaufhörliche Benennen, das „dies, dies und das“ aussagt. Das ist ihr Gesetz, nicht das der THEMIS. Und so, nach ihrem eigenen Gesetz, stärken und wachsen die Ansichten, so *überzeugt* sind sie vom Inhalt ihrer eigenen Festlegungen, als wären sie wahr<sup>147</sup>. Durch dieses „überzeugt sein“, PEPOITHOTES<sup>148</sup>, schaffen sie für sich selbst ihre eigene selbständige PEITHOO, die Überzeugungskraft eines Weges, dem es in der Tat an ihr mangelt. Daher ist in Namen zu denken irreführend, weil das Setzen und der Gebrauch von Namen eine Selbstvergessenheit verursacht, weswegen die reine Vernunft sich davon befreien muss: die Sprache gefährdet die Möglichkeit, ein wahres Wissen aufzubauen, da sie aus nichts mehr als aus lauter Setzungen besteht, in denen keine PISTIS ALEETHEES<sup>149</sup> ist.

Was die DOXAI zunächst und zumeist festsetzen, wird von der Göttin in zwei Versreihen dargelegt. Es sei begonnen mit der Reihe zwischen den Versen 55 und 59 des Fragments 8. Was in ihr zuerst bestimmt wird, ist die eine anscheinende Identität. Und diese anscheinende Identität ist die Identität jedes einzelnen Pols der Gegensätze<sup>150</sup>, welche einen sich gegenseitig ausschließenden Charakter haben müssen<sup>151</sup>, und durch welche sich die Gegensätzlichkeit des Allen bestätigt. Der gegenseitige Ausschluss garantiert jedem von ihnen ihre Selbstidentität, eine Selbstidentität jedoch, welche sich aus der Beziehung “Einer-Anderer” nährt und von

---

<sup>145</sup> Vgl. B9, 1.

<sup>146</sup> Siehe sowohl B8, 39 als auch B8, 53.

<sup>147</sup> B8, 38-39: TOOI PANT' ONOM' ESTAL, HOSSA BROTOI KATETHENTO PEPOITHOTES EINAI ALEETHE.

<sup>148</sup> B8, 39.

<sup>149</sup> B1, 30.

<sup>150</sup> B8, 55.

<sup>151</sup> B8, 56

ihr abhängt, das heißt, eine Selbstidentität, die sich immer aus der Anwesenheit des anderen her bildet, denn nur in Bezug auf dieses „Andere“ kann das „Eine“ das sein, was es ist. Das ist die von den Ansichten entfaltete Identität. Nachdem die Identitäten jedes einzelnen definiert sind, wodurch sie zueinander gegensätzlich werden, fahren die Sterblichen mit dem Benennen fort, erlegen allen Dingen „Zeichen“<sup>152</sup> auf und markieren sie. Erwähnt werden also wieder die SEEMATA, nicht aber jene POLLA SEEMATA, welche die Bestimmungen des vollkommenen Seienden belegen, sondern die SEEMATA des DOKEIN, welche wiederum nicht mehr als Worte und Namen sind. Zuallererst sind einerseits „das heitere Flammenfeuer“<sup>153</sup>, andererseits „die unkundige Nacht“<sup>154</sup> zu nennen, welche die begründende Dualität aller Dualitäten zusammenstellen. Sie sind aber eher Namen, von den Menschen gesetzten Namen. Deswegen verkündet die Göttin ihrem Zuhörer, dass alles, was von den Sterblichen gesetzt wird, Name ist und auch immer Name sein wird: TOOI PANTA' ONOM' ESTAI<sup>155</sup>. Während das vollkommene Seiende ein Gedachtes ist, stellen sich ihnen die Ansichten der Sterblichen entgegen, durch ihr Namensetzen, wodurch diese Gegenüberstellung den Unterscheidungen zwischen NOEIN und DOKEIN entsprechen und demnach zwischen NOEMA und DOKOYNTA, weshalb, angenommen, dass die DOKOYNTA sich über dieses Namensetzen charakterisieren und bewähren, die ONOMATA innerhalb des Gedichtes des Parmenides der perfekte Kontrapunkt des NOEMA sind – sie sind der eigentliche Ort des Unwahren.

Mit der oben erwähnten Aussage, welche hier einfach als „Alles ist Name“ zusammengefasst werden kann, beginnt die andere Versreihe<sup>156</sup>, welche durch eine Schrittfolge klarmacht, ‚was die DOXAI zumeist festsetzen?‘. Einmal die doxische Selbstidentität und den für sie verbindlichen und antagonistischen Unterschied von Feuer und Nacht festgesetzt, fahren die Sterblichen damit fort, mit Worten ihre beliebten Auffassungen festzulegen: zuerst GIGNESTHAI TE KAI OLLYSTHAI<sup>157</sup>, ‚Werden und Verderben‘ bzw. ‚Entstehen und Vergehen‘; Sodann EINAI TE KAI OUCHI<sup>158</sup>, „sein und auch nicht“ – bemerkenswert ist hierbei die Reihenfolge,

---

<sup>152</sup> B8, 55.

<sup>153</sup> B8, 56: PHLOGOS AISTHEERION PYR.

<sup>154</sup> B8, 59: NYKT' ADAEE.

<sup>155</sup> B8, 38.

<sup>156</sup> Siehe B8, 38-41.

<sup>157</sup> B8, 40.

<sup>158</sup> B8, 40.

wodurch man klar und eindeutig sieht, dass die DOXAI das Verb „sein“ aus dem „werden“ verstehen, als eine Kontraktion des Werdens, ein bewegliches und bewegendes „Sein“<sup>159</sup>; Danach TOPON ALLASSEIN<sup>160</sup>, „das Ort-Wechseln“ und seine entsprechende Art der Bewegtheit – ‚hier und dort sein‘; Zuletzt aber CHROA PHANON<sup>161</sup>, das „Farbe-Auswechseln“, ein Hinweis auf die kontinuierliche Veränderung jeden Zustandes.

Mit dieser Erwähnung der Veränderung der Hautfarbe, die Variation der scheinenden bzw. leuchtenden Farben, wird das angekündigt, was für die Sterblichen als grundsätzliche Prinzipien gilt, die allem anderen vorrangige Dualität, die bereits erwähnte von Feuer und Nacht, welche wiederum jeweils als die von Licht, PHAOS, und Nacht, NYX, dargestellt ist, nach der das PANTA zweierlei sowohl aufgefasst als auch benannt wird: EPEIDEE PANTA PHAOS KAI NYX ONOMASTAI<sup>162</sup>.

Die Sterblichen legen Namen und schöne Worte fest, damit ihr „Wissen“ sich konsolidiert und verkörperlicht. Sie tun dies der Notwendigkeit des rückfallenden Bedürfnisses des Entgegensetzens entsprechend. Aber hier kommt eine erstaunliche Erläuterung der Göttin über diese menschliche Kondition vor, nämlich, dass dieses Bedürfnis im Körper des Menschen selbst wohnt: sie müssen aufgrund ihrer antithetischen Natur, welche durch eine „Mischung der vielfach gekrümmten Körperteile“<sup>163</sup> bestimmt wird, Gegensätze festlegen, und daher ebenfalls verkörpern, die Verkörperung ihres Denkens in Gestalt des Festlegens der Namen, die sich konsolidieren als wären sie Körper, die MORPHAI, bis zu ihrer Verewigung als Sterbliche durch die Fortpflanzung, das heißt, durch die Schaffung von Körpern.

Die PHYSIS dieser körperlichen Glieder<sup>164</sup> erreicht den menschlichen Gedanken und beeinflusst auf direkte Weise sein Denken, wodurch dieses die gleichen Eigenschaften der Glieder annimmt, nämlich gekrümmt und gebogen zu sein, kurzum,

---

<sup>159</sup> Zu dieser Thematik sei auf den Aufsatz von Pierre AUBENQUE verwiesen: „Syntaxe et sémantique de l'être dans le poème de Parménide“. In: AUBENQUE, P (HGB). *Études sur Parménide: problèmes d'interprétation*. Band II. Paris, Vrin, 1987. S. 102-134. Noch dazu WIESNER, J. *Parmenides und der Beginn der Aletheia*. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1996.

<sup>160</sup> B8, 41.

<sup>161</sup> B8, 41.

<sup>162</sup> B9, 1. Siehe auch B9, 3. Was das parmenideische Denken im DOXAI-Teil seines Gedichtes entwickelt, kann als kosmologische Anthropogonie aufgefasst werden. Die vertiefende Erläuterung dieser Anthropogonie ist aber nicht Gegenstand dieser Dissertation. Zum Inhalt dieses DOXAI-Teils siehe das Kapitel „Der zweite Teil“, In: REINHARDT, K. *Op. cit.* 1985, S. 10-32, ebenso das skizzierte Panorama von KIRK, RAVEN UND SCHOFIELD über die „mortal opinions“. In: *The presocratic philosophers*. Cambridge, Cambridge University Press, 1983, S. 254-262.

<sup>163</sup> B16, 1.

<sup>164</sup> B16, 3: MELEOON PHYSIS.

unperfekt. Übermittelt von der PHYSIS dieser Glieder, wird das NOOS zum PHRONEIN<sup>165</sup>. Es wird hier jedoch nicht ausgesagt, dass das NOOS menschlich sei, sondern dass es bei den Menschen vorstellig wird, oder, auf eine andere Art, dass es ihnen beisteht: NOOS ANTHROOPOISI PARISTATAI<sup>166</sup>. Dies sind die beiden Möglichkeiten, das hier erwähnte PARISTATAI zu übersetzen. In beiden Fällen wird deutlich, dass der Mensch diese Vernunft nicht *besitzt*, als wäre es dem Körper gegeben, sein Besitz. Sie präsentiert sich ihm als eine Unterstützung, welche ihm ihrerseits nicht genügt, und zwar aufgrund der übermittelten Herkunft des PHRONEIN, welche, aufgrund dieser Übermittlung ein Gemisch ist, also kein reines Denken. Diese *Art* des Denkens, das PHRONEIN, muss deutlich vom NOEIN unterschieden werden. Es bleibt eigentlich mit dem DOKEIN verbunden, dessen “angesehene” DOKOYNNTA, die Ansichtssache, aus diesem Grund, nämlich aus dem Grund der Herkunft ihrer Denkart, ebenfalls ein Mischwesen ist. Dementsprechend ist zu erkennen, wie die Leibesverfassung des Menschen – er selbst ein Mischwesen, da seine gemischte “Natur“ von der Geschlechtunterscheidung gezeugt wird – das menschliche Denken vorprägt. Aus dieser Verfassung ziehen letztendlich die Ansichten ihre Notwendigkeit und ihr Ansehen.

Es ist genau diese “Natur”, die überwunden werden soll, damit das wahre Denken gedacht werden kann. Die Darstellung des vollkommenen Seienden bzw. der ALEETHEIA<sup>167</sup> wird durch den LOGOS der Göttin aufgestellt, welcher das definitive Auftreten der Wahrheit in die Geschichte der Philosophie vollbringt. Es sei noch dazu gesagt, was die parmenideische Aletologie anbelangt, dass, wenn dabei von einer Natur überhaupt die Rede ist, dann die der Wahrheit: die Natur der reinen Vernunft und ihres LOGOS. Das Ganze wissen, nicht alles, das ist das Anliegen der Philosophie des Parmenides in seiner Orientierung am Ganzen der Wahrheit, nicht am Ganzen der „Natur“. Ganzheit und Totalität leitet man nicht von den Erscheinungen ab, sondern vom Denken: sie sind allerdings ein *a priori* der Vernunft.

---

<sup>165</sup> B16, 3.

<sup>166</sup> B16, 2.

<sup>167</sup> B8, 50.

“El mayor hechicero (escribe memorablemente Novalis) sería el que se hechiza hasta el punto de tomar sus propias fantasmagorías por apariciones autónomas. ¿No sería ése nuestro caso?” Yo conjeturo que así es. Nosotros (la indivisa divinidad que opera en nosotros) hemos soñado el mundo. Lo hemos soñado resistente, misterioso, visible, ubicuo en el espacio y firme en el tiempo; pero hemos consentido en su arquitectura tenues y eternos intersticios de sinrazón para saber que es falso.

Jorge Luis Borges, *Avatares de la tortuga*

## II Zu Zenon

Sehr wenig ist vom Werk und Denken des Philosophen Zenon von Elea übrig geblieben. Nur vier Fragmente des Buches, welches er geschrieben haben soll, werden als authentisch anerkannt, von denen drei von Simplicius<sup>168</sup> und eines von Diogenes Laertius<sup>169</sup> erhalten wurden. Darüber hinaus sind die weitaus berühmteren Paradoxa bekannt, die er gegen die Bewegung formuliert hat und welche vor allem von Aristoteles<sup>170</sup> erhalten und vom selben Simplicius kommentiert wurden.

Trotzt dieser begrenzten Anzahl erkennt man deutlich bei Betrachtung seiner Fragmente, oder bei der Auseinandersetzung mit seinen Paradoxa, dass sein Denken eine absolut originelle Art des Denkens ins Leben gerufen hat. Sie enthüllen eine Philosophie, die ihre Ausübung anhand des Paradoxons festlegt, eine Philosophie, welche uns unausweichlich zur Aporie führt. Mit Hilfe des Paradoxons enthüllt Zenon das Absurde und den Irrtum eines bestimmten philosophischen Standpunktes, ein Standpunkt, der kontradiktorisch zu seinem eigenen ist. Versteckt im Paradoxon zeigt der Eleate nicht, was es ist, sondern was es nicht ist. Oder mehr als das: er zeigt, was es nicht sein kann. Und hier entdeckt man die überaus negative Schärfe seiner Methode. Eine Methode, die Dialektik, die für sich und allein die Sache seines Denkens bestimmt, ein Denken, das sich durch die methodische und dialektische

---

<sup>168</sup> *Physik*. 139, 5-140, 34.

<sup>169</sup> IX, 72.

<sup>170</sup> *Physik*. 210b-211a; 239b5-240b7.

Entwicklung eines bestimmten Denkansatzes erweist und erfüllt: ein Denken, das sich immer in der Qualität einer Denkweise zeigt.

## .1 Die überkommenen Themen der zenonischen Philosophie

Durch das Negieren dessen, was nicht wahr ist und auch keine Möglichkeit hat wahr zu sein, wird eindeutig klar, dass Zenon diese Gesinnung vom Inhalt der parmenideischen Philosophie erbt, in der eine eindeutige Unterscheidung zwischen wahr und unwahr geschieht. Indem er sich jedoch damit beschäftigt, diese Unwahrheit durch die Vorführung ihrer innerlichen Inkonsistenz zu bekämpfen und sich lediglich auf diese Aufgabe konzentriert, verliert Zenon gegenüber dem Denken des Parmenides seine unmittelbare positive und affirmative Seite, nämlich genau die, die zeigt 'wie' und 'was es ist' bzw. 'wie' und 'was zu sein hat'. Es scheint, als wäre für Zenon die Bestimmung des Wahren in Parmenides so unantastbar, dass es schon keiner Ergänzung mehr bedarf, denn, wenn sie eine benötigte, dann wäre es keine Wahrheit mehr. Hier hätten wir einen extremen Gehorsam gegenüber der im Fragment 8 des Gedichts von Parmenides vorgestellten logischen und unzerstörbaren Architektur, in dem die Vollkommenheit des Seienden dargestellt wird.

Aus dieser oben erwähnten negativen Methode ergibt sich, als charakteristischer Vorgang des zenonischen Gedankens, dass Zenon zunächst die Hypothese oder Theorie analysiert, welche er von Anfang an ablehnen möchte: da das Ziel der Argumentation der Sturz in den Abgrund des Paradoxons ist, wird die zu Beginn angenommene Hypothese als absurd und notwendigerweise als falsch bzw. unwahr bewiesen. Das Paradoxon ist also eigentlich nicht die Methode selbst, sondern ihr Höhepunkt. Die Methode bestünde in erster Linie darin, die Gegensätze zu bestimmen und sie in zwei sich ausschließende und antagonistische Hypothesen zu formulieren und anschließend die Konsequenzen jeder einzelnen von ihnen zu analysieren<sup>171</sup>.

Aristoteles nannte diese Methode „Dialektik“ und sah in Zenon ihren ersten Auftritt<sup>172</sup>, eine Aussage, der die Kritiker und die späteren Philosophen, welche sich mit dieser Frage beschäftigen, vollkommen zustimmen, selbst wenn einige schon im Gedicht des Parmenides den Embryo dieser „Technik“ erkennen, d.h. das Aufgreifen einer rigoros logischen Argumentation mit dem Zweck, die innewohnende

---

<sup>171</sup> Nach dem Modell und Zeugnis wie sie im *Parmenides* von Platon dargestellt sind.

<sup>172</sup> Fragment 65 (Rose). Die aristotelische Aussage wird auch von anderen Autoren erwähnt, unter anderem von Diogenes LAERTIUS (VIII, 57; IX, 25) und SEXTUS EMPIRICUS (*Adversus Mathematicos* VII, 7, 1).

Widersprüchlichkeit der Aussage, dass das Nicht-Seiende ist, oder sein kann, zu enthüllen<sup>173</sup>. Diese letzte Bemerkung ist ohne Zweifel pertinent, vor allem historisch gesehen, wenn man bedenkt, dass Zenon ein Schüler des Parmenides war, wahrscheinlich der beliebteste. Es ist dennoch gleichermaßen sicher, dass es in seinem Gedicht eigentlich nichts gibt, das mit dem, was man *später* als Dialektik bezeichnet, vergleichbar wäre<sup>174</sup>. Diese findet in der Tat ihren Anfang in den zenonischen Argumentationen.

Leider sind uns nicht sehr viele Beispiele der zenonischen Methode überliefert worden. Die besten Modelle seiner dialektischen Methode finden sich in den drei Fragmenten, welche von Simplicius in seiner *Physik* erhalten sind, und vor allem im *Parmenides* von Platon. Aristoteles hat sich nicht besonders damit beschäftigt, die Methode zu beschreiben oder darzustellen, sondern eher damit, sie zu bestätigen und ihre Erfindung Zenon zuzuschreiben, da er sich mehr für die Lösung und den Inhalt seiner Paradoxa gegen die Bewegung interessiert hat, als für die Art wie der Eleate sie geschaffen hat<sup>175</sup>.

Parmenides gegenüber seinen Gegnern zu verteidigen heißt, das von Parmenides erklärte Unwahre als tatsächlich unwahr zu belegen. Dies war die

---

<sup>173</sup> Die Verwendung der von Parmenides benutzten und hier erwähnten "rigoros logischen Argumentation" wird besonders in den Fragmenten B2, B7 und B8 des Parmenides deutlich. In der Tat beinhaltet die Art und Weise des parmenideischen Argumentierens einen dialektischen Charakter: „Nachdem noch von der Stelle des „Dreiweges“ – wie man im Griechischen sagt – die Abkehr von dem gegenteiligen Weg des entschieden Unwahren und von dem zurückliegenden Weg der Unentschiedenheit einsichtig geworden ist, wird die gewonnene Einsicht in die kritische Eigenart des „Seienden“ zur Grundlage einer kritischen Überlegung genommen. Erst jetzt wird das „Seiende“ als Weg begangen, als „Weg des Erfragens“ – wie es vorgreifend hieß; und dieses Erfragen ist „dialektisch“. In welchem Sinne? Es geht vor sich in einer Reihe von Argumenten, denen jedesmal ein „Zeichen“ für die Verlässlichkeit und Überzeugungskraft des eingeschlagenen Weges zu entnehmen ist. Alle diese Argumente bewegen sich in dem Unterschied des notwendig und des unmöglich Wahren“. BOEDER, H. „Der Ursprung der Dialektik in der Theorie des Seienden“. In: *Das Bauzeug der Geschichte*. Würzburg, Königshausen & Neumann, 1994. Außerdem besteht die zentrale Unterscheidung zwischen dem dialektischen Charakter der parmenideischen Argumentation und der eigentlichen, von Zenon entwickelten dialektischen Methode darin, dass für ersteren diese „Technik“ als Horizont die Entfaltung einer wahren Einsicht enthält, in der die Argumentation ihren Ursprung findet und von dem die „Dialektik“ bestimmt und motiviert wird. Bei Zenon ist aber die dialektische Methode eine Übung an sich selbst, von der das Ergebnis das finale Paradoxon ist. Hier tritt hier zum ersten Mal die Dialektik als die Autonomie der reinen Überlegungen, also als etwas Selbständiges hervor. Aus diesem Grund hätte Aristoteles Zenon, nicht Parmenides, als den Urheber der Dialektik erklärt. Für die Thematisierung dieser Unterscheidung siehe den oben erwähnten Aufsatz von H. BOEDER.

<sup>174</sup> Philosophisch betrachtet bedeutet das griechische DIALEGESTHAI die methodische Zerlegung des LOGOS, den Abbau der konstitutiven Elementen einer Rede, um ihre intrinsischen Argumente Schritt für Schritt nachzuprüfen und zu verdeutlichen – ein denkerischer Vorgang, welcher bei Parmenides in dieser genauen methodischen Weise nicht zu sehen ist. Für weitere Kommentare über das DIALEGESTHAI im Frühgriechischen siehe BOEDER, H. „Vom Schein einer heraklitischen Dialektik“. In: *Hegel und die antike Dialektik*. Herausgegeben von M. RIEDEL. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990.

<sup>175</sup> Trotz seiner Erwägungen bezüglich der Dialektik in *Topik* und in den *Analytiken*, interessiert Aristoteles das Denken Zenons, vor allem, wenn sich dieses auf Fragen der Zeit, des Raums und der Bewegung bezieht, Themen, die der Stagirit in seiner *Physik* ausführt.

anfängliche Motivation, welche Zenon dazu führte, seine Methode zu schmieden. Die Absicht, seinen Meister vor Angriffen seiner Gegner zu schützen, wirkt als entscheidendes Element der zenonischen Art zu philosophieren. Bei der Verteidigung des Parmenides ginge es nicht konkret um den Inhalt seines Denkens: dieser würde bereits von ihm selbst gegeben. Worum es ginge, wäre die Bestätigung dieses parmenideischen Inhalts mit dem Mittel der Ablehnung der Ideen seiner Gegner. Dies ist vor allem Platons Bewertung über Zenon in den ersten Seiten des *Parmenides*, als Sokrates erkennt und bestätigt, dass Zenon das Selbe wie sein Meister predigt, auch wenn er es umgekehrt tut<sup>176</sup>. Es ist in diesem "Umgekehrten", wo Sokrates die anfängliche Charakteristik erkennt, welche Zenons Argumentation bewegt bzw. ihr den Anstoß gibt: seine Dialektik widmet sich der detaillierten Analyse der Annahme, welche seiner eigentlichen, von ihm verteidigten Annahme widerspricht. Auf diese Weise, wenn diese Annahme bis zur Absurdität reduziert und in ein Paradoxon geführt wird, wäre die andere, durch die simple Verneinung der ihr widersprechenden Annahme, bestätigt. Aus diesem Grund identifiziert Platon in Zenon, zumindest zu Beginn, einen Philosophen, der mit seiner dialektischen Methode den Standpunkt des Parmenides durch die simple Tatsache der Verneinung und Ablehnung der Standpunkte, welche dem Standpunkt des Parmenides unmittelbar entgegengesetzt sind, untermauert.

In der Tat bleibt, den von Zenon behandelten Themen in den von Aristoteles erhaltenen Paradoxa oder Dilemmata, und den von Simplicius benutzten Zitaten nach zu urteilen, kein Zweifel daran, dass die Bestimmung seiner philosophischen Beschäftigung durch einige der hauptsächlichen Fragen des Gedichtes des Parmenides bestimmt wird. Zuallererst lehnt sich die Notwendigkeit, eine Erweisung des Unwahren durch seine Dialektik auszuführen und zu vollbringen, absolut an den Inhalt der parmenideischen Philosophie an. Von der Philosophie des Parmenides ausgegangen, findet das Denken des Zenon seine eigene Maßgabe genau in dieser Aufgabe, eine konsequente und logische Erweisung des Unwahren hervorzubringen.

Darüber hinaus ist es in der Tat kein purer Zufall, dass das zenonische Werk in zwei Gruppen aufgeteilt wird: die Argumente gegen die Vielheit und die Argumente gegen die Bewegung. Indem er die diesen Notionen wohlgesinnten Theorien an den Rand des Paradoxons schleift, ratifiziert Zenon auf eine negative Art das

---

<sup>176</sup> Vgl. Platon. *Parmenides*. 128 a-b.

parmenideische Denken, welches die Unbewegtheit und die Einzigkeit des Seienden behauptet. Aufgrund dessen können die diesen zwei Gruppen entsprechenden Formulierungen, nämlich „wenn Vieles ist“<sup>177</sup> und „wenn in Bewegung ist“<sup>178</sup> wiederum als „wenn Vieles mit dem ‚ist‘ vereinbar ist“ und „wenn Bewegung mit dem ‚ist‘ vereinbar ist“<sup>179</sup> umformuliert werden<sup>180</sup>, das heißt, wenn die Vielheit und die Bewegung mit dem wahren Seienden, und zwar dem parmenideischen Begriff nach kompatibel sind. Auf diese Weise enthüllt die Wahl der Themen bei Zenon die Herkunft seiner Philosophie – sie stammt zweifellos von der des Parmenides, auf welcher sie ihren Boden findet. Bei Zenon werden allerdings aus dem parmenideischen Gedanken überlieferte Themen behandelt, welche durch seine Annahme selbstverständlich umformuliert werden. Die große und hauptsächliche Neuheit seines Denkens besteht jedoch in der Art, im „Wie“ dieser Behandlung, also in der Dialektik als Methode und Denkweise.

---

<sup>177</sup> EI POLLA ESTI. Siehe B1, B2 und B3.

<sup>178</sup> Vgl. ARISTOTELES. *Physik* VI, 9. 239b 5-6.

<sup>179</sup> Vgl. BOEDER, H. *Grund und Gegenwart als Frageziel der frühgriechischen Philosophie*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962.S. 195-210.

<sup>180</sup> Es sei hier hervorgehoben, dass dieses ‚ist‘ auch bei Zenon nicht als *copula* verwendet wird. Die grammatische Verwendung des erfüllten ESTI weist übrigens auf die Verwandtschaft dieses ‚ist‘ mit dem des Parmenides hin.

## .2 Der formale negative Charakter des zenonischen Denkens: Die Zerstörung des möglichen Seins des DOKEIN durch die Erfindung der Dialektik

Was die Methode betrifft, so besteht die große zenonische Erfindung darin, die Gültigkeit bestimmter Theorien durch die Widerlegung ihrer Gegensätze darzustellen: ihm ist zum ersten mal eingefallen, dass es nicht genüge, diese oder jene *These* positiv zu behaupten; er bemüht sich darum, sie in *Hypothesen* umzuwandeln, welche sich dem rigorosen Sieb der Dialektik unterwerfen müssen. Vielleicht war es die Feststellung einer gewissen Apathie und Nachlässigkeit des Denkens bei dieser Haltung “jedem seine eigene Theorie” – das heißt, gemäß der doxischen Art des Denkens zu denken –, welche Zenon die Notwendigkeit erkennen ließ, jede andere Theorie zu eliminieren, indem er die Schwächen jeder einzelnen enthüllte – und zwar durch einen kritisch zerlegenden Gedankengang, bis sie in die Unglaubwürdigkeit des Absurden fielen und so bewies, dass die einzig wahre Theorie diejenige ist, welche nicht untergraben werden kann und welche nicht schwächelt. Hier liegt die radikale positive Bedeutung des zenonischen Gedankens und zwar durch die Negativität der Methode: die Erweisung des Unwahren durch die logische Kraft seiner Dialektik. Zenon philosophiert mit den Argumenten anderer, mit dem Gedankengang der Gegner – er bricht auf, um auf feindlichem Boden zu kämpfen und er tut es mit einer Pertinenz und Hartnäckigkeit, ohne Verblendung oder Erschöpfung. In einem Maße, dass sich die Methode nicht in dieser Wahl für das Negative und in der Entschlossenheit, die bis ins Paradoxon analysierten Annahmen zu schwächen, erschöpft: er schätzt das “Dazwischen”, die Entwicklung, indem er penibel jeden Schritt der Argumentation konstruiert. Der Bericht von Aristoteles zeugt davon, indem er erwähnt, dass die Frage nach der Möglichkeit der Bewegung von Zenon durch vier Argumente, LOGOI<sup>181</sup>, auf die Probe gestellt wird, was Platon wiederum attestiert und ausgiebig in *Parmenides*<sup>182</sup> beispielhaft darstellt, und auch zeigt, dass die komplette Methode noch

---

<sup>181</sup> Es ist also nicht einfach ein Zufall, dass es vier Paradoxa über die Bewegung gibt. Siehe vor allem *Physik* 239b10ff. Es ist erstaunlich zu beobachten, dass Simplicius beim Zitieren des Ausschnittes aus dem Werk Zenons drei Argumente gegen die Hypothese für die Vielheit bewahrt, was uns das Fehlen eines Argumentes vermuten lässt.

<sup>182</sup> Über die Unterscheidung zwischen Hypothese und Argument im *Parmenides* siehe zum Beispiel 127d-e.

den Durchlauf der gegensätzlichen Hypothese – welche hier “Gegen-Hypothese” genannt werden kann – d.h. weitere vier Argumente einschließen würde.

Von zentraler Wichtigkeit ist aber, bei diesem „Dazwischen“ hervorzuheben, dass es genau der Entwicklung des zenonischen Gedankens und dessen Inhalt entspricht: im Verlauf der Argumentation wird der Abbau der ganzen kosmologischen Kenntnisse unter anderem über Zeit, Raum oder Ort<sup>183</sup> und Beweglichkeit eingehend ausgeführt, wie es hier bei Gelegenheit zusammenfassend dargestellt werden wird.

Zurück zur Thematisierung der Dialektik als Methode des Denkens: es sei hier ausdrücklich gesagt, dass dieser zweite Moment, welcher die zenonische Methode möglicherweise ergänzt, das heißt, die dialektische Analyse der “Gegen-Hypothese”, sich ausschließlich in Platon findet<sup>184</sup>. Weder Simplicius noch Aristoteles zeugen von einem Zenon, der zuerst die Hypothesen “wenn Bewegung ist” oder “wenn Vieles ist” untersucht, um anschließend mit seinen Gegensätzen zu arbeiten, “wenn Nicht-Bewegung ist” oder “wenn Eines ist”. Dies führt dazu, dass man vermutet, dass die zweite Etappe der Methode schon eine platonische Innovation sein könnte, oder sogar sein Beitrag dazu, sie zu beschließen, um die zenonische Methode zu vervollkommen<sup>185</sup>.

Noch wichtiger allerdings ist zu bemerken, dass die eventuelle dialektische Analyse der hier genannten “Gegen-Hypothese” ein Problem sichtbar macht und

---

<sup>183</sup> Vom „Raum“ zu reden wäre bei Parmenides zum Beispiel schlicht unmöglich, da der parmenideische Gedanke diesen Raum noch nicht kannte und weil dieser eine zenonische Erfindung ist und demnach erst nach seiner Philosophie kommt. Und selbst bei Zenon oder noch später in der aristotelischen *Physik* ist nicht die Rede von „Raum“, da der Begriff, welchen wir hier finden, TOPOS lautet. Dieses Wort bedeutet nicht Raum, sondern Ort. Auch wenn davon ausgegangen werden kann, dass TOPOS von Zenon und Aristoteles schon mit der Bedeutung von Raum gedacht wird, indem sie feststellen, dass im Raum sich die Orte befinden, darf nicht vergessen werden, dass diese Bedeutung eine dem griechischen Denken ausdrücklich fremde Erfindung ist, zumindest in seinen Anfängen, wenn man betrachtet, dass die Griechen niemals von Raum, sondern immer von Orten gesprochen haben. In jedem Fall hatte Parmenides sicher nicht diese Erfahrung, und wie dem auch sei, so wie das parmenideische Seiende sich in Abstoßung der Zeit durch seine uneingeschränkte Zeitlosigkeit kennzeichnet, so befindet es sich auch an keinem Ort, und es kann auch kein Daneben mit ihm verbunden werden (Vgl. B8, 13), da, so wie die Zeitlichkeit, auch die „Örtlichkeit“ *physisch* ist, weshalb auch sie mit dem Seienden unvereinbar sein muss.

<sup>184</sup> Und nicht nur *beispielhaft* dargestellt, sondern auch ausdrücklich bestätigt. Siehe 136a-b. Bemerkenswert dafür ist gleichfalls die Aussage des Timon, welche von Diogenes Laertius erhalten wurde. Was Timon in einem Lob über ihn sagt, gilt letztendlich auch als eine Kritik: „Zenon, mit seiner großen Kraft, schwer zu widerstehen, fähig eine These und ihr Gegenteil zu verteidigen, strenger Kritiker Aller (...)“. LAERTIUS, Diogenes. IX, 25.

<sup>185</sup> Es sein auch das Zeugnis von Proklos erwähnt. Gemäß diesen Autors (*in Platonis Parmenidem*, 631, 35) enthielt das Buch des Zenons insgesamt 40 *lógoi*, was die zenonische Genauigkeit bei der Unterziehung jeder Hypothese durch den Widerstand von vier Argumenten (*lógoi*) bestätigt, da 40 ein Vielfaches von vier ist. Leider berichtet der Autor nicht über die Frage der systematischen Unterscheidung zwischen Hypothese und “Gegen-Hypothese”, welche von Platon erwähnt wird. Daher ist es nicht möglich zu wissen, ob die 40 *lógoi* der dialektischen Analyse von zehn Hypothesen, oder von fünf Hypothesen und ihren fünf “Gegen-Hypothesen” entsprechen.

radikalisiert, das unbemerkt bleiben könnte, wenn man sich lediglich mit der Auslegung von Aristoteles und Simplicius über Zenon beschäftigt, nämlich: dass die von Zenon erarbeitete Methode nicht nur die anzugreifende Hypothese widerlegt, sondern möglicherweise auch die, welche sie angeblich verteidigt. Dies zeigt sich sehr deutlich in Platons *Parmenides*, in dem die dialektische Analyse die Unmöglichkeit sowohl des “wenn Eines ist” als auch des “wenn Vieles ist” zeigt. Dies ist jedoch nicht schlechthin eine Wirkung der möglicherweise “vollständigen” Methode, welche nur Platon uns bietet und deshalb vielleicht kein legitimer Zenon ist. Der springende Punkt ist, dass selbst in der von Simplicius erhaltenen Argumentation und auch in den Paradoxa, denen sich Aristoteles widmet, in denen es die erwähnte zweite Etappe nicht gibt, eine von den beiden Hypothesen deutlich widerlegt wird, genau genommen diejenige, welche man als ‚Nicht-parmenideische‘ bezeichnen könnte; die andere aber, wenn sie auch nicht widerlegt wird, so wird sie auch nicht positiv belegt und bleibt wohlgerne eine offene Frage, da sie nur implizit dabei erkennbar ist.

Wenn dies so ist, kann die Einbeziehung der “Gegen-Hypothese” in den platonischen Dialog als ein Werkzeug betrachtet werden, durch das Platon seine tatsächliche Interpretation in Bezug auf die Schriften des Zenons zeigt: das Wichtigste ist jedoch nicht, ob diese mögliche „Gegen-Hypothese“ explizit oder implizit widerlegt wird oder auch nicht. Nach dem Zeugnis des Platons werden tatsächlich sowohl die Hypothese als auch die “Gegen-Hypothese” letztendlich durch die zenonische Dialektik suspendiert. Zu betonen ist jedoch, dass es hierbei um die platonische Behandlung des zenonischen Werkes geht. Platon würde sich somit von der gängigen Interpretation entfernen, er selbst stellt, vielleicht verspielt, am Anfang seines *Parmenides* dar, dass Zenon seine Paradoxa schafft, um die Aussagen von Parmenides zu untermauern<sup>186</sup>.

---

<sup>186</sup> Das finale Resultat dieses Dialogs widerspricht der herkömmlichen Interpretation, welche auch Platon, wie gerade erwähnt, am Anfang des Dialogs andeutet, nach der Zenon ein Verteidiger des Parmenides wäre, da an seinem Ende nur noch Aporie zu erfahren ist, sei es betreffend des Einen, sei es betreffend des Vielen. Der Dialog kommt also zu keiner positiven Schlussfolgerung, weder Vieles ist, noch Eines, obwohl bei Zenon selbst deutlich zu sehen ist, dass die Negation des Vielen als eine apagogische Bestätigung des Einen gilt. Vielleicht ist dies jedoch die Art und Weise, die Platon gefunden hat, um aufzudecken, dass der, der die Thesen von Parmenides schützen wollte, sich letztendlich von ihnen entfernt hat, da er, indem er nichts bestätigt, die Wahrheit schutzlos freilegt. Es ist, als ob Platon begriffen hätte, dass Zenon die Tätigkeit seines Denkens auf den Weg des ‘wie es nicht zu sein hat’ beschränkt, und sich dermaßen damit beschäftigt, die Grundlosigkeit des doxischen Denkens aufzuzeigen, dass er sich schließlich in ihr verzehrt. Andererseits ist es sehr gut möglich, dass diese integrale Aporie nicht in Funktion der Interpretation des zenonischen Denkens erscheint, sondern aufgrund der Unterscheidung zwischen einem reinen ‘ist’ und einem

Die oben erwähnte ‚offene Frage‘ lässt sich aber anhand der Philosophie des Parmenides erklären. Diese stellt uns drei Wege dar, von welchen zwei sich auf das Unwahre beziehen, und nur ein Weg, der Weg der PEITHOO, die Wahrheit vertritt. Man hat also die Unterscheidung des Wahren vom zweiartigen Unwahren als das Ganze seines Gedichtes. Es sind folglich das Ganze der Wahrheit und das Ganze der Unwahrheit die zwei ‚Hälften‘ dieses Gedichtes, welche die Ganzheit des zusammengesetzten Denkens des Parmenides zusammensetzen. Bei Zenon aber ist die der Wahrheit entsprechende Hälfte verloren gegangen zugunsten seiner völligen Konzentration auf die Vernichtung der Ansichten der Sterblichen, also auf jene andere, zweifache Hälfte, welche sowohl aus dem Weg des „wie es nicht zu sein hat“ als auch aus dem Weg der DOKOYNNTA besteht. Weil diese zwei Wege gemeinsam haben, unwahr zu sein, werden beide von Zenon gleichfalls als *doxisch* betrachtet. Folglich ist es von zentraler Wichtigkeit hervorzuheben, dass die vorliegende Rede von einer Vernichtung der Ansichten oder Zerstörung des DOKEIN diese zwei Wege anbelangt: die parmenideische Trennung zwischen dem konsequenten Denken der älteren Kosmologie – der Weg „wie es nicht zu sein hat“ – und dem doxischen Denken der Auffassungen der Sterblichen wird von der zenonischen Dialektik durch eine einzige Ebene ersetzt – die ganze Sphäre des Unwahren. Dementsprechend ist bei Zenon auch das noetische Denken der älteren Philosophie und ihre Aussagen als DOXAI zu nennen.

Infolgedessen wird von Zenon weder die parmenideische Wahrheit noch eine mögliche zenonische Wahrheit positiviert. Hieraus entsteht eher die zenonische Zersetzung des kosmologischen Wissens jener Zeit, ausgehend von der logischen Negation ihrer Grundzüge – Vielheit, Zeitlichkeit, Örtlichkeit und Bewegung – nach dem Beispiel dessen, was Parmenides selbst gemacht hatte, mit dem Unterschied, dass im Parmenides jede einzelne dieser Negationen eine positive Bestimmung des Seienden konsolidiert, so wie im Fragment 8 des Gedichtes dargestellt, wohingegen bei Zenon die Positivität des vollkommenen Seienden bzw. das *Positum* der Wahrheit lediglich angedeutet wird, lediglich zu einer verschleierte Präsenz wird. Demzufolge, wenn es tatsächlich einen positiven Inhalt in seiner ganzen Argumentation gibt, ist es ein „bereits gegebenes“, und zwar vom parmenideischen Gedanken. Das von Zenon Gedachte

---

vernommenen ‚ist‘, was es für Platon möglicherweise interessant machen würde, den ersten als aporetisch darzustellen.

betrifft folglich nur die negative Seite jener Ganzheit der Philosophie des Parmenides. Dementsprechend wird das parmenideische Wahre ganz und gar nicht widerlegt, aber von Zenon nur implizit angenommen. Zenon ist von seiner Aufgabe, die DOXAI zu zerstören, so eingenommen, dass seinem Gedachten die Wahrheit fehlt, da sie von ihm nicht positiv konkretisiert wird. So wie bereits angedeutet, ist das eine Folge dessen, was für Zenon die Ratifikation des parmenideischen Seienden sein sollte.

Eine solche dialektische Vernichtung der DOXAI möchte die erwähnte Erweisung des Unwahren aufzeigen, indem sie im Gesamt der DOXAI das unmöglich Wahre aufweist; und was sich innerhalb der zenonischen Argumentation als ein unmöglich Wahres enthüllt, erweist sich just als das fragwürdige Wissen der älteren Kosmologie seiner Zeit. Dieses kosmologische Wissen fordert für sich die Bedingung des Wahren ein, und allein durch seine Gegenübersetzung mit dem vollkommen Seienden – was Zenon in sein ‚Ist‘ überführt – erweist es sein Nicht-Wahres. Auf diese Weise wird das von dieser Kosmologie erarbeitete Wissen letztendlich von den auf *logische* Weise wiederholten Beweisen überwunden, d.h. dass ihr Wissen sich auf der Grundlage von Notionen bewegt und sich insbesondere auf Bewegtheit und Vielheit stützt, welche immer wieder in Selbstwiderspruch geraten.

Es ist außerordentlich wichtig zu betonen: wenn es seitens des kosmologischen Wissens keinen Wahrheitsanspruch gäbe, wenn weder Zenon noch Parmenides, jeder für sich und auf seine Weise, anerkennen würden, dass diese Kosmologie Wahrscheinlichkeit besitzt und *möglicherweise* wahr ist, so würde sich keiner von beiden dem Nachweis eines *unmöglich* Wahren widmen. Die Notwendigkeit, ihre Nicht-Wahrheit aufzuzeigen, entsteht gerade wegen ihrer überzeugenden Wahrscheinlichkeit. Aristoteles<sup>187</sup> bemerkt, dass die Prüfung der Wahrheit durch die Methode, welche als Dialektik bekannt ist, die Analyse einer wahrscheinlichen Aussage voraussetzt, d.h. einer Aussage, die zumindest die Möglichkeit ihrer Wahrheit voraussehen lässt. Extreme Gegebenheiten, wie die klarste Offensichtlichkeit oder die reinste Absurdität, sowie eine Idee, die niemand zu vertreten wagt, erfüllen nicht die Voraussetzung der Dialektik, nämlich die Wahrscheinlichkeit.

Es ist nun notwendig zu zeigen, wie Zenon diese Zersetzung implementiert, wodurch die Unwahrheit des doxischen Denkens bzw. des DOKEIN erwiesen wird.

---

<sup>187</sup> *Topik*. I 104b - I 105b.

Dafür besteht noch nicht einmal die Notwendigkeit, die in den drei von Simplicius erhaltenen Fragmenten gegen die Vielheit enthaltene Ausarbeitung ausführlich darzulegen; es ist auch nicht nötig, weiter auf den Inhalt, um den es in der aristotelischen Analyse über die zenonischen Paradoxa geht, im einzelnen einzugehen. Es sei hier darauf hingewiesen, dass diese Dissertation sich nicht über die kontroversen Frage über die mathematisch-physikalische Struktur der Paradoxa und Dilemmata von Zenon ausbreiten wird. Diese Fragen sind tatsächlich mitten in der Entwicklung der zenonischen Paradoxa vorhanden und können und sollten als solche diskutiert werden, auch wenn sie nicht das Wichtigste und Fundamentalste darstellen, das es dort gibt<sup>188</sup>.

Es genügt dementsprechend, wenn man die finalen und philosophischen Konsequenzen, welche die Paradoxa mit sich bringen, abwägt, weil das Philosophische des zenonischen Denkens sich durch diese Konsequenzen offenbart. Es empfiehlt sich, lediglich die Ergebnisse zu analysieren, zu denen die Argumente gegen die Pluralität und die Paradoxa bezüglich der Bewegung gelangen. Diese verneinen natürlich letztendlich ihre eigene „Realität“ und erklären sie für unmöglich. Im Fall der Fragmente, welche uns von Simplicius überliefert wurden, wird jedoch eindeutig klar, dass die Vielheit sich als absurd erweist, da sie den widersprüchlichen Zusammenstoß bzw. die Unvereinbarkeit sowohl zwischen dem Begrenzten und Unbegrenzten als auch zwischen der Einzahl und Mehrzahl hervorruft, wie die paradoxe Schlussfolgerung, zu welcher Zenon in Fragment 1 gelangt, ausdrückt, falls, wenn Vieles ist’ angenommen wird:

Das der Größe nach Unbegrenzte zeigte er (Zenon) zuvor nach derselben Behandlungsart. Nachdem er schon vorher gezeigt hat, «dass, wenn das Seiende keine Größe besitze, es nicht sei», fährt er fort: «Wenn es aber ist, muss jedes Einzelne eine gewisse Größe und Dicke haben und von ihm Abstand halten. Und über das Vorspringende sagt man

---

<sup>188</sup> Über diesen Diskussionszusammenhang und zu einer kritischen und philosophischen Analyse der physikalisch-mathematischen Implikationen im Zusammenhang der einzelnen Paradoxa Zenons, sind folgende Werke zu empfehlen: BARNES, J. "Zeno: Paradox and Plurality". In: *The presocratic philosophers: Thales to Zeno*. Band I. London, Routledge & Kegan Paul, 1979; LEE, H.D.P. *Zeno of Elea*. Cambridge, Cambridge University Press, 1936; FERBER, R. *Zenons Paradoxa der Bewegung und die Struktur von Raum und Zeit*. München, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1981; KOYRÉ, A. "Bemerkungen zu den zenonischen Paradoxen". In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Herausgegeben von Edmund HUSSERL. Max Niemeyer Verlag, 1922; und MORRIS, R. *Achilles in the Quantum Universe: The Definitive History of infinity*. New York, Henry Holt and Company, 1997.

dasselbe. Denn auch dieser wird nämlich Größe haben und es wird ein anderer vor ihm liegen. Das Gleiche ist sowohl dies nur einmal zu sagen, als auch für allemal zu reden, denn kein Derartiges wird weder das Letzte noch beziehungslos auf Andere sein. Also, wenn die Dinge viele sind, müssen sie sowohl klein als auch groß sein: so klein, dass sie keine Größe haben, so groß, dass sie unbegrenzt sind»<sup>189</sup>.

Einerseits verneint Zenon durch die von Aristoteles erhaltenen Paradoxa die Möglichkeit der Bewegung, andererseits negiert er in den Argumenten gegen die Vielheit, dass die Dinge mehrere sein können, weil daraus ein widersprüchliches Absurdes entstünde, wie das hier zitierte Fragment illustriert. Wir stehen also vor schlichtweg erstaunlichen Aussagen: was Zenon verneint, sind für uns so selbstverständliche Phänomene wie die Bewegung und die Pluralität. Er verneint schlichtweg, dass es sie *gibt*, was das gewöhnliche Verständnis erstarren lässt. Genauer aber handelt es sich nicht darum, nämlich um „es gibt oder es gibt nicht“, sondern vielmehr um dies: dem reinen Denken nach können sie tatsächlich nicht *sein*, nachdem ihre Konfrontation mit dem so begriffenen wahren Gedanken die Absurdität bzw. die Widersprüchlichkeit dieser Standpunkte offenbart hat.

Am Ende der zenonischen dialektischen Argumentation tritt dieser Widerspruch auf, wodurch bewiesen wird, dass das „Es gibt“ der Vielheit inkompatibel mit ihrem möglichen „Sein“ ist. Der Vielheit wird dementsprechend das ‚Ist‘ des vollkommenen bzw. wahren Seienden entzogen und ihr „Sein“ als unmöglich erklärt. Das bedeutet: die Vielheit gibt es, sie *ist* aber nicht. Um einen solchen Beweis ausführen zu können, ist dem zenonischen Gedankengang eine nötige Voraussetzung zu nehmen, nämlich die Formulierung seines Einheitsbegriffes, damit diese Vielheit wiederum logisch und notwendigerweise als eine Menge solcher begriffenen Einheiten verstanden werden muss. Diese Einheiten sind also logischerweise als Einheiten in sich selbst gedacht, die also solche weder geteilt noch ergänzt werden können und auch nicht sollen, denn wenn dem so wäre, wären es keine *wahren* und perfekten Einheiten. Es geht um eine pur denkerische, abstrakte Einheit. Konsequenterweise können diese Ein-

---

<sup>189</sup> SIMPLICIUS. *Physik*, 140, 34 (DK1B). Die anderen, von Simplicius erhaltenen Fragmente des zenonischen Werkes, nämlich B2 und B3, stellen methodisch und thematisch dieselbe Behandlungsart dar. Siehe den Anhang dieser Dissertation zu den Fragmenten des Werkes Zenons.

heiten sich nicht miteinander verschmelzen, da jede einzelne von ihnen ihre Integrität und somit auch ihren Unterschied zu den anderen bewahren muss.

Das „Vieles“ der Hypothese ‚Wenn Vieles ist‘ wird von der zenonischen Dialektik als eine Menge von Einheiten entwickelt. Zuerst ergreifen seine Argumente den oben erwähnten Begriff „die *wahre* Einheit“. Diese Einheit wird als einzelne genommen und sie wird danach befragt, inwiefern sie *ist*. Ein Einzelnes inmitten einer Menge kann nicht selbst eine Menge sein, da es gleichartig und unteilbar sein muss und keine Größe haben kann. Wegen der Konzeption dieser Einheit als Einzelnes wird es unmöglich, dass eine Menge von Erscheinenden die Vielheit als fundamentales Merkmal des Erscheinenden konstituiert, sei sie vergrößert oder verkleinert. Und eine so gedachte Einheit ist ein Nichts mitten oder in der Menge des Erscheinenden. So erweist sich die *Wahrheit* dieses Begriffs der Einheit als Widerspruch zum „*Sein*“ der Menge des Erscheinenden – sie schließen sich gegenseitig aus.

Gegenüber dieser Aporie kehrt Zenon im Folgenden den Sinn seiner Argumentation um. Er gibt es auf, dass die Einheit wie die oben beschriebene wahre Einheit „sein muss“, sondern betrachtet, dass sie schlicht und einfach „sein muss“. Dies bedeutet: Zenon räumt ein, dass die Einheit eine bestimmte Größe besitzt. Doch diese Größe lässt sich nicht mit Genauigkeit bestimmen, da jede Größe Grenzen impliziert. Doch die Grenze selbst, verstanden als ein „Etwas“ oder auch ein „Seiendes“, ist auch eine Größe, die wie jede Größe erneut eine Grenze besitzt und so fort, was den Verstand zu einer endlosen Indefinition führt, da sowohl die Größe der Einheit wie die Größe ihrer Grenze sich als unbestimmbar erweisen. So gibt es keine Größe, die man begrenzen oder definieren kann, folglich auch keine Einheit, die sich im Sinne des Begriffs mit anderen verbinden und damit eine Menge bilden könnte, somit auch nicht mit der Vielheit des Erscheinenden. Jedoch nicht wegen des Fehlens von Alternativen oder Versuchen bestimmt Zenons Denken die Vielheit als paradox, im Gegenteil: er erschöpft methodisch alle Möglichkeiten der Argumentation; bei allen lässt sich die Ebene des Erscheinenden mit ihren Mannigfaltigkeit und auch Bewegtheit nur als unwahr bezeichnen.

Was bei diesem Philosophen so entsetzlich erscheint ist, dass die Fragen, die er aufwirft und widerlegt, genau diejenigen sind, die für die einleuchtendsten aller einleuchtenden gehalten werden: dass es Vielheit gibt und dass diese sich in Bewegung

befindet. Wie wir oben gesehen haben, bedeutet das vielmehr, ihr das 'Ist' zu verneinen, nicht ihr 'Es gibt'. In jedem Fall wirft sich Zenon mit diesem Gedankengang gegen die Ansichten aller, einschließlich jener, die philosophischerweise die Gesamtheit der vielfältigen und beweglichen Erscheinenden auffassen. Gleichgültig gegenüber dem, was alle denken oder gar begründen könnten, schafft Zenon seine Paradoxa im Einklang mit den Voraussetzungen seiner Methode, indem er die Entwicklung und auch den Inhalt seiner Argumentation aus dem zieht, was er selbst festlegt: eine Ausübung radikaler Autonomie des Denkens.

Aber eine solche Ausübung verlangt von diesem rein autonomen Denken, dass es sich selbst Grenzen und Beschränkungen setzt. Ausschließlich als Methode betrachtet, ist die zenonische Dialektik eher eine Technik oder Kunst des LOGOS, eine TECHNEE; sie ist ebenso ein zerlegender wie zerlegter LOGOS, in dem eine Seite der Argumentation die andere zerlegt und auf ihre Unwahrheit deutet. Aus diesen zwei Seiten, die zerlegte und die zerlegende, besteht die von Zenon analysierte Annahme, zum Beispiel ‚wenn Vieles ist‘, in der das ‚Ist‘ der zerlegenden Seite entspricht, und das ‚Vieles‘ der zerlegten. Die Dialektik entfaltet sich gemäß ihren eigenen und fest fixierten Regeln. Vielleicht deshalb sagt Zenon selber aus, „das Gleiche ist sowohl dies nur einmal zu sagen, als auch für allemal zu reden“<sup>190</sup>. Dies bedeutet, dass das dialektische Begreifen ein Ende hat, weil das, was dort als wahr erwiesen wird, niemals mehr geändert wird. Einmal als wahr begriffen, wird einzig und allein dieses Wahre immer wiederholt und bestätigt, denn wenn es verändert wird, verliert es seine Wahrheit. Das Selbe gilt für die von der zenonischen Dialektik als irreführend und fehlerhaft erklärten Auffassungen. In diesem Fall, wenn sie einmal als unwahr erwiesen wurden, wiederholen auch sie sich, aber in ihrer Unwahrheit, und fallen in die Leere ihrer Homogenität, wo das Aufgefasst nichts mehr sagt. Hier treibt Zenon diese Auffassungen gegen die Grenze seiner Kenntnis, wodurch er ein logisches Verfahren der Argumentation entdeckt, das später als *regressus ad infimum* bezeichnet wurde und noch immer als Widerspruch gegen die mögliche Wahrhaftigkeit einer bestimmten Annahme benutzt wird.

Konkret dargestellt, zerlegen die Paradoxa von Zenon die Vielheit und die Bewegung, und anhand der unüberwindbaren Grenzen der von ihm selbst etablierten

---

<sup>190</sup> B1: HOMOION DEE TOYTO HAPAX TE EIPEIN KAI AEI LOGEIN.

Methode als unwahr ab. Es scheint uns verwirrend, dass jemand nur anhand reiner Überlegungen, die keiner sinnlichen Wahrnehmung und des beobachtenden Erkundens der „Welt“ der Erscheinungen bedürfen, über die Bewegtheit und Vielheit urteilen kann, das heißt, mit geschlossenen Augen und nur seiner eigenen und selbstständigen Logik folgend.

In dieser Sackgasse zwischen der heute sogenannten sinnlichen bzw. wahrgenommenen „Wirklichkeit“ und der dialektischen Logik der zenonischen Methode stößt man auf das philosophische und rein denkerische Resultat, auf welches die Entwicklung der zenonischen Argumentation von Anfang an abzielt: die unwiderrufliche Unvereinbarkeit zwischen einerseits dem Weg des „wie es nicht zu sein hat“ und den DOXAI und andererseits einer Art reiner Vernunft, welche sich absolut gegenüber dem erfassbaren KOSMOS abweisend zeigt, woraus das Erstaunen der meisten gegenüber solchen Negationen resultiert. So muss aber unbedingt jedes *Paradoxon* auf das DOKEIN wirken, sonst würde der eigentümliche und etymologische Sinn dieser Vokabel verloren gehen. Wenn das doxische Denken bei Zenon auch das Philosophische des „Wie es nicht ist“ einschließt, wird es noch obligatorischer zu vertreten, dass die Vernichtung der DOXAI überhaupt nicht verstanden werden soll, als ob sie nicht mehr geben könnten – das wäre allerdings absurd – sondern, dass ihr mögliches Sein – und somit ihre eventuelle Wahrheit – durch die Dialektik vernichtet wird.

Die oben erwähnte Unvereinbarkeit wird durch die folgende Feststellung belegt: wenn auf der einen Seite die Pluralität und die Beweglichkeit für uns alle als eine wahrgenommene und selbstverständliche Gewissheit über die sinnliche Welt gelten, werden sie von der reinen Vernunft genau aus diesen Gründen als etwas betrachtet, was nicht zu begreifen ist und zwar wegen ihrer logischen Absurdität; wenn andererseits das Eine nicht *erscheint*, wird diese von reiner Vernunft gedachte Einheit für die meisten gleichfalls als eine ‚Absurdität‘ erfahren, in Anbetracht, dass nach ihnen diese „Welt“ allerdings vielfältig, beweglich und erscheinend ist. Und wenn diese pure Einheit nicht *erscheint*<sup>191</sup>, gibt es sie auch nicht, so beurteilt es das DOKEIN.

---

<sup>191</sup> Im griechischen Sinne der zusammengehörigen Verbindung des PHAINESTHAI mit dem GIGNESTHAI, eine Verbindung zwischen dem, was erscheint, und dem, was entsteht und wird, aus deren sowohl möglicher als auch gewöhnlicher Zusammenfügung das übliche bzw. doxische Verständnis vom „sein“ abgeleitet wird.

Zenon will genau diese Dilemmata provozieren und diese Inkompatibilität beibehalten: Die DOXAI sind inkompatibel mit dem reinen Denken, so wie dieses mit ihnen inkompatibel ist. Es gibt folglich eine unüberwindbare Kluft zwischen diesen zwei Ebenen und es ist genau diese Kluft, die Zenon bewahren will. Es interessiert ihn also nicht, dass die Paradoxa gelöst werden, sondern dass sie intakt bleiben, damit diese Kluft sich nicht schließt. So wie bei Parmenides die zwei unwahren Wege und der Weg der PEITHOO fest auseinanderzuhalten sind, so muss bei Zenon diese klare und unüberwindbare Trennung zwischen dem doxischen und dem nun reinen logisierten Denken festgehalten werden.

Eine in dem Maße einheitliche Einheit, dass sie die Diversität komplett verneint, damit sie als frei von jeglichem Unterschied bestätigt werden kann, identisch nur mit sich selbst, logisch tadellos und unangreifbar, dieses Eine *ist*, gibt es nicht, ebenso wie das vollkommene Seiende des Parmenides. Es *ist* und zwar tatsächlich nur in denkerischer „Form“, philosophisch, im dem Sinne, dass es gedacht werden kann, allerdings ein reines Gedachte ist. Ein parmenideisches, perfektes, vollständiges und einzigartiges Eines ist ein Gedachtes, ein „Produkt“ des Denkens<sup>192</sup>.

So begriffen lautet diese Unvereinbarkeit: der KOSMOS spricht für das Vielfältige, aber dieses stellt sich als philosophisch unannehmbar dar; Das Eine hingegen ist philosophisch perfekt, und es so radikal zu behaupten, dass es das Vielfältige ausschließt und zurückstößt, bedeutet die absolute Trennung dieses Gedankens von der DOXAI, eine Trennung, durch welche dieser Gedanke sich definitiv unterscheidet. Hier erkennt man erneut die Konkretisierung der Unterscheidung zwischen dem KOSMOS der Konzepte bzw. des Denkens und dem der vielfachen Sache der Ansichten, die DOKOYNNTA, so wie die Unmöglichkeit beide miteinander zu verbinden.

Von dieser Unterscheidung spricht Platon in den beiden unten aufgeführten Passagen, wodurch er beweist, im Denken des Zenons die erwähnte Unmöglichkeit jeder Kompatibilität zwischen dem reinen Denken und dem von den DOXAI aufgefassten erfassbaren KOSMOS zu erkennen:

---

<sup>192</sup> So überlegt Hegel in seinen *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in denen dieses Gedachte relativ unterschätzt wird: «Das Sein, das Eine der eleatischen Schule ist nur diese Abstraktion, dieses Versenken in den Abgrund der Verstandesidentität» (Frankfurt, Suhrkamp, 1996, S. 299).

Wie meinst du das? Habe Sokrates gefragt. So, habe Parmenides gesagt, wenn einer von uns des anderen Herr ist oder Knecht, so ist er nicht das Herrn an sich, welcher bezeichnet, was ein Herr ist, nicht dessen Knecht; noch aus des Knechtes an sich, welcher bezeichnet, was ein Knecht ist, Herr ist Herr; sondern als Menschen sind sie für einander dieses beides. Die Herrschaft selbst aber ist, was sie ist, von der Knechtschaft selbst, und ebenso ist Knechtschaft selbst die Knechtschaft von der Herrschaft selbst. Nicht aber hat, was bei uns ist, sein Vermögen in Beziehung auf jenes, noch jenes auf uns, sondern, wie ich sage, unter sich und für sich ist jenes und unseres ebenso für sich. Oder verstehst du nicht, was ich meine? Sehr gut, habe Sokrates gesagt, verstehe ich es. Also, habe er fortgefahren, auch die Erkenntnis, was eigentlich Erkenntnis ist, wäre die Erkenntnis jener Wahrheit an sich, was eigentlich Wahrheit ist? Allerdings. Und jede einzelne Erkenntnis an sich wäre auch nur Erkenntnis des Gegenstandes an sich. Oder nicht? Jawohl. Aber die Erkenntnis bei uns, muss die sich nicht beziehen auf die Wahrheit bei uns? Und so jede einzelne Erkenntnis bei uns wäre folglich nur Erkenntnis ihres besonderen Gegenstandes bei uns? Notwendig<sup>193</sup>.

So sei demnach dieses gesagt und auch, dass, wie es scheint, ob das Eins nun ist oder nicht ist, es selbst und das Andere insgesamt, für sich sowohl als in Beziehung auf einander, alles auf alle Weise ist und nicht ist, und sowohl scheint als auch nicht scheint<sup>194</sup>.

Wie oben dargestellt, ist es zwingend zu erkennen, dass so wie das parmenideische Denken, der dem Begreifen des vollkommenen Seienden gewidmet ist, so gehört es auch zu der dialektischen Denkweise des Zenons überhaupt keine vereinende Verbindung bezüglich der Gesamtheit des Erscheinenden zuzulassen. Von der Sphäre der Erscheinungen abgetrennt, dürfen die von Zenon ausgeführten Negationen der *erscheinenden* Bewegung und Vielheit, die übrigens auch von der parmenideischen ALEETHEIA entfernt wurden, nicht so verstanden werden, als ob er das bloße Dasein oder das einfache „Es gibt“ der Bewegung und der Vielheit betreffend den sinnlichen Erfahrungen tatsächlich bezweifelt. Durch die Paradoxa und Argumente gegen Bewegung und Vielheit, zwei „selbstverständliche“ Charakteristiken des KOSMOS, wird darauf hingewiesen, dass über solche Themen weder die herkömmliche Philosophie noch die „Ansichten der Sterblichen“ im Allgemeinen eine

---

<sup>193</sup> Platon. *Parmenides*. 133e-134b. Deutsche Übersetzung von SCHLEIERMACHER, F. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.

<sup>194</sup> Platon *Parmenides*. 166c. Deutsche Übersetzung von SCHLEIERMACHER, F. *Ibid.*

festes Kenntnis, und noch weniger, ein *wahres* Erkennen hervorgebracht haben, da Überlegungen über Erscheinungen und DOKEIN zusammengehören: sobald man über den *physischen* KOSMOS redet, denkt man unweigerlich *doxisch*. Das bedeutet ganz und gar nicht, dass Zenon den ganzen KOSMOS mit seiner Vielfältigkeit und Bewegung als eine Illusion oder eine Fiktion an sich selbst betrachtet, aber doch unsere Kenntnis darüber, welche in der Regel sich selber als wahr und zuverlässig ansieht und erklärt. Zenon erhebt sich gegen diese vermeintliche Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit und attackiert sie, um zu zeigen, wie schwach und zögerlich dieses Wissen ist, wie unbegründet es ist, bis zu dem Punkt, wo man aufgrund seiner Unhaltbarkeit an ihm zweifeln muss<sup>195</sup>. Folglich ist die berühmte Aussage „Verneinung der Bewegung“ nichts weiter als irreführend, da das, was hier verneint wird, nicht die Sache des Gedachten ist, sondern dass es über sie eine wahre Erkenntnis geben kann.

Dies bedeutet unmittelbar, dass diejenigen, die sich dafür eingesetzt haben, die von Zenon dargelegten Dilemmata zu lösen, unter ihnen auch Aristoteles, sich sicher darum bemüht haben, diese so unfundierte als auch geschwächte Art der Kenntnis zu stärken und zu konsolidieren. Selbst dann, nachdem sie einmal den Standpunkt Zenons anerkannt und angenommen haben, bedeutet es, dass sie entweder nicht verstanden haben, dass die Paradoxa nicht zu ihrer Lösung bestimmt waren, aufgrund der oben erwähnten Unvereinbarkeit, oder sie waren entschieden anderer Meinung in Bezug auf eine solche Unmöglichkeit<sup>196</sup>.

---

<sup>195</sup> «Es ist dies nicht so zu fassen, dass die Bewegung gar nicht sei, – wie wir sagen, es gibt Elefanten, es gibt keine Nashörner. Dass es Bewegung gibt, dass diese Erscheinung ist, davon ist gar nicht die Rede; sinnliche Gewissheit hat die Bewegung, wie es Elefanten gibt. In diesem Sinne ist es dem Zenon gar nicht eingefallen, die Bewegung zu leugnen. Die Frage ist vielmehr nach ihrer Wahrheit; die Bewegung ist aber unwahr, denn sie ist Widerspruch. Damit hat er sagen wollen, dass ihr kein wahrhaftes Sein zukomme.». HEGEL. *Op.cit.* S. 305.

<sup>196</sup> Diesbezüglich erweisen sich einige von der Doxographie erbrachten Berichte als interessant. Siehe zum Beispiel Diogenes LAERTIUS (VI, 39); SEXTUS EMPIRICUS (*Pyrrhoniae hypotyposes*, III, 8, 66) und SIMPLICIUS (*Physik*, X, 1205, 24ff).

### **.3 Das positive Resultat der zenonischen Paradoxa: Die Erweisung des Unwahren. Der Aufbau des unüberwindbaren Abgrundes zwischen dem logisierten Denken und der „Wirklichkeit“ der DOXAI.**

In dieser Dissertation wird nicht beabsichtigt, die Paradoxa von Zenon zu zerlegen und sich in die reichen und polemischen physisch-mathematischen Diskussionen zu verwickeln. Es ist hier auch nicht notwendig sie zu lösen, um sie somit aufzulösen, da man durch sie an das philosophische TELOS seines Denkens gelangt. Diese Dissertation wird sich also auch nicht der detaillierten Untersuchung des Inhaltes dieser Formulierungen widmen, die viel mehr für die Physik und Mathematik interessant sind. Es ist hier angebracht, sich stattdessen auf die philosophische Motivation zu konzentrieren, die diese Paradoxa auslöst und begründet<sup>197</sup>.

Eine solche Motivation findet ihren Grund in der zenonischen Entscheidung, den Irrtum, bzw. den unwahren Charakter des doxischen Denkens auf methodische Weise zu beweisen. Es muss also betrachtet werden, wie er diese Aufgabe, die er sich selbst gestellt hat, erfüllt.

So wie im Gedicht des Parmenides, scheinen auch die Paradoxa von Zenon die Werke Homers zum Vorbild genommen zu haben. Dies kann, aufgrund des mangelhaften Charakters dessen, was uns von der Tradition über seine Schriften übermittelt wurde, natürlich nicht mit fester Überzeugung gesagt werden. Aber die vier berühmten Paradoxa über die Bewegung, die von Aristoteles bewahrt wurden, lassen Hinweise auf bestimmte Passagen der homerischen Gedichte erahnen, Passagen, deren Inhalt Zenon mit der einzigen Absicht übernehmen würde, ihn zu widerlegen, was hier einen wahrhaft wertvollen und aufklärenden Sinn annehmen würde: ob man bedenkt, dass Zenon sich gegen die DOXAI erhebt, gegen die herrschenden Ansichten und demnach sich auf einer Ebene einrichtet, die ihn auf radikale Weise von dem, was von den „Sterblichen“ gedacht wird, entfernt. Die Kunstfertigkeit, Inhalte von Homer zu nehmen, die durch seine Dialektik aufgelöst werden würde, bedeutet, abgesehen von einer Überwindung dieses Wissens und ihrem Widerspruch zu diesem, d.h. dem von den Musen offenbarten Wissen, ein Werkzeug

---

<sup>197</sup> Für eine ausführliche Analyse der Paradoxa sei vor allem auf die Ausgabe des zenonischen Werkes von LEE (*Op. Cit.*) und auf die Bemerkungen zu den zenonischen Paradoxa von BARNES verwiesen (*Op. Cit.*).

mit dem man die herrschenden Ansichten schwer und direkt treffen würde, aufgrund der Popularität und des Einflusses von Homer, „dem Erzieher Griechenlands“, in der frühgriechischen Kultur allgemein. In diesem Fall wäre hervorzuheben, dass die dialektische Argumentation des zenonischen Denkens, Erzeugerin der Paradoxa, als Ausgangspunkt und Basis ein ADYNATON hätte, das nicht aus purer Vorstellungskraft entsteht, sondern aus der Tradition geliehen wäre, was seine konfrontative Einstellung gegenüber dem Wissen der „Sterblichen“ aufwertet. Auf diese Weise führten die zenonischen Paradoxa die Zerlegung und den Abbau eines beliebten Wissens und seiner DOXAI durch, oder besser gesagt, dessen, was er aus ihnen gemacht hat. Von hier aus hätte Zenon die privilegierte Gelegenheit vorzuführen, dass das, was von diesem „Wissen“ gedacht wird, *logischerweise* unmöglich ist. Dies ist nun schon die Kluft, der Abgrund, der vom zenonischen Denken zwischen dem logischen und an sich selbst hängenden Verstand und der Kenntnis, das anhand der Erfahrung und sinnlichen Wahrnehmung aufgebaut wurde, aufgetan wird, und sie als unvereinbar erklärt.

Was man bei dieser möglichen literarischen Beziehung zwischen den homerischen Gedichten und den Schriften von Zenon sieht, ist die Möglichkeit, dass das ADYNATON von Homer genau das Gleiche wäre, das auch von Zenon verwendet wird, wobei für Homer dieses ADYNATON ein möglicher, wenn auch überraschender Zustand der Bewegung, oder besser, der natürlichen Nicht-Bewegung ist, während für den Eleaten dieses ADYNATON als Sprungbrett verwendet wird, um dem zu widersprechen, was gewöhnlich gedacht wird, das heißt, was doxisch angesehen wird, und ihn anhand einer logischen bzw. dialektischen und auch wissenschaftliche Denkweise zu einer paradoxen Schlussfolgerung führt<sup>198</sup>.

---

<sup>198</sup> Über diese eventuelle Beziehung zwischen den zenonischen und homerischen Schriften sei hier auf den interessanten Aufsatz „La technique littéraire des paradoxes de Zénon“ (In: MILNER, J-C. *Détections fictives*. Paris, Seuil, 1985, S. 45-71) verwiesen, in dem jedes einzelne Paradoxon aus dieser Perspektive analysiert wird und zwar mit der Hervorhebung der entsprechenden Stellen Homers in Bezug auf die jeweiligen Paradoxa. Auf diese Weise gibt es z.B. eine Parallele zwischen dem Paradoxon der Dichotomie und der Stelle bei Homer, wo die Qualen des Sisyphus beschrieben sind, (siehe *Odyssee*, XI, 593-598), so wie das Stadiumparadoxon auf einen Wettlauf in der *Odyssee* bezogen werden kann (VIII, 120-125). Außerdem gebraucht der Autor einige charakteristische Begriffe der homerischen Sprache, wie OISTOS, der Pfeil, eine Form, die kaum zur Zeit von Zenon und schon gar nicht mehr bei Aristoteles gebräuchlich war; letzterer hat diese Form für seine Berichte über die zenonischen Paradoxa aufbewahrt. Innerhalb der aristotelischen Sprache ist die Obsoletheit des Begriffs so evident, dass nicht selten die Kommentatoren der *Physik* ihn durch den zeitgemäßen Begriff TO BELOS ersetzen. Wir können daran ersehen, dass Zenon nicht nur ein aus den homerischen Epen entnommenes ADYNATON verwendet, sondern auch die homerische Sprache selbst, welches auch die Sprache des parmenideischen Gedichts ist. Es handelt sich um eine ernste und detaillierte, nicht philosophische, sondern literarische Studie, die aus den oben genannten Gründen überaus

Aber was hätte Zenon dann Positives bewirkt, angesichts dessen, dass seine Methode nur Negation und Aporie zur Folge hat? Was könnte durch die Hartnäckigkeit dieser Methode, anstatt abgebaut, aufgebaut werden, angenommen, dass seine Dialektik dazu dient, jede mögliche Schwäche der herkömmlichen kosmologischen Philosophie aufzuzeigen? Es ist eine schwierige Frage. Aristoteles zum Beispiel verwendete schon die Worte APORIA<sup>199</sup> und ADYNATON<sup>200</sup>, um die zenonischen Erwägungen und Paradoxa zu beschreiben, in einer möglichen Anspielung auf die inhaltliche Leere seiner Philosophie<sup>201</sup>. Dies könnte zur Annahme führen, dass das Denken Zenons keine eigene Maßgabe besitzt, da sie von Parmenides geerbt wurde. Eine solche Annahme würde jedoch das vernebeln, was sich bei Zenon als eminent philosophisch erweist, nämlich das, wozu er das Denken gebracht hat: zu einer absoluten Vollständigkeit, zu der reinen Autonomie eines logisierten Denkens.

In erster Linie ist die Erarbeitung seiner Methode, die Dialektik, an sich schon etwas Positives und sicher sein historisch großes Erbe, auch wenn es unvermeidlich in Aporie endet. Man muss also die Tatsache schätzen, dass Zenon das erste Kapitel einer Entwicklung protagonisiert, zu welcher auch die Sophistik in ihren vielen Nuancen und die platonische Dialektik gehören. Sowohl diese als auch jene könnte nicht entstehen ohne die vorherige Entwicklung der Dialektik, deren Begründer Zenon ist. Das ist zweifellos sein größtes Vermächtnis. Es ist sicher, dass die platonische Dialektik anders als die des Zenons ist, aber andererseits wäre sie ohne sie völlig unmöglich. Platon erbaut ihm also nicht grundlos mit seinem *Parmenides* ein Monument. Hier ist Platon, trotz der Unterschiede zwischen den jeweiligen

---

verführerisch ist, da es ausgezeichnet mit dem übereinstimmt, was hier als die Ausführung des zenonischen Denkens vertreten wird. In jedem Fall, wie bereits angedeutet, macht die mangelnde Überlieferung des zenonischen Werkes es unmöglich zu beurteilen, ob diese erwähnte Perspektive, obwohl sie wissenschaftlich verfasst ist, gleichfalls wissenschaftlich anzunehmen wäre.

<sup>199</sup> Vgl. Aristoteles. *Physik*. IV, 1. 209a 23-24.

<sup>200</sup> Vgl. Aristoteles. *Physik*. IV, 3. 210b 22.

<sup>201</sup> Dies ist nicht gerade der Fall von Aristoteles, doch hat Zenon als Philosoph nicht selten abschätzige Urteile auf sich gezogen, angesichts einer angeblichen Sterilität seines Denkens. Dieser Sachverhalt verstärkt die verbreitete Schwierigkeit der Wahrnehmung, d.h. was die Maßgabe und das Fundament seiner Philosophie wirklich ausmacht und rechtfertigt. Es sei in diesem Zusammenhang nicht vergessen, was Bertrand Russel zu seiner Verteidigung schreibt: "In this capricious world nothing is more capricious than posthumous fame. One of the most notable victims of posterity's lack of judgement is the Eleatic Zeno. Having invented four arguments all immeasurably subtle and profound, the grossness of subsequent philosophers pronounced him to be a mere ingenious juggler, and his arguments to be one and all sophisms. After two thousand years of continual refutation, these sophisms were reinstated, and made the foundation of a mathematical renaissance". In: RUSSEL, Bertrand. *The Principles of Mathematics*. W. W. Norton & Company, Reissue edition (1903) 1996.

Dialektiken, der zenonischen Dialektik am treuesten, treu zu dem Punkt, das beste Beispiel ihrer Struktur überliefert zu haben.

Auf jeden Fall betrifft die Maßgabe des zenonischen Denkens die Erweisung des Unwahren, das heißt seine endgültige Negation als mögliches wahr. Genau diese Erweisung ist dies, was vom zenonischen Gedanken vollkommen *aufgebaut* wird. Infolgedessen besitzt diese negative Erweisung – in Gegenteil zu dem, was oft in der spezialisierten Kritik zu finden ist – auch ihre positive Seite: die “Wahrheit” des Unwahren verdeutlicht zu haben und zwar durch die absolute Vernichtung des DOKEIN, wodurch die Schwäche und das Schwanken einer solchen Art und Weise zu Denken offensichtlich zu erkennen sind, dessen letztendliches Ergebnis zum Ausschluss der „Ansichten der Sterblichen“ führt. Immer von der parmenideischen Vorgabe geleitet, erweist Zenon die DOXAI klar und eindeutig als ein ‚wie es nicht zu denken ist‘, dessen Abgrund in Bezug auf das Wahre als ein von Zenon *aufgebaute* Abgrund anerkannt werden muss. Auch nach der Darstellung des Parmenides schließt die zenonische Erweisung des Unwahren dementsprechend sowohl die Ansichten der dem Tode Verfallenen als auch den Weg des ‚wie es nicht zu sein hat‘ ein, wodurch das DOKEIN des Menschen in ihrer Alltäglichkeit und auch der Philosophie seiner Zeit durch seine Paradoxa angegriffen werden.

In zwei Teilen gegliedert lassen sich diese Paradoxa in zwei Reihen aufteilen: zu der ersten gehören diejenigen, welche sich gegen die Vielheit richten; zu der zweiten diejenigen gegen die Bewegung. In der ersten Reihe zeichnet sich ein Gedankengang ab, welcher sich auf das OYLON bezieht, also auf das Ganzsein bzw. auf das Einssein des parmenideischen vollkommenen Seienden. Bei Parmenides verlangt der argumentative Bau des vollkommenen Seienden als aller erste die Negation des GIGNESTHAI und OLLYSTHAI, durch welche das Seiende die Prädikate „un- geworden“ – AGENEETON – und „unverderblich“<sup>202</sup> – ANOOLETHRON erhält. Diese doppelte Verwendung des Prädikats verleiht ihm logischerweise zwei weitere, die beiden ersten positiven Prädikate des Seienden, nämlich „heil“ und „einzig“: OYLON MOYNOGENES<sup>203</sup>. Die Verneinung des Werden und des Verderben verleiht dem Seiende also einen einheitlichen und gemeinschaftlichen Gehalt, eine Integrität, welche sein erstes positives Kennzeichen darstellt: ein Ganzes zu sein.

---

<sup>202</sup> B8, 3.

<sup>203</sup> B8, 4.

Die Darstellung der Wahrheit, ALEETHEIA, im Fragment 8 des Gedichtes des Parmenides, füllt einen Umkreis, der, wie das Seiende, weder größer noch kleiner<sup>204</sup>, weder mehr, noch weniger<sup>205</sup> sein kann. Deshalb ist das Seiende ganz<sup>206</sup> von sich selbst erfüllt<sup>207</sup> und zusammengehalten<sup>208</sup>. Hier treffen diese Ganzheit und das TETELESMENON<sup>209</sup> – „vollkommen“ – selbst aufeinander, weil das Prädikat, das ihm negativ entspricht, nämlich das ASYLON<sup>210</sup> und welches so angeführt wird: PAN ESTIN ASYLON – das Seiende „ist ganz unantastbar“, durch ein „ganz“ bezeichnet wird. So sind das Ganze des vollkommenen Seienden sowie die Ränder seines Umkreises oder seiner „Kugelgestalt“ völlig ausgeführt und erfüllt. Außerhalb dieser SPHAIREE<sup>211</sup> befindet sich lediglich, was nicht *ist*, also das Unwahre: das Nichtseinsollende und die Ansichten der Sterblichen.

Ausgehend von dieser Bestimmung führt Zenon aus, was und was nicht zu diesem „Umkreis“ gehören kann. Vielheit und Bewegung gehören nicht dazu und befinden sich so außerhalb dessen, was wahr ist. Aus diesem Grund wendet sich Zenon gegen beide, damit die ganze Unwahrheit manifest wird. Er beginnt mit den Paradoxa gegen die Vielheit, wobei ‚eins zu sein‘ und ‚ein Ganzes zu sein‘ zentrale Bestimmungen des parmenideischen Seienden sind. Das OYLON, was sowohl die Ganzheit als auch die Einzigkeit dieses Seienden bedeutet, ist daher der erste Aspekt des parmenideischen Seienden, das garantiert und bewahrt werden muss, da diese Intention, selbst Notwendigkeit des zenonischen Denkens sich in die Erarbeitung der ersten Reihe seiner Argumente umsetzt, d.h. in die Argumente gegen die Vielheit. Geschichtlich betrachtet beinhaltet diese erste Reihe der zenonischen Paradoxa einen Inhalt fundamentaler Bedeutung für die weitere Entwicklung der nachparmenideischen Philosophie, einschließlich für Platon und Aristoteles. Man erkennt dabei eine Schrittfolge, welcher der aristotelische Unterschied von Bewegung und Unbewegtheit zum Beispiel zu verdanken ist, wodurch wiederum bei Aristoteles jeweils differenziert wird, was eigentlich zur Physik und zur Metaphysik gehört. Es muss hier von vornherein berücksichtigt werden, dass die Paradoxa gegen die Bewegung sich

---

<sup>204</sup> Siehe B8, 44-45.

<sup>205</sup> B8, 48.

<sup>206</sup> B8, 48.

<sup>207</sup> B8,24: EMPLEON ESTIN EONTOS.

<sup>208</sup> B8, 23.

<sup>209</sup> B8, 42.

<sup>210</sup> B8, 48.

<sup>211</sup> B8, 43.

denen gegen die Vielheit unterordnen, weil, so wie die Bestimmungen des parmenideischen Seienden verdeutlichen, die Einzigkeit dieses Seienden, sein Ganzsein, OYLOU, seinem unbeweglichen Charakter, AKINEETON<sup>212</sup>, eine nötige Voraussetzung ist. Auf dem AKINEETON aber konzentriert sich unmittelbar die Aufmerksamkeit des Aristoteles, der jedoch nicht übersehen hat, dass, um Einzig zu sein zu können, es unbeweglich sein muss, so wie man für die Vielheit notwendigerweise beweglich sein muss. Aristoteles bewahrt so eine für seine Philosophie vollkommen entscheidende Unterscheidung, bei der die Beweglichkeit das Hauptmerkmal der Vielheit ist, weshalb die Beweglichkeit nicht endgültig ausgeschlossen werden kann und darf, obwohl dies, was maßgeblich und entscheidend für seine Philosophie ist, jede Bewegtheit ausschließt, nämlich der aristotelische Gott<sup>213</sup>. Aus der Notwendigkeit heraus, jede Seite dieser Unterscheidung zu verbinden, begreift Aristoteles das bewegende Unbewegliche, also den oben erwähnten Gott.

Durch die Argumente gegen die Vielheit und Bewegung konstruiert Zenon in jedem Einzelnen die Ganzheit des Unwahren bzw. das ganze Nicht-Seiende. Das ist überhaupt die größte Tat seiner Philosophie. Durch die Überführung des Vielen zu Einem, also ‚wenn Vieles ist‘, und des Unbeweglichen zum Beweglichen, und somit des ‚wenn in Bewegung ist‘, wird diese Konstruktion ausgeführt. Dadurch werden das Seiende und das Nicht-Seiende, das Wahre und das Unwahre konfrontiert, welche Zenon zunächst miteinander verbindet, gerade damit durch diese Entgegenstellung ihre absolute Unvereinbarkeit aufkommt und bewiesen wird. Sie werden dementsprechend „gemischt“ und zwar mit der einzigen Absicht, beide als unmischbar zu erweisen. Das Seiende mit dem in Verbindung bringen, was von Parmenides bereits als inkompatibel mit dem Seienden erwiesen wurde, das ist die ausgezeichnete Tat der zenonischen Philosophie, das Ganze der Wahrheit und die Gesamtheit des erscheinenden PANTA zusammenprallen zu lassen.

Immer auf die Philosophie des Parmenides gestützt, führt Zenon diese Konstruktion von der Definition einer reinen Einheit ausgehend durch, vom Punkt,

---

<sup>212</sup> PARMENIDES B8, 26.

<sup>213</sup> Bezüglich der Verbindung der Notionen der PHYSIS und Bewegung bei Aristoteles, eine Verbindung, die ihn mit den Philosophen der eleatischen Schule zusammenbringt, ist der folgende Kommentar von Sextus Empiricus aufschlussreich: „Gemäß der Philosophen der Schule von Parmenides und des Melisso, gibt es keine Bewegung. Aristoteles bezeichnet sie in einem seiner Dialoge über Platon als „Imobilisten“ und „Nicht-Physiker“, Imobilisten, weil sie die Unbeweglichkeit verteidigen und Nicht-Physiker, weil die Natur (PHYSIS) das Prinzip der Bewegung ist, was sie negieren, indem sie behaupten, dass sich nichts bewege“ (*Adversus Mathematicus*, X, 46).

einem ausdehnungslosen Punkt. Diese Definition wird übrigens dazu dienen, um die mathematisch-pythagoreische Idee zu konfrontieren, nach der die folgende Reihenfolge zu erkennen ist: (A) der Punkt; (B) eine Reihe von Punkten, also die Linie; (C) das Dreiecke bzw. die Fläche; (D) der Körper. Dies sein hier als Beispiel dafür genannt, wie Parmenides, in diesem Fall durch die denkerische Einigkeit des vollkommenen Seienden, Zenon die Möglichkeit einer innerlichen Konstruktion des Gedankens seiner Gegner<sup>214</sup> verleiht, angesichts der Tatsache, dass gerade die parmenideische MOIRA das Seiende als OYLON und AKINEETON bestimmt hat<sup>215</sup>. Sowohl ganz und einzig, OYLON, als auch unbeweglich, AKINEETON, das sind zwei Hauptbestimmungen des parmenideischen Seienden, und so die Bestimmungen, an denen das dialektische Denken des Zenons sich orientiert.

So orientiert bemerkt Zenon, das die DOXAI auf irgend eine Weise konsolidiert sind. In ihren Grundlagen interveniert er, um die Zerbrechlichkeit der scheinbar starken Ansichten aufzudecken. Er bestimmt folglich die DOXAI als Unwahrheiten, aber auch, dass die Unwahrheit Methode und Kohärenz haben kann. Damit ist, genau wie bei Parmenides, das doxische Denken der Philosophie der Zeit dieser beiden Eleaten gemeint. Laut Zenon, muss dieses doxische Denken in seiner Struktur zerlegt und rekonstruiert werden, bis zur Enthüllung seiner ganzen Unwahrheit, bis es selbst, also das doxische Denken, die ganze Unwahrheit ist.

Dies ist die philosophische Aufgabe, die von den zenonischen Paradoxa zu erfüllen ist. Das für uns philosophisch Wichtigste besteht nicht darin, ausgiebig auf die Unendlichkeit seiner Argumentation und Überlegungen einzugehen, die an sich schon erschöpfend sind, sondern anhand von ihnen festzustellen, dass Zenon auf der einen Seite die Heldentat vollbringt, die erwähnte und vollständige Erweisung des Unwahren zu fördern, aber sich auf der anderen Seite an diese Domäne des Erfragens und der Fragen hält, sich mit „Sachen“ beschäftigt, das heißt, mit einem Seienden, besser gesagt mit Seienden<sup>216</sup>, deren Natur ontisch, wahrnehmbar und vielfältig ist und sich

---

<sup>214</sup> Einige Autoren verteidigen die Aufnahme von Anaxagoras zu diesen "Gegnern". Doch das Fehlen von biografischem und doxografischem Material, was bestätigen könnte, dass die Schriften von Zenon ans Licht kamen, nachdem die Philosophie von Anaxagoras schon relativ verbreitet war, erschwert erheblich die Lektüre von Zenons Paradoxa als einer möglichen Antwort auf die Doktrin des Anaxagoras von der Unteilbarkeit der Materie, so kohärent und attraktiv diese Lesart sein könnte. Dazu siehe KIRK, G.S., RAVEN, J.E. und SCHOFIELD, M. *The presocratic philosophers*. Cambridge, Cambridge University Press, (1957) 1995, S. 279.

<sup>215</sup> Vgl. Parmenides B8, 38: OYLON AKINEETON T' EMENAI.

<sup>216</sup> Vgl. B3: EI POLLA ESTIN, APEIRA TA ONTA ESTIN.

somit vom parmenideischen Seienden unterscheidet. Somit entsprechen die Zeitlosigkeit<sup>217</sup> und die Ortlosigkeit<sup>218</sup> des parmenideischen Seienden nicht den Begriffen von Zeit und Raum, deren Zenon sich bedient, um die Inkonsistenz der DOXAI zu enthüllen. Folglich ist das, was in philosophischer Hinsicht berücksichtigt werden muss, diese beiden Themen: (A) was Zenon aufbaut, um die Architektur der DOXAI zu zerstören; (B) wie genau das, was Zenon aufbaut, ihn von Parmenides entfernt. Die folgenden Absätze, so wie das folgende Kapitel, widmen sich der gemeinsamen Ausführung dieser beiden Themen.

Nachdem der philosophische Grund und die Herkunft der Paradoxa erörtert wurden, seien hier noch kurz die Paradoxa gegen die Bewegung aufgeführt, da der hauptsächliche Inhalt derjenigen gegen die Vielheit bereits im Kapitel zuvor erläutert wurde. Die Paradoxa der Bewegung behandeln das, was wir als die Frage der Unbegrenztheit der Größe, oder unbegrenzte Quantität und die Unbegrenztheit der Teilbarkeit bezeichnen können. Es wird also hinterfragt, ob die Dinge unendlich teilbar und unendlich an der Zahl sind, was wiederum die Unterordnung gegenüber der ersten Gruppe der Paradoxa zeigt, derer gegen die Pluralität. Die Art von Formulierung, die man in diesen Paradoxen von Zenon erkennt, bezieht sich auf das, was man als "Materie", "wahrnehmbares Objekt" oder andererseits einfach als "Phänomen" bezeichnen kann, was zu Fragestellungen in Bezug auf Bewegung, Zeit und Raum führt. Man geht von der Annahme aus, dass jegliche Bewegung in Zeit und Raum geschieht. Wenn beide unendlich teilbar sind, kann es weder Bewegung geben, noch kann die Zeit vergehen, weil Raumabschnitte, so wie jede Zeiteinheit unendlich geteilt werden könnten, und es unmöglich wäre, den nächsten Abschnitt oder eine Zeiteinheit zu erreichen, weil es immer einen Abschnitt und eine Zeiteinheit geben würde, die vorher erreicht werden müssten. Auf der anderen Seite, wenn keines von beiden unendlich teilbar wäre, wenn die Ausdehnung der Körper, die Zeit und der Raum eine Grenze finden, das heißt, wenn der Punkt die letzte Grenze des Raumes ist, wenn die Zeiteinheit die letzte der Zeit ist, wird es unmöglich, den Übergang von einem Punkt zum anderen und von einer Zeiteinheit zur anderen zu veranlassen, was wiederum die Unmöglichkeit der Bewegung und des Vergehens der Zeit zur Folge hätte. Für die Ausdehnung eines festen Gegenstandes würde das gleiche gelten, denn

---

<sup>217</sup> Siehe PARMENIDES B8, 5.

<sup>218</sup> Siehe PARMENIDES B8, 41-45.

wenn es möglich wäre, bei ihm eine kleinste Einheit festzustellen, würde er die Möglichkeit verlieren, sich zu vermischen und zu verschmelzen, da jedes seiner Teile so einig wie unreduzierbar wäre, dass es unmöglich wäre, dass irgend eine Veränderung des Zustands ausgeschlossen wäre.

Alle vier Paradoxa gegen die Bewegung operieren anhand dieser Logik. Das berühmteste von ihnen, als „Achilles und die Schildkröte“ bekannt, verweist auf ein hypothetisches Wettrennen zwischen Achilles, dem schnellsten aller homerischen Helden, und irgendeiner Schildkröte. Diese startet mit einem Vorsprung. Achilles müsste immer die Strecke des Vorsprungs, diesen bestimmten „Raum“, durchlaufen, aber während er das macht, kommt die Schildkröte ein Stück voran. Achilles durchläuft endliche Räume in ebenfalls endlicher Zeit, was ihn dazu zwingt, diese Bewegung unendlich zu wiederholen. *Logischerweise* wird Achilles die Schildkröte niemals überholen, weil er eine unendliche Zahl von Taten vollbringen muss, etwas, was nicht in einem endlichen Zeitraum getan werden kann.

Der gleiche Gedankengang gilt für das Paradox der Dichotomie, das erste, das von Aristoteles berichtet wird, demzufolge kein endlicher Raumabschnitt vollkommen durchlaufen werden kann, denn, um irgendeine Strecke zu vervollständigen, muss zunächst die erste Hälfte der Strecke bis zum Ziel durchlaufen werden, anschließend die Hälfte der übrigen Strecke, dann wieder die Hälfte der übrigen Strecke und so fort, bis ins Endlose. Somit erweist sich letztendlich die Aufgabe des Bewegten, eine endliche Entfernung zwischen zwei fixierten Punkten zurückzulegen, als unerfüllbar.

An diesen beiden Paradoxa erkennen wir, dass wir wieder zum Problem der unendlichen Teilbarkeit von *endlichen* Zeit und Raum zurückkommen. Im Unterschied zu diesen attackieren die beiden letzten von Aristoteles berichteten Paradoxa die Möglichkeit sowohl die Zeit als auch den Raum als unteilbare Punkte oder Einheiten zu betrachten, das heißt die diskrete Zeit und der diskrete Raum. Das erste von ihnen ist das Paradoxon des fliegenden Pfeils: aus einem Bogen abgeschossen, bleibt der Pfeil und in jeder Zeiteinheit unbewegt, denn sonst würde er verschiedene Positionen in einer einzigen Zeiteinheit einnehmen, was in einer aus einer Vielheit von unteilbaren Zeiteinheiten bestehenden Zeit unmöglich ist. Also steht der fliegende Pfeil, im Gegensatz zu dem, was wir mit unseren Sinnen wahrnehmen. Wenn Zeit und Raum diskret sind, befindet sich der Pfeil in jeder Zeiteinheit an einem bestimmten

Punkt, das heißt, im Ruhezustand, was für alle weiteren Zeiteinheiten gilt, so dass sich der Pfeil nicht bewegt und sich ständig im Ruhezustand befindet.

Das letzte der zenonischen Paradoxa gegen die Bewegung heißt das Stadiumparadoxon. Man hat prinzipiell vier ruhende Einheiten gleicher Größe, die hier in Anlehnung an das Diagramm des Alexanders von Aphrodisias<sup>219</sup> „AAAA“ benannt werden. In Gegensatz dazu bewegen sich vier andere Einheiten derselben Größe, „BBBB“, sowie eine andere Einheitsreihe, „CCCC“, allerdings in die entgegengesetzte Richtung. Folglich bewegen sich BBBB und CCCC gegeneinander und zwar mit der selben Geschwindigkeit. Trotzdem wird „BBBB“ in zwei Einheiten „AAAA“ vorbeigehen in gleicher Zeit wie vier Einheiten „CCCC“. Angenommen, dass BBBB und CCCC sich gleichschnell bewegen, bedeutet es, wie Aristoteles zusammenfasst, *ISON EINAI CHRONON TOODIPLASIOO TON EEMISUN*<sup>220</sup>, das heißt, die Hälfte einer bestimmten Zeit ist gleich ihrem Doppelten<sup>221</sup>.

Die Schlussfolgerung dieser vier Paradoxa ist erstaunlich: ihnen zufolge ist es gleichgültig, ob Zeit und Raum als unendlich teilbar oder unteilbare Einheiten aufgefasst werden, denn in beiden Fällen ist die Bewegung *logischerweise* absurd, wodurch Zenon durch reine Überlegung dem vollkommen widerspricht, was unsere Sinne wahrnehmen.

Wie bei den Paradoxa gegen die Vielheit durchläuft Zenon auch bei den Paradoxa gegen die Bewegung alle Möglichkeiten der Kompatibilität zwischen dem ‚Ist‘ und der Bewegtheit des Erscheinenden. Er erschöpft alle zwischen beiden logisch möglichen Kombinationen, damit sogleich die völlige, gleichfalls logische Unmöglichkeit jedweder Kombination aufgezeigt ist. Beim Argument der Dichotomie überprüft er sowohl ein einziges und einfaches, isoliertes Bewegliches, seinen berühmten Pfeil,

---

<sup>219</sup> Siehe SIMPLICIUS. *Physik*. 1016, 14ff.

<sup>220</sup> Siehe ARISTOTELES. *Physik* 240a 1.

<sup>221</sup> Außer paradox, ist dieses Paradoxon darüber hinaus noch zweideutig. Die Hälfte von „X“ ist gleich seinem Doppelten, das heißt, dass „1“ gleich „4“ oder „1“ gleich „2“ ist? Die Mehrheit der spezialisierten Literatur vertritt die zweite Interpretation. Eine wertvolle und ehrende Ausnahme ist die Argumentation von Gaye, der Verantwortliche für die Oxford Ausgabe des zenonischen Werkes, in der vertreten wird, dass die erste Option aus dem Standpunkt der Griechen jener Zeit viel verständlicher ist (R.K. GAYE. „On Aristotle *Physics* Z IX, 239 b 33-240 a 18“, *Journal of Philology* (31) 1910, S. 95-116). Was die zweite Interpretation „1=2“ angeht, so würde auch sie auf der Gewohnheit der Griechen basieren, damit Proportionen von Größen zu benennen, außerdem ist es üblich sich auf Platon zu beziehen, wenn dieser in seiner *Politeia* sagt, 497b, das das Doppelte das Doppelte seiner Hälfte ist. Das einzige Problem ist, dass der platonische Text diesen Ausdruck auf eine absichtlich zweideutige Weise verwendet, und sie als Beispiel für die Paradoxa nimmt. Über Genaueres zu dieser Diskussion sei hier auf die immer effiziente Edition von LEE verwiesen (*op.cit.* S.88 und 95-96). Unabhängig davon, also ob 1 gleich 4 oder 2 ist, Tatsache ist, dass Zenon es schafft, das gewollte Paradoxon zu erreichen, und zeigt, dass die Möglichkeit, dass eine Bewegung entsteht, absurd ist, wie im Stadiumparadoxon beschrieben.

als auch die Zusammenfügung eines Beweglichen mit einem Unbeweglichen; ebenso analysiert er sowohl die Zusammenfügung von zwei Beweglichen, die sich in gleicher Richtung bewegen, wie bei „Achilles und der Schildkröte“, als auch die Zusammenfügung von zwei Beweglichen, die sich in entgegengesetzte Richtung bewegen, wie beim Stadionparadox. Bei allen Alternativen ist das Resultat immer negativ und aporetisch. Dieselbe Hypothese ‚Wenn Bewegung ist‘, wird in vier LOGOI zerlegt und zeigt sich bei allen als unhaltbar, d.h. selbst wenn die Argumente variiert, auf den Kopf gestellt oder umgekehrt werden, so kulminiert die zenonische Dialektik in ihrer gewohnten Absurdität, was erneut an den *Parmenides* von Platon erinnert, wo sogar die Gegenhypothesen zurückgewiesen werden. Vielleicht wendet Platon die Idee einer Gegenhypothese an, was man klar am Wechsel der LOGOI sieht: es ist gleichgültig, ‚ob dies, ob das‘ ist; ‚dies‘ und ‚das‘, ‚so‘ und ‚nicht-so‘, – solange sie von der Dialektik Zenons durchkreuzt werden, werden sie alle immer negiert, sie *sind* nicht. Unabhängig davon, ob die Zeit und der Raum als diskret oder nicht diskret, die Einheit mit oder ohne Größe, teilbar oder nicht teilbar konzipiert werden, sie landen alle am Ende der Argumentation im Hafen der Absurdität und der Aporie.

Außerdem ist die Feststellung bemerkenswert, dass, je mehr Zenon seinen Kampf gegen die DOXAI intensiviert, desto weiter entfernt er sich von dem, was ihm als Ausgangspunkt und Vorgabe dient, nämlich die Philosophie des Parmenides. Dies geschieht, weil Zenon schließlich, innerhalb der Aufgabe, das Nicht-Seiende zu konstruieren, neue, eigene Begriffe erarbeitet, welche seinem Denken eine völlige Originalität verleihen. Bei Zenon kommt zum ersten Mal der Raumbegriff vor. Im Gedicht des Parmenides wird ja jede mögliche Örtlichkeit vom vollkommenen Seienden entfernt; wie bereits erläutert, sind aber Ort und Raum zu unterscheiden. Das parmenideische Seiende ist wohl ortlos, aber nicht raumlos, da der Raumbegriff erstmals von Zenon konzipiert wird. Der Raum kennzeichnet sich durch seine Leere, seine Unendlichkeit. In den Raum kann man Orte setzen. Der Ort ist seinerseits eine Quantität, der Ort eines Tisches zum Beispiel. Aber was sich bei Zenon als außergewöhnlich herausstellt, ist die Erfindung des leeren Raumes. Es ist eine logische Konstruktion des reinen Denkens. Von Ort oder Örtlichkeit haben die Altgriechen wohl geredet, jedoch nicht vom Raum. Zenon ganz allein ist es gelungen, den leeren Raum und dessen Beliebigkeit zu denken. Der *fliegende* Pfeil, der in der Luft

bewegungslos *steht*, befindet sich in diesem leeren Raum, welcher eine pure logisierte zenonische Erfindung ist, von der sich die Philosophie wiederum nie mehr lösen kann, weder vom abstrakten Raum, noch von der abstrakten Zeit.

Es ist notwendig, das Denken Zenons auch in seiner Positivität zu würdigen: wenn einerseits seine Dialektik wesentlich negativ ist, zumal sie von der Widerlegung motiviert und konstituiert ist, andererseits die von Parmenides konzipierte Wahrheit nicht positiv ist, so muss trotzdem anerkannt werden, was in seiner Dialektik konstruktiv ist, nämlich, dass sie zum ersten Mal ausgeführt hat, was reine Überlegung aufbauen kann. Wenn hier behauptet wird, dass sie eine Erweisung des Unwahren befördert, so heißt dies, dass die zenonische Dialektik nicht nur auf ihre Weise einen umfassenden, von Parmenides schon betriebenen Ausschluss des „Alles“ – die Sache der älteren Philosophie – zur Kondition des Unwissbaren wiederholt, sondern auch minutiös jede Kategorie rekonstruiert, auf der sich das kosmologische Wissen seiner Zeit aufbaute, wie hier schon früher angedeutet. Während der Entwicklung dieser Rekonstruktion wird die Unhaltbarkeit dieser Kategorien evident und damit der Verfall der älteren Kosmologie.

Wenn man zum Beispiel bedenkt, dass durch seine Paradoxa ein bewegter Körper im Zusammenhang mit anderen Körpern entgegengestellt wird und dadurch belegt wird, dass dieser Körper zu keiner Einheit gehört, dass heißt, dass er auch nicht an der Einheit des „Alles“ teilnehmen darf – da es rein logisch unmöglich ist –, steht gleichfalls nicht nur dieses erscheinende „Alles“ in Frage, sondern hauptsächlich die Idee, seiner möglich aus einem Ersten als anwesend begründete Einheit, die der älteren Kosmologie als ihre Grundlage gilt. Auf diese Weise entzieht das Denken des Zenons der Kosmologie ihren besonderen, eigenen Boden.

Auf der anderen Seite, wenn die vollständigste Autonomie dieses Denkens und dieser dialektischen Vorgehensweise wie nie zuvor die Möglichkeit eines selbstständig philosophischen Erkennen befördern, so ist es gleichfalls sicher, dass diese Autonomie das konstante Risiko eingeht, als steril verurteilt zu werden.

Bei Parmenides bedarf der erste Schritt zugunsten der Charakterisierung des Seienden als entzeitlicht einer radikalen Verneinung von jeder und jeglicher Form von Zeitlichkeit. Negiert werden konsequenterweise das War und das Wird-Sein<sup>222</sup> durch

---

<sup>222</sup> B8, 5.

ein „Jetzt“, NYN, was vor allem bedeutet, dass sich das Seiende nicht teilt und auch nicht verstreut, sei es in Richtung einer eventuellen Vergangenheit, oder sei es in Richtung einer eventuellen Zukunft; kein Vorher und auch kein Danach<sup>223</sup>: das Seiende *ist*, „weil es im Jetzt zugleich ein Ganzes ist“<sup>224</sup>, wodurch es notwendigerweise auch „eines und zusammenhaltend“ ist, also HEN und SYNECHES<sup>225</sup>.

Die Rede über dieses „Jetzt“ hat zum Ziel, das Seiende von den traditionell kosmologischen zeitlichen Bestimmungen des CHRONOS zu befreien: War, Ist und Wird-Sein, welche bislang immer fest miteinander verbunden betrachtet wurden<sup>226</sup>. Dieses „Jetzt“ repräsentiert das, was weder entsteht noch vergeht, was also ebenfalls unsterblich ist, gerade wegen seiner nie gewordenen „Natur“. Es handelt sich um die Zeit, welche frei von jeglicher zeitlichen Bestimmung gedacht wird. Eigentlich ist es nicht einmal die Zeit, sondern ihre komplette Abwesenheit, die pure entzeitlichte Gegenwart. Eine Gegenwart, welche sich auf doppelte Weise definiert, einmal durch ein NYN, das Jetzt, dann durch HOMOY, die Simultaneität einer absoluten und sämtlichen „Gleichzeitigkeit“.

Dementsprechend zeigt die Analyse des Gedichtes des Parmenides, wie die Zeitlosigkeit des vollkommenen Seienden sich auf der Gegenwart eines von „war“ und „wird sein“ befreiten „Jetztes“, das NYN, beruht. Dieses Jetzt gilt als die parmenideische Antwort auf die kosmologische Auffassung der Zeit als eine Art Ewigkeit, welche wiederum als die ewige Wiederkehr des Selben angesehen wird. Das parmenideische NYN überwindet also nicht nur dieses „war“ und „wird sein“, sondern auch die Idee des unablässigen Wechsels von Anwesend und Abwesend. Es handelt sich also um ein absolut entzeitlichtes Jetzt, welches von Zenon für ein bloßes Jetzt im Nacheinander bzw. eine Reihe von *einheitlichen* „Jetzten“ ersetzt wird. Es handelt sich bei Zenon also um einen Punkt, um einen Zeitpunkt, um ein auf die Idee des Punktes als Zeiteinheit verkümmertes und reduziertes „Jetzt“. Auch wenn es als eine unteilbare Einheit gedacht wird, kann man aus diesem zenonischen Jetzt eine Folge bilden, was das „Jetzt“ des Zenon zu einem wörtlich dialektischen „Jetzt“ macht: Es ist das „jetzt und jetzt und jetzt..“, wodurch eine sowohl kontinuierliche als

---

<sup>223</sup> B8, 10.

<sup>224</sup> B8, 5: EPEI NYN ESTIN HOMOY PAN.

<sup>225</sup> B8, 6.

<sup>226</sup> Vgl. HERAKLIT B30.

auch diskrete Zeit konzipiert wird. Die von Zenon abgebaute Zeit ist aber deutlich die der älteren Kosmologie, nicht die des Parmenides.

Während sich die (Un)Zeit des Parmenides vollkommen vom kosmologischen CHRONOS löst, ist das, was Zenon beim Versuch, die vielberedeten Ansichten zu disqualifizieren, produziert, lediglich die Logisierung der selben kosmologisch naturalisierten Zeit, das heißt eine Umdeutung des CHRONOS selbst, um seine Unhaltbarkeit angesichts dieser Logik und Denkweise aufzuzeigen.

Schritt für Schritt offenbart sich die Philosophie von Zenon, nachdem man die Verwandlung des parmenideischen Seienden und die von ihm formulierten Begriffe von Raum und Zeit betrachtet hat, eine Philosophie, welche sich in die Ebene eines logisierten komplizierten Verstandes ordnet, nicht aber in die Ebene einer eigentlich reinen Vernunft.

#### **.4 Die Verwandlung des parmenideischen Seienden durch die zenonische Dialektik.**

Aus Prinzip für die Einigkeit und Unbewegtheit des parmenideischen Seienden und folglich gegen die Vielheit und Beweglichkeit des Erscheinenden, konfrontiert das zenonische Denken gerade dieses so begriffene Seiende mit den DOXAI. Eine solche Konfrontation begründet eine strategische Verbindung des von Parmenides gedachten entzeitlichten 'Ist' sowohl mit der Vielheit als auch mit der Bewegung. Wie aber zuvor aufgezeigt, werden durch diese Verbindung nicht nur die Ansichten, sondern auch das vollkommene Seiende des Parmenides getroffen, welches Zenon angeblich vor den Ansichten beschützen wollte.

Durch den Kampf gegen die DOXAI wird auch die Vermischung mit ihnen unausweichlich. Der Begriff des Seienden, den man in den uns verbliebenen zenonischen Schriften erkennen kann, ist genau der eines Seienden, welches im Vergleich zu jenem des Parmenides seine Vollkommenheit verliert. Durch das Mitwirken dieser Konfrontation, eine Notwendigkeit des zenonischen Denkens, gewinnt das Seiende bei Zenon neue Züge, wodurch seine Philosophie mit einem neuen Konzept des Seienden operiert, welches schon eine Abweichung desjenigen von Parmenides ist. Bei Zenon verliert das parmenideische Seiende seinen absolut entweltlichten Charakter<sup>227</sup>: es ist bereits das Ding, das Seiende mit Masse, Form, Ausdehnung und Volumen. Zenon bringt das Seiende in die ontische Welt und auf diesem Feld, dem Feld seiner Widersacher, dem Feld auf dem die Bewegung und die Pluralität als offensichtlich gelten, genau hier verneint er mit seiner Dialektik, dass sie für wahr gehalten werden dürfen – eine erstaunliche logisch-philosophische Übung.

Auf diese Weise schließen sich der KOSMOS des konzeptualen Denkens und der *physische* KOSMOS gegenseitig aus; auf der einen Seite das Denken und mit ihm seine Begriffe, so wie das Eine und die Unbewegtheit; Auf der anderen Seite alles, was

---

<sup>227</sup> Und wird dementsprechend inkompatibel mit der parmenideischen Wahrheit angesichts des Bindegliedes, welches die Wahrheit und das vollkommene Seiende im Gedicht des Parmenides verbindet, eine verbindliche Identität, welche nicht nur philosophisch, sondern auch sprachlich und grammatisch zu erkennen ist (über die grammatische „equivalence“ zwischen EON und ALEETHEIA bei Parmenides siehe MOURELATOS, A. *The route of Parmenides*. New Haven and London, Yale University Press, 1970, S. 74ff). Daher distanziert sich das zenonische Seiende davon, wodurch es einen „ontischen“ Charakter erlangt. Auch aus diesem Grund widmen sich sowohl Aristoteles als auch Simplicius in ihren jeweiligen „*Physiken*“ den zenonischen Paradoxa. Es ist vor allem im Bereich der Physik und nicht zum Beispiel im Bereich der Metaphysik, wo sie ihre Kommentare zu Zenons Werk einbringen.

zur erfassbaren Welt und zum Seienden in seiner „ontischen“ Natur gehört, was bei Zenon in der kritischen Behandlung von Themen wie die Bewegung, die Vielheit, die Größe, die Ausdehnung, die Zeit und der Raum zum Ausdruck kommt.

Wie aber oben dargestellt, kostet dem zenonischen Seienden eine solche Übung den Verlust einer rein denkerischen, unantastbaren Vollkommenheit, durch welche das wahre Seiende und dessen perfekte Einsicht bei Parmenides sich auszeichnen. Als Zeichen dieser Vollkommenheit beschreibt Parmenides das Seiende als der Fülle einer Kugel ähnlich<sup>228</sup>. Was sieht man aber bei Zenon in Unterschied dazu? Den Punkt. Der ausdehnungslose Punkt, anstatt der Kugel, welche die Vollkommenheit des Seienden und die Ganzheit des parmenideischen Gedankens illustriert, eine Ganzheit, von welcher Zenon nur eine „Hälfte“ als Ausgangspunkt auswählt, nämlich die des ‚wie es nicht ist‘ und der Ansichten der Sterblichen. Die andere Hälfte dieser Ganzheit, das ‚wie es ist‘, dies zu sagen, nämlich ‚wie es zu sein hat‘.

Man muss erinnern, dass die Notwendigkeit einer Erweisung des Unwahren die Notwendigkeit betrifft, deutlich zu zeigen, worin das Unwahre besteht. In diesem Sinne birgt jede Negation, die von der zenonischen Dialektik ausgeführt wird, eine zu ihr gehörige Positivität, wie bereits erklärt. In Parmenides schöpft aber eine solche Darstellung nicht die Aufgabe aus, welche er sich für seine Philosophie gestellt hat, da schon entschieden ist, dass nicht nur das Nicht-Seiende gezeigt werden soll, damit das Nicht-Wahre nicht *sei*, sondern mehr, es geht auch darum, zusätzlich zu dieser Aufgabe und dieser Entscheidung ebenfalls zu zeigen, was das Wahre ist, damit das Wahre *sei*:

Wohlan denn werde ich aussagen, betreue du aber die Rede, es hörend,  
welche Wege allein des Forschens zu denken sind:  
einer, wie es ist und auch wie es nicht ist, sei es nicht;  
der Überzeugung ist dieser die Bahn, denn sie folgt der Wahrheit;  
anderer, wie es nicht ist und auch wie es notwendig ist, nicht zu sein;  
den erkläre ich dir als gänzlich unüberzeugenden Pfad<sup>229</sup>.

Von der Philosophie des Parmenides nimmt Zenon sowohl das OYLON als auch das AKINEETON auf, aber es entgehen im die zwei Bestimmungen, die

---

<sup>228</sup> Vgl. Parmenides B8, 43.

<sup>229</sup> B2, 1-6

zusammen die dritte und entscheidendste Hauptbestimmung des parmenideischen Seienden ausmachen, die Vollkommenheit. Diese zwei Bestimmungen erklären das Seiende für “nicht unvollendbar”, MEED ATELESTON<sup>230</sup> und “unantastbar”, ASYLON<sup>231</sup>, welche gemeinsam das Seiende vollkommen machen: es ist TETELESMENON<sup>232</sup>. Das Fehlen dieser beiden Bestimmungen entspricht dem Vergessen dessen, was laut Parmenides nicht vergessen werden darf, ALEETHEIA. Im Fall von Zenon handelt es sich um ein von der logisierten Produktivität seines Denkens ausgelöstes Vergessen. Und das, weil er sich ausschließlich mit der Zerstörung des möglichen Seins des DOKEIN, wie sie von Parmenides begriffen werden, beschäftigt. Hiermit zeigt und verneint Zenon das Unwahre, aber positiviert er keine Wahrheit, weder seine mögliche Wahrheit noch die parmenideische, welche nur durch diese Vollkommenheit Wahrheit ist: die Vollkommenheit eines perfekt konsolidierten Wissens. Die Ansichten zu vernichten, erinnert also nicht an die maßgebliche Entscheidung des Parmenides, also an das, wie es zu sein hat und was zu denken ist.

Aus diesem Zusammenhang stammen alle oben erläuterten Unterscheidungen zwischen dem zenonischen und dem parmenideischen Seienden. Sie offenbaren sich sogar durch bestimmte grammatische Verwendungen: das parmenideische Seiende wird durch eine echte *tour de force* dargestellt, in dem es als Subjekt nicht auftritt, sondern nur durch Prädikate. Die parmenideische Verwendung von subjektivlosen Prädikaten darf keinesfalls übersehen werden, denn sie weist auf eine grammatische Art und Weise auf den großen Unterschied hin, welcher den Abstand zwischen dem parmenideischen und dem zenonischen Gedanken aufzeigt. Die Verschiebung vom prädikativen zum subjektiven Denken markiert wie ein Siegel texttreu den Übergang von Parmenides zu Zenon, in dem die parmenideische ALEETHEIA zum Unmöglichen gemacht wird. Ein weiteres Merkmal dieser philosophischen Unterscheidung, welche sich wiederum in grammatischer Verwendungen verkörpert, betrifft das Schwenden des TI, welches von Zenon getilgt wird<sup>233</sup>. Durch diese Tilgung erkennt man einen Gedanken, für den die Frage nach einem ‚was‘ abgeschafft ist: Zenon ersetzt das TI durch das EI – anstatt ein ‚was es ist, was es nicht ist‘ ein ‚ob

---

<sup>230</sup> Vgl. Parmenides B8, 4.

<sup>231</sup> Vgl. Parmenides B8, 48.

<sup>232</sup> Vgl. Parmenides B8, 42.

<sup>233</sup> Vgl. PARMENIDES B8, 6; 9; 13 u.a.

dies, ob das'. Darüber hinaus sei zusätzlich historisch verdeutlicht, dass eben diese Tilgung eine so radikale wie bedeutsame Konsequenz für die Geschichte der Philosophie gebracht hat, weil Platon wiederum das TI bzw. das ‚was‘ in die philosophische Betrachtungen erneut einführen musste, woraus die entscheidende und übliche platonische Frage ‚was ist?‘, TI ESTI, entsteht. Man findet demnach bei Zenon den Ursprung einer der wichtigsten Fragen des platonischen Denkens.

Hervorzuheben bleibt noch ein weiterer relevanter Unterschied zwischen Zenon und Parmenides: in der Verarbeitung des parmenideischen Gedankens ist Zenon der Blick auf die Maßgabe dieses Denkens verloren gegangen, welcher von der Göttin bereits von Anfang an vorbestimmt war, nämlich, dass die Wahrheit ohne die nötige Rücksicht auf das Unwahre bzw. auf das doxische Denken nicht begriffen werden kann, da sie ein Ganzes bilden. Der Aussage der Göttin nach sind (A) die DOXAI notwendigerweise kennen zu lernen und (B) das ‚wie es nicht zu sein hat‘ zu denken<sup>234</sup>. Im Gegensatz zu Parmenides aber, bei dem die DOXAI ihren eigenen und notwendigen Ort innerhalb des Ganzen seines Denkens finden, und zwar wegen des unvermeidlichen Aufbaus ihrer eigentümlichen Gesamtheit, zielt die zenonische Dialektik darauf ab, das DOKEIN als unwahr zu belegen und zwar mit der Folge seiner absoluten Unmöglichkeit zur Einsicht, nicht einmal zu einer kosmologischen. Zenon zufolge haben die Auffassungen der Sterblichen keine Totalität, wodurch es legitimiert werden könnte, sie vor dieser Vernichtung zu schützen. Deshalb hat bei Zenon eine Kosmologie überhaupt keinen Platz.

Merkwürdigerweise ist seine Philosophie schon in der Antike eher mit den üblichen Themen der Physik zu verbinden. Der historische Beweis hierfür ist, dass Zenon bis zum heutigen Tage vor allem aufgrund seiner Wirkung auf die Physik und Mathematik studiert und erinnert wird. Besonders in Bezug auf die erstere, deren Namen selbstverständlich von PHYSIS herrührt, ist es wiederum eine Ironie zu beobachten, wie der Ruf des Zenon im Laufe der Jahrhunderte mit dem verwickelt blieb, gegen das seine Paradoxa prinzipiell formuliert worden waren. Schon in der Antike, und selbst in der fast unmittelbaren Nachbarschaft, hat sich das Echo des zenonischen Werkes auf die Kunde über die zeitliche und räumliche Struktur des erfassbaren KOSMOS erkennen lassen. Nicht nur Demokrit sei hier gemeint, sondern

---

<sup>234</sup> Vgl. PARMENIDES jeweils B1, 29-30 und B2, 2-5.

überdies Aristoteles, der Zenon zur Ewigkeit verholpen hat und zwar durch seine *Physik*, also durch die Auslegungen über die Bewegtheit, welche Zenon gerade zu einer logischen Unmöglichkeit gemacht hat. Ja in der *Physik* wird sein Denken am meisten behandelt. Nicht zum Beispiel in der *Metaphysik*. Und was sagt Aristoteles selber zu dem Hauptthema jeder *Physik*? Sie sei die Wissenschaft, welche sich mit dem Thema der Bewegung und den zu ihr gehörenden Raum und Zeit auseinandersetzt. Man kann eventuell Hegel zustimmen, dass Aristoteles der eigentliche Sinn der zenonischen Paradoxa entging, was sogar wahrscheinlich sein mag<sup>235</sup>. Mit dem Vorsatz, die DOXAI von innen her zu zerstören, hat Zenon sich ausschließlich damit beschäftigt. Es ist demnach kein Wunder, dass er eben durch die physikalische Behandlung von Raum und Zeit bekannt geworden ist und nicht durch das, was er angeblich für wahr hielt, nämlich die *einige, unbewegliche* und entzeitlichte Gegenwart des parmenideischen Seienden, von dem sein formuliertes ‚Ist‘ ausgeht.

In Anlehnung an die aristotelische Unterscheidung, nach welcher der LOGOS dem NOUS untergeordnet ist<sup>236</sup>, wird hierbei ausgesagt, dass es sich beim zenonischen Gedankengang um einen dialektischen LOGOS, also präzise um ein DIALEGESTHAI handelt. Um eine Gestalt der natürlichen Vernunft, nicht um eine der reinen Vernunft geht es, wobei die Scheidung zwischen beiden schlechthin darin besteht, wie die Philosophie des Parmenides die DOKOYNTEA in Opposition zu NOEMA festlegt, nämlich in dem Unterschied zwischen ‚entschieden sein‘ und zwar ‚immer entschieden sein‘ und ‚noch entscheiden müssen‘: die Unentschiedenheit gilt für Parmenides als das deutlichste Zeichen des doxischen Denkens<sup>237</sup>. In diesem „noch entscheiden müssen“ steht vielleicht ein für allemal die Philosophie des Zenons, ganz genau wie der fliegende Pfeil steht. Aus seiner gründlichen Unentschiedenheit verewigt sich der zenonische Gedanke in dem *regressus ad infinitum* und in der *reductio ad absurdum* seiner dialektischen Argumentation. Vielleicht könnte man auf das Denken des Zenons die gleiche Logik anwenden, die sein Paradoxon der Dichotomie bestimmt, wonach alles, was halbierbar ist, folglich unendlich ist: so würde ein halbierbarer Stab sich nie (voll)endet.

---

<sup>235</sup> HEGEL, G.W.F. *op. cit.* S. 308.

<sup>236</sup> Aristoteles zufolge ist der LOGOS menschlich und der NOUS göttlich. Dem LOGOS sind alle Wissenschaften und jede Wissenschaft ist dem NOUS untergeordnet. Darüber siehe u.a. *Zweite Analytiken* 100b 5-10.

<sup>237</sup> Vgl. Parmenides. B6, 7.

## .5 Die Resonanz der zenonischen Tat

Positiv durch ihre Erweisung des Unwahren und negativ durch die Nicht-Positivierung eines Wahren, hat die zenonische Philosophie eine kräftige Auswirkung auf die Wege, die von den unmittelbar auf ihn folgenden Philosophen und philosophischen Schulen eingeschlagen wurden, und Einstellungen annehmen, die eng mit der Natur dieses entscheidenden Problems zusammenhängen, nämlich, inwieweit der von Zenon gegrabene Abgrund anzunehmen ist oder nicht. Ein Abgrund, den Zenon anhand von zwei inkompatiblen Ebenen des Denkens voneinander trennt: (A) Die Ebene eines perfekten logisierten und für wahr gehaltenen Denkens und (B) Die Ebene des Denkens als Erkunden des *physischen* KOSMOS, eine Sache des philosophischen Erfragens, welchen Zenon als *logisch* und notwendigerweise unwahr und an sich irreführend betrachtet.

Das ist die schwierige Frage und das fundamentale Problem, die Zenon der Geschichte der Philosophie aufzwingt. Hierin wird er – trotz der zuvor dargestellten Unterschiede, welche ihn von der parmenideischen Philosophie entfernen – zweifellos entscheidend von Parmenides unterstützt, der ihm mit der Bestimmung vorausgeht, dass es, mehr als möglich, nötig ist, das Seiende an sich selbst bzw. als ein reines Gedachte zu denken. Durch diese Reinheit des Denkens wird sein eigentümlicher KOSMOS begründet und zwar von der Notwendigkeit seiner eigenen Ränder absolut zusammengeschlossen<sup>238</sup>. Ein denkerischer KOSMOS, ein KOSMOS des perfekten Wissens, welcher frei und getrennt von allem, was außerhalb seiner, auf sich selbst bezogenen Identität liegt. Angesichts dieser Trennung zwischen dem *konzeptualen* KOSMOS und dem *physischen* KOSMOS – zunächst eine indirekte Vorgängerin der Dualitäten, welche zukünftig der eindrücklichen Entstehung der Metaphysik in all ihren unzähligen Erscheinungsformen dienen würden – wird es diejenigen geben, welche sich freiwillig von den fundamentalen philosophischen Fragen fern halten, weil sie diese Dimension des Denkens für etwas Unergründbares oder sogar Nutzloses halten, und sich folglich entweder (A) an die „ontische“ Natur des KOSMOS, oder

---

<sup>238</sup> Siehe Parmenides. B8, 26.

(B) an die Lage und die Aufgaben des menschlichen Lebens selbst – der EETHOS des Menschen und dessen *politischer* KOSMOS – hängen, was ihnen allen, trotz ihrer großen Unterschiede, ein gemeinsames Merkmal verleiht, welches sie eint: ihre Abweisung in Bezug auf die oben erwähnte Dimension des Denkens, in der die logische und kritische Kraft des so begriffenen ontologischen Denkens herrscht. Es ist also kein Zufall, das genau in der unmittelbaren Zeit nach Parmenides und Zenon unter den Ersten (A) die Atomisten auftauchen, und in der zweiten Gruppe (B) Phänomene wie die Sophistik, die sokratische Ethik und der Kynismus von Anthistenes und Diogenes erscheinen.

Andererseits wird es auch diejenigen geben, welche sich nicht davon abwenden werden, sich direkt mit diesem „fundamentalen Problem“ auseinanderzusetzen. Platon und Aristoteles sind die Namen, welche uns gleich in den Sinn kommen, da sie die großen Empfänger und Verwandler des Ganzen der konstruierten Tradition der sogenannten vorsokratischen Philosophie sind. Auf diese fundamentale Frage antworten sie mit Theorien und Gedanken, welche die Vereinbarkeit zwischen diesen zwei Ebenen des Denkens erlauben, welche Zenon zuvor als gegenseitig widersprüchlich und unvereinbar aufzeigte. Nicht umsonst erkennt man in ihren Werken viele Dualitäten, wobei ihre beiden Pole entsprechend einer Art Partizipation zueinander in Bezug stehen, was bei Platon zum Beispiel die ‚Ideenwelt‘ mit der sinnlichen wahrnehmbaren Welt verbindet und bei Aristoteles den Akt mit der Potenz und auch das Seiende mit der Substanz verbindet.

Es ist jedoch ebenfalls eine Tatsache, dass dieses Vermächtnis aufgrund der Kraft seines Einflusses noch unter den Vorsokratikern sofort verarbeitet werden musste. Der erste von ihnen war vielleicht Empedokles, ein Zeitgenosse von Zenon. Angesichts dieser Vorgabe versucht der Philosoph aus Akragas eine Philosophie zu errichten, welche das Eine und das Viele vereint. Die Philosophie des Empedokles entsteht also aus dem Streben zu versöhnen, was bereits von Parmenides und auch von Zenon auseinandergehalten wurde. Trotz dieses Strebens, durch das Empedokles sich von der parmenideischen Philosophie unterscheidet, ertönt deutlich das Echo des Gedankens des Parmenides hier und da, mal stärker und mal schwächer, im Laufe seines ganzen Werkes.

Eil, o zaudernde Zeit, sie ans Ungereimte zu führen,  
Anders belehrest du sie nie, wie verständig sie sind.  
Eile, verderbe sie ganz, und führ ans furchtbare Nichts sie,  
Anders glauben sie dir nie, wie verdorben sie sind.  
Diese Toren bekehren sich nie, wenn ihnen nicht schwindelt,  
Diese... sich nie, wenn sie Verwesung nicht sehn.

J. C. F. Hölderlin, *Gebet für die Unheilbaren*

### III Zu Empedokles

Die Studien über das Werk des Empedokles erhielten vor kurzem einen unerwarteten Auftrieb durch die Entdeckung von 54 unbekanntem Versen, die nach der Bestätigung ihrer Authentizität den bislang bekannten Fragmenten hinzugefügt wurden<sup>239</sup>. Die Entdeckung dieses Materials befeuerte vor allem die Diskussionen bezüglich des Aufbaus des empedokleischen Werkes, welches einige Autoren als von zwei Gedichten aufgebaut sehen, von PERI PHYSEOOS und KATHARMOI, andere von nur einem Gedicht<sup>240</sup>. Diese Diskussionen sind vom Gesichtspunkt einer kritischen Sicht auf das *corpus* des empedokleischen Werkes von erheblicher Relevanz, vom philosophischen Standpunkt aus bestätigt jedoch die Entdeckung der bislang unbekanntem Verse die empededokleische Philosophie, ohne ihr inhaltlich etwas Neues hinzuzufügen<sup>241</sup>.

Der wissenschaftlich zweifellos notwendige Streit um die richtige Bewertung des formalen Werkaufbaus des agrigentischen Philosophen – d.h. ob das Werk aus einem oder aus zwei Gedichten besteht – verdeckt allerdings letztlich zwei Momente, die

---

<sup>239</sup> MARTIN, A., PRIMAVESI, O. *L'Empédocle de Strasbourg*. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1999.

<sup>240</sup> In diesem Falle würden beide Gedichte in Wahrheit ein einziges Werk bilden. Aus diesem Grund ist die Kritik bezüglich der Gestalt des empedokleischen Textes in einer erhitzten Debatte zwischen "Unitaristen" und "Separatisten" geteilt, doch was sich für uns in diesem Zusammenhang als das Wichtigste erweist, ist die Frage, inwieweit sich die beiden Gedichte in gegenseitigem Einklang oder nicht befinden. In diesem Sinne ist klarzustellen, wie M.R. Wright versichert, dass die Inhalte in PERI PHYSEOOS mit denen der KATHARMOI vollständig zu vereinbaren sind. Dazu siehe WRIGHT, M.R. *Empedocles: the extant fragments*. London, Bristol Classical Press, (1981) 1995, S. 57ff.

<sup>241</sup> Diesbezüglich siehe den II. Anhang dieser Dissertation mit meiner Rezension des Buches von Martin und Primavesi (*Op. cit.*), wo ebenfalls die möglichen philosophischen Konsequenzen der "neuen" Verse von Empedokles erwogen werden, gemäß der These der Autoren in der erwähnten Arbeit (COSTA, A. "L'Empédocle de Strasbourg". In: *Bochumer philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, Band 4. Bochum/Amsterdam, John Benjamins Publishing Company, 1999, S. 244-249).

nicht den formalen Aufbau seiner Schriften, sondern den inhaltlichen Kern seines Denkens teilen. Davon ausgehend wird hier das Werk von Empedokles im Einklang seiner beiden zentralen philosophischen Themen verstanden: (A) einerseits alle Implikationen bezüglich der neuen Behandlung der PHYSIS, die zum ersten Mal im frühgriechischen Denken nicht mehr den eigentümlichen Charakter jedes Einzelnen bedeutet, sondern als die Gesamtheit aller Erscheinenden, als ein ganzes All betrachtet wird; dieses All als Begriff zu betrachten, darin besteht die unmittelbare Aufgabe der vorliegenden Analyse; andererseits (B) die Bestimmung dessen, was das EETHOS des Menschen innerhalb dieses so begriffenen Alls ist.

Bevor wir mit der Analyse gemäß der oben erwähnten Unterscheidung fortfahren, ist es angebracht, die historisch- philosophische Situation von Empedokles in dessen Verhältnis zu den Eleaten Parmenides und Zenon ganz kurz zu skizzieren. Im Gegensatz zu letzterem ist Empedokles Teil einer Gruppe von Philosophen, die es sich zur Aufgabe setzt, sich dem entgegenzustellen, was als letzte Schlussfolgerung und als erste Entscheidung aus dem parmenideischen Denken resultiert: das Erkennen der Gesamtheit des Erscheinenden ist überhaupt kein Erkennen. Solange dies die Sache der philosophischen Untersuchung ist, ist diese ständig und unaufhörlich zur Unmöglichkeit einer wahren Einsicht verurteilt, da das Erkunden nach Erscheinenden das Denken in das Endlose ihrer unerschöpflichen Mannigfaltigkeit führt: einerseits führt dies dazu, dass die genaueste Sache dieser Einsicht, was eine Einsicht über die Erscheinenden sein will, nicht diese sind, sondern die unzähligen Auffassungen davon, welche ihrerseits nichts mehr als Auffassung sein können, das heißt als Auffassung kann sie sehr wohl Wahrheit beanspruchen, aber laut Parmenides keine Wahrheit sein. Andererseits gründet die oben erwähnte Unmöglichkeit darin, dass der befragte einheitliche Grund von Erscheinendem sich definitiv nicht anerkennen lässt, weil die Eigentümlichkeit des Erscheinenden, die perpetuierend werden und vergehen, seine Vielheit und sein 'immer im Übergang zu sein', sich inkompatibel zeigt, nämlich mit der parmenideischen Unterscheidung des 'Wie es ist' und des 'Wie es nicht ist', woraus was zu sein hat und was einzusehen ist das Selbe sind. Die Einsicht wird von nichts anderem aufgebaut, nur von sich selbst. Im Gegensatz dazu zwingt präzise der Anspruch an Wahrheit die ältere Kosmologie zur Bestimmung eines so universell wie einheitlich ersten Grundes für die Gesamtheit des Erscheinenden. Nach Parmenides

garantiert das Bewähren dieses Grundes am Erscheinenden nur eine scheinbare Überzeugung, welche unzulänglich ist, um eine wahre Einsicht zu vervollständigen. Es handelt sich also um einen Weg, der nie auf seinen Begriff kommt und nie sein Versprechen einlöst.

Innerhalb der Versuche, mit denen das kosmologische Wissen dieser Herausforderung des Parmenides entgegentritt, befindet sich die Philosophie des Empedokles. Es handelt sich um ein dornenreiches Unterfangen, da es sich um die Bekräftigung der Behauptung der Möglichkeit eines kosmologischen, effektiven Wissens handelt. Deshalb verlangt diese neue historische und philosophische Situation von Empedokles sowohl eine Verwandlung der kosmologischen Begründung, als auch eine Umdeutung des parmenideischen Denkens.

## **.1 Die Umdeutung des parmenideischen Seienden in den empedokleischen SPHAIROS: Das All als die Sache des empedokleischen Denkens**

Von dem Seienden geht das empedokleische Denken aus und zwar von dem des parmenideischen, dessen eigentümlicher Charakter aber von Empedokles grundsätzlich umformuliert wird. Es handelt sich wörtlich um den Übergang von der parmenideischen SPHAIRÉE, welcher dem vollkommenen Seienden ähnlich und vergleichbar ist, zu dem empedokleischen SPHAIROS, das Kugelwesen, das die eigentümliche Sache der Philosophie des Empedokles repräsentiert. Wie bereits in der Einleitung dieser Dissertation dargestellt wurde, geht es bei Empedokles nicht mehr um einen Vergleich oder eine Metapher: der SPHAIROS wird von Empedokles tatsächlich als ein Wesen behandelt, etwas Versachlichtes und Verkörpertes. Dementsprechend ist das empedokleische Seiende ganz und gar nicht ein reines Gedachtes, ein Seiendes, welches aus purem Denken „besteht“. Im Gegensatz zu dem vollkommenen Seienden des Parmenides *ist* dieses des Empedokles eigentlich nicht, sondern *gibt es*, da es besteht.

So klar wie die Verwandtschaft zwischen dem parmenideischen und dem empedokleischen „Seienden“ ist, ist folglich ihre Unterscheidung. Die Sache des Gedankens des Empedokles – das All und noch dazu die vier Wurzeln von Allem, nämlich Feuer, Wasser, Erde und Luft – ist ja der Ausgangspunkt seines Denkens, der das Denken des Parmenides bestimmt, weshalb die Präsenz des parmenideischen Seienden in der empedokleischen Auffassung des „Seienden“ klar und deutlich erkennbar ist. Zu erkennen ist aber ebenfalls, dass durch diese Ableitung das Seiende des Parmenides völlig umgedeutet wird.

Die oben erwähnte Präsenz enthüllt sich durch gewisse Identitäten, nämlich durch gemeinsame Bestimmungen, welche sowohl das parmenideische Seiende als auch den SPHAIROS kennzeichnen: sie sind beide gerundet, einzig, vollkommen, perfekt und „von allen Seiten sich selber gleich“<sup>242</sup>. Die Identitäten solcher Bestimmungen sind aber nur scheinbar. Die oben erwähnte Umdeutung macht trotz dieser „Identitäten“ den ganzen Unterschied zwischen beiden aus, da durch sie diese gemeinsamen Bestimmungen vom KOSMOS des reinen Denkens zu dem erfassbaren

---

<sup>242</sup> EMPEDOKLES B29, 3. Vgl. PARMENIDES B8, 49.

KOSMOS versetzt werden. Es handelt sich dementsprechend um keine wahren Identitäten, sondern um unmittelbare, scheinbare Ähnlichkeiten, da hinter diesen eines feststeht: bei Empedokles wird dieses „Seiende“ – der SPHAIROS – mit dem PANTA gleichgesetzt<sup>243</sup>, wodurch ebenfalls das Alles im Namen der Einzigkeit des „Seienden“ eher als All aufgefasst wird. Man will nicht damit sagen, dass Empedokles das Alles durch die Einheitlichkeit des „All“ auflöst, sondern dass es gegenüber dem „All“ begrifflich sekundär ist, das heißt, das Alles und dessen Vielheit und Verschiedenheit gehören zum „All“, nicht umgekehrt. Der SPHAIROS ist zuerst ein einziges Ganzes und zweitens ein Ganzes von vielen<sup>244</sup>. Und was eine solche Priorität begründet, ist gerade die Verwandtschaft des empedokleischen „Seienden“ mit dem parmenideischen Seienden, dessen Vollkommenheit Empedokles in die Auffassung des einheitlichen Charakter des erscheinenden Alls versetzt.

Infolgedessen nimmt die empedokleische Behandlung des PANTA Rücksicht sowohl auf das All als auch auf das Alles. Es besitzt also zwei „Seiten“, die der Vielfältigkeit des „Alles“ und die der Einzigkeit des „Alls“. Für die Seite der Vielheit

---

<sup>243</sup> Siehe u.a. B13, B14 und B28. Die Identitätsbeziehung zwischen dem SPHAIROS und dem All und dessen Zyklus wird von einem großen Teil der traditionellen Empedokles-Interpretation nicht verteidigt, für die die Beschreibung dieses Kugelwesens lediglich einer der vier Perioden des betreffenden Zyklus entspricht. Nach dieser Auffassung enthält die zyklische Entwicklung des Alls vier Perioden oder Phasen: (A) die Herrschaft der Liebe, unter der alles vereinigt und auf eine Kugelform reduziert wird; (B) die darauffolgende und progressive Auflösung dieser Einheit durch die Aktion des Hasses; (C) die Herrschaft des Hasses, wo alles sich trennt und alle sich scheiden und (D) die graduelle Wiedervereinigung aller und von allem durch die Liebe. Auf diese Weise werden von Kritikern und Autoren wie D. O'Brien, J. Burnet und E. Zeller die sogenannten Weltperioden der empedokleischen Kosmologie konzipiert, womit sie eine Auslegung formulieren, wo das Bild des SPHAIROS dazu neigt, nur der ersten der hier aufgeführten Perioden zu entsprechen. Die Konzeption des kosmischen Zyklus bei Empedokles ruft folglich eine Reihe von verschiedenen Interpretationen hervor, wobei sich einige klar im Widerspruch zu der vorgestellten wie zu den Interpretationen von U. Hölscher, J. Bollack, H. von Arnim und F. Solmsen befinden. Eine gute Übersicht über den Ursprung dieser verschiedenen Interpretationen bietet der Artikel von A. A. Long "Empedocles' cosmic cycle in the 'sixties'", wo der Autor eine ausführliche bibliographische Erhebung und den breiten Fächer der Diskussion zu dieser Thematik vorstellt. (LONG, A. A. "Empedocles' cosmic cycle in the 'sixties". In: MOURELATOS, A (Hgb). *The pre-socratics: a collection of critical essays*. New York, Anchor Books, 1974, S. 397-425. Ohne die Details und Nuancen dieses Streits aufgreifen zu wollen, ist es doch angebracht daran zu erinnern, dass die durch Liebe perfekte Kugel des Alls niemals vollständig in der von Empedokles dargestellten Entwicklung des Alls verlöscht, selbst nicht während der Herrschaft des Hasses. Selbst wenn sie bedrückt und gedrückt ist, löst sich die von der Liebe bewahrte Kugel nicht auf, da die kreisförmige Gestalt der Kugel sich unaufhörlich als Form erhält, welche alle Variationen und alle verschiedenen Perioden dieses Zyklus begleitet, welcher allerdings einem Kreislauf entspricht (Dazu siehe B35, 3-5). Erwähnt sei, dass dieser Auffassung die Aussage von N. van der Ben entspricht, wonach der SPHAIROS "the unity of the entire cosmos" in allen Perioden seines Zyklus darstellt: BEN, N. van der. *Empedocles' cycle and fragment 17,3-5 DK*. In: *Hermes*. 112, 1984, S. 281-296. Was außerdem die Verbindung des empedokleischen Denkens mit dem des Parmenides angeht, so ist es genau das Bild des SPHAIROS, das klar und deutlich der vollkommenen Perfektion des parmenideischen Seienden entspricht, von dem Empedokles ganz offensichtlich seine Inspiration bei der Konzeption seines Kugelwesens bezieht. So ist es keineswegs unangebracht, von einer Verwandlung des parmenideischen Seienden in den empedokleischen SPHAIROS zu sprechen, selbst wenn dieser lediglich auf eine Phase des Lebens des Alls und nicht auf das All selbst bezogen wird.

<sup>244</sup> Zu diesem so bedachten Ganzen gehören sogar eigentümliche Glieder. Siehe z.B. B27a.

des „Alles“ spricht die Tatsache, dass dieses „Seiende“ trotz seiner Einzigkeit aus den bereits erwähnten vier Wurzeln von Allem zusammengestellt wird. Sie sind also die Wurzeln des „Seienden“ selbst. Außerdem verbindet sich die Einzigkeit des Alls mit der Verschiedenheit des Erscheinenden durch die Kräfte der Freundschaft und Liebe, des Streites und Hasses, welche auch auf das All wirken, sowie auf die vier Wurzeln, aus denen wiederum *alles* besteht. Hier sieht man die ‘Fragmentierung’ der Einheit des Alls in das Viele anhand seiner Vereinbarkeit mit denen auch für es geltenden vier konstitutiven Wurzeln, also die Fragmentierung dessen, was als ein Ganzes einheitlich ist. Seine Einheit oder sogar die Einzigkeit seiner ‘fröhlichen Einsamkeit’<sup>245</sup> betrifft aber nur diese Seite, die Seite der Ganzheit des Alls.

Ein ganzes Seiende ist der SPHAIROS, innerhalb dessen die vier Wurzeln aller Erscheinenden sich durch die Mächte von Liebe und Hass bewegen. Er vertritt also genau diesen KYKLOS<sup>246</sup>, den Zyklus des Alls und nur als solcher, dass heißt in Beziehung auf sich selbst, kann er als unvergänglich, unveränderlich, eins und sogar unbeweglich, trotz seiner innerlich intensiven Beweglichkeit betrachtet werden. Da der innewohnenden Bewegtheit des SPHAIROS aber gerade ein Zyklus entspricht, repräsentieren andererseits diese Einheit und Unvergänglichkeit erneut die kosmologische Auffassung der ewigen Wiederkehr des Gleichen und hier seine solide Selbstidentität, nämlich in der ewigen Wiederholung des Selben: er ist immer derselbe und unveränderliche Zyklus, welcher sich im Lauf der Zeit wiederholt.

Es handelt sich um den Zyklus, dessen intrinsische und interne Bewegung für die von der spezialisierten Literatur benannten empedokleischen Kosmogonie und Zoogonie verantwortlich ist<sup>247</sup>. Der Zyklus, nach dem *alle* Erscheinungen und Erscheinenden in ständiger Verwandlung sind. Empedokles nach entstehen sie nicht, sie vergehen auch nicht, sondern verändern und verwandeln sich andauernd gemäß der Bewegung dieses Zyklus, bzw. nach der Bewegtheit des Werdens, in dem Maße, dass diese Bewegung einen Kreis abbildet, welcher seinerseits alle Werdenden trifft.

---

<sup>245</sup> Siehe B27, 4.

<sup>246</sup> Es gibt viele Erwähnungen eines Zyklus (B26, 12; B35, 10; B38, 4 usw.), der zugleich auf die Gesamtheit und auf die Bewegtheit des Alls hinweist. Da das Kugelwesen SPHAIROS auch als eine Illustration des empedokleischen Allbegriffs gilt, wird auch er *zyklisch* gedacht und somit als der KYKLOTEREES benannt (B27, 4; B28, 2).

<sup>247</sup> Dazu zeigt sich als besonders empfehlenswert das dreibändige Werk von J. Bollack über Empedokles. Für eine detaillierte Charakterisierung des hier behandelten Zyklusbegriffs sei auf das zweite Kapitel des ersten Bandes des erwähnten Buches verwiesen: BOLLACK, J. *Empédocle*. Band I. Paris, Gallimard/Les Éditions de Minuit, 1965. S. 95-124.

Zu dieser Art Bewegtheit dienen Freundschaft und Streit, welche ebenso ihre bewegende Kräfte, wie ihre Grundlagen sind, ein Thema, das bei Gelegenheit wieder aufgegriffen wird.

Angesichts der Zweiseitigkeit des empedokleischen „Seienden“ muss man den Vorsatz des Empedokles anerkennen, zwischen dem Einen und dem Vielen wieder jenen „Bindestrich“ zu setzen, welcher von Parmenides, als Folge seiner Entscheidung für die Konsolidierung einer vollkommen wahren Einsicht, getilgt wurde. Im Gegensatz zum absolut entweltlichten Charakter des parmenideischen Seienden, richtet sich das empedokleische zur „Welt“ zurück, wodurch vereinbar ist, was von Parmenides als unvereinbar bestimmt wurde, nämlich die Einzigkeit des Begriffes und die Vielfältigkeit des Erscheinenden.

Aus diesem Grund bildet das Denken des Empedokles eine Synthese oder einen Vermittlungsversuch zwischen der Kosmologie der älteren Philosophie und der Aletologie des Parmenides. Durch die Umdeutung des parmenideischen Denkens und deren Versetzung in das Forschen nach dem Erscheinenden, antwortet Empedokles nicht nur auf die Philosophie des Parmenides, sondern er formuliert auf bedeutsame Weise die Tradition der kosmologischen Philosophie um, zu welcher letztendlich die Entwicklung der Philosophie des Empedokles selbst gehört.

Man bekommt als Folge dieser Synthese einerseits die wieder aufgebaute Verbindung des Einen mit dem Vielen oder noch genauer mit dem Jeglichen – und auf diese Weise zeigt sich die empedokleische Philosophie als ein radikaler Kontrapunkt gegenüber Zenon – und andererseits die Einmischung der von Parmenides entwickelten rein logischen und kritischen Argumentationsart in das Erfragen nach der Gesamtheit des Erscheinenden. Dieser *Modus* des Argumentierens gebraucht Empedokles präzise, um die Einzigkeit seines „Seienden“ bzw. die Einheitlichkeit des „Alls“ zu konsolidieren. So arbeitet also dieses Argumentieren zugunsten der Seite der Einigkeit des SPHAIROS, weshalb eine solche Argumentation für seine Charakterisierung definitiv bestimmend ist.

Im Werk des Empedokles stellt man den Übergang des für die Kosmologie üblichen Diskurses von „Alles“ zum Diskurs von „All“ fest. Diese Unterscheidung erklärt sich aus dem Horizont des parmenideischen Seienden, aus welchem Empedokles die Einzigkeit seines gedachten „Alls“ herausnimmt. Hinter ihr tritt die

Pluralität und Mannigfaltigkeit von „Alles“ zurück. Sie werden jedoch nicht getilgt, sondern dieser eigentümlichen Einzigkeit untergeordnet. Dieses so begriffene All, der SPHAIROS<sup>248</sup>, übernimmt anschaulich – wie sein Name bereits andeutet – die Gestalt einer Kugel, in Anlehnung an den parmenideischen Vergleich des Seienden mit einer „Kugel - Fülle“<sup>249</sup>. Die von Empedokles für das All ausgewählte Gestalt weist darauf hin, dass es überhaupt keinen einheitlichen Grund braucht, da es schon einzig in sich selbst ist. Es muss seinen Grund in sich selbst finden, damit es ein allumfassendes Ganzes sei, von dem die Kohäsion nicht entfernt werden kann.

Wie schon Platon beobachtete<sup>250</sup>, erkennt man hierbei, wie das empedokleische „Seiende“ – dem All bzw. dem SPHAIROS entsprechend – mit dem des Parmenides gleichgesetzt wird. Genauer, es handelt sich um eine Entsprechung zwischen beiden, da trotz ihren Identitäten die Unterschiede zwischen den parmenideischen und empedokleischen „Seienden“ nicht übersehen werden dürfen.

Die eindeutige Verbindung des empedokleischen SPHAIROS mit dem parmenideischen Seienden lässt zunächst erkennen, wie das „Sein“ dieses Seienden von Empedokles als „Bestehen“ angesehen wird und wie seine Einzigkeit ebenfalls anders begriffen wird, nämlich im Sinne eines einzig ganzen „Alls“. Auf der Grundlage vor allem dieser zwei Änderungen, deutet das empedokleische Denken das parmenideische Seiende zu diesem innovativen Allbegriff um, der sich durch seine Einzigkeit, Ganzheit und Kohäsion auszeichnet. Es geht um seine wesentlichen Bestimmungen, die klar und deutlich aus der parmenideischen Betrachtung des Seienden abstammen. Von diesen Bestimmungen ausgehend und durch die Verwendung einer zu der parmenideischen analogen Art des Argumentierens, hat diese Umdeutung entscheidende Konsequenzen für den empedokleischen Gedanken des Alls. Zuerst sprechen die oben erwähnten Bestimmungen dafür, da es im All kein Nebeneinander zwischen Bestehendem und Nichtbestehendem, also Leerem, gibt<sup>251</sup>. Andererseits gibt es im All, im reinen Bezug auf sich selbst, auch kein Nacheinander zwischen Bestehen und Nichtbestehen, weshalb sowohl das Vergehen als auch das Entstehen davon ausgeschlossen sind<sup>252</sup>.

---

<sup>248</sup> Vgl. B27, B27A, B28 und B29.

<sup>249</sup> PARMENIDES B8, 43.

<sup>250</sup> Siehe *Sophistes* 244d-245d.

<sup>251</sup> Siehe B13 und B14.

<sup>252</sup> Siehe u.a. B11, B12 und B15.

Da es innerhalb des „Alls“ keine Leere gibt, ist es ausschließlich von Bestehendem erfüllt. Da Entstehen und Vergehen vom „All“ entfernt wurden, akzeptiert es keine Änderung in sich selbst oder Veränderung von sich selbst, weswegen der SPHAIROS nicht nur nie entstanden ist, nie vergehen wird und auch in sich völlig geschlossen ist. Wie am Beispiel des parmenideischen Seienden kann dem empedokleischen All nichts hinzugefügt werden und nichts kann fehlen, weil es vollständig ist, „von woher sollte etwas hinzukommen?“<sup>253</sup>. Das Gegenteil würde zu einem Selbstwiderspruch führen: wenn das All das All ist, darf nichts außerhalb dessen sein. Wie üblich verweisen die Bestimmungen dessen, was man als das empedokleische Seiende nennen kann, auf die des parmenideischen Seienden. Wichtig ist aber zu betonen, dass die oben erwähnten Konsequenzen sich in zwei Formulierungen umwandeln, die als Grundlage für die logische Konstruktion des empedokleischen Allbegriffs gelten, nämlich (A) Es gibt keine Leere; und (B) Aus nichts wird nichts. Gemäß dieser zwei Thesen bewegt sich die „Logik“ des empedokleischen Denkens auf der Suche, eine feste Auslegung der Verfassung des Ganzen zu erlangen.

Aus der ersten dieser beiden Thesen kann eine weitere wichtige Konsequenz gezogen werden: wenn es keine Leere gibt und das All von Bestehendem erfüllt ist, muss auch die Luft notwendigerweise etwas sein, also kein Leeres, welches die Körper voneinander trennt, aber ihnen auch Raum für ihre Bewegung verleiht. Zum ersten Mal wird die Luft als ein Körper und als ein Bestehendes angesehen, dessen Charakter derselbe ist, wie der seiner Mitbestehenden<sup>254</sup>.

Es ist nicht schwer zu identifizieren, dass die bestimmende Anwesenheit des Parmenides im Werk des Empedokles sich nicht nur an den umgedeuteten Bestimmungen seines Seienden erkennen lässt, sondern auch aus dem Gebrauch einer gewissen Denkweise, zu der eine logisch kritische Argumentation gehört<sup>255</sup>. Das empedokleische Denken fördert dementsprechend die Einführung des Begriffs und des logischen Argumentierens in die Kosmologie, ein Ereignis, welches er einerseits Parmenides zu verdanken hat: ohne die parmenideische Vorgabe könnte der Philosoph aus Akragas seine Gedanken nicht nach dieser Art der Argumentation

---

<sup>253</sup> B14.

<sup>254</sup> Vgl. B100.

<sup>255</sup> Zu der empedokleischen Einführung einer typisch kritischen Denk- und Argumentationsweise bezüglich kosmologischer Themen und seiner Beziehung zum Gedicht des Parmenides, siehe die Kommentare von B. Inwood im Kapitel „Response to Parmenides“ in: INWOOD, B. *The poem of Empedocles*. Toronto/London, University of Toronto Press, 1992, S. 22-31.

formulieren. Andererseits beansprucht hier das empedokleische Denken eine überaus relevante Unterscheidung: es verbindet, was laut Parmenides unvereinbar ist, nämlich zum einen die kritische Kraft der wahren Rede und des Argumentierens, zum anderen das Denken des KOSMOS und auch das Denken der PHYSIS. Bei Parmenides und auch bei Zenon sind diese zwei Ebenen fest auseinanderzuhalten. Statt dessen versucht Empedokles, beide zu vereinen, eine Entscheidung, durch welche die Überzeugungskraft der rein denkerischen ALEETHEIA zum kosmologischen Wissen gebracht wird. Hier zeigt sich das Fragment 12 des Empedokles als besonders beispielhaft:

Denn aus gar nicht Seiendem kann unmöglich etwas entstehen und ebenso ist, dass Seiendes ausgetilgt werde, unvollziehbar und unerhört; denn jedesmal wird es da sein, wo es einer jedesmal hinstellt<sup>256</sup>.

Außerdem veranschaulicht es, wie Empedokles das „Sein“ als „Bestehen“ behandelt. So wenig wie ein Bestehendes sich in Nichtbestehendes und umgekehrt verwandeln kann. Auch hier wird nicht vergessen, dass das All ganz von Bestehendem erfüllt ist. Die vielen Bestehenden gehören alle zu seiner Ganzheit. Jedes Bestehende *besteht mit* anderen innerhalb dieser Ganzheit: die Bestehenden widerstehen dem Stoß und dem Druck ihrer Mitbestehenden. Auf diese Weise – und seinem Namen gerecht werdend – enthält das All alles, und hat wenigstens am Anfang das Primat über das Alles in der empedokleischen Kosmologie. Das All umfasst also alle Bestehenden, und aus dem, was nicht besteht, wird nichts. Durch die Entfernung der Verwandlungsmöglichkeit des Bestehenden in Nichtbestehendes und umgekehrt wird der integrale Zustand des „All“ als das Allumfassende garantiert, welches alles innerhalb sich selbst einschließt, weil aus dem Nichtbestehendem nichts entstehen kann, und so hält das All unantastbar die Totalität seiner Fülle, die also nicht zur Überfülle werden kann<sup>257</sup>. Andererseits ist es dem Bestehenden unmöglich, ein Nichtbestehendes zu werden, was letztendlich verhindert, dass es irgendwelche Leere innerhalb des „All“ gibt.

---

<sup>256</sup> B12. In: DIELS, H., KRANZ, W. *Die Fragmente der Vorsokratiker. Op. Cit.* S. 313-314. Dieses Argument wird vom Fragment 11 ratifiziert und zwar mit dem Zusatz, dass dieses „Seiende“ nicht stirbt oder zerstört werden kann (B11, 2-3).

<sup>257</sup> Siehe B13.

Was bis hier entwickelt und beschrieben wurde, lässt klar erkennen, dass wenn auch das Primat des Alls gegenüber dem Alles behauptet werden kann, da jenes dieses umfasst, so impliziert dieses All nicht den Ausschluss des Alles. Ganz im Gegenteil ist das Alles – wie bereits erläutert – im All eingeschlossen. Es ist das Alles, was die Ganzheit des Alls in der Qualität einer Vielheit von Bestehenden erfüllt. Das „Seiende“ des Empedokles ist deshalb die Einheit von „Alles“, die Totalität der Verschiedenen. So wird das All von Empedokles nicht nur gemäß des parmenideischen Seienden gedacht, was ihm als Ausgangspunkt dient, sondern auch im Sinne der älteren Kosmologie des „Alles“. Dies geschieht gerade wegen des Versuchs der Versöhnung von Einheit und Vielheit, was das vorrangige TELOS der empedokleischen Philosophie charakterisiert: eine Verbindung zwischen der Sphäre der konzeptionellen Einheit und der kosmischen Diversität, eine sowohl für die Philosophie Zenons wie für die von Parmenides absolut unvereinbare Verbindung.

Es handelt sich um die Aufgabe, welche das empedokleische Denken gegenüber der Hinterlassenschaft des Parmenides übernimmt. So vereinigen sich die Einheit, durch die Ganzheit und Integrität des Alls vertreten, und die Vielheit, die in den *vielen* Bestehenden vorhanden ist, welche das Alles bilden. In Einklang gebracht werden einerseits auch die Unveränderlichkeit des Alls bezüglich sich selbst und andererseits die Veränderlichkeit von allem, was innerhalb des Alls besteht. Das All ist somit aus Verschiedenen aufgebaut, die sich fortlaufend verändern, und so kommt die Erscheinung dieser Verschiedenen übergangsweise vor und wird infolgedessen als Werden aufgefasst. In diesem Werden findet das Alles seine mögliche Einzigkeit in Anlehnung an die Idee der Ständigkeit dessen, was ständig übergeht. Das Werden gilt als eine konstante Wiederholung eines Selben, das wiederholte Übergehen, das alle betrifft. Daher ist seine Einheit im Gegensatz zur jener des Alls eine transitorische, während das Übergehen selbst bzw. das Werden aber identisch und ständig ist<sup>258</sup>. In Bezug auf ihr pures Bestehen sind aber Alles und All im Grunde genommen nicht zu unterscheiden.

Diese Ununterschiedenheit ruft jedoch ein Problem im Zusammenhang der Bestimmung des Grundes zur Beweglichkeit und Vielfalt von „Alles“ hervor. Wenn das All *alles* ist, hat man nichts außerhalb seines Ganzen, das als ein solcher Grund

---

<sup>258</sup> Siehe B17.

gelten könnte. Bestimmt werden könnte dieser aber inmitten der Mannigfaltigkeit des Alles selbst, wie von der herkömmlichen Kosmologie gedacht wurde. Diese Lösung bringt aber hier Schwierigkeiten. Die erste besteht darin, wie man in diesem Fall den Grund dessen, was er selbst begründet, differenzieren kann und wie beide, All und Alles nach dem Kriterium der Ständigkeit des reinen Bestehens gleichgesetzt werden, wie könnte einer vorrangig gegenüber dem anderen sein? Wenn sie nach diesem Kriterium gleich sind und so, dass eine Unterscheidung zwischen Grund und Begründetem dabei nicht zu erlangen ist, muss diese Unterscheidung nach einem anderen Kriterium festgelegt werden, nämlich das der Ständigkeit des „Was“: *Was* der Grund ist, ist innerhalb des Alles ständig das, *was* er ist; *was* aber davon begründet wird, dies ist jedesmal ein anderes, erscheint so und so bis zum Verschwinden, je nach seiner eigenen Spezifität als Erscheinung. Die empedokleische Lösung ist hier bewundernswert und singular: der Einklang von Einzigkeit und Vielfalt wird bereits durch das Verhältnis von All-Alles garantiert, wo das Moment der Einheit auf Ganzheit und Geschlossenheit des Alls zurückfällt, während das Moment der Vielheit und Verschiedenheit auf das Alles zurückfällt, so dass es für Empedokles nicht mehr nötig ist, sich beim gewöhnlichen Rekurs der ganzen bisherigen Kosmologie aufzuhalten, d.h. einen *einzigsten* Grund für die Diversität der Erscheinenden zu bestimmen. Diese Einzigkeit betrifft schon das allumfassende All, den SPHAIROS, was Empedokles davon befreit, die verschiedenen Gründe für Verschiedenheit des Alles zu bestimmen: die Verschiedenheit muss selbst eine ursprüngliche sein. So hat Empedokles und zwar zum ersten Mal den Ursprung der Verschiedenheit in der ursprünglichen Verschiedenheit gedacht.

Empedokles musste auf eine solche neue Lösung verfallen, aufgrund der Tatsache, dass das Verfahren und die Lösungen der vorparmenideischen Kosmologie ihn erneut nicht weiterführen konnten, angesichts der Veränderungen und Neuheiten, die er in sein kosmologisches Denken einführte. Die Verneinung jeglicher Leere schließt die Möglichkeit der Verwendung der berühmten kosmologischen Begründung der Verschiedenheit des einzelnen Erscheinenden durch die Unterschiedenheit der Dichtgrade aus, obwohl diese Unterschiedenheit mehr oder weniger von der Einmischung des Leeren abhängt. Da das Leere aber nicht „ist“, wird es unmöglich, ein so ursprünglich wie einzig Bestehendes zugrunde zu legen, welches durch seine

Verdünnung und Verdichtung unterschiedlich und verschiedenweise erscheint. Eine ursprüngliche Verschiedenheit zu vertreten ist für die empedokleische Vernunft eine Frage der Kohärenz, denn ‚die Gleichen ziehen sich gegenseitig an‘<sup>259</sup>.

Infolgedessen sei hier wieder behauptet, dass der Grund und das Begründete bei Empedokles ausschließlich nach dem hier genannten Kriterium des ‚Was‘ zu unterscheiden sind. Dieser Grund ist aber ein vielfältiger, wie bereits erklärt, d.h. sie sind also Gründe. Im Gegensatz zum Was des Begründeten, welches wechselhaft ist, erhält sich ihr Was immer, weshalb diese Gründe ständig und identisch mit sich selbst sind. In die Philosophie des Empedokles wird die Rede von den vier ‚Wurzeln‘<sup>260</sup> alles Erscheinenden eingeführt, nämlich Feuer, Luft, Erde und Wasser<sup>261</sup>. Da sie sich nicht ändern lassen, angesichts ihrer Selbstidentität und Unveränderlichkeit, erfahren sie auch keine Bewegung, denn jede Art von Änderung verursacht eine bestimmte Beweglichkeit. Daher bedürfen sie einer bewegenden Kraft, das heißt einen anderen Grund, damit die vier Wurzeln auch wirksam werden und zwar durch ihre Vereinigung und Trennung, welche von diesem anderen Grund ausgeführt werden. Auch dieser Grund verdient eine Unterscheidung in sich selbst, gemäß seiner Funktion: seiner vereinenden Kraft gibt Empedokles den Name PHILIA, Liebe, der trennenden aber NEIKOS, Hass<sup>262</sup>. Trotz der gegensätzlichen Charaktere ihres Wirkens bilden sie ganz und gar keine gegensätzliche Einheit, sondern sind sie je für sich ein Selbstständiges.

Von der Zeugenschaft und den Kommentaren des Aristoteles<sup>263</sup> gestützt, nennen die meisten Autoren, die sich der Analyse des empedokleischen Werkes widmen, diese vier Wurzeln ‚Elemente‘, ohne im allgemeinen dabei zu berücksichtigen, dass dieser Begriff nicht vom sizilianischen Philosophen verwendet wird. Es handelt sich nicht

---

<sup>259</sup> Vgl. B90. Dazu siehe auch ARISTOTELES. *Metaphysik*. 1000b5-6: HE DE GNOOSIS TOY HOMOIYOY TOOI HOMOIIOI. Das „Gleiches zu Gleichem“ wird von C. W. Müller als einer von den grundsätzlichen Prinzipien des frühgriechischen Denkens erklärt. Unter seinen Vertretern, auch Empedokles: MÜLLER, C. W. *Gleiches zu Gleichem: ein Prinzip frühgriechischen Denkens*. Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1965, S. 27-64.

<sup>260</sup> B6, 1.

<sup>261</sup> Der empedokleische Diskurs über die vier Wurzeln der Erscheinenden weist angeblich auf eine Stelle der hesiodischen Theogonie hin, in der Tartaros beschrieben wird. An dieser Stelle wird nicht auf vier, sondern auf eine Vielfalt von Wurzeln angespielt, auf eine Vielfalt von dem, was verwurzelt ist: der Tartaros selbst, der Himmel, das Meer und die Erde. HESIOD. *Theogonie*. 725-755. Dazu sei auch auf den Aufsatz „Parmenides und der Verfall des kosmologischen Wissens“ von H. BOEDER verwiesen. In: *Das Bauzeug der Geschichte*, *Op. cit.* S. 123.

<sup>262</sup> Der Begriff PHILIA kann auch mit „Freundschaft“, so wie NEIKOS mit „Streit“ übersetzt werden. Die gebräuchlichsten Übersetzungen von Empedokles variieren zwischen dem einem und dem anderen Binom. Wir bevorzugen hier Liebe und Hass zu verwenden, da sie in unserer Sprache einen noch eindeutigeren Gegensatz als den von Freundschaft und Streit bilden, so wie dies auch andere Interpreten und Übersetzer sehen, wie J. Mansfeld (MANSFELD, J. *Op. cit.* S. 401 ff) und auch Nietzsche in seiner Behandlung der empedokleischen Philosophie.

<sup>263</sup> Siehe u.a *Metaphysik* 1000a25-1000b22.

nur um eine in der empedokleischen Sprache, sondern auch um eine in den anderen, Empedokles vorangegangenen Kosmologien atypische Vokabel. Dies bedeutet jedoch nicht, dass die Verwendung des fraglichen Wortes bei Aristoteles für uns nicht aufschlussreich sein kann. Aristoteles definiert die Idee des „Elements“ als einen Grundbestandteil von einem bestimmten Etwas, wobei das Element unveränderlich und unteilbar ist und nicht aufgelöst werden kann. Also es ist genau diese Bedingung, welche die vier Wurzeln des Empedokles charakterisiert. Sie gelten insgesamt als die vier unveränderlich wesentlichen Bestandteile alles Bestehenden, die wiederum das ganze All bilden und erfüllen. Einmal mehr zeichnet sich das empedokleische Denken durch eine Innovation aus, weil in der Rede von Erde, Feuer, Wasser, Luft und ähnlichen Erscheinungen, die als Grund der Verschiedenheit und Vielfalt des Erscheinenden von der überkommenen Philosophie gedacht wurden, sie keinesfalls als Grundbestandteile von irgend etwas, ganz zu schweigen des ganzen Alls und des in sich unterschiedlichen Alles galten<sup>264</sup>.

Als Grund der *Diversität* des Erscheinenden definiert also Empedokles *diverse* Gründe, eine Menge von vier Verschiedenen, die auf keine andere hinweisen, ebensowenig auf einen eventuellen einzig ursprünglichen Grund. Sie „sind“ seit eh und je und werden am Beispiel des parmenideischen Seienden, als AGENEETA, „Ungeborene“, „Ungewordne“ bezeichnet<sup>265</sup>. Der Grund für die Verschiedenheit von Allem muss ebenfalls *ursprünglich* verschieden und plural sein, wie bereits erklärt. Über den vier Wurzeln gibt es dementsprechend keine Herrschaft eines Einzigen; auch keine Wurzel beherrscht alleine die anderen, da sie ausgewogen gleichwertig gedacht sind. Selbstidentisch und gleichartig in Bezug auf sich selbst bleibt jede Wurzel konstant das, was sie ist. Dagegen sind die Erscheinungen nicht nur viele, sondern sie stehen unter der ständigen Wirkung des wechselhaften Werdens. Außerdem sind sie das Ergebnis einer Mischung, aus der sie herkommen. Feuer, Erde, Luft und Wasser werden aber bei Empedokles *rein* gedacht: keines von ihnen akzeptiert irgendwelche Art Andersheit und assimiliert auch keinen Unterschied innerhalb sich selbst, weswegen sie homogen und gleichartig begriffen werden und einzig in sich selbst sind.

---

<sup>264</sup> Über die Unmöglichkeit, den Begriff der Elemente auf die Empedokles vorangehenden Kosmologien anzuwenden, siehe BOEDER, H. *Op. cit.* S. 123-124.

<sup>265</sup> B7.

Aus den oben angeführten Motiven hat Aristoteles recht, wenn er die empedokleischen Wurzeln ihrem eigenen Begriff nach als Elemente betrachtet. Anders als das Wasser bei Thales oder die Luft bei Anaximenes, sind die vier empedokleischen Elemente durch gar keine Einzigkeit des Grundes selbst gekennzeichnet, sondern durch ihre Gemeinsamkeit als Bestehensgrund des Alles. Darüberhinaus impliziert ihr Verschiedensein keinen Gegensatz eines Selben, da auch dies von der Unmöglichkeit des Leeren verhindert wird. Andererseits hat auch die Rede von zusammenwirkenden Gegensätzen hier keinen Ort, da weder der üblich hervorgehende Charakter des Gegensatzes, noch seine vernichtende Wirkung im Horizont eines Denkens zu vertreten sind, für welches Entstehen und Vergehen negiert werden. Laut Empedokles entstehen und vergehen die Erscheinenden nicht, sondern als gemischte Bestandteile des Ganzes mischen sie sich und tauschen sich aus. Infolgedessen werden ebenfalls Geburt (auch dafür verwendet Empedokles das Wort „PHYSIS“), und Tod, THANATOS, ausgeschlossen, da es im strengen Sinne nur Mischung und Austausch von Gemischtem gibt<sup>266</sup>. In Funktion eines Diskurses, in dem Auftauchen und Vergehen ausgeschlossen sind, kommt Empedokles zu dem Punkt, die PHYSIS zu negieren, genauer, grundsätzlich ihre Bedeutung als Wachstum, Geburt und Herkunft als sinnlos zu betrachten und der weiten Anwendung dieser Vokabel nicht mehr als eine unreflektierte, konventionelle Bedeutung zuzuschreiben<sup>267</sup>.

Frei von der Leere und aus diesen vier Elementen bestehend, ist das All selbst ein erfüllter Körper, der SPHAIROS, ein geschlossenes und einzig ganzes Wesen, für welches diese vier Elemente als seine „Glieder“<sup>268</sup> gelten – die Glieder des Alls und die Wurzel des Alles sind dieselben.

Sowohl die Vorstellung der „Wurzel“ als auch die Wahl seiner Vierzahl, scheinen mehr mit der logischen und kritischen Reflexion von Empedokles verbunden zu sein, als mit der Kunst der Beobachtung der Erscheinenden, die so entscheidend die ältere Philosophie prägt. Begriffen werden in der Tat die vier Elemente, weit mehr als beobachtet. Der Ozean, die Sonne, der Himmel und das Land können vollständig

---

<sup>266</sup> Siehe B8.

<sup>267</sup> B8, 4: PHYSIS D' EPI TOIS ONOMAZETAI ANTHROOPOISIN. Konventionelle Bedeutung hätten auch die von Empedokles verwendeten Worte „Tod“, THANATOS (B8, 2), und „Todesgeschick“, POTMON (B9, 4), wie er selbst im Fragment 9 bestätigt, in einer Anspielung auf die sprachliche Gewohnheit, der nicht einmal er entgeht (B9, 5).

<sup>268</sup> Vgl. B30, 1 und B35, 11. Die Rede von Gliedern eines Ganzen wird bereits von Parmenides verwendet (B16).

beobachtet werden und wohl könnte es sein, dass von ihnen ausgehend Empedokles seine vier Elemente konzipiert hat. Sie sind aber rein Gedachtes, da die Wurzeln erstens im Verborgenen sind und zweitens als in sich selbst unveränderliche Einheiten aufgefasst werden. Wenn auch ohne Alter und deshalb nicht aufgetaucht, so sind sie doch vor allen Erscheinungen, welche eigentlich aus ihnen bestehen – nicht nur zeitlich, sondern auch in der Ordnung des Fundaments. So werden der Himmel, das Land, die Sonne und der Ozean eher von diesen als von der Basis hervorgebracht, von der aus der Philosoph von Akragas sie gedacht hat. Das Sichtbare geht aus den vier denkerisch und unmittelbar unsichtbaren Wurzeln von „Alles“ hervor<sup>269</sup>, nicht umgekehrt. Begriffe sind sie in der Tat; keine Erscheinungen. Maximal sind diese hier aufgeführten vier Erscheinungen die ersten reinen Verkörperungen jener so gedachten Wurzeln; andererseits sind sie auch transitorische Wesen wie alle andere gemischten Wesen, die ebenfalls von diesen Wurzeln ermöglicht werden.

Während jedes der vier Elemente als ein Selbes *besteht, werden* alle Erscheinungen. Ständig ist außerdem das Bestehen der Wurzel; transitorisch wie jedes Werden ist aber das Wesen der Erscheinungen. Dies macht den großen Unterschied bei der Suche nach der Bestimmung, d.h. wer sich philosophisch vor wem befindet. Es wird ab hier verständlich, dass es primär durch reine Überlegungen geschieht, dass Empedokles seine „Wurzeln“ aufstellt, um sie danach begrifflich und konzeptionell auf die Erscheinenden anzuwenden, mit dem Ziel diese zu kennen.

Diese Unterscheidung im Sinne des Bestehens und des Werdens bietet auch den Schlüssel für das Verständnis, warum Empedokles diesen Wurzeln göttliche Namen gibt: dadurch wird deutlich auf ihre Unvergänglichkeit hingewiesen<sup>270</sup>. Die empedokleische Umdeutung des parmenideischen Seienden zeigt, wie die Verschiedenheit und Vielfalt des Erscheinenden sich der Einzigkeit des Alls hintersetzt. Nicht dem Erscheinenden sind diese Verschiedenheit und Vielfalt eigentümlich, sondern den Wurzeln selbst, also dem verborgenen Grund seines Bestehens, welches aus einer ursprünglichen Vierzahl zusammengestellt ist.

---

<sup>269</sup>Siehe B38, 1-2.

<sup>270</sup> Siehe B6. Im Grunde genommen sind bei Empedokles auch die Götter vergänglich: sie sind Langlebige, aber nicht unsterblich (B21, 12). Angesichts des überaus verbreiteten Gebrauchs der Götternamen in Verbindung mit dem Denken der Unsterblichkeit bzw. der Unvergänglichkeit, erlaubt Empedokles sich selbst, göttliche Namen zu verwenden, mit der Absicht, den nicht transitorischen Charakter seiner gedachten Elementen hervorzuheben (B6).

Aus der Kombination der Einzigkeit des Alls mit der Vielheit des Alles resultiert der seltsame Zustand des SPHAIROS, der einerseits, was sein Bestehen anbelangt, absolut einheitlich ist; andererseits zeigt er sich aber als ein einzig ganzer Körper, welcher trotzdem in (Bestand-)Teile zerlegbar ist<sup>271</sup>.

---

<sup>271</sup> Zum Thema der Definition des genauen Charakters der Einzigkeit des empedokleischen Alls sei auf den Aufsatz von C. Osborne verwiesen, in dem die Autorin diese Frage in Verbindung mit der aristotelischen Auseinandersetzung behandelt: OSBORNE, C. "Empedocles recycled". In: *Classical Quarterly*, XXXVII, 1987, S. 24-50.

## .2 Die doppelte Maßgabe des empedokleischen Denkens: Die Gegenmächte von Liebe und Hass

Bei Empedokles gibt es zwei Ursachen von Allem: Freundschaft und Streit oder Liebe und Hass, jeweils PHILIA und NEIKOS. Ein völlig unerwartetes Ereignis ist es, wenn man bedenkt, dass die Geschichte der kosmologischen frühgriechischen Philosophie an ihrem Anfang durch die Bestimmung einer einzigen Ursache oder eines einheitlichen Grundes von Allem gekennzeichnet ist, damit die Vielheit der Erscheinungen durch diese Bestimmung als eine gleichfalls einheitliche Gesamtheit aufgefasst werden kann.

Dabei variierte der Grund oder die Ursache, die von diesem oder jenem Philosophen der kosmologischen Tradition zugeordnet wurde. Innerhalb dieser Variationen gibt es den üblichen Gedanken einer zusammenwirkenden Gegensätzlichkeit, deren konstitutiv zusammengehörige Gegenpole auch aufeinander wirken und somit eine feste Einheit bilden. Demnach verliert dieser in sich selbst gegensätzliche Grund von Allem seine Einzigkeit nicht. Das perfekte Beispiel dieses Gedankens bietet vor allem die Philosophie Heraklits.

Vermutlich hat auch das pythagoreische Denken sich für die Gegensätzlichkeit als der einheitlichen und grundlegenden Erklärung der Gesamtheit des Erscheinenden entschieden und zwar nach der Unterscheidung des Einfachen gegenüber dem Vielfachen, bzw. des Reinen gegenüber dem Gemischten. Hierbei vertritt diese Gegensätzlichkeit das Verhältnis der Grenze und damit, was von ihr begrenzt wird, und daraus entfaltet sich in Anlehnung an den Unterschied von Grenze und Grenzenlosem die berühmte Mathematisierung der "Natur", welche das Denken des Pythagoras angeblich veranlasste<sup>272</sup>.

Auch die empedokleischen Ursachen, Liebe und Hass, bilden insgesamt einen Gegensatz, doch einen, welcher sich weder mit der typisch ionischen noch mit der pythagoreischen Gegensätzlichkeit verbinden lässt. Man kann vielleicht Spuren von Heraklit und vom Denken des Pythagoras im empedokleischen Werk identifizieren,

---

<sup>272</sup> Zum Thema der Suche nach einem einheitlichen Grund für die Gesamtheit des Erscheinenden in den ersten Zeiten des frühgriechischen Denkens im Allgemeinen sei auf das Werk *Grund und Gegenwart als Frageziel der früh-griechischen Philosophie (Op.cit.)* von H. BOEDER verwiesen, das auch eine eingehende Analyse der hier erwähnten Philosophien des Heraklits und des Pythagoras enthält.

aber nicht mit der Eindeutigkeit, Intensität und der bestimmenden Kraft, wie sie sich entscheidend auf die parmenideische Philosophie auswirkt. Diese Auswirkung trifft ebenfalls die zwei hier behandelten Ursachen, deren Gegensätzlichkeit mit dem parmenideischen Gegensatz von Licht und Nacht absolut nah verwandt ist. In beiden Fällen setzt sich jede Seite des Gegensatzes gegen die andere: sie schließen sich gegenseitig aus, anstatt eine zusammen- und aufeinanderwirkende Spannung, eine "gegenstrebige Harmonie"<sup>273</sup> zu begründen. Sowohl Licht und Nacht bei Parmenides, als auch Liebe und Hass bei Empedokles beziehen sich ja aufeinander, aber ausschließend, sie sind je für sich selbst eine vollständige Einheit, welche sich von ihrem Gegenteil fernhält. Dementsprechend setzen sie allerdings einen Gegensatz zusammen, verhalten sich aber nicht als eine gegensätzliche Einzigkeit. So wie bei Parmenides alle Dinge entweder zum Licht oder zur Nacht gehören, so gehören sie bei Empedokles gänzlich entweder zu den Werken der Liebe oder des Hasses.

Auch mit dem von Pythagoras und von den Pythagoreern gedachten Gegensatz lässt sich weder die parmenideische Opposition von Licht und Nacht, noch die empedokleische von Liebe und Hass bilden, weil beiden gemeinsam ist, auf den erscheinenden Charakter des Alls und dessen Vielheit von Erscheinendem Rücksicht zu nehmen, nicht aber auf die einzelnen Körpergestalten wie bei den Pythagoreern.

Man darf aber nicht vergessen, dass die Scheidung zwischen Licht und Nacht bei Parmenides zum Aufweis der von der älteren Philosophie gedachten Einheit der Vielfältigkeit von Allem als eine trügerische und bloß anscheinende dient, vorausgesetzt, dass die "Worte" der Göttin, was solche Themen angeht, einen "beirrenden KOSMOS"<sup>274</sup> beschreiben. Jedes Denken, welches sich mit diesem KOSMOS auseinandersetzt, beschäftigt sich unmittelbar mit dem Unwahren, da seine Unwahrheit zunächst gerade im seinem Gegenstand, dem Erscheinenden liegt. Hierin unterscheidet sich die empedokleische Position definitiv und eindeutig von der des Parmenides, weil der Philosoph aus Akragas eben nach der Wahrheit des erscheinenden Alls strebt, eine Wahrheit, die er in seinen Worten verkörpert<sup>275</sup> und genau als das "unbeirrende Gefolge meiner Rede"<sup>276</sup> erklärt.

---

<sup>273</sup> Vgl. HERAKLIT B51: PALINTROPOS HARMONIEE.

<sup>274</sup> B8, 52.

<sup>275</sup> Siehe B114.

<sup>276</sup> Den Worten (EPEA) der Göttin, welche einen beirrenden Kosmos beschreiben (PARMENIDES B8, 52: MANTHANE KOSMON EMOON APATEELON AKOYOON), stellt Empedokles seine Rede (LOGOS)

Außerdem fasst Empedokles den grundlegenden Gegensatz von Liebe und Hass nicht nur im Unterschied zu Parmenides, sondern auch im Unterschied zu allen anderen Philosophen der vorherigen Tradition des frühgriechischen Denkens, d.h. nicht bezüglich auf spezifische Dinge oder Erscheinende: Liebe und Hass oder auch Freundschaft und Streit als Ursachen von Allem auszuwählen, hört man gänzlich anders als Himmel und Erde oder Licht und Nacht. Im Vergleich dazu sind sie eher „abstrakte“ Prinzipien. Gedacht werden sie von Empedokles tatsächlich als die bewegenden und gestaltenden Kräfte der „Natur“, jeweils eine vereinende und eine scheidende. Die Notwendigkeit dieser empedokleischen Auffassung erklärt sich durch seine Entscheidung, das PANTA als eine einheitliche Ganzheit anzusehen, was wiederum aus der parmenideischen Philosophie und zwar aus dem vollkommenen Seienden des Parmenides abgeleitet ist, wie bereits erläutert, als die Versetzung und Umdeutung dieses Seienden in das empedokleische All, wie hier bereits thematisiert wurde. Ein weiteres Ergebnis der Verwandtschaft dieses so begriffenen Alls mit dem parmenideischen Seienden bezieht sich selbstverständlich auf die Negation von Entstehen und Vergehen bei Empedokles, der somit die Entstehungslosigkeit und Unvergänglichkeit eines reinen gedachten Seienden in seiner kosmogonischen Erklärung über ein ganzes „Wesen“ anwendet, welches er als eine allumfassende Einheit betrachtet<sup>277</sup>.

Wie bei Anaxagoras, so gibt auch die Kosmologie des Empedokles die Idee eines einzigen und einen Grundes von „Alles“ auf, zugunsten einer Unterscheidung inmitten des Grundes selbst. So wie all dies einer Unterscheidung unterzogen wird, ist dieser Grund – wie gewöhnlich in der alten Kosmologie – notwendigerweise nicht mehr einheitlich und *einfach*, sondern *vielfach*. Im Fall des Empedokles, unmittelbar zweifach: Liebe und Hass. Unterschieden werden von der empedokleischen Philosophie also zwei Arten von Ursachen als *Gründe* des Erscheinenden und zwar zum ersten Mal in der Geschichte der Philosophie der Antike<sup>278</sup>. Es handelt sich um

---

gegenüber, welche ein unbeirrendes bzw. trugloses Gefolge darstellt (EMPEDOKLES B 17, 26: SY D' AKOYE LOGOY STOLON OUK APATEELON). Hier findet die Erwähnung des parmenideischen Gedichts bei Empedokles explizit im Text statt.

<sup>277</sup> Über die Widerlegung von Entstehen und Vergehen bei Empedokles und deren Verbindung mit dem Gedicht des Parmenides, siehe SOLMSEN, F. "Eternal and temporary beings in Empedocles' physical poem". In: *Kleine Schriften*. Band III. Hildesheim/Zürich/New York, Georg Olms Verlag, 1982, S. 176-198.

<sup>278</sup> Nach Aristoteles unterscheiden sich bei Empedokles zwei Ursachen, AITIAI, und vier Prinzipien, ARCHAI, die berühmten vier "Elemente" der empedokleischen Philosophie. Vgl. *Metaphysik*. 985a-b.

einen Bruch gegenüber dem Standard des Vorgehens in der alten Kosmologie, für die der einheitliche Grund der erscheinenden Vielfalt so einzig sein muss wie die Gesamtheit, zu der die Vielheit des „Alles“ von diesem Grund geeint wird. Auf diese Weise entscheidet sich die ältere Kosmologie für die Bewahrung der Einheit dieses Grundes durch die Bestimmung einer Gegensätzlichkeit, die gleichzeitig die Diversität und die Mobilität des Erscheinenden fassen und die Einzigkeit des Grundes selbst absichern kann. Dieser Grund wurde gedacht und war bekannt entweder als einer, der sich selbst gegensätzlich verhält, oder als einer, der notwendig und sogleich seinen Gegensatz verlangt. Als gegensätzliche Einheit oder als zusammenwirkende Gegensätze, die eine Einheit bilden, wurde diesem Grund in beiden Fällen seine Einzigkeit nicht entzogen.

Diese Tradition wird von Empedokles gebrochen. Die Definition seiner zwei Ursachen bricht mit dem oben beschriebenen Verfahren, zumal Liebe und Hass gegeneinander selbstständig sind. Der Grund für die hier zu rechtfertigende Originalität von Empedokles, d.h. dass er diesen charakteristischen Gedanken des kosmologischen Wissens nicht wiederholt, führt zum Gedicht von Parmenides zurück. Doch in der Tat, schon vor dem Philosophen von Akragas – und was es an Kosmologischem im Denken des Parmenides gibt – gab es schon einen „Bruch“, da er das Verhältnis von Licht und Nacht als sich Ausschließendes betrachtet, die sich nur durch eine Scheidung aufeinander beziehen; Licht und Nacht sind bei Parmenides – wie Liebe und Hass bei Empedokles – jedes für sich ein Selbständiges und wirken als Selbständiges nicht zusammen, sondern gegeneinander. Sie sind nicht *eins* und so gibt es auch keinen einheitlichen Grund zur Vielfalt des „Alles“<sup>279</sup>. Dadurch bekommt dieser Bruch bei Parmenides etwas Spezifisches: die feste und entschlossenen Absicht zu zeigen, dass die Idee der Einzigkeit des Grundes von „Alles“ irreführend und falsch ist, weswegen die von Parmenides entwickelte Kosmologie von ihrem Anfang her als eine absichtlich trügerische erkannt werden muss.

Sowohl die Absicht als auch der Gestus des Denkens von Empedokles sind verschieden. Die Selbstständigkeit von Liebe und Hass werden durch die Entscheidung gewährleistet, dass keiner von beiden mit irgendwelchen Erscheinenden wie Feuer und Wasser oder Licht und Nacht verbunden ist, wodurch sie rein und frei

---

<sup>279</sup> Zum Thema des sogenannten Pluralismus bei Empedokles wird hier auf das aufklärende Werk von W. KRANZ verwiesen: *Empedokles: Antike Gestalt und romantische Neuschöpfung*. Zürich, Artemis Verlag, 1949.

an sich selbst konzipiert werden können, d.h. der Hass als die trennende und die Liebe als die einende Macht, welche das vom Hass Geschiedene wieder vereint.

Damit streng verbunden zeigt sich die Thematik des Werdens des Erscheinenden bei Empedokles. Auch das Werden soll sich an die Eigenart des Alls anpassen. Mehr als dies aber, und wie es schon mit der Verschiedenheit und Vielfalt des Erscheinenden der Fall gewesen ist, gehört dieses Werden ursprünglich zu dieser Eigenart. Wie Empedokles es begreift, wird im folgenden dargelegt: Erfüllt von Bestehendem ist das All, dessen „Glieder“, trotz ihrer soliden Selbstidentität<sup>280</sup>, auch in durchgehendem Werden sind. Nicht aber im Sinne eines Nacheinanders zwischen Bestehen und Nichtbestehen. Sie werden in der Tat, gemäß der Zusammenmischung und der Entmischung, welche die Erscheinenden zugleich zusammenstellen und zur Bewegtheit des Werdens drängen. Ständig geschieht also durch Zusammenmischen und Entmischen der Übergang des Vielfältigen zum Einen und des Einen zum Vielfältigen<sup>281</sup>.

Man findet hier die Zusammenstellung von gegensätzlichen Begriffen, wie Vielfältigkeit und Einheit, Zusammenmischen und Entmischen, wodurch die fördernde Ursache des Übergangs von einer Seite zur anderen gleichfalls zusammenschließend wie ausschließend, einigend und zersetzend sein muss. Sie ist deshalb eigentlich zwei: Liebe und Hass. Jeweils Vereinende und Scheidende verleihen diesen zwei Ursachen einen Doppelsinn der traditionellen Ideen von Entstehen und Vergehen, die es laut Empedokles streng genommen nicht gibt<sup>282</sup>. Die Erklärung dafür bietet dieser Doppelsinn selbst, da gerade er die Unwahrheit des Entstehens und des Vergehens gegenüber der Wahrheit der Unterscheidung von dem „hässlichen“ Trennen und „freundlichen“ Vereinen aufzeigt.

Was man bei Empedokles unter „Entstehen“ verstehen könnte, stimmt mit einer Vereinigung des Verschiedenen überein. Diese Vereinigung zeigt jedoch auch eine zerstörerische Seite, in dem Maße, wie sie sich durch das Verschwinden aller Unterschiede verwirklicht und vervollständigt. Das Werden der unterschiedlichen Glieder des Alls findet seinen „Kontrapunkt“ im Werden der einzelnen Erscheinenden, was noch einmal zu einem Doppelsinn an sich führt: hierbei ist das

---

<sup>280</sup> Es ist wichtig zu bemerken, wie die Glieder des Alls auch die Wurzel des Alles sind.

<sup>281</sup> Siehe z.B. B17.

<sup>282</sup> Siehe B9, B11, B12 u.s.f.

Moment der Vereinzelnung zugleich auch zerstörend, in dem Maße, dass durch sie die Ungeschiedenheit zerstört wird und so die Einheit ihre Zerstreung erfährt<sup>283</sup>.

Das so konzipierte Alles bewirkt, sowohl in seiner Einheit wie in seiner Verschiedenheit, dass alles und jedes Entstehen unmittelbar und notwendig auch ein Vergehen beinhaltet. Auf diese Weise hängt das „Entstehen“ von einzelnen Mischwesen vom Schwinden der einheitlichen Glieder des Alls ab, ebenso hängt das Vorkommen des Einheitlichen von der Zersetzung des Einzelnen ab. Von einem zum anderen ist der mögliche Übergang eigentlich keiner vom Entstehen zum Vergehen oder umgekehrt, sondern einer, der das Ergebnis von Mischung und Entmischung ist. Nach dieser Art des von Empedokles gedachten Werdens sind die Elemente folglich ebenfalls ambivalent, nämlich zugleich als die einheitlichen Glieder des allumfassenden Alls und als die Bestandteile jedes Mischwesens in seiner Singularität und Besonderheit. Wie bereits erklärt, sind diese Glieder in sich selbst unbeweglich, weshalb sie einer bewegendem Kraft bedürfen. Diese Kraft halbiert sich wiederum in zwei Gegenmächte, Liebe und Hass, die bewegendem Kräfte, wodurch die Glieder des Alls in die Bewegung gebracht werden. Bei Empedokles werden die Wurzeln des Alles bzw. die Glieder des Alls von den zwei Ursachen von Allem hervorgerufen, weswegen diese zwei Ursachen zugleich die zwei eigentümlichen Gründe des Werdens sind. Daher bedeutet die hier erwähnte Bewegung eine Art der Bewegtheit, die vor allem der des Werdens entspricht.

Dieser zweifache Grund des Werdens hält *alles* im Übergang, also sowohl die einzelnen gemischten Erscheinenden, als auch die Erscheinung der Glieder des Alls. Als das Bewegende dieser Glieder, welche seit immer „sind“ und so als *ursprünglich* gedacht werden, zeigen Liebe und Hass gleichfalls ihre Ursprünglichkeit. Gerade dies, was andauernd ist, was es ist und immer gewesen ist, also die Wurzel des empedokleischen Alles, wird vom Grund des Werdens bewegt. Er bewegt sie nach der unterschiedlichen Wirkung von Hass und Liebe und zwar erstens durch die Zerstreung dieser Wurzel oder Glieder untereinander bis zu ihrer Entstellung, wobei Alles Eins scheint, sodann durch die Wiederherstellung ihrer verschiedenen eigentümlichen Eigenart, was das Hervorbringen von einzelnen Erscheinenden bzw. Mischwesen ermöglicht, welche ihrerseits in diesen Wurzeln ihre Bestandteile finden.

---

<sup>283</sup> Vgl. B17, 1-8.

Zugleich als Ursachen des Alles und Gründe des Werdens gelten Liebe und Hass für Empedokles als die maßgebliche Entscheidung seines Denkens, also als die Begriffe, in denen er die Maßgabe seiner Philosophie findet. Trennung und Vereinigung, Verschiedenheit und Einzigkeit, also *alles* in der empedokleischen Vernunft wird von ihnen bestimmt.

Im Zusammenhang dieser Verschiedenheit und auch des Werdens ist zu sagen, dass beide dem All und seinen Gliedern zugehören. Sie gehören auch zur Verschiedenheit der einzelnen Erscheinenden, so dass sowohl die Verschiedenheit wie das Werden die beiden Ebenen erreichen, einerseits die Ebene der Glieder und auch des grundlegenden Gegensatzes von Liebe und Hass, andererseits die Ebene der Erscheinenden. Die Weise allerdings, wie diese beiden Ebenen vom Werden und von der Verschiedenheit erreicht werden, ist unterschiedlich: während die sogenannten Elemente, sowie Liebe und Hass trotz allen Vereinigungen und Trennungen dieselben in sich selbst bleiben<sup>284</sup>, „ist“ das singuläre Erscheinende notwendigerweise vergänglich, was es ist, „ist“ es also immer *vorübergehend* – es *wird*.

Wie schon hier beobachtet, denkt Empedokles das „Sein“ seines „Seienden“ als Bestehen. Andererseits lässt das oben Erklärte dieses „Seiende“ zusätzlich und genauer als ein Werdendes bestimmen. Aus demselben Grund unterscheidet sich dieses ursprüngliche Werdende von den singulären Mischwesen, welche ebenfalls „sind“ und werden. Wenn diese vorübergehend „sind“, was den Sinn ihres Werdens radikalisiert und zuspitzt, bleibt das empedokleische „Seiende“ bzw. Werdende das Selbe, trotz des Werdens. Diese Merkwürdigkeit macht aus dem Adverb „immer“ einen notwendigen und konstanten Begleiter eines „Seienden“, welches wird. Auf diese Weise entspricht dieses beharrliche „immer“<sup>285</sup> dem „Was“ dieses Seienden, sowie seiner Selbigkeit: es „ist“ *immer* dasselbe Werden<sup>286</sup>. Dadurch wird außerdem auf die Temporalität des empedokleischen „Seienden“ hingewiesen, zumal auch wenn diese Temporalität im Sinne einer Ewigkeit verstanden werden kann oder vielleicht sogar muss, so stellt sie doch auch mit ihrem „immer“ eine Art Zeitlichkeit dar, die wiederum auf die

---

<sup>284</sup> Ein analoges Vorgehen wendet Parmenides bei seiner Charakterisierung des Gegensatzes von Licht und Nacht an. PARMENIDES B9; B8, 55-59.

<sup>285</sup> Vgl. B12, 3.

<sup>286</sup> Dazu empfehlen wir die Lektüre der kurzen und präzisen Kommentare von KIRK, RAVEN und SCHOFIELD, wo auch die Verortung dieser Lösung zwischen Heraklit und Parmenides erwogen wird, *Op. cit.* S. 287ff.

Verbindung dieses Seienden mit dem Erscheinenden offenkundig verweist. Eben diese Verbindung wird von Parmenides getilgt, weswegen sein gedachtes Seiendes auch auf das „immer“ verzichtet und davon gereinigt ist. Entzeitlicht ist das parmenideische Seiende, da es als Konzept in überhaupt keinem Zusammenhang und in keiner Verbindung mit dem Erscheinenden steht. Für Empedokles ist aber Alles im Werden. Alles bedeutet hier also einschließlich das Seiende, d.h. sogar das ganze All befindet sich im Werden, trotz seiner Einzigkeit, Kohäsion und Ganzheit. Wie erklärt es sich innerhalb der empedokleischen Gedanken? Durch die Unterscheidung zwischen dem Bestehen und dem Erscheinen des Alls. Bei Empedokles ist das All auf diesen beiden Ebenen zu begreifen: das All ist zugleich ein Bestehendes und ein Erscheinendes. Was sein Bestehen anbelangt, ist es ein Einziges. Was aber das Erscheinen angeht, erscheint es gerade als Alles. Daher ist es auf einmal Eines und Vieles.

Dies kann auf klar ersichtliche Weise der Art entnommen werden, wie Empedokles die Erscheinung des Einzelnen auffasst. Jedes Einzelding erscheint und verschwindet nach dem regelmäßigen Wechsel zwischen Zusammensetzung und Zersetzung der Bestandteile des Erscheinenden, was dazu führt, zwei Kräfte als Grund dieser antithetischen „Bewegung“ zu bestimmen. Betrachtet werden diese Kräfte infolgedessen als Gegenmächte, von denen die Rede hier ist: Liebe und Hass, die Maßgabe des empedokleischen Denkens, begründen die Auffassung des Erscheinens der Einzeldinge, angesichts der Notwendigkeit ihrer Erscheinung selbst und ihrer entsprechenden Auflösung. Einmal mehr erweisen sich diese Mächte als selbstständig gegeneinander wirkende Kräfte. Wie schon erwähnt, ist hierbei die überkommene kosmologische Lösung ausgeschlossen, ein Einziges zu bestimmen, welches entweder das Hervorrufen seines Gegenteils unmittelbar voraussetzt oder sich selbst gegensätzlich verhält. Dagegen sind Liebe und Hass je für sich selbst und bleiben ständig dies, was sie sind. Ihre Wirkungen sind zu unterscheiden und zwar nach einer Opposition in der Art und Weise, wie sie auf *alles* wirken, jeweils vereinend und scheidend. Darüberhinaus üben beide ihre Macht sowohl auf das Alles wie auf das Einzelne aus, wobei jeweils die Souveränität abwechselt, da ihre jeweilige Vorherrschaft eine beschränkte Zeit verlangt, die innerhalb des Alls verschiedene,

wechselhafte Perioden begrenzt: die der Liebe und die des Hasses<sup>287</sup>. Es handelt sich um zeitlich begrenzte Perioden, die sich in der unbegrenzten Zeit wiederholen<sup>288</sup>.

Anders als die Elemente werden diese Gegenmächte so begriffen, dass sie überhaupt nicht anschaulich sind. Die Bestimmung der vier Wurzeln verleiht ihnen einen konzeptuellen Charakter, wie bereits erläutert. Trotzdem ist dabei leicht festzustellen, wie diese Begriffe, d.h. die vier Elemente oder – empedokleisch gesprochen – die vier Wurzeln des Alles und gewisse Erscheinungen sich miteinander verknüpfen lassen, weswegen man eine Art Parallelität zwischen dem Begreifen und dem Erscheinen nachvollziehen kann: die Eigenart der Begriffe Feuer, Wasser, Erde und Luft<sup>289</sup> kann u.a. aus der Anschaulichkeit jeweils der Sonne, des Meeres, des Landes und der Luft entnommen werden, obwohl jene vier konstitutiven Elemente von Allem im Grunde genommen im Verborgenen sind.

Dagegen sind Liebe und Hass viel mehr als verborgen – sie sind unsichtbar. Wenn sie überhaupt erscheinen, erscheinen sie sicherlich nicht als Verkörperungen, sondern indirekt durch ihre Wirkungen auf andere. Daher verlangt Empedokles ausdrücklich von seinem Hörer nicht Beobachtung, vielmehr soll er seine volle Aufmerksamkeit, d.h. seine Fähigkeit zur Einsicht auf den Grund der Bewegtheit des Werdens, also auf Liebe und Hass richten, um deren Natur und Anwesenheit begreifen zu können. Nur mit verwunderten und „verdutzten Augen“ werden seine Anstrengungen vergeblich sein<sup>290</sup>. Wenn Empedokles selbst aber im Fragment 17 von der Ausgewogenheit und dem Gleichgewicht des Hasses, wie auch von der Breite und Länge der Liebe redet<sup>291</sup>, weist dies nicht auf eine eventuelle Verkörperung dieser zwei

---

<sup>287</sup> In einer der obigen Bemerkungen haben wir erwähnt, dass in der Spezialliteratur zum Werk des Empedokles die Charakterisierung von vier dieser Perioden sehr üblich ist; nach einigen Autoren kann diese Zahl auf zwei reduziert werden, weil in Anbetracht jener vierfachen Gliederung zwei dieser Perioden jeweils einer der hier in Frage stehenden Gegenmächte entsprechen, wobei die erste Periode sich auf den Vorgang des Wachstums bezieht und die zweite auf ihren Zustand der reinen Souveränität. Mit der Gegenüberstellung dieser beiden Momente haben wir das Ganze des Zyklus auf nur zwei Perioden beschränkt, auf eine der Liebe und auf eine andere des Hasses. Zu dieser Diskussion empfehlen wir den Aufsatz von U. HÖLSCHER (‘Weltzeiten und Lebenszyklus: eine Nachprüfung der Doxographie des Empedokles ‘. In: *Hermes*, 93, 1965, S. 7-33) und das Kapitel, welches J. BOLLACK dem Thema des sogenannten ‘kosmischen Zyklus’ bei Empedokles widmet, wo der Verfasser die diesbezüglichen Kontroversen als ein ‘faux problème’ ansieht (Op. cit. S. 96-124).

<sup>288</sup> Vgl. B16. Empedokles redet wörtlich von einer ‘unendlichen Ewigkeit’, ASPETOS AIOON (B16, 2).

<sup>289</sup> B17, 18.

<sup>290</sup> Vgl. B17, 21.

<sup>291</sup> Siehe B17, 19-20.

Ursachen hin, sondern eher auf ihre jeweilige Charakterisierung, deren Unterscheidung eigens die unterschiedliche Vollkommenheit und Selbstständigkeit beider verdeutlicht.

Was das Erscheinen betrifft, sind dementsprechend Elemente und Ursachen verschieden, die also zu unterscheiden sind. Diese Unterscheidung impliziert jedoch keinen Vorrang der Ursachen über die Elemente, wie davon ausgehend unterstellt werden könnte, da die vier Wurzeln und die zwei Ursachen des empedokleischen Denkens als gleichrangig bezeichnet werden<sup>292</sup>.

Diese Gleichrangigkeit besitzt eine zentrale Wichtigkeit für die empedokleische Kosmologie: indem sie keine Vorherrschaft vorbestimmt, eröffnet sie zugleich die Möglichkeit des Anspruches auf Vorherrschaft und hält dadurch die kontinuierliche Abfolge von Liebe und Hass aufrecht, wobei jeder mit seiner Macht ständig die Vorherrschaft des jeweils anderen bekämpft.<sup>293</sup>

Gemäß der schon erwähnten Aussage von Aristoteles, weist die Philosophie von Empedokles zwei Ursachen und vier Prinzipien auf: die Prinzipien sind, wie oben dargestellt, unter sich absolut gleichrangig und es ist unmöglich und gar nicht in Erwägung zu ziehen, dass eine etwaige Vorherrschaft des einen über das andere und *vice versa* besteht. Diese Ausgeglichenheit verhindert nicht, dass ihre Unterschiede mitgedacht werden, wodurch sich ihre verschiedenen Funktionen herausbilden, wie hier ausgeführt. In der Tat, Empedokles ordnet jedem Prinzip sein verschiedenes EETHOS<sup>294</sup> zu. Ausgehend von diesen Unterschieden benennt Empedokles das, was Aristoteles als "Ursachen" bezeichnet, ganz einfach als Liebe und Hass; was gemäß aristotelischer Definition die vier „Prinzipien“ oder „Elemente“ sind, nennt Empedokles „Wurzeln“. Es handelt sich um eine Differenzierung bezüglich des Charakters und der Qualität des Grundes, denn was Ursachen und Elemente gemeinsam haben, betrifft gerade die philosophische Tatsache, dass sie als Grund

---

<sup>292</sup> B17, 27-31.

<sup>293</sup> Was den Wechsel von Liebe und Hass bei Empedokles betrifft, ist es angebracht zu erwähnen, dass sich auch hier möglicherweise die Anwesenheit von Parmenides zeigt, da es scheint, dass die Idee von abwechselnd dominierenden Mächten, was die Entfaltung des erfassbaren KOSMOS anbelangt, Teil der kosmologischen Gedanken des Parmenides ist, da doch dieser die Verbindungen und Trennungen hervorhebt, die von der weiblichen Gottheit (Aphrodite) bewerkstelligt werden, die Gottheit, die "alles steuert" (B12, 3) und zwar durch die Kraft der Liebe und des schöpferischen Eros (B13) – der zugleich das Männliche und das Weibliche eint und trennt (B12, 5-6). Es ist leicht festzustellen, wie zahlreich und nahe die Ähnlichkeiten zwischen diesen Aspekten der parmenideischen und der empedokleischen Philosophie sind (Vgl. EMPEDOKLES B62, B63, B65 und B67). Mehr dazu in FINKELBERG, A. "Xenophanes' Physics, Parmenides' doxa and Empedocles theory of cosmogonical mixture". In: *Hermes*. 125, 1997, s. 5-8.

<sup>294</sup> B17, 28: PARA D' EETHOS EKASTOOL.

begriffen werden. Dergestalt definiert das empedokleische Denken insgesamt sechs Gründe, welche ihrerseits aus zwei Arten bestehen. Es ist nun zu zeigen, wie diese zwei Arten von Gründen sich aufeinander beziehen.

Unmittelbar hervorgehoben ist die verbindende oder trennende Aktion der beiden ersten über die vier der zweiten Art des Grundes. Durch das Mittel der Vereinigung seiner Teile nimmt ein Teil zu<sup>295</sup>. Diese provisorische Zunahme führt jedoch zu keiner Zunahme der Totalität des Alls, da ein Element überhaupt nicht sich eines der anderen Elemente bedienen und es sich einverleiben kann. Aus dieser Unmöglichkeit wird die so ursprüngliche wie unterschiedliche Eigenart der Elemente und deren Selbigkeit sichergestellt. Dafür spricht auch die empedokleische Abschaffung des Leeren, die ihrerseits gleichfalls verhindert, dass weder Zuwachs noch Minderung im All geschieht<sup>296</sup>. Durch die verbindende Kraft der Liebe und die trennende des Hasses wachsen und verkümmern die Wurzeln in einem kontinuierlichen Reigen der Abwechslung, nicht ihres Bestehens, sondern ihres Erscheinens. Auf diese Weise bewegen die zwei Gegenmächte die in sich selbst unbeweglichen Glieder des Alls, welches sein Leben genau in dieser so gedachten Beweglichkeit hat. Das Leben des Alls besteht also in dem oben beschriebenen Verhältnis zwischen den zwei Arten von Gründen, die das empedokleische Denken bestimmt. Ein solches Leben entspricht der Manifestation der Einheit von Allem, eine Einheit, die auf keinerlei Entgegensetzung trifft. Denn auf das All bezogen ist selbst der Tod Leben, erstens und hauptsächlich deshalb, weil das Leben des Einzelnen ein Leben ist, das vom Leben des Alles *eingeschlossen* ist, wie es der Name SPHAIROS sagt – und somit das Leben jeden Einzeldings zum Leben des Alls gehört<sup>297</sup>; zweitens, weil seine wesentlichen Bestandteile immer fortbestehen und die möglichen Veränderungen und Transformationen dabei nicht ins Gewicht fallen. Das All lebt und manifestiert seine Einheit gerade gemäß der empedokleischen Bestimmung, dass seine Glieder im ständigen Werden durch ihre kontinuierliche Ver- und Entmischung sind, eine Arbeit, die von den bewegenden Kräften der Liebe und des Hasses unablässig ausgeführt wird.

---

<sup>295</sup> Vgl. dazu B37.

<sup>296</sup> Siehe B17, 32-33.

<sup>297</sup> Siehe B2, vor allem Vers 3.

### **.3 Das Denken der Mischung und der Entmischung: Das Erscheinende als aus den vier Wurzeln eines einzelnen Mischwesens und dessen Einsichts- und Wahrnehmungsvermögen**

Im Gegensatz zum Leben des Alls ist das Leben der Mischwesen, die in diesem erscheinen, durch die fatale Vergänglichkeit und Flüchtigkeit des Werdens gekennzeichnet. Während der Zusammenhalt des Alls und seiner Teile unberührt und unversehrt die von der Liebe und dem Hass verursachten Aktionen der Verbindung und Trennung übersteht, so sind dieselben Aktionen der Grund für den Ruin und den „Tod“ des erscheinenden einzelnen Mischwesens<sup>298</sup>. Als Beispiel für diesen Ruin wird von Empedokles der Mensch und seine Erfahrung angeführt. Gemäß diesem Beispiel erreichen die menschlichen Gliedmaßen ihre größte und tiefste Einheit in der Zeit ihres Höhepunkts, in den Jahren ihrer höchsten Blüte<sup>299</sup>. Nach dem Erreichen dieses Höhepunkts beginnt der gegenläufige Prozess, d.h. der Verfall und Absturz, eine Bewegung, die mit der Zeit immer mehr zunimmt, bis die Glieder dieses Körpers schließlich ihren Zusammenbruch und ihre Auflösung erleben und zum „Ufer des Lebens“ geworfen werden<sup>300</sup>.

Zurück zum Thema der „Vermehrung“ der Elemente: es ist nötig hervorzuheben, dass sie sich auch in den singulären Erscheinenden und ihren Gliedern mehren. Die Nahrung ist dafür ein Beispiel, wodurch sie einen Zuwachs erfahren können. Dagegen fließen kleine Teile andauernd ab<sup>301</sup>. Der Moment des Verfalls, des Ruins und der Zersetzung beginnt damit, dass die Macht des Zusammenhalts und der

---

<sup>298</sup> Vgl. B9.

<sup>299</sup> Siehe B20.

<sup>300</sup> B20, 5: PERIRREEGMINI BIOIO.

<sup>301</sup> Vgl. B89. Empedokles redet von Abflüssen, die es von allem gibt. Dazu führt Plutarch einen erhellenden Kommentar an, nämlich dass „nicht nur von Lebewesen und Pflanzen der Erde oder des Meeres, sondern auch von Steinen, Kupfer und Eisen kontinuierlich zahlreiche Ströme ausgehen“ (PLUTARCH. *Quaest. Nat.* 916d). Zu der berühmten empedokleischen Porenlehre bietet auch Aristoteles die folgenden Bemerkungen: „Einige nehmen an, dass jedes Ding etwas erleidet, indem durch gewisse Poren das letztlich und entscheidend Bewirkende eintrete, und sie behaupten, dass wir auf diese Weise auch sähen und hörten und alle übrigen Sinnesempfindungen hätten; außerdem sehe man durch die Luft und das Wasser und transparente Stoffe hindurch, weil diese Poren hätten, die zwar infolge ihrer Kleinheit unsichtbar, aber dicht in gedrängten Reihen da seien, und solche Poren mehr durchsichtigen Substanzen hätten und in höherem Grade als die anderen. Einige haben also für gewisse Fälle solches bestimmt, wie auch Empedokles, nicht nur im Fall der erleidenden und bewirkenden Substanzen, sondern, wie sie meinen, findet bei all den Körpern, deren Poren ein gemeinsames Mass haben, auch Mischung statt.“ (ARISTOTELES *Gen. corr.* 324b 26). Beide Zitate sind dem Buch von J. MANSFELD entnommen (*Op. cit.* S. 453-454).

Verbindung ihrem Gegensatz nachgibt, und damit wird die Abnahme der Teilchen größer als ihre Aufnahme<sup>302</sup>.

Eine kontinuierliche und wiederholte Abfolge ergänzt den empedokleischen Gedanken bezüglich der Erscheinung der einzelnen Mischwesen und ihrer verschiedenen Typen. Die Bedingungen, in denen dieses Erscheinen vorkommt, werden vom All selbst determiniert und zwar nach der Art seines Werdens. Jedoch erlaubt dieses Werden nur partiell die verschiedenen Mischungen des Erscheinenden, d.h. diese Mischungen erfolgen lediglich in einem Abschnitt des Kreislaufs, welchen das Werden des Alls umschließt. Anfänglich gibt es eine Etappe, die mit der Periode übereinstimmt, wo die Herrschaft des Hasses zunimmt und sich durch seine verstärkte Bewegung konsolidiert. Da trennen sich die vermischten Elemente voneinander und zwar bis zur Unkenntlichkeit ihrer Erscheinungen, zugunsten ihrer reinen Verkörperungen<sup>303</sup>. Von allen getrennt sind die zwei mit dem Himmel verbundenen Elemente, d.h. Feuer und Luft<sup>304</sup>, welche die Bildung der Sterne und der Konstellationen und damit die Wirkung auf Meer und Land ermöglichen<sup>305</sup>. Dies führt schon zum Übergang zum Moment des Zyklus der wachsenden Macht der Liebe, wo die Wiedervereinigung der abgeschiedenen Elemente in die „Gestalt“ einer Vielheit von Mischwesen erfolgt. Die Vorherrschaft der Liebe ist wie die des Hasses temporär und dauert nur bis zum Moment, in dem die Unruhe des Hasses sich vollständig erschöpft, bis erneut die Ruhe der striktesten Indifferenz herrscht<sup>306</sup>.

Innerhalb dieses Zyklus, dessen ewige Zeit Liebe und Hass teilen und zwar gemäß eines festen „Eidvertrags“, HORKOS<sup>307</sup>, werden sogar die Götter, welche nicht frei von der Wirkung und auch nicht außerhalb des Alls aufgefasst werden, wodurch sie ihre traditionelle Unsterblichkeit verlieren, obwohl sie unter allen Erscheinenden

---

<sup>302</sup> Siehe B33 und B34. Für eine detaillierte Vertiefung dieser delikaten Thematik, welche sowohl die Konzeption wie die Funktion der Partikel und der Poren in den empedokleischen Fragmenten betrifft, wie auch das Thema des Mischungsverhältnisses zwischen den Elementen in jeder Zusammensetzung von einzelnen Mischwesen, siehe das Buch von P. CURD (*Op. cit.*), S. 164ff, und den Aufsatz von K. Reinhardt: „Empedokles, Orphiker und Physiker“. In: REINHARDT, K. *Vermächtnis der Antike. Op.cit.* S. 111-113. Zu dieser Thematik gehört auch das berühmte Bild bezüglich der Farbenmischung (B23, 1-5. Dazu auch B93, B94, A92) und die Bestimmung der Proportionen der Elemente in jedem Mischwesen, wofür uns Empedokles ein schönes Beispiel gibt (Vgl. B96).

<sup>303</sup> Vgl. B38.

<sup>304</sup> Siehe A30.

<sup>305</sup> Siehe A53.

<sup>306</sup> Siehe B27, B27a, B28, B29 und B30.

<sup>307</sup> B30, 3.

diejenigen sind, die am längsten leben<sup>308</sup>. So wie jedes andere Mischwesen bestehen auch die Götter aus den Elementen und sind damit in den Prozess der Rückkehr der Einzeldinge in den Zustand der Indifferentiation eingeschlossen, wo selbst der Unterschied zwischen den Elementen subsumiert ist und nicht *erscheint*<sup>309</sup>. Aus diesem Zustand entspringt das Erscheinen der unterschiedlichen Mischwesen in vier „Abschnitten“, deren Charakter und Abfolge durch den Rückzug des Hasses und die entsprechende Ausdehnung der Liebe gekennzeichnet sind: (A) Unmittelbar erfolgt das Erscheinen der Glieder der Mischwesen für sich selbst, die einfachste Form der Verbindung zwischen den Elementen<sup>310</sup>; (B) sodann und ein wenig willkürlich, verbinden sich diese mit monströsen Formen/Geschöpfen<sup>311</sup>, wodurch uns Empedokles zum ersten Mal eine kosmologische Rechtfertigung für die Existenz des Fremdartigen, des Abartigen und Monströsen vorlegt, welche in den Mythen herumwimmeln; (C) danach ermöglicht das Feuer, dass der Erde Wesen entspringen, die an sich schon ein Ganzes bilden<sup>312</sup>; (D) zuletzt erscheinen alle diejenigen, die von der sexuellen Verbindung hervorgebracht werden, um somit an die Endformen der uns bekannten Lebewesen zu gelangen<sup>313</sup>.

Letzteren widmet Empedokles große Aufmerksamkeit und legt eine beträchtliche Anzahl von Beobachtungen bezüglich der verschiedenen Lebensformen und ihrer jeweiligen Fortpflanzung vor. Beobachtungen sind aber durch die Wahrnehmung bestimmt, was es notwendig macht, die empedokleische Betrachtung der Wahrnehmung zu beurteilen, um deutlicher zu verstehen, was Empedokles bezüglich der Lebewesen beobachtet. Zweifellos beschäftigt sich die empedokleische Philosophie ausführlich mit den Sinnen und deren Wahrnehmung, so wie mit den Vorgängen, welche diese bestimmen oder konditionieren und damit mit einer Auslegung der Art und Weise der sensorischen Erfassung<sup>314</sup> und der damit verbundenen Einsicht, zumal

---

<sup>308</sup> Vgl. B21, 12.

<sup>309</sup> Siehe B35, 10-15.

<sup>310</sup> Vgl. B57 und B58.

<sup>311</sup> Vgl. B59, B60 und B61

<sup>312</sup> Siehe B62, 4 und auch B79.

<sup>313</sup> Siehe z. B. B65, B63 und B 67.

<sup>314</sup> Viele Fragmente beziehen sich auf diese Frage, die ihrerseits mit dem bereits erwähnten Thema der Porenlehre und der „Abflüsse“ verbunden ist. Unter den Fragmenten seien hervorgehoben: B84, B85, B86, B87, B88, B90, B95, B99, B101, B102 und B109a.

es sich um eine Philosophie handelt, für die “alle Wesen mit Einsicht begabt sind”<sup>315</sup>. Diese große Reichweite der Sensibilität und der Einsicht, welche sich anscheinend auf jede Form des Erscheinenden erstrecken, lässt erahnen, dass für Empedokles alles, was erscheint, auch lebt. Der Grund dafür wäre die empedokleische Rede über das Leben des Alls selbst, innerhalb dessen alle Erscheinenden ebenfalls Lebendes wäre.

Die charakteristische Bewegtheit des Alls betrifft die Beweglichkeit seiner Glieder und zwar auf eine Weise, die notwendig impliziert, dass die Verbindungen des Gleichartigen und auch des Verschiedenartigen entweder schon während ihres Wachstums den Prozess des Zerfalls beginnen oder teilweise ihre Bestandteile verlieren. In der Tat versichert Empedokles, “zu erkennen ist, dass es von allem Abflüsse gibt, was da entstanden ist”<sup>316</sup>. Solche Abflüsse weisen auf die Tatsache hin, dass das Mitbestehende durch die Abflüsse die Spuren eines anderen “wahrnehmen” kann und so verspürt, dass es sich einem anderen Mitbestehenden “gegenübersieht”. In der Tat besteht das Bemerkten von etwas im Eindringen der abgegebenen kleinen Teile in die Poren<sup>317</sup>, die auf diese Weise als Öffnungen zu den sich begegnenden Lebenden dienen. So wird immer wieder eine Feststellung getroffen, nämlich wann und wo einer dieser kleinen Teile seine ihm angemessene Öffnung findet. In Anbetracht allerdings der Vielfältigkeit der Öffnungen wird ersichtlich, dass ihre Vielfalt den Unterschieden zwischen denen entspricht, die immer und ständig ihre ursprüngliche Verschiedenheit bewahren, nämlich den vier Gliedern, sowie Liebe und Hass<sup>318</sup>. Dies führt zu zweierlei Feststellungen über die Glieder oder Elemente: bemerkt werden sie (A) in Bezug auf sich selbst, also für sich und (B) auch in Mischungen. Außerdem werden sie von Ihresgleichen bemerkt.

---

<sup>315</sup> B103. Wir optieren für die Übersetzung von PEPHRONEEKEN mit “Einsicht”, obwohl einige Autoren mit “Bewusstsein” übersetzen. Siehe z.B. DIELS, H., KRANZ, W. *Op.cit.* S. 350. Eine Aussage gleicher Bedeutung findet man auch im B110, 10.

<sup>316</sup> B89. Siehe auch B101.

<sup>317</sup> Siehe vor allem die durchaus erhellenden Kommentare des Theophrasts über die empedokleische Porenlehre und ihre Verbindung mit dem Einsichts- und Wahrnehmungsvermögen in A86. Besonders bedeutsam ist dabei zu erkennen, dass die Einsicht, PHRONEESIS, und die Wahrnehmung, AISTHEESIS, von Empedokles gleichgesetzt werden (A86. 10) und zwar durch die Porenlehre, die ihrerseits zugleich erklärt, wie es möglich wird, nicht nur einzusehen und zu denken (B103; B107), sondern auch zu hören (A86), zu sehen (A86, A92, B88, B93 und B94), zu schmecken (B90), zu riechen (A86) und auch Lust und Schmerz zu empfinden (B107). Auf diese Weise bietet uns Empedokles durch seinen Gedanken der Poren eine Erklärung für jeden von den fünf Sinnen und auch für das Denken, das auf diese Weise an sie absolut gebunden ist. Dies geht bei Empedokles so weit, dass sogar das Blut als Werkzeug des Erkennens aufgefasst wird (B105).

<sup>318</sup> Vgl. A86 und B109.

Bezüglich der menschlichen Wahrnehmung<sup>319</sup> konzipiert Empedokles das Festgestellte, indem er den Weg durchläuft, den das Blut zum Herzen zurücklegt<sup>320</sup>. Nach dieser Konzeption stammt das menschliche Blut aus einer besonders ausgewogenen und einförmigen Mischung zwischen den vier aus dem Alles stammenden Elementen<sup>321</sup>. Es ist aus den Wurzeln von Allem gebildet und ist Allem gegenüber aufnahmefähig und empfänglich. Dies führt zu einer erstaunlichen Feststellung, nämlich dass in der Philosophie von Empedokles die landläufig sogenannte “Einsicht” und das “Wissen” sich tatsächlich im Blut befinden, in dem die Voraussetzungen eingewurzelt sind, welche durch die Wahrnehmung und die Sensibilität erst die Erkenntnis ermöglichen. Die Einsicht findet im Blut also ihre ursprüngliche Möglichkeit in der Hinsicht, dass sie da sowohl ihr mögliches Sein als auch ihr Bestehen hat. Auch hier erinnert die empedokleische Betrachtung der Einsicht an die des Parmenides und zwar durch ihre Bindung an das Fragment 8, welches das Folgende bestimmt: “Das Selbe ist aber, was einzusehen ist, wie auch weswegen die Einsicht ist”<sup>322</sup>. “Das “Selbe” bei Empedokles sind aber die je für sich ständig selbstidentischen Wurzeln des Alles. Auf diese Weise kann die parmenideische Sentenz neu formuliert werden, nämlich dass (A) das Selbe bzw. die Wurzeln einzusehen ist/sind und dies (B), “weswegen Einsicht ist”, bedeutet – empedokleisch gedacht – “weswegen die Einsicht besteht”. Die Einsicht besteht aus denselben vier Elementen, aus dem Alles besteht, wodurch sowohl die Möglichkeit der Einsicht, wie seine Zusammensetzung und dies, was es einzusehen gibt, auf ein Selbes zurückzuführen ist: die vier Glieder des Alls<sup>323</sup>.

Die Begründung der Einsicht betrifft bei Empedokles das Blut, in dem sich ihre Möglichkeit und Voraussetzungen seit immer befinden. Überdies scheint noch präziser behauptet werden zu können, dass das Blut und die Einsicht angesichts der empedokleischen Auslegung des Vernehmens *a priori* das Selbe sind. *A posteriori* ist aber die Selbigkeit dessen, was Einsicht ist und was der Grund oder die sinnenhafte Basis der Einsicht ist, vielleicht nicht eigentlich perfekt, in der Annahme, dass nicht nur die Elemente alleine am Bestehen der Einsicht teilnehmen, sondern auch das, was

---

<sup>319</sup> Über das enge Verhältnis zwischen Wahrnehmung und Einsicht bei Empedokles sei zusätzlich das von M. R. WRIGHT verfasste Kapitel “Empedokles: Wahrnehmung und Erkenntnis” angeführt. In: RICKEN, F. (Über das Hrsg). *Philosophen der Antike I*. Stuttgart, Kohlhammer, 1996.

<sup>320</sup> Über die empedokleische Betrachtung zum Verhältnis von Blutstrom und Atmung siehe B100.

<sup>321</sup> Siehe B98 und B107.

<sup>322</sup> PARMENIDES B8, 34.

<sup>323</sup> Siehe BOEDER, H. “Parmenides und der Verfall des kosmologischen Wissens”. In: *Das Bauzeug der Geschichte. Op.cit.* S. 132.

sie selbst vereint und unterscheidet. Die Einsicht bemerkt den Zuwachs ihrer konstitutiven Elemente, ein Zuwachs, welcher von den sich jeweils Begegnenden<sup>324</sup> hervorgerufen wird. So wird die Einsicht durch ihr eigenes Einsehen und durch ihre Wahrnehmung der Glieder größer, “denn durch Erde schauen wir die Erde, durch Wasser das Wasser, durch Äther den göttlichen Äther, aber durch Feuer das vernichtende Feuer; die Liebe ferner durch unsere Liebe und den Hass durch unseren traurigen Hass”<sup>325</sup>.

Aber auch über die Einsicht agiert die zersetzende Macht des Hasses. Unter seiner Ägide erfährt die Einsicht das Auseinanderfallen zwischen dem Vernehmen und dem Vernommenen, wodurch die zwischen beiden während der Herrschaft der Liebe erfolgte Übereinstimmung geschwächt und bedürftig wird. Folglich variiert die Einsicht gemäß der Abfolge der Macht zwischen Liebe und Hass und nimmt dabei jeweils den Charakter von einem der beiden an, d.h. sie ist einmal freudig, einmal betrüblich. Wegen der vier Elemente, aus denen auch die Einsicht besteht und ihrer entsprechenden Verbindung mit den zwei Gegenmächten Liebe und Hass, haben sowohl das Denken, wie auch die Einsicht und das Fühlen Teil an Lust und Schmerz, welche Liebe und Hass hervorbringen<sup>326</sup>; Lust und Schmerz, die sowohl Liebe und Hass charakterisieren, wie aus diesen antagonistische Kräfte formen. So begleitet die Einsicht die Schwankung und Abwechslung der Mächte, wodurch sie sich einmal freudig und lustvoll, ein anderes Mal betrüblich und gedrückt zeigt.

Zu berücksichtigen ist, dass diese Einsicht notwendigerweise als schwankend konzipiert ist und für die ihr eigentümlichen Urteile, Unterscheidungen und Abwägungen verantwortlich sein wird, die ihrerseits – aufgrund der Eigenart der Einsicht – an derselben Schwankung und Veränderlichkeit teilhaben. Hier erhebt sich sofort die Frage: inwiefern ist eine so begriffene Einsicht bezüglich der von der parmenideischen Philosophie übernommenen Aufgabe kompromittiert, d.h. bezüglich der Konsolidierung einer wahren Einsicht? Wird doch unter “wahr” genau die Vereinigung der Attribute verstanden, wie Fülle, Vollkommenheit, Eindeutigkeit und Festigkeit, welche die “vielen Zeichen bilden”, SEMATA POLLA<sup>327</sup> und welche das parmenideische Seiende bestimmen; es wird somit deutlich, dass die Art, wie die

---

<sup>324</sup> Siehe B106.

<sup>325</sup> B109. Übersetzung von H. DIELS und W. KRANZ. *Op. cit.* S. 351.

<sup>326</sup> Vgl. B107.

<sup>327</sup> PARMENIDES B8, 2-3.

Möglichkeit und die Natur der Einsicht von Empedokles konzipiert sind, seinen Anspruch auf Wahrheit unmöglich machen, zumindest der Wahrheit in den Begriffen der von Parmenides dargestellten ALEETHEIA. Die Einsicht, nach der Blut und in der Folge die vier das Alles bildenden Elemente die Diversität und Variabilität seit dem Ursprung ihres Bestehens vorherbestimmt, ändert sich bei Empedokles gemäß der Änderungen der Körperverfassung<sup>328</sup> und kann somit nicht die eindeutige und perfekte Ganzheit eines Wahrheitsbegriffes erfüllen, der sich durch Einzigkeit, Selbigkeit, Unbewegtheit und Vollkommenheit auszeichnet.

Folglich bewirkt die ganze Struktur, welche das Fundament für die Einsicht bei Empedokles bildet, dass das Urteilen und das Entscheiden über die Wahrheit in eine Unbestimmtheit und Variation münden, welche ihre Solidität und Kohärenz in Mitleidenschaft ziehen, denn beide werden gleichermaßen von einer Einsicht betroffen, welche einmal dies, einmal das vertritt. Ihr Inhalt, d.h. das Eingesehene, kann sich auch von der Harmonie oder Disharmonie nicht freimachen, welche zwischen den Elementen im Moment besteht, wo das Einsehende durch das Vernehmen einsieht. Das der Einsicht eigentümliche Urteilen und Entscheiden wird letztlich von einem launischen, d.h. sowohl sinnhaften wie stimmungshaften Unterscheidungsvermögens bestimmt. Auch hier schimmert die Anwesenheit von Parmenides im Denken des Empedokles durch. Wenn einerseits der Charakter der Ursprünglichkeit der Einsicht ihr selbst es versagt, eine eindeutige und unveränderliche zu sein, somit dieser so aufgefassten Einsicht die Wahrheit im parmenideischen Rahmen entzogen wird, so erinnert andererseits die empedokleische Bestimmung, dass die Konstitution der Körper nicht nur die Möglichkeiten der Einsicht angreift, sondern auch ihren Charakter prägt und ihr damit die Pluralität und Mobilität ihrer Glieder auferlegt, an eine Entscheidung der parmenideischen Philosophie, welches sich nicht auf das Denken der Wahrheit, sondern auf das Denken der Ansichten der Sterblichen bezieht, d.h. auf das PHRONEIN<sup>329</sup>, die Art und Weise des doxischen Denkens, das, ähnlich wie bei Empedokles zu beobachten, sofort durch die Natur der Körperglieder, d.h. durch seine Leibesverfassung kompromittiert ist<sup>330</sup>.

---

<sup>328</sup> Siehe B108.

<sup>329</sup> Zur Bedeutung und Verwendung von PHRONEIN bei Empedokles empfehlen wir den Aufsatz von S.D. SULLIVAN "The nature of PHREN in Empedocles". In: CAPSO, M., DE MARTINO, F., ROSATI, P. *Studi di filosofia preplatonica*. Napoli, Bibliopolis, 1985, S. 119-136.

<sup>330</sup> PARMENIDES B16.

Im Gegensatz aber zu der wahren Einsicht, die das parmenideische Denken von Anfang her beabsichtigt und wie sie letztlich durch die Darstellung der ALEETHEIA vervollkommnet wird, kann die Einsicht – wie sie von Empedokles ausgedacht wird – aus den oben angeführten Gründen keine Selbstständigkeit erfahren. Es wird ihr also jede mögliche Autonomie abgesprochen, da sowohl das Erkennen als auch das Erkennende ihren Bestand einer bestimmten Mischung von Elementen schulden und diese Mischungen ihrerseits, wie oben erwähnt, ständig von der fortdauernden und wechselhaften Herrschaft von Liebe und Hass abhängen.

Im Gegenzug beruht die Tatsache, dass sowohl das Erkennende wie das Erkennbare aus derselben “Materie” gestaltet und somit artgleich sind auf der Möglichkeit, dass das Erkennende erkennt, zumal durch die Vermittlung dieser Gleichartigkeit das, was erkennt und das, was erkannt wird sich gegeneinander und *gegenseitig* öffnen und das Erkennende das Erkannte aufnehmen kann, so wie ein Körper Teile während deren Wachstum aufnimmt. Diese Gegenseitigkeit gilt auch in der Ordnung des Denkens, weshalb jedes Wesen, jeder Körper und jede Erscheinung das Andere aufnehmen bzw. “denken” kann<sup>331</sup>. Einsicht und Denken sind bei Empedokles mit dem aus den vier Elementen ausgewogenen Bestand so streng verbunden, dass beide so viel oder so wenig wie das Bestehen selbst gelten. Wenn somit etwas inmitten des Bestehenden sich hervorhebt, sei es durch seine Konstitution oder durch sein Denken, so ist die Ursache dafür die spezifische Besonderheit der Elementenmischung, welche die Möglichkeit der Unterscheidung des Denkens einschränkt.

---

<sup>331</sup> Vgl. B103.

#### .4 Das Worinnen des Menschen

Unter den Mischwesen, zu denen er gehört, bedarf die empedokleische Betrachtung des Menschen seiner Unterscheidung im Vergleich mit den sonstigen Mischwesen. Mit dieser Unterscheidung eröffnet sich die Thematisierung des Worinnen des Menschen innerhalb des Alls.

Der Mensch unterscheidet sich im empedokleischen Werk im Horizont der oben erwähnten Unterscheidung des Denkens, eine Unterscheidung, wodurch die Eigenschaft des Ortes, welchen der Mensch inmitten alles Erscheinenden besetzt, definiert wird. Wie bereits erklärt, werden die Unterschiede des Denkens gemäß des verschiedenen Mischungsverhältnisses der Glieder des Alls bestimmt. Wenn man hier von "Unterschieden des Denkens" reden darf, redet man zunächst von einer Rangordnung unter den Erscheinenden, welche die Art und Weise des Denkens, sowie des mit ihm verbundenen möglichen Wissens als Kriterium hat. Dies bedeutet vorab, dass das EETHOS bzw. die Stellung des Menschen in der Ganzheit von Erscheinenden sich mit der Frage im Kontext des Wissens umschreiben lässt, wovon sich ableitet, dass die Begrenzung des Worinnen des Menschen mit der Definition über die Stelle des Wissenden koinzidiert, genauer, die Stellung des Menschen als Wissenden mitten unter den Erscheinenden.

Die Entwicklung dieses Themas befindet sich hauptsächlich in einem Abschnitt von Empedokles' Werk, das als KATHARMOI bekannt ist – wörtlich "Reinigungen" –, ein Abschnitt, der für einige Autoren nur einen Teil desselben Werkes und des einzigen Gedichts, für andere ein zweites Gedicht bildet, welches das empedokleische Werk abschließt<sup>332</sup>. Wie schon vorher gesagt, ist diese Diskussion um die Gestalt des empedokleischen Textes für die Ziele dieser Dissertation nicht relevant. Viel wichtiger

---

<sup>332</sup> Die Diskussionen über die wahre Gestalt der auf uns gekommenen Texte des Empedokles bringt nach wie vor eine große Anzahl von Publikationen hervor, wobei die hauptsächliche Streitfrage sich um das Problem dreht, ob der Philosoph von Akragas ein oder zwei Gedichte verfasst hat. In den zwei letzten Jahrzehnten scheint die Zahl der Anhänger beträchtlich zugenommen zu haben, welche davon ausgehen, dass die PERI PHYSEOOS wie die KATHARMOI ein einziges Werk bilden, vor allem nach den Veröffentlichungen von C. OSBORNE (*Op.cit.* 1987) und B. INWOOD, deren Buch den suggestiven Titel trägt *The poem of Empedocles* (*Op.cit.* 1992). Gegen diese Tendenz wenden sich die Untersuchungen von D. SEDLEY (*The poems of Empedocles and Lucretius*. GRBS. 30, 1989, S. 269-296). Man sieht daran, dass es um ein nicht enden wollendes und nicht zu schlichtendes wissenschaftliches Handgemenge über die Gestalt des empedokleischen Werkes zwischen Separisten und Unitaristen geht. Weiteres über diese Sachlage siehe auch bei KINGSLEY, P. "Empedocles' two poems". In: *Hermes*. 124, 1996, S. 108-11.

bezüglich der KATHARMOI sind unmittelbar das Fühlen und der Gedanke, welche die Anwendung dieser Begriffe für das empedokleische Denken als fundamental rechtfertigen. Vor allem ist es notwendig zu sagen, dass diese "Reinigungen" sich auf die Reinigung der menschlichen Lebensbedingung beziehen, durch die der Mensch sich von der Fatalität und der Bestimmung seines Menschseins läutern kann.

Dies führt jedoch zwingend zu einer Frage: von welchem Menschen spricht Empedokles und für welchen verteidigt er eine nötige Reinigung? Wer braucht diese wirklich für seine Seele? Gewöhnlich werden die KATHARMOI mit der Reinigung der Seele verbunden<sup>333</sup>, ein so traditioneller wie verbreiteter Gedanke unter den Frühgriechen, welcher wiederum mit der antiken Seelenwanderungslehre zusammenhängt. Doch bei angemessener Analyse attestieren weder Aristoteles noch die auf uns gekommenen Texte des Empedokles, dass es in der empedokleischen Philosophie einen Ort für eine Rede über die Seele gibt. Philosophisch betrachtet wäre es ziemlich merkwürdig, wenn das empedokleische Denken sich in irgend einer Form mit der Seele beschäftigen würde, zumal es sich um eine Philosophie handelt, wo der Tod im strengen Sinne vollständig ausgeschlossen ist, aufgrund einer Konzeption, welche die zyklischen und sukzessiven Verwandlungen von Allem hervorhebt, ausgehend vom unaufhörlichen Vorgang der Mischung und Entmischung der Elemente und der folgenden ‚Anfertigung‘ und ‚Wiederanfertigung‘ des Erscheinenden. Für ein Denken, indem der Tod, sowie Entstehen und Vergehen keinen Platz haben, wäre ein Diskurs über die Seele vollständig verfehlt.

Diese Folgerung wird vom schon erwähnten Zeugnis des Aristoteles gestützt, das, obwohl es nicht ausdrücklich die Abwesenheit einer Rede von der Seele bei Empedokles behauptet, diese Abwesenheit doch ahnen lässt und zwar doppelt, d.h. weil einerseits seine philosophischen Betrachtungen zum empedokleischen Werk dazu neigen, dieses Werk als unvereinbar mit der Annahme einer Seele aufzufassen, andererseits der zurückhaltende, zögerliche Ton der Kommentare des Aristoteles uns erlaubt, mit völliger Sicherheit davon auszugehen, dass er über keinerlei Überlieferung des empedokleischen Werkes verfügte, das eine Aussage des Empedokles in Bezug auf diese Thematik beinhaltet<sup>334</sup>. Daher halten einige Kommentatoren dafür, dass ein

---

<sup>333</sup> Siehe z. B. KAHN. C. "Religion and natural philosophy in Empedocles' doctrine of the soul". In: MOURELATOS, A (Hrsg.). *The Pre-socratics. Op.cit.* S. 426-456.

<sup>334</sup> ARISTOTELES. *De anima* 408a 10ff.

Abschnitt der aristotelischen Poetik, der gewöhnlich als ein Zitat des Empedokles angesehen wird, nicht zu den bekannten und anerkannten Fragmenten des empedokleischen Werkes gezählt werden dürfe, weil dieser Abschnitt die Vokabel "Seele", PSYCHEE, enthält, ein dem Denken des agrigentischen Philosophen fremder Begriff<sup>335</sup>.

Im Gegenteil spricht dessen Verwendung im Fragment 115, einer Rede in Ich-Form dafür, dass Empedokles sich selbst nicht als eine Seele, sondern als ein spezifisch singuläres Ich versteht, ein Ich, welches seine Besonderheit innerhalb einer unzählbaren Vielheit von Menschen und den anderen Erscheinenden im Allgemeinen erhält. Dies ist offensichtlich eine ausgedehnte Eigenschaft aller Menschen. Eben dieses Fragment erinnert aber durch die Aussage, dass der Schuldige wegen Mordes "dreimal zehntausend Horen" büßen muss<sup>336</sup>, an die Seelenwanderungslehre und ihre Beschreibung bei Herodot<sup>337</sup>. Trotz dieses Rückgriffs auf Herodots Werk ist eine solche Erwähnung nicht ausreichend, um erneut die Frage nach dem Vorhandensein eines Diskurses bezüglich der Seele bei Empedokles aufzuwerfen. Die oben aufgeführten Argumente genügen, um diesen Diskurs auszuschließen. Was diesem Ich Konsistenz zu verleihen scheint, ist nicht eine Seele, sondern das Blut, das Resultat der Mischung der vier Elemente ist. Es handelt sich um eine Mischung, die bei jedem Menschen und bei jedem Lebewesen spezifisch und einzigartig ist. Die Erwähnung Herodots könnte jedoch darüber nachdenken lassen, dass bei Empedokles Ähnlichkeiten mit dieser überkommenen Lehre zu beobachten sind, nur mit dem Ziel, die Bedingungen und den Ablauf zu klären, die bei der Vollendung der Reinigung des Menschen zu befolgen sind.

Diese Reinigung eröffnet dem Menschen die Möglichkeit der Überwindung seiner eigenen Kondition. Wenn jedoch vom Überwinden und Übersteigen des Menschseins gesprochen wird, nimmt man zurecht an, dass die Stellung des Menschen innerhalb des Alls eine untergeordnete ist, weswegen er einer Reinigung bedarf. Eine solche Unterordnung betrifft nicht den Bestand des Menschen, da, was das Bestehen

---

<sup>335</sup> Vgl. ARISTOTELES. *Poetik* 1457b 13-14; EMPEDOKLES B138. Diels schreibt den von Aristoteles an dieser Stelle zitierten Satz Empedokles zu. Aufgrund des oben dargestellten Arguments richtet sich die kritische Literatur zum Werk des Empedokles teilweise gegen die Entscheidung von Diels. Siehe z.B. PICOT, J.-C. "Les cinq sources dont parle Empédocle". In: *Revue des études grecques.*, 117(2), 2004, S. 393- 446, sowie vom selben Verfasser "Corrigenda". In: *Revue des études grecques.* 118 (1), 2005, S. 322-325.

<sup>336</sup> B115, 1-7. Vgl. dazu HERODOT V, 97. Die Kongruenz der beiden Texte ist hierbei offenkundig.

<sup>337</sup> Herodot schreibt den Ursprung der Seelenwanderungslehre den alten Ägyptern zu; nach ihm hätten die Griechen diesen Gedanken daraus übertragen und ihn folglich erst später assimiliert (HERODOT, II, 123).

aus den vier Elementen anbelangt, der Mensch den selben Rang wie alle andere Erscheinenden besitzt. In der Tat sind alle und alles nach diesem Kriterium gleichen Ranges. Eine Unterschiedlichkeit der Ränge des Erscheinenden lässt sich nur durch die Gestalt, den Ort und die Besonderheit jeder Erscheinung selbst bestimmen. Es ist deshalb nicht gleichgültig, mit welcher Gestalt ein Erscheinendes erscheint. So erreichen die Pflanzen zum Beispiel in der Form des Lorbeerbaums ihre höchste Möglichkeit, bei den Tieren ist der Löwe die Krönung.<sup>338</sup> Auch der Ort ist hierbei entscheidend: auf der Erde zu leben zwingt den Körper zu einer Reihe von Verwandlungen. Im Falle des menschlichen Körpers ist die Erde für ihn wie eine scheinbar beschwerliche Hülle, die ihn nicht nur auf seine letzte Bestimmung verweist, d.h. eben nicht genau zum Tode, wie wir gesehen haben, sondern auf sein Verschwinden, das in der Beerdigung kulminiert<sup>339</sup>. Darüber hinaus ist der Körper vom Fleisch umhüllt, so als ob er eine ungewöhnliche Schale oder eine "fremdartige" Tunika<sup>340</sup> zu tragen hätte, die ständig gewechselt werden muss. Der Körper erhält nach jedem Leben eine neue Form<sup>341</sup>.

Was aber eine Rangordnung unter den Erscheinenden letztlich bestimmt, sind die Gegenmächte Liebe und Hass, die zwei Ursachen für das Erscheinen von Allem. Durch ihren allmächtigen Gegensatz gewinnt alles eine Ordnung und somit auch die menschlichen Taten und Geschäfte. Letztere werden danach bewertet, wie weit sie – also Handlungen, Verhaltensweisen, Geschäfte und Beschäftigungen – die Harmonie begünstigen oder hemmen, d.h. es geht um die Eintracht, welche die Liebe kennzeichnet. Diese Neigung zur Liebe ist für den Menschen möglich, da seine ganze Natur und Konstitution – von seinem Fleisch bis zu seinem Blut, von seinen Knochen bis zu seinen Gedanken – sowohl von der Liebe wie vom Hass geprägt sind und es ist an ihm zu entscheiden, nach welcher Seite er sich neigt.

Auch die Liebe ist also in den menschlichen Gliedern "eingewurzelt"<sup>342</sup>, damit auch die Sterblichen "Liebesgedanken hegen und Eintrachtswerke vollenden"<sup>343</sup>. Aus diesen Gründen legt Empedokles vor allem Wert auf diejenigen menschlichen Tätigkeiten, welche die sog. "Eintrachtswerke" verwirklichen und sich durch ihren

---

<sup>338</sup> B127.

<sup>339</sup> B148.

<sup>340</sup> B126.

<sup>341</sup> B137, 1.

<sup>342</sup> B17, 22.

<sup>343</sup> B 17 20-23

liebenswürdigen und beglückenden Charakter auszeichnen<sup>344</sup>, weshalb die von Hellehern, Sängern, Fürsten und Ärzten ausgeübten Tätigkeiten besonders wertvoll und nobel sind<sup>345</sup>, da diese ihre Funktionen in Eintracht mit dem Göttlichen ausüben und so den Menschen orientieren und seine Mühsal und seine Leiden lindern können<sup>346</sup>. Es ist aber von zentraler Wichtigkeit hervorzuheben, dass diese Tätigkeiten sich als hervorragend erweisen, da sie die fundamentale Voraussetzung für die Realisierung einer Reinigung erfüllen, die sich dem Menschen als ständige Möglichkeit eröffnet. Die Erfüllung dieser Voraussetzung bedeutet jedoch, dasjenige zu konkretisieren, was im Prinzip immer als Möglichkeit besteht. Die Konkretisierung verlangt vom Menschen einen hohen Einsatz und kann in der Tat nur zustande gebracht werden, wenn diese Voraussetzung erfüllt ist, d.h. der Erwerb eines kosmologischen Erkennens, zumal die Schaffung von „Werken der Eintracht“ zuvor das Verständnis verlangt, wie und wofür diese zu schaffen sind – und nach Empedokles ist es nur das Wissen, das den Menschen bei seiner Erlösung orientiert, angesichts seines schmachvollen Ortes, den dieser in der Rangordnung der Erscheinenden einnimmt. Im Wissen und nur durch dieses kann der Mensch die Überwindung seiner eigenen Lage erreichen<sup>347</sup>: gänzlich dafür arbeitet die Philosophie des Empedokles<sup>348</sup>.

Es handelt sich um eine Geste, die sich in Analogie zu der von Parmenides skizzierten befindet. Auch der Eleat verweist auf das Wissen, d.h. auf das wahre Wissen, als einem Element möglicher Auszeichnung und Erhebung des Menschen. Die Opposition, durch welche die Ansichten der Sterblichen der Wahrheit gegenübergestellt werden, dient sowohl der Erkenntnis der Begrenzung des „Wissens“ der Sterblichen, wie zur Aufforderung der Überwindung dieser Begrenzung. Im Gegensatz zu Empedokles legt Parmenides jedoch fest, dass die wahre Einsicht eine reine sein muss, d.h. keine von der Leibesverfassung des Menschen geprägte. Ihre

---

<sup>344</sup> B17, 24.

<sup>345</sup> B146.

<sup>346</sup> Siehe B112, B144 und B145.

<sup>347</sup> Vgl. B3, 8.

<sup>348</sup> Damit erhebt sich das Denken des Empedokles zur selben Höhe wie die der oben erwähnten Berufe und Tätigkeiten, durch welche die Menschen zur Göttlichkeit der Liebe aufgerufen und orientiert werden. Was alle diese Berufe also gemeinsam haben, besteht darin, den Menschen als Heilmittel zu gelten (Vgl. B111, 1-2), um den Menschen von seiner eigenen Menschenlage zu heilen. Infolge dessen erklärt sich, warum Empedokles sich selbst für einen Gott hält und von den Menschen als Gott verehrt wird (B113 und B112, 4-12): ihnen bietet seine Philosophie ein „heilbringendes Wort“, weswegen er seinerseits sich selber vergöttlicht. Zu dieser Sachlage gehört auch die Rolle des Empedokles als Wundertäter. Über diese Rolle der empedokleischen Praxis unter den Menschen siehe MAUDUIT, C. „Les miracles d’Empédocle ou la naissance d’un thaumaturge“. In: *Bulletin de l’association Guillaume Budé: lettres d’humanité*. LVII, Février 1999, S. 289-309.

Befreiung davon entspricht genau ihrer Wahrheit, da die Erfüllung dieser Aufgabe bei Parmenides die Trennung der Einsicht von allem Erscheinenden voraussetzt. Nach Parmenides verdient die Thematisierung des Erscheinenden ihren eigenen Anspruch an die Wahrheit nicht und somit beschränkt sie sich auf das doxische Denken, für welches das Erscheinende eine eigentümliche Sache ist.

Im Zusammenhang der empedokleischen Kosmologie bleibt aber die Einsicht ganz unfrei von der Prägung der menschlichen Leibesverfassung. Die Überwindung des "Seins" des Menschen kann folglich nicht irgendeinen Bruch mit den Erscheinenden implizieren; im Gegenteil, was diese Überwindung verlangt, besteht gerade in der Kenntnis der vier Elemente oder den Wurzeln des Alles, sowie der Kenntnis der zwei Ursachen, welche diesen als Beweggründe dient, nämlich Liebe und Hass, die Grundkräfte von Allem. Diese Kenntnis macht die Erkenntnis unumgänglich, dass sich der Mensch innerhalb der sich im All bildenden Hierarchie in einer untergeordneten Position befindet. Wenn auch seine Leibesverfassung, wie die Zusammensetzung seines Blutes sein Denken<sup>349</sup> in der Regel als ein Umherirrendes<sup>350</sup> prägen, so ist doch das Unwissen, was den Menschen von seiner möglichen Reinigung abhält und seine Selbstüberwindung hindert. Wissen muss er zum Beispiel, dass die Macht der Liebe, die er in sich birgt und verspüren kann, ihn den Göttern annähert. Vielleicht ist es dieser Grund, warum im Werk des Empedokles "der verderbliche Hass"<sup>351</sup> nicht den Namen einer Gottheit hat<sup>352</sup>, während die Liebe vor allem den Namen der allbekannten Göttin "Aphrodite"<sup>353</sup> hat. Auf jeden Fall unterstreicht und verdeutlicht diese Namensgebung, dass zwischen den beiden maßgeblichen Gegenmächten des empedokleischen Denkens nur die Liebe göttlich ist und diese auch in den Perioden aktiv ist, wo der Hass herrscht. Die Liebe löst sich niemals ganz

---

<sup>349</sup> Siehe B105, 3.

<sup>350</sup> Vgl. B115, 6.

<sup>351</sup> B109, 3.

<sup>352</sup> In B128 ist eine eventuelle Entsprechung zwischen NEIKOS und AREES nicht eindeutig, vor allem weil Empedokles auf das ursprünglich goldene Zeitalter hinweist, in dem weder Ares noch Zeus, Poseidon, Kronos oder Kydoimos für die Menschen Götter waren, sondern nur "Kypris die Königin" ganz alleine (B128, 1-3).

<sup>353</sup> B17, 24; B22, 5; B66; B71, 4; B86. Außer der Verwendung des Namens Aphrodite, um die überwiegende Vokabel PHILIA anders zu benennen, gebraucht Empedokles auch andere Begriffe - in der Regel göttlicher Bedeutung -, wodurch er zur Unterscheidung auf die Macht der Liebe hinweist: Kypris (B73, 1; B75, 2; B95; B98,3; B128, 3), Harmonie (B23, 4; B96, 4; B107, 1; B122, 2) und PHILOTEES (B 17, 7; B19; B20, 2; B35, 4; B35, 10). Über den Grund dazu sowie zur Frage des Göttlichen bei Empedokles, sei auf das aufschlussreiche Kapitel "Tradition et cosmologie chez Empédocle" verwiesen. In: RAMNOUX, C. *Études Présocratiques*. Paris, Éditions Klincksieck, 1970. S. 123-142, vor allem S. 131ff.

auf, sondern hält sich als ruhender Pol inmitten des trennenden Wirbels<sup>354</sup> des Hasses, wenn dieser im Zyklus des Werdens vorherrscht.

Wenn einerseits die Liebe göttlich ist und wenn andererseits zu ihr zu neigen zum Nachteil vom Hass durch die Ausführung von “Werken der Eintracht” geht der Mensch an das Göttliche heran, dann ist dem Menschen es nicht nur möglich, ein besseres Leben zu führen, sondern ermöglicht ihm überdies die Reinigung seines Menschseins; notgedrungen muss dann anerkannt werden, dass der extreme Sinn dieser Reinigung in der Annäherung des Menschen an das Göttliche besteht<sup>355</sup>. Je näher zum Göttlichen, desto reiner und geläuterter ist das Menschliche. Diese Nähe bedeutet auch eine Rückkehr des Menschen zu seiner ursprünglichen Göttlichkeit, die genau auf dem vollkommenen Verhältnis zum All beruht, welches das Göttliche kennzeichnet. Der Liebe zu dienen, bedeutet somit unmittelbar der scheidenden und zersetzenden Macht des Hasses sich zu widersetzen. Diejenigen, die es schaffen, dem Hass zugunsten der Liebe zu widerstehen, machen sich auf den Weg zur Rückkehr in den ursprünglich göttlichen Zustand.

Der Widerstand gegen den Hass ist für den Menschen aber eine beschwerliche Arbeit, für die er sich nicht unbedingt einsetzt. Auch der Hass ist in den Gliedern des Menschen “eingewurzelt”, was den Menschen zwingt, mit dieser zersetzenden Kraft umzugehen und deren Wirkung zu erleiden; sie treibt ihn zu Handlungen an, welche ihn vom Göttlichen fernhalten, das seine mögliche Reinigung durch die Liebe verspricht. Einerseits ergibt sich sein Bestand aus der Ausgewogenheit der Mischung der vier Elemente, andererseits ist der Mensch eingespannt zwischen den beiden antithetischen Kräften, die ihn in entgegengesetzte und widersprüchliche Richtungen treiben. Da der Mensch unaufhörlich dieser Spannung unterworfen ist, schwankt er in seinem Denken und Handeln, gemäß seiner mehr oder weniger starken Neigung in der jeweiligen Situation, d.h. zwischen dem Hass und der Liebe. Dies ist die

---

<sup>354</sup> B35, 5. Dies ist ein entscheidender Abschnitt für unsere Behauptung, dass die kreisförmige Gestalt des SPHAIROS nicht nur die Periode der Herrschaft der Liebe repräsentiert, sondern den ganzen Allzyklus. Hier wird ausdrücklich ausgesprochen, dass auch während der Dominanz des Hasses die Liebe “in die Mitte des Strudels” (B35, 4. Übersetzung von DIELS, H; KRANZ, W. *Op. cit.* S. 327) bleibt. Dagegen wird der Hass während der Souveränität der Liebe zum äußersten Rand verlegt (B36). Die Liebe bleibt demnach perpetuierend zentral, eben auch in der kernig *rundigen* Mitte des tiefsten, gleichfalls *kreisförmigen* Wirbels des Hasses: demzufolge besteht auch da – selbst wenn gedrückt und zusammengezogen – die Gestalt einer “Kugel” als Zentrum des KYKLOS, was seinerseits die ständige Permanenz des SPHAIROS KYKLOTEREES (B27, 4 und B28, 2) im ganzen Zyklus des Alls belegt. Mit der zunehmenden Kraft der Liebe breitet er sich aus und zwar bis zu seiner vollkommenen Perfektion in der absoluten Herrschaft der PHILIA.

<sup>355</sup> Vgl. B147.

hauptsächliche Begründung für seine Kondition des ewig Umherirrenden.<sup>356</sup> Gespalten zwischen diesen beiden Mächten, setzt Empedokles auf die Möglichkeit der Erlösung durch das Wissen und die mögliche Reinigung, wodurch diese delikate und vielleicht widersprüchliche menschliche Kondition überwunden wird: im Gegensatz zu den anderen Mischwesen und auch zum KYKLOS des Alls, gehört zur Menschenart ein multiples Verhalten, welches dieser eine eigentümliche AKOSMIA auferlegt, die sie nur durch das Wissen und dessen Neigung zur Liebe verlassen kann.

Liebe und Hass arbeiten im Menschen auf ununterscheidbare Weise, doch es liegt an der Entschiedenheit des Wissenden, sich für diese oder jene Haltung angesichts dieser Gegensätzlichkeit zu entscheiden. Diese Möglichkeit liegt in der Reichweites des Menschen und für diese Möglichkeit entscheidet sich Empedokles, wie er auch mittels seiner Philosophie seine Entscheidung auf die anderen Menschen erstreckt, indem er sie zu seinen KATHARMOI<sup>357</sup> aufruft. Hier nimmt die Philosophie des Empedokles allerdings die Gestalt einer Lebensweisheit an.

Wenn diese Philosophie zu einer solchen Reinigung und folglich zur Überwindung des Menschseins anspornt, dann nicht nur, weil beide möglich sind, sondern weil für den Menschen das Leben ein Meer von Leiden bereithält, von dem er sich befreien will. Aber trotz der Möglichkeit der Entscheidung für die Liebe geht Empedokles von der Beschreibung des vorherrschenden menschlichen Verhaltens aus, mit manchmal sowohl rügendem wie aggressivem Tonfall. Er sieht das menschliche Leben fast unauflöslich mit einer Anzahl von schändlichen und niederträchtigen Handlungen und Verhaltensweisen verbunden, was das Ergebnis der nachlässigen Haltung ist, mit welcher die Menschen der Wirkung des Hasses nachgeben und diesem damit eine untergeordnete Stelle in der Hierarchie des Erscheinenden zuweisen. Schlimmer noch: Empedokles sieht, dass die Mehrheit der Menschen von jeglichem Wissen weit entfernt ist und überhaupt nicht bemerkt, wie die Konzessionen an den Hass das Leben dem Missgeschick und den Schicksalsschlägen aussetzt.<sup>358</sup> Und im Zentrum eines so rauhen Lebens ist eine

---

<sup>356</sup> B115, 13-14.

<sup>357</sup> Diese Klage schwingt sich zu großer erschütternden Schönheit auf, in voller Zuneigung zu der Menschengattung. Siehe z.B. B111.

<sup>358</sup> Siehe u.a. B112, 12 und B124.

hasserfüllte Tat eingepflockt, die auf unauslöschliche Weise das für Empedokles überwiegende Verhalten des Menschen auszeichnet: die Mordtat<sup>359</sup>.

Das menschliche Verhalten, welches der zerfallenden Macht des Hasses nachgibt, wird von Empedokles als dekadent beschrieben, d.h. der Mensch ist abgefallen gegenüber seinem perfekten Verhältnis zum All und lebt in der Dekadenz seiner ursprünglichen Gottheit. Entartet und von den Göttern Gebannter<sup>360</sup>, lässt sich der Mensch von der Wirkung des Hasses steuern und nicht selten verwandelt sich diese Herrschaft des Hasses über seine Kräfte in Akte, die von simpler Zwietracht bis zu extremer Gewalt reichen, bis zur Bluttat. Die Mordtat, ein gewöhnliches und "alltägliches" Geschehen im Menschenleben, stellt noch die Vermittlung dar, welche der Mensch ständig zwischen Liebe und Hass verwirklicht und zwar nicht nur innerhalb seiner persönlichen und alltäglichen Erfahrung, sondern auch als Wesen in seiner Allgemeinheit, das ein EETHOS im Ganzen übernimmt und somit über diese Vermittlung den charakteristischen Prozess der Entwicklung des Alls reproduziert und wiederholt.

Auf diese Weise verschmelzen die Entwicklung des Menschen und die des Alls. Was die erste betrifft, so bedient sich Empedokles zur Erklärung einer etwas mythischen Konzeption: zuerst wird der Anfang des Vorgangs durch die Behauptung eines Ursprungs definiert, wo alle Lebewesen in Harmonie und Freundschaft zusammenleben<sup>361</sup>. Diese Ära der allgemeinen Eintracht wird durch die Heraufkunft von Ares zerstört und damit die von Aphrodite ausgeübte Hegemonie. So beginnt eine Ära der Zwietracht<sup>362</sup>. Was zu dieser Abfolge in der Ordnung der Herrschaft über alles führt, stimmt genau mit den Mordtaten und Massakern überein, die der Mensch infolge seiner Gedankenlosigkeit und Unbedachtheit ausführt – AKEEDEIEEISI NOOIO<sup>363</sup>. Einmal mehr scheint hier auf, wie diese Kondition der hasserfüllten Mordtat nur durch das Wissen gereinigt werden kann, da die Unwissenheit und die Gedankenlosigkeit den Menschen blind gegenüber seinem eigenen Unglück und seiner Dekadenz machen und ihn nach dem Grad seiner Unwissenheit mehr zu Seite des

---

<sup>359</sup> Häufig wird von Empedokles diese dem Menschen übliche Untat erwähnt: B115; B121, 2; B122, 2; B125; B128, 8; B136; B137.

<sup>360</sup> B115, 13-14. Über den Gedanken des Menschen als abgefallene Götter siehe WEST, M. L. *The orphic poems*. Oxford, Oxford University Press, 1983.

<sup>361</sup> Siehe B128, 1-3 und B130.

<sup>362</sup> Vgl. B129.

<sup>363</sup> B136, 2.

Hasses als zu der Liebe wirft. Dementsprechend wird die Mordtat bei Empedokles als die niederträchtigste Untat des Unwissens aufgefasst.

Die Mordgier kennzeichnet entscheidend das Leben des Menschen, denn seine Neigung zur Mordtat wird von Empedokles nicht nur auf die Tat gegen den Menschen, also seinesgleichen bezogen, sondern auch und vor allem auf die Tötung des allgemein Lebenden. Zum ersten Mal werden die menschlichen Ernährungsweisen, bei denen die Vorliebe für Fleisch vorherrscht, als Verlängerung und Kontinuität dieser Neigung zum Töten angesehen und ebenfalls als Bluttat qualifiziert, was zur Auslegung dieser Ernährungsweise als die Tat eines "Wiederholungstäters" führt. Für Empedokles begleitet der Tod den Menschen sogar bei seinem Lebenserhalt und das Töten ist für ihn eine alltägliche Erfahrung. Aus einer natürlichen Bestimmung macht der Mensch im Namen der Selbsterhaltung sich selbst zu einem gefräßigen Totschläger: er tötet Lebendiges für seinen eigenen Verzehr. Folglich bedeutet der Verzicht auf das Töten, einschließlich zum Zwecke der Selbsterhaltung, einen entscheidenden Schritt hin zu den Reinigungen, zu denen uns der Philosoph aus Akragas aufruft.

Wenn die Verwirklichung von Werken der Eintracht den Menschen an seinen göttlichen Ursprung annähert, so verurteilt ihn das Insistieren auf der Mordtat zum Abfall vom Göttlichen. In der Tat ist dieses Verhalten der Grund, weswegen der Mensch vom Göttlichen sich verbannen lässt<sup>364</sup>. In eindeutiger Anlehnung an den hesiodischen Zeitaltermythos<sup>365</sup> beschreibt Empedokles die Menschheitsgeschichte als die Geschichte dieses Abfalls und dieser Verbannung. Zu dieser Geschichte, wenn richtig beobachtet, gehört keine eigentümliche GENESIS, sondern nur der Anfang der Entartung des Menschen gegenüber seinem göttlichen Ursprung. Die oben erwähnte Unbedachtheit<sup>366</sup> motiviert die Menschen nicht nur zur Tötung, sondern macht sie auch so vollständig blind, dass eine Ära beginnt, wo die Menschen den Altar der Götter mit Blut besprengen, womit sie ihre schreckliche Gewohnheit des Tötens auf ihre Ehrbezeugungen gegenüber den Göttern, d.h. mit Opfergaben erstrecken; sie beweisen mit diesen Handlungen nur ihre völlige Unwissenheit bezüglich des

---

<sup>364</sup> Siehe B115, 13.

<sup>365</sup> Vgl. HESIOD. *Werke und Tage*. 90ff.

<sup>366</sup> B136.

Göttlichen<sup>367</sup>, sowie ihre Entfernung zu diesem<sup>368</sup>. Eine solche "Befleckung"<sup>369</sup>, die von allen die schlimmste ist, erfasst auf fatale Weise die ursprüngliche Vorherrschaft der Aphrodite<sup>370</sup>.

Der Abfall dieses Wesens von seiner göttlichen zur menschlichen Kondition begründet nicht nur den Gegensatz menschlich-göttlich, sondern bringt auch eine Verwandlung seines KOSMOS mit sich, der auf der Grundlage einer solchen Unterscheidung reich an Kämpfen und Kriegen ist und von Gegensätzen regiert wird<sup>371</sup> – eine gegenüber der Einheit und Harmonie seines Ursprungs fremde Konfiguration<sup>372</sup>. Dem Menschen ist diese neuen "Welt" freudlos<sup>373</sup>, unangenehm und düster<sup>374</sup>, sowie eine für ihn ungewohnte Erfahrung<sup>375</sup>. Als ein von der Göttlichkeit Abgefallener fühlt der Mensch auf der Erde den bitteren Geschmack und die Schmerzen der Verbannung<sup>376</sup> wie der verlassene Bewohner einer düsteren Höhle<sup>377</sup>.

Nun befindet sich der Mensch zum Schluss in einer Lebensweise, die von der Gegensätzlichkeit beherrscht ist und wo alle Gegensätze von diesen beiden Dualitäten abgeleitet sind, göttlich-menschlich, Liebe-Hass. So wie in der empedokleischen Kosmologie nur die Liebe göttlich ist, scheint die Seite des Hasses der Kraft zu entsprechen, die im Menschen dominiert, jene Kraft, die ihn dazu verurteilt, Mensch und nicht Gott zu sein. Hiermit wird erneut bestätigt, dass die Rückkehr zum Göttlichen seine ganze Anstrengung zugunsten der Liebe erfordert, eine Anstrengung, die je größer sie wird, umso mehr den Menschen ent-menschlicht, anders gesagt: vergöttlicht.

Mit dem Gedanken der KATHARMOI vollendet sich das empedokleische Denken, dessen zwei entscheidende Aufgaben darin bestehen, erstens die Verfassung

---

<sup>367</sup> Im Fragment 132 Empedokles sieht als Elende die an, die nichts vom Göttlichen *wissen*, und von diesem lediglich eine bloße DOXA besitzen, und zwar eine verdunkelte – SKOTOESSA THEON PERI DOXA (132, 2).

<sup>368</sup> Vgl. dazu B128, 8-10.

<sup>369</sup> B128, 9.

<sup>370</sup> B128, 1-3.

<sup>371</sup> B124.

<sup>372</sup> B128, 1-7.

<sup>373</sup> B121, 1.

<sup>374</sup> B121, 4.

<sup>375</sup> B118.

<sup>376</sup> Siehe B118, B119 und B115, 13. Zu einer eingehenden Erläuterung zu jedem Vers des für das Verständnis des empedokleischen Denkens entscheidenden Fragments B115 sei auf "die KATHARMOI des Empedokles" von U. von WILAMOWITZ-MOELLENDORFF verwiesen. In: *Kleine Schriften*. Band I. Berlin, Weidmann, 1935, S. 473-521. Zu diesem speziphischen Fragment siehe S. 481-486.

<sup>377</sup> B120.

des Ganzen zu bestimmen und zweitens die Stellung des Menschen im Ganzen zu bezeichnen. Man kann den Vorsatz zur Definition dieser Stellung wiederum in die zwei so intrinsische wie implizite Hauptfragen des empedokleischen Denkens der Reinigungen gliedern: (A) ‘was bin ich?’ und (B) ‘was soll ich tun?’. Frei von jeder und jener möglichen Subjektivität, entspricht in diesen Fragen das Ich<sup>378</sup> der ganzen Menschenart, d.h. dem Menschsein, weshalb die oben angeführten Fragen in eine andere Form umgewandelt werden können, nämlich ‘was ist der Mensch?’ und ‘was soll der Mensch tun?’. Die Antwort auf diese beiden Fragen umschreiben als ein Ganzes das Worinnen des Menschen, wie es von Empedokles konzipiert wird.

Zuletzt sei hervorgehoben: wenn die Erlangung des Wissens die begriffliche Erfassung des Ganzen voraussetzt, dann ist es ebenfalls wahr, dass das Erkennen von diesem vor allem dazu dient, die Reinigung des Menschen zu ermöglichen, in der Annahme, dass nur durch das Wissen es dem Menschen möglich ist, das Menschsein zu überwinden. Aus dieser Perspektive betrachtet, sind eher die KATHARMOI der Rede PERI PHYSEOOS vorrangig hervorzuheben, und zwar in ihrer gegenseitigen Zusammengehörigkeit. Obwohl nur einem einzigen Menschen gewidmet, nämlich Pausanias<sup>379</sup>, ist das Werk des Empedokles doch dem Menschen überhaupt gewidmet: seine Worte sind diesem ein “heilbringendes Wort”<sup>380</sup> und all das tut er für den Menschen, “denn nur für dich allein werde ich all dies erfüllen”<sup>381</sup>. Das Streben nach der Erlösung des Menschen von sich selbst determiniert und motiviert das TELOS der empedokleischen Philosophie.

---

<sup>378</sup> Zur Frage des “Ich” bei Empedokles sowie zu anderen umstrittenen Fragen betreffend den KATHARMOI empfehlen wir den Aufsatz von K. ALT. “Einige Fragen zu den ‘KATHARMOI’ des Empedokles”. *Hermes*. 115, 1987, S. 385-411.

<sup>379</sup> B1.

<sup>380</sup> B112, 11.

<sup>381</sup> B111, 2.

## Schlusswort

Ausgehend von der fundamentalen Spaltung, welche das Denken des Parmenides dekretiert, d.h. einerseits die ALEETHEIA, andererseits die DOXAI, sowie deren absolute und uneingeschränkte Unvereinbarkeit, nehmen Zenon und Empedokles verschiedene Haltungen gegenüber dieser Unterscheidung ein: der erste sieht in den DOXAI Feinde und trachtet sogleich danach, sie zu vernichten; von daher stammen seine PARADOXOI, mit denen er die parmenideische Spannung zwischen Wahrheit und Ansichten, Wissen und Unwissen zu etwas Einseitigem reduziert und damit endet, in der ersten dieser „Welten“ gleichsam wühlend herumzutappen, d.h. in der begrifflichen „Welt“ eines logisierten Denkens, das Ansichten absolut von sich weist. Im Gegensatz zu Parmenides – bei dem Ansichten auch ausgeschlossen werden, jedoch lediglich im Umfeld der Wahrheit, um die gegenseitige Unvereinbarkeit dieser beiden zu zeigen, schließt Parmenides sie nicht aus dem Umfeld des Denkens der Sterblichen aus, da er sie als unvermeidlich und notwendig ansieht –, übernimmt Zenon gegenüber den DOXAI eine Position der radikalen Negation und das *Sein* der DOXAI sollen und können vernichtet werden, da sie nicht mehr akzeptiert, ja nicht einmal mehr in der Philosophie toleriert werden sollen. Bei Parmenides bildet die Opposition zwischen Wahrheit und Ansichten eine Komposition; bei Zenon dagegen dient diese Opposition zur radikalsten Aufhebung der Ansichten, die direkt zur isolierten Einseitigkeit des dialektischen Denkens führt. Diese Einseitigkeit rührt von der methodischen Konfrontation her, die Zenon vollzieht zwischen dem ‚Sein‘ der Wahrheit, unbeweglich und einig – daher das von Parmenides geerbte ‚Ist‘ der zenonischen Paradoxa –, und den DOXAI selbst, die durch Bewegung und Vielheit sich kennzeichnen lassen. Merkwürdigerweise kostet im Gegenzug Zenon diese Konfrontation, von der sich die erwähnte Einseitigkeit einer dialektisch logisierten Denkweise herleitet, eine vielleicht unerwartete Einmischung in den KOSMOS der DOXAI. Im Vorhaben der Vernichtung des möglichen Seins der DOXAI verwickelt sich das zenonische Denken auf *paradoxe* Weis in diese.

Empedokles versucht nun, zwischen diesen beiden Ebenen eine Synthese zustandezubringen, indem er zu versöhnen sucht, was Parmenides als für

unversöhnlich gezeigt hatte. Die bezeichnendste Konsequenz eines solchen Vorhabens besteht in der erstmaligen Einführung eines kritischen und argumentativen Denkansatzes, der offensichtlich von Parmenides abgeleitet ist, jedoch zum ersten Mal auf die Kosmologie und der Erweiterung auf die Thematik des Erscheinenden angewandt wird. Vom parmenideischen Gesichtspunkt aus endet jedoch die empedokleische Innovation, d.h. die Überzeugungskraft eines logischen und kritischen Denkens auf die Betrachtung und Untersuchung von Themen wie die PHYSIS, die Verfassung des Ganzen und das Worinnen des Menschen zu lenken damit, den Charakter und die Natur dieses Denkens zu verdeutlichen, dessen Reinheit laut Parmenides von seiner Abtrennung gegenüber dem Erscheinenden und dessen Thematisierung abhängt. Unter diesem Blickwinkel würde allerdings diese Innovation Empedokles die Distanzierung von der Sphäre der Wahrheit kosten, zumal seine Philosophie sich als ein entschlossenes Eintauchen in das Ausgeschlossene erweist, nämlich in die "Welt" der DOXAI.

Wir begegnen hier dem, was im Verlauf dieser Dissertation ausgeführt wird: die unglaublich erscheinende Nähe, ja selbst Abhängigkeit der zenonischen und empedokleischen Philosophie von dem, was ihnen vorausgegangen ist. Die Umdeutung und die Umformulierung des parmenideischen Denkens, die beide betreiben, fördern die Entfernung von dem, was Parmenides begrifflich als ALEETHEIA fasst, wie oben ausgeführt. Die parmenideische Wahrheit als Begriff findet sich unauflöslich mit dem Gedanken der Vollkommenheit des Seienden verbunden, wodurch vor allem im Zusammenhang dieses parmenideischen Seienden die Umdeutungen und Umformulierungen stehen. Durch diese jedoch stellt sich dieses "Seiende" bei Zenon und Empedokles offensichtlich als ein anderes dar, als eines, das durch diese Veränderungen eben die hauptsächliche Bestimmung des parmenideischen Seienden verliert, nämlich die Vollkommenheit. Die parmenideische Konzeption des Seienden enthüllt sich somit sowohl als der Punkt der größten Nähe als auch der größten Entfernung zwischen Parmenides, Zenon und Empedokles, woraus sich erklärt, warum auch im Zusammenhang des Seienden sich einerseits die Identitäten konsolidieren, andererseits die Differenzen entfalten, welche zwischen diesen drei Philosophen bestehen, was eine außergewöhnliche Situation der gleichzeitig großen Ähnlichkeit und der radikalen Unterscheidung schafft.

Deshalb und aus anderen Gründen – bei einer beiden gemeinsamen Reaktion gegen die parmenideische Philosophie, was die Verabschiedung von einer Entscheidung und einer Denkweise betrifft, die bei Parmenides zur Positivierung der Wahrheit bzw. zur Konsolidierung eines vollkommenen Wissens führt – sind die Philosophien von Zenon und Empedokles nicht in das aufzunehmen, was seit Aristoteles traditionell als Erste Philosophie klassifiziert wird. Die Erste Philosophie ist zum ersten Mal bei Parmenides aufgetreten, sodann erst bei Platon, und der Ersten Philosophie entspricht genau das Denken der Vollkommenheit, die perfekte Verfassung einer wahren Einsicht.

In dieser Hinsicht muss die Unterscheidung zwischen Denken und Gedacht, zwischen Infinitiv und Perfekt beachtet werden. Das Denken, dessen herbeigesehntes Ziel es ist, zum Erwerb eines sicheren und festen Wissens geführt zu werden, wie im Falle von EIDOTA PHOOTA im Proömium des Gedichts des Parmenides, ist, wenn es geführt wird, dann auch in Bewegung, jedoch bewegt es sich dann schon in die Richtung dieses Zieles, das bedeutet: es ist buchstäblich vorherbestimmt. Deshalb fällt der THEMIS und DIKE die größere Verantwortung über die Reise zu, deren Führung dem jungen, wissenden Mann zukommt, zumal THEMIS und DIKE Vorherbestimmung und Entscheidung repräsentieren, wobei die eine die Erweiterung der anderen ist; der Begriff Vorherbestimmung wird hier als die Qualität des immer schon Entschiedenen verstanden. Darum ist das Thema der Vollkommenheit das Wichtigste bei der Charakterisierung des parmenideischen Seienden, denn nur wenn dieses sich vervollkommnet, erreicht man das erwähnte Wissen, zu welchem es die Göttinnen vorherbestimmen. Es ist keine schlechte Vorherbestimmung, keine MOIRA KAKKEE. Dieser Erwerb, oder diese Eroberung kann Wahrheit genannt werden, dergestalt, dass das wahre Denken in sich unbeweglich, rein und einfach ist, eben weil es wahr ist. Wozu sollte es sich bewegen, etwa um von der Wahrheit verloren zu gehen? Das irrtümliche Denken, also das unwahre Denken aller möglichen Art, ist durch seine Beweglichkeit gekennzeichnet und zwar aus zwei Gründen (A), weil es umherirrend, wankend und in seinen Schwankungen und typischen Schwächen gefangen ist, kurzum: in seiner AMEECHANIEE; und (B), weil bei der Absicht, sich zur Wahrheit zu wenden, es in Bewegung sein muss, bis es seine Aufgabe erfüllt, d.h. bis es ein so vollkommenes wie unerschütterliches Wissen wird (hier der Gebrauch

des Vollverbs „werden“): solange es sich nicht vervollkommnet, wird es. Soweit aber es vollkommen wird, wird es eigentlich nicht mehr: es ist. Auch hierdurch versteht man, warum das GIGNESTHAI das Erste ist, was im Fr. 8 wegfällt und es ist diese feste und unwiderrufliche Trennung zwischen ihm und EINAI, die bei Parmenides auftritt; das Gedicht selbst ist gemäß dieser Trennung verfasst und aufgeteilt: was ist, *ist* und gehört zu dem zweiten Teil des Werkes, das dem vollkommenen Seienden bzw. der ALEETHEIA gewidmet ist; was wird, *wird* und gehört zusammen mit allem, was beim Werden sich bewegt; dies ist der dritte und letzte Teil des Werkes und entspricht der parmenideischen Kosmogonie und auch Anthropogonie, also dem berühmten ‚DOXAI-Teil‘ seines Gedichtes.

Auch wenn man gegenüber dem Denken des Parmenides, aus welchem Grund auch immer, starke Vorbehalte, wie zum Beispiel Nietzsche hat, darf doch keinesfalls die erschreckende und unglaubliche Perfektion dieses monumentalen philosophischen Gedankengebäudes verkleinert werden. Wenn man diese Perfektion ahnt und versteht, kann auch begriffen werden, welche ungeheure Wirkung so eine Philosophie auf seine Nachfolger gehabt hat. Können wir uns vorstellen, dass Zenon und Empedokles sich genau in dieser historischen Situation befanden und sich fragten: wie weiter? Was kann dieser Vollkommenheit noch hinzugefügt werden?

Sollte dies schon das Ende der eben erst entstehenden Philosophie sein? Es handelt sich um ein Problem, das sowohl delikate wie auch erschreckend ist, welches sich in ganzer Geschichte der Philosophie wiederholt: wenn man eine Philosophie als *die* Wahrheit akzeptiert, wie zum Beispiel die des Parmenides, die ja schon perfekt ist, verbleiben uns lediglich zwei logische Möglichkeiten: sie *ad infinitum* zu wiederholen, oder uns in die Unwahrheit zu verstricken. Dies ist aus dem Blickwinkel von Parmenides das, was Empedokles und Zenon getan haben. Sowohl die delikate Zerbrechlichkeit, wie auch der Schrecken der Frage behalten ihre Gegenwart, wie es mit großen Gedanken zu geschehen pflegt. Und wer wagt es, in unserer Zeit die Antwort angesichts dieses Scheidewegs zu geben? Welche Wahrheit ist in unserer Zeit zu vertreten? Welche muss überwunden werden? Jedenfalls, was das Denken des Parmenides anbelangt, trifft die Philosophie dabei auf ihre entscheidendste erste Gründung, zu der sie direkt oder indirekt immer wiederkehrt und stets wiederkehren muss.

# Bibliographie

## . I Primäre Literatur

- AUBENQUE, P; O'BRIEN, D; FRÈRE, J. *Études sur Parménide. I. Le poème de Parménide.* Bibl. d'hist. de la philos. Paris, Vrin, 1987.
- BARNES, J. *The Presocratic Philosophers.* London, Routledge & Kegan Paul, 1979.
- BEAUFRET, Jean. *Lê poème de Parménide.* Paris, Presses Universitaires de France, 1955.
- BOLLACK, J. *Empédocle. II. Édition et traduction des fragments et des témoignages.* Paris, Gallimard, 1969.
- CASSIN, B. *Sur la nature ou sur l'étant.* Paris, Seuil, 1998.
- CONCHE, M. *Parménide, Le Poème: Fragments.* Paris, PUF, 1996.
- CORDERO, N-L. *Les deux chemins de Parménide.* Paris, Vrin, 1984.
- COXON, A.H. *The Fragments of Parmenides.* Assen/Maastricht, Van Gorcum, 1986.
- DIELS, H. *Poetarum Graecorum fragmenta. III/I. Poetarum philosophorum fragmenta.* Edidit H. D. Berlin, 1901.
- DIELS, H; KRANZ, W. *Fragmente der Vorsokratiker.* Zürich, Weidmann, 1992.
- DUMONT, J-P. *Les Présocratiques.* Paris, Gallimard, 1988.
- INWOOD, Br. *The poem of Empedocles.* Phoenix Presocratics, 3, Toronto, 1992.
- JANTZEN, J. *Parmenides zum Verhältnis Von Sprache und Wirklichkeit.* München, C.H.Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1976.
- KIRK, G.S; RAVEN, J.E; SCHOFIELD, M. *The Presocratic Philosophers.* Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- LEE, H.D.P. *Zeno of Elea.* Cambridge, Cambridge University Press, 1936.
- MANSFELD, J. *Die Vorsokratiker.* Stuttgart, Philipp Reclam, 1987.
- MARTIN, A. PRIMAVESI, O. *L'Empédocle de Strasbourg.* Berlin/New York, De Gruyter, 1999.
- MOURELATOS, A. *The pre-socratics: a collection of critical essays.* New York, Anchor Books, 1974.
- \_\_\_\_\_. *The route of Parmenides.* New Haven and London, Yale University Press, 1970.
- MULLACHIUS, G.A. *Fragmenta Philosophorum Graecorum.* Paris, Firmin-Didot, 1860.
- O'BRIEN, D. *Empedocles' Cosmic Cycle. A Reconstruction from the fragments and secondary sources.* Cambridge, 1969.
- SANTORO, F. *Parménides: da natureza.* Rio de Janeiro, UFRJ, 2006.

- STEIN, H. *Empedoclis Agrigentini fragmenta*. Disposuit, recensuit, adnotavit H.S. Bonn, 1852.
- TARÁN, L. *Parmenides*. Princeton, Princeton University Press, 1965.
- UNTERSTEINER, M. *Parmenide: testimonianze e frammenti*. Firenze, La Nuova Italia Editrice, (1958), 1979.
- VAN DER BEN, N. *The Proem of Empedocles' Peri Physios*. Towards a New Edition of all the Fragments. Amsterdam, 1975.
- WILAMOVITZ-MOELLENDORF, U. von. *Die Katharmoi des Empedokles*. SPAW 1929/27, Berlin, 1929 = Kleine Schriften, I, Berlin, 1935, S. 473-521.
- WRIGHT, M.R. *Empedocles: The Extant Fragments*. New Haven, Conn. Yale Univ. Press, 1981.

## .II Weitere Literatur aus der Antike

- ALEXANDER APHRODISIENSIS. *Alexander Aphrodisiensis Metaphysika*. Commentaria in Aristotelem graeca. Band I, Berlin, Academiae Berolini, 1891.
- ARISTOTELES. *Analytika Priora et Posteriora*. Oxford, Oxford clarendon Press, 1929.
- \_\_\_\_\_. *De anima*. Oxford, Oxford clarendon Press, 1933.
- \_\_\_\_\_. *De la génération et de la corruption*. Paris, Lib. Phil. J. Vrin, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Fragmenta*. In: *Thesaurus Linguae Graeca*.
- \_\_\_\_\_. *Metafisica*. Dreisprachige Ausgabe, übersetzt von Valentín Garcia YEBRA. Madrid, Gredos, 1982.
- \_\_\_\_\_. *Physics*. Oxford, Oxford Clarendon Press, 1936.
- \_\_\_\_\_. *Topica et Sophistici Elenchi* Oxford, Oxford clarendon Press, 1954.
- HERODOT. *Historien*. Düsseldorf, Artemis & Winkler, 2004.
- HESIOD. *Theogonie*. Sammlung Tusculum: Düsseldorf/Zürich, Artemis & Winkler, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Werke und Tage*. Sammlung Tusculum: Düsseldorf/Zürich, Artemis & Winkler, 1997.
- HOMER. *Ilias*. Tusculum-Bücherei: München, Ernst Heimeran Verlag, 1961.
- \_\_\_\_\_. *Odyssee*. Tusculum-Bücherei: München, Ernst Heimeran Verlag, 1967.
- LAERTIUS, Diogenes. *Vitae Philosophorum*. Bände 1 und 2. Kritische Ausgabe von H.S. LONG. Oxford, Oxford University Press, 1964.
- PLATON. *Das Gastmahl*. Zweisprachige Ausgabe, übersetzt von Friedrich SCHLEIERMACHER. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.
- \_\_\_\_\_. *Parmenides*. Zweisprachige Ausgabe, übersetzt von Friedrich SCHLEIERMACHER. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.

\_\_\_\_\_. *Phaidros*. Zweisprachige Ausgabe, übersetzt von Friedrich SCHLEIERMACHER. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.

\_\_\_\_\_. *Politeia*. Zweisprachige Ausgabe, übersetzt von Friedrich SCHLEIERMACHER. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.

PROKLOS. *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*. Princeton University Press, 1987.

\_\_\_\_\_. *Procli commentarium in Platonis Parmenidem*. In: *Procli Opera inedita*. Paris, 1864.

SEXTUS EMPIRICUS. *Sextus Empiricus I: Outlines of Pyrrhonism*. Cambridge/Mass., Harvard University Press, 1933.

\_\_\_\_\_. *Adversus Mathematicos*. In: *Sexti Empirici opera*. Leipzig, Teubner, 1914.

SIMPLICIUS. *Physik*. In: *Thesaurus Linguae Graeca*.

THEOPHRAST. *De sensibus*. In: DIELS, H. *Doxographi graeci*. Berlin, 1879.

### .III Sekundäre Literatur

ALGRA, K. *Concepts of space in Greek Thought*. Leiden, E.J. Brill, 1995.

ALT, K. „Einige Fragen zu den *Katharmoi* des Empedokles“. *Hermes*, CXV, 1987, S. 385-411.

ARNIM, H. von. „Die Weltperioden bei Empedokles“. In: *Festschrift Theodor Gomperz*. Wien, 1902, S. 16-27.

AUBENQUE, P. *et alli. Études sur Parménide. II. Problèmes d'interprétation*. *Bibl. d'hist. de la philos.* Paris, Vrin, 1987.

BARNES, J. „Parmenides and the Eleatic One“. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 61, 1979, S. 1-21.

BERTI, E. „Zenoni di Elea, inventore della dialettica?“. *PP*, XLIII, 1988 19-41.

BICKNELL, P.J. „Zeno's Arguments on Motion“. *Acta Classica*. 6, 1963, S. 81-105.

BOEDER, H. „Der Frühgriechische Wortgebrauch von *Lógos* und *Alétheia*“; „der Ursprung der ‚Dialektik in der Theorie des ‚Seienden‘“; „Parmenides und der Verfall des kosmologischen Wissens“ und „Platons Verwandlung der zenonischen Dialektik“. In: *Das Bauzeug der Geschichte*. Würzburg, Königshausen und Neumann, 1994.

\_\_\_\_\_. *Topologie der Metaphysik*. Freiburg/München, Karl Alber Verlag, 1980.

\_\_\_\_\_. *Grund und Gegenwart als Frageziel der Früh-Griechischen Philosophie*. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962.

\_\_\_\_\_. „Heideggers Vermächtnis. Zur Unterscheidung der ‚ALEETHEIA‘. In: *Die Frage nach der Wahrheit*. Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 4, herausgegeben von Ewald Richter. Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1997, S. 105-120.

- \_\_\_\_\_. „Die Unterscheidung des ersten Anfangs der Philosophie“. In: *Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft*, Band XLVII. Göttingen, Verlag Erich Goltze, 1997, S. 279-291.
- \_\_\_\_\_. „Der Unterschied von SOPHIA und PHILO-SOPHIA“. In: *Sapientia*. Buenos Aires, LIV, 204, 1999, S. 22ff.
- \_\_\_\_\_. „Vom Schein einer heraklitischen Dialektik“. In: *Hegel und die antike Dialektik*. Herausgegeben von M. RIEDEL. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990.
- BOLLACK, J. *Empédocle. II. Introduction à l'ancienne physique*. Paris, Gallimard, 1969.
- \_\_\_\_\_. *Empédocle. III. Les origines. Commentaire*. Paris, Gallimard, 1969.
- BORGES, Jorge Luis. „Avatares de la tortuga“. In: *Obras completas*. Buenos Aires, Emece Editores, 1974.
- BUCHHEIM, T. „Maler. Sprachbilder. Zur Verwandtschaft des Gorgias mit Empedokles“. *Hermes*, CXIII, 1985, S. 417-429.
- BUHL, M.S. Untersuchungen zu Sprache und Stil des Empedokles. Diss. Heidelberg, 1956.
- BURKERT, W. „Das Proömion des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras“. *Phronesis*, 14, 1961.
- BURNET, J. *Early Greek Philosophy*. London, A. & C. Black, 1930.
- CALOGERO, G. „Parmenide e la genesi della logica classica“. In: *Annali della R. Scuola Normale Superiore di Pisa*. Bologna, 1936.
- CAPLAN, T. *Parmenides' conception of perfect being, and a systematically deduced axiology of the verb eimi (to be) in Homeric speech*. Dissertation. Universität Osnabrück, 1996.
- CASSIN, B. *Si Parménide*. Lille, PUL, 1980.
- \_\_\_\_\_. „Gorgias Critique de Parménide“. *SicGymn*, XXXVIII, 1985, S. 299-310.
- COLE, Th. „Archaic Truth“. *QUCC*, 1983,42, S. 7-28.
- CORDERO, N.L. *Siendo, se es: la tesis de Parménides*. Buenos Aires, Editorial Biblos, 2005.
- \_\_\_\_\_. „Zenon d'Elée, Moniste ou Nihiliste?“. *La Parola del Passato*. 43, 1983, S. 100-126.
- CURD, P. *The legacy of Parmenides: eleatic monism and later presocratic thought*. New Jersey, Princeton University Press, 1997.
- DEGANI, E. *Aioon da Omero ad Aristotele*. Firenze, 1961.
- DILLON, J. „Proclus and the Forty *Logoi* of Zeno“. *Illinois Classical Studies*. 11, 1986, S. 53-41.
- FERBER, R. *Zenons Paradoxien der Bewegung und die Struktur von Raum und Zeit*. Diss. Phil-hist. Bern, 1979.
- FINK, E. *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum, Zeit, Bewegung*. Den Haag, 1957.
- FINKELBERG, A. „Xenophanes' Physics, Parmenides' doxa and Empedocles theory of cosmogonical mixture“. In: *Hermes*. 125, 1997, s. 5-8.

- FLEISCHER, M. *Wahrheit und Wahrheitsgrund. Zum Wahrheitsproblem und zu seiner Geschichte*. Berlin, Walter de Gruyter, 1984.
- FRITZ, K. von. „NOOS and NOEIN in the Homeric Poems“. *Classical Philology*, 38, 1943, S. 79-93.
- \_\_\_\_\_. „Zeno of Elea in Plato's Parmenides“. In: J.L. Heller and J.K. Newman, *Serta Turyniana: Studies in Greek Literature and Paleography in Honor of Alexander Turyn*. Urbana, IL, University of Illinois Press, 1974, S. 329-341.
- FURLEY, D. „Truth as what survives the *élenchos*“. In: *Cosmic Problems*. Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- GAYE, R.K. „On Aristotle *Physics* Z IX, 239 b 33-240 a 18“, *Journal of Philology*, 31, 1910, S. 95-116.
- GIGON, O. *Der Ursprung der griechischen Philosophie*. Basel, 1945.
- HEGEL, G.W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. Band 1. Frankfurt, Suhrkamp, 1989.
- HEIDEGGER, M. *Vorträge und Aufsätze*. Stuttgart, Neske, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Sein und Zeit*. Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1963.
- \_\_\_\_\_. *Parmenides*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1982.
- HELD, Klaus. *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft: eine Phänomenologische Besinnung*. Berlin, Walter de Gruyter, 1980.
- HOESLE, V. *Wahrheit und Geschichte. Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*. Stuttgart, Frommann-Holzboog.
- HÖLDERLIN, J.C.F. *Der Tod des Empedokles*. In: *Friedrich Hölderlin: Werke, Briefe, Dokumente*. München, Winkler Verlag, 1990. S. 379-483.
- \_\_\_\_\_. *Grund zum Empedokles*. In: *Friedrich Hölderlin: Werke, Briefe, Dokumente*. München, Winkler Verlag, 1990. S. 544-554.
- HÖLSCHER, U. „Weltzeiten und Lebenszyklus. Eine Nachprüfung der Empedokles-Doxographie“. *Hermes*, 93, 1965, S. 7-33.
- \_\_\_\_\_. „Der Sinn von Sein in der älteren griechischen Philosophie“. *SHAW*, 3, Heidelberg, 1976.
- IMMERWAHR, J. „An Interpretation of Zeno's Stadium Paradox“. *Phronesis*, XXIII, 1978, S. 22-26.
- KAHN, C. *The Verb 'Be' in Ancient Greek*. Dordrecht, Reidel, 1973.
- \_\_\_\_\_. „Being in Parmenides and Plato“. In: *La Parola del Passato*, Rivista di Studi Antichi, XVIII, 1988, S. 237-261.
- \_\_\_\_\_. „Religion and natural philosophy in Empedocles' doctrine of the soul“. In: MOURELATOS, A (Hrsg.). *The Pre-socratics*. S. 426-456.
- \_\_\_\_\_. „Some disputed questions in the interpretation of Parmenides“. In: *Anais de filosofia clássica*. I, 2, 2007.
- KERFERD, G.B. „Gorgias and Empedocles“. *SicGymn*, XXXVIII, 1985, S. 595-605.
- KINGSLEY, P. „Empedocles' two poems“. *Hermes*, 124, 1996, S. 108-111.

- \_\_\_\_\_. „Empedocles and His Interpreters: The Four Element Doxography“. *Phronesis*, 39, 1994, S. 235-254.
- KOYRÉ, A. „Bemerkungen zu den zenonischen Paradoxen“. In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Herausgegeben von Edmund HUSSERL. Max Niemeyer Verlag, 1922.
- KRANZ, W. *Empedokles: Antike Gestalt und romantische Neuschöpfung*. Zürich, Artemis Verlag, 1949.
- LEVET, J.P. *Le Vrai et le Faux dans la Pensée Grecque Archaïque*. Paris, Belles Lettres, 1976.
- LEZL, W. „Un approccio epistemologico all'ontologia parmenidea“. *PP*, XL, III, 1988, S. 281-311.
- LONG, A. A. „Empedocles' cosmic cycle in the 'sixties'“. In: MOURELATOS, A (Hgb). *The pre-socratics: a collection of critical essays*. New York, Anchor Books, 1974, S. 397-425.
- \_\_\_\_\_. „Thinking and Sense-Perception in Empedocles: Mysticism or Materialism?“. *Classical Quarterly* 16, 1966, S. 256-276.
- LURIA, S. „Die Infinitesimaltheorie der antiken Atomisten“. In: *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik* 2, 1932, S. 106-185.
- MARQUES, M.P. *O caminho poético de Parmênides*. São Paulo, Loyola, 1990.
- MATSON, W. „The Zeno of Plato and Tannery vindicated“. *PP*, XLIII, 1988, S. 312-336.
- MAUDUIT, C. „Les miracles d'Empédocle ou la naissance d'un thaumaturge“. In: *Bulletin de l'association Guillaume Budé: lettres d'humanité*. LVII, Février 1999, S. 289-309.
- McKIE, John R. *The Persuasiveness of Zeno's Paradoxes*. *Ph & Phen R*, XLVII, 1986-1987, S. 631-639.
- MEINWALD, C.C. *Plato's ‚Parmenides‘*. New York, Oxford University Press, 1991.
- MIGLIORIO, M. *Unità Molteplicità, Dialectica. Contributi per una riscoperta di Zenone di Elea*. Milano, Ed. Unicopli, 1984.
- MILNER, J-C. „La technique littéraire des paradoxes de Zénon“. In: *Détections fictives*. Paris, Seuil, 1985.
- MORRIS, R. *Achilles in the Quantum Universe: The Definitive History of infinity*. New York, Henry Holt and Company, 1997.
- MORRISON, J.P. „Parmenides and Er“. *Journal of Hellenic Studies*, 75, 1995, S. 59-68.
- MÜLLER, C.W. *Gleiches zu Gleichem. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens*. Wiesbaden, 1965.
- NIETZSCHE, F. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*. München, Verlag Nietzsche-Gesellschaft, 1923.
- OBBINK, D. „The Addressees of Empedocles“. *MD*, 31, 1993, S. 51-98.
- O'BRIEN, D. *Pour interpréter Empédocle*. Paris, de Ley, 1981.
- \_\_\_\_\_. „Empedocles Revisited“. *AncPhil*, 15, 1995, S. 403-470.
- OSBORNE, C. „Empedocles recycled“. *CQ*, XXXVII, 1987, S. 24-50.

- OWEN, G.E.L. *Logic, Science and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*. Ithaca, Cornell University Press, 1986.
- PETERSON, S. „Zeno's Second Argument against Plurality“. *JHPJ*, XVI, 1978, S. 261-270
- PFEIFFER, H. *Die Stellung des Parmenideischen Lehrgedichtes in der epischen Tradition*. Bonn, Habelt, 1975.
- PICOT, J.-C. „Les cinq sources dont parle Empédocle“. In: *Revue des études grecques*, 117(2), 2004, S. 393-446.
- \_\_\_\_\_. „Corrigenda“. In: *Revue des études grecques*. 118 (1), 2005, S. 322-325.
- PRIMAVESI, O. „Editing Empedocles: Some Longstanding Problems Reconsidered in the Light of the Strasburg Papyrus“. *Fragmentsammlungen philosophischer Texte der Antike. Le raccolte dei frammenti di filosofi antichi. Atti del seminario internazionale Ascona, Centro Stefano Franscini, 22-27 settembre 1996 (Göttingen 1998)*.
- RAMNOUX, C. *Études Présocratiques*. Paris, Éditions Klincksieck, 1970.
- REINHARDT, K. „Empedokles, Orphiker und Physiker“ und „Themis“. In: *Vermächtnis der Antike*. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 1985.
- RUSSEL, B. *The Principles of Mathematics*. W. W. Norton & Company, Reissue edition (1903) 1996.
- SALMON, W. *Zenos Paradoxes*. New York, Bobbs-Merril, 1970
- SCHEIER, C.-A. „Spelunca. Überlegungen zu einem orphischen Thema“. In: *Kontiguitäten. Texte-Festival für Rudolf Heinz*. Wien, Passagen, 1997, S. 35.
- \_\_\_\_\_. „Platons Zenon oder der verspielte Demiurg: zum Bau und Absicht des *Parmenides*“. In: *Antike Weisheit und moderne Vernunft – Heribert Boeder zugeeignet*. REGENBOGEN, A (Hrg). Osnabrücker Philosophische Schriften. Reihe A, Band I. Osnabrück, Universitätsverlag Rasch, 1996.
- SEDLEY, D. „The proems of Empedocles and Lucretius“. *GRBS*. 30, 1989, S. 269-296.
- SNELL, B. *Der Weg zum Denken und zur Wahrheit. Studien zur frühgriechischen Sprache*. Hypomnemata, LVII, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1978.
- SOLMSEN, F. „Empedocles hymn to Apollo“. *Phronesis*, XXXV, 1980, 219-227.
- \_\_\_\_\_. „Love and strife in Empedocles' Cosmology“. *Phronesis*, 10, 1965, S. 109-148.
- \_\_\_\_\_. *Kleine Schriften*. 3 Bänder. Hildesheim, Georg Olms Verlag, 1968/1982.
- STEIGER, K. „Die Kosmologie des Parmenides und Empedokles“. *Oikumene*, V, 1986, S. 173-236.
- SULLIVAN, S.D. „The Nature of *phrén* in Empedocles“. In: CAPSO, M., DE MARTINO, F., ROSATI, P. *Studi di filosofia preplatonica*. Napoli, Bibliopolis, 1985, S. 119-136.
- VAN DER BEN, N. „Empedocles' Cycle and Fragment 17,3-5 DK“. *Hermes*, 112, 1984, S. 281-296.
- \_\_\_\_\_. „Empedocles' Fragment 20 DK: some suggestions“. *Mnemosyne* 4s, 49, 1996, S. 298-320.

VLASTOS, G. „Plato’s Testimony Concerning Zeno of Elea“. *JHS*, 95, 1975, S. 136-162.

\_\_\_\_\_. „Zenon of Elea“. In: *Encyclopedia of Philosophy*. 8. Band., S. 369-379.

WEST, M. L. *The orphic poems*. Oxford, Oxford University Press, 1983.

WIESNER, J. *Parmenides und der Beginn der Aletheia*. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1996.

WINTER, S. „Die Gegenwart der *Themis* bei Parmenides und der Entzug der Bestimmung in der Heideggers *Lichtung*“. In *Sapientia*. LIV, 205, 1999, S. 5-21.

ZELLER, E. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*. Leipzig, G.R. Reiland, 1892.

ZUBIRÍA, M. „Die Erschließung der Griechischen Philosophie als ein Ganzes“. In: *Antike Weisheit und moderne Vernunft – Heribert Boeder zugeeignet*. REGENBOGEN, A (Hrg). Osnabrücker Philosophische Schriften. Reihe A, Band I. Osnabrück, Universitätsverlag Rasch, 1996.

## I. Anhang – Die Übersetzung der zenonischen Fragmente

### ΖΗΝΩΝΟΣ ΠΕΡΙ ΦΥΣΕΩΣ

1 SIMPLICIUS. *Phys.* 140, 34

τὸ δὲ κατὰ μέγεθος [sc. ἄπειρον ἔδειξε] πρότερον κατὰ τὴν αὐτὴν ἐπιχείρησιν. προδείξας γὰρ ὅτι «εἰ μὴ ἔχοι μέγεθος τὸ ὄν, οὐδ' ἂν εἶη», ἐπάγει «εἰ δὲ ἔστιν, ἀνάγκη ἕκαστον μέγεθός τι ἔχειν καὶ πάχος καὶ ἀπέχειν αὐτοῦ τὸ ἕτερον ἀπὸ τοῦ ἑτέρου. καὶ περὶ τοῦ προύχοντος ὁ αὐτὸς λόγος. καὶ γὰρ ἐκεῖνο ἔξει μέγεθος καὶ προέξει αὐτοῦ τι. ὅμοιον δὴ τοῦτο ἅπαξ τε εἰπεῖν καὶ ἀεὶ λέγειν: οὐδὲν γὰρ αὐτοῦ τοιοῦτον ἔσχατον ἔσται οὔτε ἕτερον πρὸς ἕτερον οὐκ ἔσται. οὕτως εἰ πολλά ἔστιν, ἀνάγκη αὐτὰ μικρά τε εἶναι καὶ μεγάλα: μικρὰ μὲν ὥστε μὴ ἔχειν μέγεθος, μεγάλα δὲ ὥστε ἄπειρα εἶναι.»

Das der Größe nach Unbegrenzte zeigte er [Zenon] zuvor<sup>382</sup> in demselben Beweisverfahren. Nachdem er schon vorher gezeigt hat, «dass, wenn das Seiende keine Größe besitze, es nicht sei», fährt er fort: «wenn es aber ist, muss jedes Einzelne eine gewisse Größe und Dicke haben und von ihm Abstand halten. Und über das Vorspringende sagt man dasselbe. Denn auch dieses wird nämlich Größe haben und es wird ein anderes vor ihm liegen. Das Gleiche ist sowohl dies nur einmal zu sagen, als auch für allemal zu reden, denn kein Derartiges wird weder das Letzte noch beziehungslos auf Andere sein. Also, wenn die Dinge viele sind, müssen sie sowohl klein als auch groß sein: So klein, dass sie keine Größe haben, so groß, dass sie unbegrenzt sind».

---

<sup>382</sup> Hinweis des Simplicius auf den Inhalt des aktuellen Fragments 3.

ἐν μέντοι τῷ συγγράμματι αὐτοῦ πολλά ἔχοντι ἐπιχειρήματα καθ' ἕκαστον δείκνυσιν, ὅτι τῷ πολλά εἶναι λέγοντι συμβαίνει τὰ ἐναντία λέγειν: ὧν ἓν ἐστὶν ἐπιχείρημα, ἐν ᾧ δείκνυσιν ὅτι εἰ πολλά ἐστί, καὶ μεγάλα ἐστὶ καὶ μικρά: μεγάλα μὲν ὥστε ἄπειρα τὸ μέγεθος εἶναι, μικρὰ δὲ οὕτως ὥστε μηθὲν ἔχειν μέγεθος? [B 1]. ἐν δὴ τούτῳ δείκνυσιν, ὅτι οὐ μήτε μέγεθος μήτε πάχος μήτε ὄγκος μηθείς ἐστίν, οὐδ' ἂν εἶη τοῦτο. «εἰ γὰρ ἄλλοι ὄντι», φησί, «προσγένοιτο, οὐδὲν ἂν μείζον ποιήσειεν: μεγέθους γὰρ μηδενὸς ὄντος, προσγενομένου δέ, οὐδὲν οἶόν τε εἰς μέγεθος ἐπιδοῦναι. καὶ οὕτως ἂν ἤδη τὸ προσγινομένον οὐδὲν εἶη. εἰ δὲ ἀπογινομένου τὸ ἕτερον μηδὲν ἔλαττον ἐστὶ μηδὲ ἀπὸ προσγινομένου αὐξήσεται, δῆλον ὅτι τὸ προσγενομένον οὐδὲν ἦν οὐδὲ τὸ ἀπογενομένον».

In seiner eigenen Schrift allerdings, die viele Beweisverfahren beinhaltet, zeigt er in jedem, dass, wer sagt, dass die Dinge viele sind, mit dem Widerspruch einhergeht; Eins von diesen Beweisverfahren ist dasjenige, in der er zeigt, dass, wenn die Dinge viele sind, sie zugleich groß und klein sind: Zwar so groß, dass sie nach der Größe unbegrenzt sind; Aber auch so klein, dass sie keine Größe mehr haben. Darin zeigt er, dass, was weder Größe noch Dicke noch Volumen hat, überhaupt nicht wäre. «Denn», behauptet er, «wenn es zu anderem Seienden hinzugefügt würde, so würde es dieses um nichts größer machen: Denn fügt man eine Größe, die nichts ist, zu einer anderen hinzu, wäre es ihr Nichts zur Größe hinzugeben. Also wäre das Hinzugefügte bereits nichts. Wenn man es aber von ihr abzieht, wird die andere um nichts kleiner; Andererseits, wenn man zu ihr hinzufügt, wird jene um nichts vergrößert, so wird offensichtlich, dass das Hinzugefügte sowie das Abgezogen nichts war».

καὶ τί δεῖ πολλά λέγειν, ὅτε καὶ ἐν αὐτῷ φέρεται τῷ τοῦ Ζήνωνος συγγράμματι; πάλιν γὰρ δεικνύς, ὅτι εἰ πολλά ἐστὶ, τὰ αὐτὰ πεπερασμένα ἐστὶ καὶ ἄπειρα, γράφει ταῦτα λέξιν ὁ Ζ.: «εἰ πολλά ἐστὶν, ἀνάγκη τοσαῦτα εἶναι ὅσα ἐστὶ καὶ οὔτε πλείονα αὐτῶν οὔτε ἐλάττονα. εἰ δὲ τοσαῦτά ἐστὶν ὅσα ἐστὶ, πεπερασμένα ἂν εἶη. εἰ πολλά ἐστὶν, ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστίν: ἀεὶ γὰρ ἕτερα μεταξὺ τῶν ὄντων ἐστὶ, καὶ πάλιν ἐκείνων ἕτερα μεταξὺ. καὶ οὕτως ἄπειρα τὰ ὄντα ἐστὶ». καὶ οὕτως μὲν τὸ κατὰ τὸ πλήθος ἄπειρον ἐκ τῆς διχοτομίας ἔδειξε.

Was nötig ist, vielmals zu sagen, dies steht doch in der Schrift Zenons selbst; Denn er zeigt wieder, dass wenn die Dinge viele sind, sind diese Dinge selbst zugleich begrenzt und unbegrenzt. Dies schreibt Zenon wörtlich: «Wenn die Dinge viele sind, müssen notwendigerweise genau so viele Dinge sein als sie sind, weder mehr noch weniger. Wenn es aber genau so viele Dinge sind als sie sind, wären sie begrenzt. Wenn die Dinge viele sind, sind die seienden Dinge unbegrenzt: Denn immer sind andere zwischen den seienden Dingen, und wieder andere zwischen jenen. Und dementsprechend sind die seienden Dinge unbegrenzt». Also zeigte er anhand der Dichotomie die mannigfaltige Unbegrenztheit.

4 DIOGENES LAERTIUS IX, 72

Z. δὲ τὴν κίνησιν ἀναιρεῖ λέγων «τὸ κινούμενον οὔτ' ἐν ᾧ ἔστι τόπῳ κινεῖται οὔτ' ἐν ᾧ μὴ ἔστι».

Zenon hebt die Bewegung auf, wenn er sagt, «das Bewegende bewegt sich weder an dem Ort, in dem es ist, noch an dem, in dem es nicht ist».

## II. Anhang – Zur Entdeckung neuer Versen vom Werk des Empedokles: *L'Empédocle de Strasbourg* von Alain Martin und Oliver Primavesi

Es ist überaus lobenswert, dass die vorliegende Publikation einen der grundlegendsten Autoren des frühgriechischen Denkens behandelt, nämlich Empedokles. Dessen bisher bekanntes Werk, das nicht nur von herausragender philosophischer Bedeutung ist, sondern auch zu den wichtigsten der Dichtung seiner Epoche gezählt werden muss, wird jetzt durch das Buch Martins und Primavesis entscheidend bereichert: infolge eines heutzutage unerhörten Textfunds bieten sie einerseits eine erstmalige Edition von neu entdeckten Empedokles-Versen, andererseits eine lehrreiche Untersuchung dazu. Dies ist ein Grund, aber nur einer von vielen, weshalb dieses Buch mit lebhaftem Interesse von der Wissenschaft aufgenommen werden sollte.

Der Gegenstand der Analyse ist ein Papyrus der ptolemäischen Periode, der aus der Gegend von Panopolis stammt. Er wurde 1904 von dem deutschen Archäologen Otto Rubensohn in einem Antiquariat in Achmim gekauft, dann katalogisiert und im folgenden Jahr von der Straßburger Bibliothek erworben, wo der Papyrus seither lag, da er gleich nach seiner Erwerbung in Vergessenheit geriet. Schon der erste Fund hätte eine Sensation sein sollen. Umso sensationeller ist daher die Wiederentdeckung und erstmalige Erschließung des Papyrus fast 100 Jahre später. Erst 1990 begann Martin, auf Einladung der *Bibliothèque National et Universitaire de Strasbourg* den unveröffentlichten Papyrus wissenschaftlich aufzuarbeiten. Im Jahre 1994 gelang es dann, Handschriften des Empedokles anhand von Übereinstimmungen mit der Ausgabe von Hermann Diels von 1901<sup>383</sup> zu identifizieren. Dies veranlasste Martin den Philosophen Primavesi um Unterstützung zu bitten, um den Papyrus wissenschaftlich weiter erschließen zu können. Auf diese Weise erklärt sich die doppelte Autorenschaft des vorliegenden Werkes. Im ganzen wendet sich das Buch vor allem an drei Gruppen von Rezipienten: an Philosophen, Altphilologen sowie Papyrologen.

---

<sup>383</sup> H. Diels, *Poetarum Graecorum Fragmenta*. III/1. *Poetarum Philosophorum Fragmenta* (Berlin 1901). Später wurde eine andere Ausgabe der empedokleischen Verse in der berühmten Sammlung *Die Fragmente der Vorsokratiker* veröffentlicht: W. Kranz, H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Berlin 1934). Mit Recht ziehen Martin und Primavesi die anerkannt zuverlässigere Erstausgabe als Vergleichsmaßstab heran.

Die Publikation besteht aus drei Teilen, von denen der erste in vier Kapitel unterteilt ist. Die beiden ersten Kapitel dürften vor allem für Altphilologen und Papyrologen von besonderem Interesse sein. Das erste Kapitel beschreibt, wie der Papyrus materiell und inhaltlich zusammengestellt wurde, und kennzeichnet ihn nach physikalischen, bibliologischen, paläographischen und orthographischen Aspekten; dadurch gewinnt der Leser einen detaillierten Überblick über seinen ursprünglichen Zustand sowie über seine allgemeinen Eigenschaften. Neben anderen Faktoren motiviert schon der Vergleich indirekter Überlieferungen mit dem Text des Papyrus die Verfasser zu der Hypothese, es handele sich bei dem wieder aufgefundenen Stück um ein direktes Zeugnis des Empedokles. Diese Hypothese wird aber erst im vierten Kapitel ausführlich behandelt und begründet.

Das zweite Kapitel ist dem geschichtlichen und kulturellen Kontext des Manuskripts gewidmet. Dabei sind zwei Momente zu unterscheiden: ursprüngliche Herstellung von einem Kopisten in Panopolis und späterer Wiedergebrauch als Unterlage für einen Kranz in einer Nekropole in der Nähe von Achmim. Das Kapitel untersucht Themen wie Herkunft, annäherndes Entstehungsdatum des Papyrus, Umfang seiner Verwendung usw. Die überzeugende Kontextualisierung dieser Themen beschäftigt sich u.a. mit der Frage, wie plausibel es ist, dass ein vorsokratisches Werk Ende des ersten Jahrhunderts n. Chr. in einer Stadt wie Panopolis kopiert, verbreitet und gelesen wurde. Die beiden ersten Kapitel geben insgesamt ausführliche und wertvolle Auskünfte über die historische Entwicklung des Papyrus. Diese werden durch einen reichen Anhang über seine Entdeckung durch Rubensohn, erste Bemerkungen und Katalogisierungen bis hin zum endgültigen Erwerb durch die Straßburger Bibliothek vervollständigt.

Das dritte Kapitel führt in die philosophischen Betrachtungen ein. Obwohl es als das am wenigsten gelungene Stück des rezensierten Werkes gelten dürfte, birgt es zugleich paradoxerweise seinen größten Trumpf. Das Kapitel ist in drei Abschnitte unterteilt: „die allgemein anerkannten Tatsachen“, „die offenen Fragen“ und „der Beitrag des Papyrus“. Obwohl der erste Abschnitt im ganzen zu didaktisch und schematisch wirkt, gibt er doch eine relativ gute Einführung in die traditionellen Gegenstände der empedokleischen Philosophie. Dieser Darstellung ist im allgemeinen zuzustimmen, jedoch sollten solche verallgemeinernde Ausdrücke wie „les faits

universellem admis“ im philosophischen Bereich vermieden werden. Vier Themen werden hier behandelt: die Prinzipien, d.h. die vier Elemente sowie Liebe und Hass; die Biologie; einige Aspekte der Kosmologie; und die Grundlagen der empedokleischen Daimonologie. Anschließend behandelt der zweite Abschnitt “die offenen Fragen”, also die wissenschaftlich strittigen Punkte im Werke des Empedokles. Zwar vermag dieser Abschnitt im Laufe der Erörterung die von ihm aufgeworfenen Fragen noch zu vertiefen, von einem dieser Thematik gewidmeten Abschnitt möchte man jedoch mehr Komplexität und Mannigfaltigkeit schon in den Fragestellungen erwarten. Die unter Fachleuten strittigen Fragen insbesondere bezüglich der empedokleischen “Kosmologie” sowie seiner “doppelten Zoogonie” und Daimonologie werden hier zu knapp abgehandelt. Was etwa die Kosmologie anbelangt, so wird eine mögliche Verwandtschaft des empedokleischen SPHAIROS mit dem parmenideischen “Seienden” nicht überlegt, nicht einmal erwähnt. Ob eine Entsprechung zwischen diesen Begriffen vorliegt oder nicht, kann aber entscheidend sein, um das Wesen des SPHAIROS genauer zu bestimmen, und dadurch eine vertiefende Verdeutlichung der empedokleischen Kosmologie zu erreichen. In diesem thematischen Zusammenhang wäre auch ein anderes Problem zu erwähnen: ob nämlich der Gedanken des sizilianischen Philosophen von den Philosophien Heraklits und vor allem Parmenides’ abhängt oder nicht. Insgesamt betrachtet, reichen diese beiden Abschnitte nicht aus, um einen genaueren Überblick über die Problemvielfalt im Umkreis dieses untersuchten Werkes zu geben. Infolgedessen sind sie das weniger gelungene Stück dieses an sich wertvollen Buches. Es scheint aber, dass die leitende Absicht der Autoren weder eine Einführung in noch ein Überblick über das empedokleische Denken ist. Im weiteren Verlauf der Lektüre wird dem Leser nämlich klar, dass die Autoren die Philosophie des Empedokles eher marginal betrachten, weil sich ihr eigentliches Augenmerk auf die Aspekte beschränkt, auf die der Papyrus ein neues Licht wirft. Selbst wenn der Leser angesichts dieser Sachlage seine Kritik eher mildern möchte, bleibt doch zumindest ein Kritikpunkt unumstößlich, dass diese Beschränkung ihrer Darstellung wenigstens als ein Methode- oder Anordnungsfehler begriffen werden muss.

Auch wenn der letzte Abschnitt des dritten Kapitels sich nur auf eine begrenzte Auswahl offener Fragen sammelt, beinhaltet er zugleich den größten Trumpf der

Darstellung, da der philosophische Gehalt des Papyrus dazu verwendet wird, um die oben erwähnten offenen Fragen zu lösen. Wozu diente es sonst, neue Stücke und Verse dem Werk eines frühgriechischen Philosophen hinzuzufügen, wenn dadurch kein Fortschritt in Erkenntnis und Verständnis seiner Lehre erbracht wird? Wichtiger als die Neuheit einer Entdeckung – die erst im folgenden Kapitel explizit angekündigt und analysiert wird – sind die Früchte, die daraus gedeihen. Der vorliegende Fall nun zeigt sehr schön, wie ein archäologischer Fund, zu einer gewissenhaften Textrekonstruktion aufgearbeitet, der Philosophie einen unschätzbaren Beitrag liefern kann. Die neu aufgefundenen Verse vermögen Klärung in einige jener oben erwähnten offenen Fragen zu bringen: solche Klärung ist z. B. besonders aufschlussreich hinsichtlich des Problems der doppelten Zoogonie.

Erst das vierte Kapitel erklärt explizit, dass der Papyrus für ein direktes Zeugnis empedokleischer Schriften zu halten ist. Er umfasst insgesamt 74 Hexameter, so dass ihnen nicht weniger als 54 neue Verse hinzugefügt werden. Um das Sensationelle dieser Nachricht würdigen zu können, muss man sich vergegenwärtigen, dass 54 Verse einen erheblichen Gewinn bedeuten, gemessen an dem üblichen Umfang vorsokratischer Abhandlungen, die fast ausschließlich durch indirekte Überlieferung auf uns gekommen sind. Eine solche Anzahl von Versen entspricht fast 12% des empedokleischen Werkes, wie es von Diels vorgestellt worden ist. Und dieses bildet wiederum – zusammen mit dem Werk Demokrits – das ausführlichste erhaltene Werk dieser Periode, wenn man von den Schriften des Gorgias absieht. Darüber hinaus ist die Behauptung, dass es sich bei dem aufgefundenen Papyrus um einen Originaltext handeln muss, auf dem Gebiet der vorsokratischen Philosophie völlig überraschend; sind doch nie zuvor Fragmente von solcher Bedeutung direkt überliefert worden. Bislang musste die gesamte Philosophie dieser Epoche – abgesehen von unbedeutenden Textstellen – aus der sog. indirekten Überlieferung herausgezogen werden, nämlich aus Kommentaren, Florilegia und sonstigen doxographischen Materialien. Die Tragweite solch eines Originalfundes sowohl für die Erforschung der vorsokratischen Philosophie im allgemeinen wie für die Empedokles-Forschung im besonderen verlangt, genauer auf die von den Autoren gegebene Begründung einzugehen.

Zur Beweisführung, dass der Papyrus ein direktes Zeugnis sei, welches die Reste eines Manuskripts mit den zwei Büchern der empedokleischen PHYSIKA beinhaltet, werden folgende Argumente beigebracht:

- 1) Alle 74 Zeilen des Papyrus bestehen aus daktylischen Hexametern. Sie sind durch keinerlei Prosastücke unterbrochen. Daher kann man praktisch ausschließen, dass es sich bei dem Text um eine doxographische Zitatreihe der Schriften des Empedokles handelt. Dies ist zweifellos ein entscheidendes Argument; denn sogar die längsten bekannten Zitatreihen, ob poetisch oder prosaisch, sind immer durch Einschübe der Kommentatoren miteinander verknüpft. Ein gutes Beispiel hierfür bildet das Werk *Refutationis Omnium Haeresium* des Hippolytus von Rom, in dem er nacheinander 19 der 130 heraklitischen Fragmente<sup>384</sup> zitiert und sie jeweils durch eigene kurze Hinzufügungen voneinander abtrennt.
- 2) Der vorliegende Text kann auch kein Florilegium sein, denn ist die hier gewählte Textart gänzlich unüblich für derartige Werke. Angenommen aber, dass es sich dabei um ein Florilegium handelte, wäre noch merkwürdig, dass das Werk nur Auszüge eines einzigen Autors beinhaltet, wo doch alle sonstigen bekannten Florilegia dieser Periode immer aus mehreren Quellen schöpfen. Da also keinerlei Parallelwerke existieren, spricht der Sachverhalt gegen ein Florilegium und für einen einheitlichen Text.
- 3) Schließlich – so die Verfasser – kann bei dem Text eindeutig ausgeschlossen werden, dass es sich um ein einziges, fortlaufendes Zitat handelt, und zwar aus zwei sich gegenseitig ergänzenden Gründen: seine Einheitlichkeit stützt die Hypothese, dass der Papyrus die beiden Bücher der PHYSIKA enthält. Wenn dem so ist, müsste das Manuskript ursprünglich mehrere Hundert Verse enthalten haben. Diese große Anzahl ist aber wiederum nicht wahrscheinlich für ein gewöhnliches doxographisches Zitat dieser Periode<sup>385</sup>. Der zweite Grund beruht in der Evidenz, dass die längsten Zitate aus dem Werk des Empedokles 34 Verse nicht überschreiten. Umso unwahrscheinlicher ist es also, den 74-zeiligen Papyrus als ein Zitat anzunehmen. Die Autoren selbst führen das Fragment 8 des Parmenides an, welches als ein Gegenargument ins Feld geführt werden könnte. Seine 62 Verse werden von Simplicius zitiert, und zwar ohne Unterbrechung. Die Verfasser halten

---

<sup>384</sup> Nach Diels-Kranz.

<sup>385</sup> Über solche Einheitlichkeit und weitere Begründung dieser Hypothese vgl. S. 7-9, 99.

diese Tatsache jedoch für vernachlässigenswert, da dieser Textumfang noch ziemlich weit von den vermutlichen “plusieurs centaines de vers” entfernt ist. Hier hat die Argumentation Martins/Primavesis jedoch einen Schwachpunkt: die angenommene Versanzahl beruht nur auf einer Unterstellung, kann mithin also nicht genügend stichhaltig sein, um jegliche weitere Interpretationsmöglichkeit auszuschließen. Selbst gesetzt, die Unterstellung sei folgerichtig, kann angesichts der Frage nach der Länge die Interpretation nicht mit vollkommener Sicherheit ausgeschlossen werden, dass es sich bei dem Papyrus vielleicht doch um ein einziges, ununterbrochenes Zitat handelt. Die Ansicht der Verfasser ist zwar die kohärenteste und wahrscheinlichste, aber nicht über jegliche Infragestellung erhaben.

Derlei kritische Bemerkungen beabsichtigen nicht, eine den Autoren gegenüber konträre Position auszudrücken, und ebensowenig eine skeptische Haltung einzunehmen. Andererseits ist es auch nicht ratsam, einer umwälzenden Entscheidung “blindlings” beizutreten, nicht einmal, wenn sie aus einer offensichtlich gründlichen Untersuchung entspringt, wie es hier der Fall ist. Darüber hinaus möchte der Rezensent zugeben, dass er nicht gänzlich imstande ist, den indirekten oder direkten Charakter des Papyrus vom papyrologischen oder klassisch philologischen Gesichtspunkt aus zu beurteilen. Hier bleiben die zukünftigen Stellungnahmen der betroffenen Disziplinen abzuwarten.

Nach Ausschluss der oben aufgeführten Gegenargumente gelangen die Autoren zu der Schlussfolgerung, dass der Papyrus einen fortlaufenden Text des Empedokles enthält und als ein direktes Zeugnis gelten muss, das nicht nur für die Überlieferung seiner Schriften einzigartig ist, sondern in der Tradition der vorsokratischen Philosophen überhaupt. Man könnte dem entgegenhalten, dass es andere, wenngleich auch wenige, direkte Zeugnisse in der Geschichte der Studien zur vorsokratischen Philosophie gibt, wie die Verfasser selbst einräumen. Allerdings. Aber abgesehen von den Zeugnissen über Antiphon, dem Sophisten, sind sie so geringfügig und unwichtig, dass sie mit Recht vernachlässigt werden können. Mit Ausnahme von Antiphon als einem Beispiel, welches der vorliegenden Entdeckung als gleichrangig gegenübergestellt werden könnte, macht die Irrelevanz der übrigen Fällen das Argument für ein direktes Zeugnis eines unleugbar bedeutsamen Werkes der vorsokratischen Philosophie noch schlagkräftiger.

*Philosophischerweise* ist aber die Diskussion, ob der Papyrus eine direkte Überlieferung ist oder nicht, und unter dem Gesichtspunkt weniger relevant, dass er den empedokleischen Gedichten immerhin 54 neue Verse, einige unvollständig, hinzufügt. Alle sind durch eine tadellose und vollkommen überzeugende Textrekonstruktion gewonnen, deren Neuerungen zum einen eine Umformulierung der diels-kranzschenschen Fragmentreihenfolge implizieren oder sogar erfordern und zum anderen die innere Einteilung sowohl der PHYSIKA als auch der KATHARMOI verändern. Darüber hinaus werfen die hinzugewonnenen Erkenntnisse ein neues Licht auf die Frage nach der Unterscheidung oder Einheit der Titel, welche das Werk des sizilianischen Philosophen üblicherweise einteilen<sup>386</sup>. Die Schlussbetrachtungen des vierten Kapitels zeigen und erklären, wo und wie die neuen Verse in die Schriften des Empedokles genau einzufügen sind.

Der zweite Teil des Buches bietet die Ausgabe der neuen Verse. Endlich kann der Leser sie genießen, und hier überdies die Gelegenheit, nachzuvollziehen, wie sie arrangiert werden. Die Publikation zeigt die neuen Verse stets in ihrem Zusammenhang mit denjenigen der schon bekannten Fragmente, auf die sie sich beziehen. Sorgfalt und Feinheit der Ausgabe sind zuhächst zu loben. Die Publikation ist als Parallelausgabe aufgebaut: der Transkription des Textes auf der linken Seite entspricht jeweils die Rekonstruktion auf der rechten Seite. Links befindet sich ferner der paläographische Apparat und rechts der kritische Apparat sowie hervorragende Übersetzungen vom Griechischen ins Französische und Englische.

Im dritten und letzten Teil des Buches kommen die Verfasser mit ihren Kommentaren zu Wort. Dabei werden von Fall zu Fall fortschreitend alle Entscheidungen hinsichtlich der Feststellung des Textes detailliert dargelegt, erklärt und begründet. Jede Zeile des Papyrus wird eingehend analysiert, so dass ein überaus reicher und wertvoller Kommentar zustande gekommen ist, der in seiner ganzen Fülle hier nicht vorgestellt werden kann. Eine Erwägung sei jedoch angefügt: die Probleme,

---

<sup>386</sup> In den letzten Jahren sind mehrfach Verteidiger der Einheit der Gedichte Empedokles aufgetreten. Im Grunde genommen behaupten sie, dass die verschiedenen Titel untereinander alternativ sind. Vgl. z.B. C. Osborne, "Empedocles Recycled", *CQ* n.s., 37 (1987), S. 24-50 und B. Inwood, *The Poem of Empedocles* (Toronto, 1992). Bezüglich dieser Theorie erheben Martin und Primavesi einige Einwände. Daraus lässt sich schließen, dass sie sehr wahrscheinlich die traditionelle Unterscheidung der Titel bevorzugen, obwohl sie sich nicht ausdrücklich dafür entscheiden. Mit Recht sehen sie es aber als wichtiger an, auf die Tatsache hinzuweisen, dass der Papyrus die Einheit bzw. die innere Kohärenz des Denkens des Empedokles andeutet und seine Eindeutigkeit bezeugt. Damit enthalten sie sich auch, den Gesichtspunkt einiger Autoren zu unterstützen, welche behaupten, die empedokleischen Gedichte seien einander widersprüchlich; vgl. S. 118-119.

die im Kommentar erörtert werden, und meistens grammatikalische Fragen behandeln, eröffnen nicht selten inhaltliche Themen, welche die Arbeit in philosophischer Hinsicht durchaus bereichern.

Hervorzuheben sind schließlich noch die “technischen” Vorzüge des Buches: das ausführliche Literaturverzeichnis, die vier erschöpfenden Register und zuletzt die englische Zusammenfassung. Alle diese zusätzlichen Qualitäten tragen ebenfalls dazu bei, *L'Empédocle de Strasbourg* in einer Ranghöhe einzuordnen, die es zu einem unumgänglichen Werk für die wissenschaftliche Empedokles-Forschung macht, nicht nur in philosophischer, sondern wohl auch in philologischer und papyrologischer Hinsicht. Ein ausgezeichnetes Werk: anregend und verdienstvoll in seinen Neuerungen. Nun ja, eine Lektüre *à ne pas manquer*.