

<b>Zeitschrift:</b>	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
<b>Band:</b>	30 (1983)
<b>Heft:</b>	1-2
<b>Artikel:</b>	"Parmenides über die Meinungen der Sterblichen"
<b>Autor:</b>	Bächli, Andreas
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-761271">https://doi.org/10.5169/seals-761271</a>

### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 24.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

ANDREAS BÄCHLI

## «Parmenides über die Meinungen der Sterblichen»

### I. Vorbemerkung

Kein Philosoph vor Platon hat spätere Denker so nachhaltig zur Beantwortung der von ihm aufgeworfenen Fragen herausgefordert wie Parmenides. Es erstaunt deshalb nicht, daß es seit dem Altertum so viele und so verschiedene Deutungen dessen gegeben hat, was er eigentlich gemeint habe. Der Rahmen der vorliegenden Arbeit ist durch folgende Frage bestimmt: Hat Parmenides eine ähnliche Auffassung vertreten wie später Platon mit seiner sogenannten Zwei-Welten-Lehre? Aristoteles, der diese verwarf, hat Parmenides nicht so interpretiert: «Da er (sc. Parmenides) meint, daß neben dem Seienden das Nichtseiende nichts sei, glaubt er, daß notwendigerweise das Seiende Eines sei und nichts anderes ...; aber gezwungen, den Erscheinungen Rechnung zu tragen (*ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις*), und in der Annahme, es gebe dem Begriff nach das Eine, jedoch der Sinneswahrnehmung nach mehreres (*Ἐν μὲν κατὰ τὸν λόγον πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν*), setzt er doch wieder zwei Ursachen und zwei Prinzipien an ...» (Met. 986b28–34). Diese Deutung wurde von J. Owens verteidigt. Seiner Meinung nach war für Parmenides die Erscheinungswelt (physical world) das einzige wirklich Existierende<sup>1</sup>. Diese Äußerung steht im Gegensatz etwa zur Stellungnahme von L. Taràn, derzufolge Parmenides die Welt der sinnlichen Wahrnehmung für nicht existierend erklärte<sup>2</sup>. Die aristotelische Kritik an der Seinsauffassung des Parmeni-

<sup>1</sup> J. OWENS (1974), 394.

<sup>2</sup> L. TARÀN (1965), 227.

des in der «Physik» geht dahin, daß dieser fälschlicherweise das Seiende in einem einzigen Sinne (άπλως) verstanden habe, während der Begriff in Wirklichkeit mehrdeutig sei (λεγομένου πολλαχῶς)<sup>3</sup>. Dem Einwand liegt Aristoteles' eigene Auffassung von Wesen und Konstitution raumzeitlicher Dinge zugrunde, welche in Auseinandersetzung mit Platon von ihm entwickelt wurde. Er lehnte den von Parmenides in die Diskussion gebrachten Begriff des Einen Seienden ab, weil er auf die Vielheit individueller Dinge keine Anwendung findet. So gelangte er in der aus der «Metaphysik» zitierten Stelle zum Urteil, daß die parmenideische Lehre widersprüchlich sei: Das Seiende ist zwar der Definition nach Eines, der Wahrnehmung nach aber Vieles.

Aristoteles' Kritik an Parmenides ist letztlich Kritik an dessen strenger Entgegensetzung von Sein und Nichtsein. Dies hatte zuvor schon Platon kritisiert. Mit seiner Deutung des Nichtseins als «vom Seienden verschiedenes Sein» versuchte er im «Sophistes» ein von Parmenides aufgegebenes Problem zu lösen; davon wird im Schlußkapi-tel (VII) die Rede sein. Das II. Kapitel befaßt sich mit dem Thema, welches sich Parmenides im Proömium seines Gedichtes «Über die Natur» stellt. Dann soll auf die Unterscheidung von «Sein» und «Nicht-Sein» eingegangen werden (III). Ein wichtiges Anliegen dieser Arbeit besteht darin, die Voraussetzungen und Konsequenzen der Rede von «nicht-seienden Dingen» zu erörtern; dies ist oft als Problem empfun-den worden, und zwar zu Recht, wie sich zeigen wird. Das IV. Kapitel befaßt sich damit im Zusammenhang der Besprechung des «Weges der Menschen». Die beiden folgenden Kapitel V und VI bringen die «nicht-seienden Dinge» mit dem «Setzen» von Namen in Verbindung. Die Interpretation wird schließlich durch einen Hinweis auf die Modifizie-rung parmenideischen Gedankengutes bei Platon abgerundet (VII). Im Ganzen erweist sich, daß die Frage, ob Parmenides meinte, die Welt, in der Veränderung erfahren wird, sei verschieden vom «Seienden», oder ob er sie für «das Seiende» hielt, wohl nicht schlüssig beantwortet werden kann. Der von Aristoteles monierte «Widerspruch» in seinem Denken würde jedenfalls die Möglichkeit so gegensätzlicher Deutungen wie die genannten von Owens und Taràn erklären.

<sup>3</sup> Phys. 186a22ff. CHERNISS (1976), 73, meint, daß Aristoteles »is guilty of the same kind of error as Parmenides was, for he too assumes that the concept of Being must be fitted to one scale only«. Die von Cherniss vermißte Unterscheidung von «Graden der Existenz» ist jedoch nicht unproblematisch, vgl. G. VLASTOS (1965), 8–9.

## II. Die Ankündigung der Rede über Wahrheit und Doxa

Das Gedicht des Parmenides besteht, soweit sich dies aus den erhaltenen Fragmenten beurteilen läßt, aus einem Proömium und zwei Hauptteilen. Der größere Teil des Proömiums ist Bericht eines Jünglings über seine Fahrt zu einer Göttin, die ihn in den Schlußversen anspricht und deren Rede sich bis zum Ende des Gedichtes hinzieht. Einleitend gibt sie dem Jüngling zu erkennen, worüber sie ihn belehren wird: «Du mußt aber alles erfahren, sowohl das unerschütterliche Herz der wohlgerundeten Wahrheit, als auch die Meinungen der Sterblichen, denen keine wahre Verlässlichkeit innewohnt» (28 B 1.28–30)<sup>4</sup>. Ihrer Ankündigung, über Wahrheit einerseits, über die Meinungen der Menschen andererseits zu handeln entsprechen die beiden Hauptteile des Gedichts, die allgemein «Wahrheits-» bzw. «Doxa-Teil» genannt werden. Den ersten Teil ihrer Rede beschließt die Göttin mit folgenden Worten: «Hier beendige ich dir den zuverlässigen λόγος und das Denken um die Wahrheit» (B 8.50–51). Ohne weiteren Kommentar leitet sie anschließend zum zweiten Teil über: «Von hier an lerne sterbliches Meinen, indem du auf die trügerische Ordnung meiner Worte hörst» (B 8.51–52). Das Wort ἀπατηλός, «trügerisch», wird gewöhnlich durch Hinweis auf die mangelnde πίστις ἀληθής der βροτῶν δόξαι, des Gegenstandes des zweiten Hauptteils (B 1.30), erklärt. Die Rede der Göttin hört deshalb auf, ein πιστὸς λόγος zu sein, weil sie nicht mehr ἀμφὶς ἀληθείης ist, sondern die dieser Wahrheit entbehrenden menschlichen Meinungen zum Gegenstand hat. Die Vermutung liegt nahe, daß dementsprechend die «menschlichen Meinungen» etwas mit ἀπάτῃ, «Trug» oder «Täuschung» zu tun haben.

Die Frage, wie sich Aletheia und Doxa zueinander verhalten, ist in der Forschung verschieden beantwortet worden. Warum teilt die Göttin nicht nur die Wahrheit, sondern auch die menschlichen Meinungen mit, von denen sie selbst sagt, daß keine Wahrheit in ihnen ist? «Du mußt alles erfahren», sagt die Göttin (B 1.28). Inwiefern sind das «Herz der Wahrheit» und die «Meinungen der Sterblichen» das «alles» der Mittei-

<sup>4</sup> Die Fragmente des Parmenides werden zitiert nach H. DIELS, Die Fragmente der Vorsokratiker, Bd. I, <sup>14</sup>1969, herausgegeben von W. KRANZ.

lung der Göttin? Die beiden letzten Verse des ersten Fragmentes geben einen Anhaltspunkt für die Beantwortung dieser Frage. Sie lauten:

ἀλλ’ ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι, ὡς τὰ δοκοῦντα  
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

Aber insgleichen wirst du auch dieses lernen, wie das Angenommene in der Weise des Annehmens sein mußte, da es alles ganz durchdringt (B 1.31–32).

Diese beiden Zeilen gehören zu den meist diskutierten des ganzen Gedichts; es ist deshalb angebracht, die Übersetzung zu erläutern. *ἔμπης* wird meist durch «trotzdem» übersetzt. Aber das Wort hat nicht nur konzessive Bedeutung. Es wird nicht nur synonym mit *ὅμως*, «trotzdem», verwendet, sondern auch synonym mit *ὅμοίως*, «in gleicher Weise»<sup>5</sup>. Der Sinn wäre dann: indem du über Wahrheit und Doxa belehrt wirst, lernst du auch dieses (etc.). Die Übersetzung «trotzdem» ändert nicht viel an diesem Gedanken, vorausgesetzt man bezieht *ταῦτα* (1.31) nicht auf *δόξας* (1.30)<sup>6</sup>. Im Folgenden wird dafür argumentiert, daß *ταῦτα* nicht nur die Doxa meint, sondern den wesentlichen Gehalt der Lehre der Göttin zusammenfaßt. Der Ausdruck dafür ist *ὡς τὰ δοκοῦντα χρῆν δοκίμως εἶναι*. Die Koordination von «Wahrheit» und «menschlichen Meinungen» (*ἡμὲν ... ἡδέ*) ist wichtig. Deshalb wurde bei der Übersetzung ein konzessiver Sinn von *ἔμπης* zu meiden versucht, weil dieser nicht zum Ausdruck brächte, was tatsächlich gesagt zu werden scheint: daß es nämlich nicht nur einer Orientierung über die Wahrheit, sondern auch über die Doxa bedarf, damit das Lehrstück der Göttin «alles» umfasse<sup>7</sup>.

Der zweite Teil des Satzes ist schwieriger. Zwei Grundvarianten der Konstruktion scheinen sich anzubieten: (1) *εἶναι* wird zu *τὰ δοκοῦντα* gezogen: *ὡς τὰ δοκοῦντα χρῆν εἶναι, περῶντα*; (2) *εἶναι* gehört zu *περῶντα*: *ὡς τὰ δοκοῦντα χρῆν περῶντα εἶναι. τὰ δοκοῦντα* ist in beiden Fällen Subjekt, mit dem Unterschied, daß in (2) *εἶναι* als Kopula fungiert. Der Entscheid für eine dieser beiden Grund-

<sup>5</sup> Vgl. LIDDELL-SCOTT-JONES, A Greek-English Lexicon, Oxford 1968, s. v. *ἔμπας*.

<sup>6</sup> Wie dies z. B. TARÀN (1965), 211, Anm. 20, tut. Dagegen vgl. A. P. D. MOURELATOS (1970), 209, Anm. 46.

<sup>7</sup> Eine wesentlich andere Interpretation verfolgt z. B. H. SCHWABL (1968), 399ff.

konstruktionen hängt davon ab, worauf man δοκίμως bezieht, auf εἴναι<sup>8</sup> oder auf περῶντα<sup>9</sup>. δοκίμως kann «annehmbar» heißen<sup>10</sup>. Sind τὰ δοκοῦντα der Inhalt<sup>11</sup> bzw. die Objekte der menschlichen δόξαι (Meinungen, Annahmen), also die Dinge, die angenommen werden, bzw. die Dinge, so wie sie angenommen werden<sup>12</sup>, würde gemäß Konstruktion (1) der Satz lauten: wie die angenommenen Dinge annehmbar sein mußten, da (oder indem) sie alles ganz durchdringen. Legt man der Übersetzung Konstruktion (2) zugrunde, ergibt sich ein anderer Sinn: wie die angenommenen Dinge in annehmbarer Weise alles durchdringen mußten. Variante (1) vermittelt keine besondere Einsicht, da das Angenommene als solches auch annehmbar sein muß<sup>13</sup>. Variante (2) führt ebenfalls in Schwierigkeiten, weil der Unterschied von δοκίμως περῶντα εἴναι und δοκίμως εἴναι nicht recht klar wird<sup>14</sup>. Ihr gegenüber hat Variante (2) den Vorteil, daß man πάντα περῶντα als Begründung für δοκίμως verstehen kann.

Dieser Vorteil läßt sich allerdings nur dann für Konstruktion (1) nutzbar machen, wenn δοκίμως εἴναι nicht mit «annehmbar sein» übersetzt wird. Eine weitere Möglichkeit, die Verbindung des Adverbs mit εἴναι auszudrücken, besteht in einer Umschreibung von δοκίμως. Fränkel übersetzt: «wie das Angenommene in annehmbarer Weise Sein erhalten mußte»<sup>15</sup>. «Annehmbar» meint hier nicht die Annehmbarkeit des Angenommenen, die schon im Begriff des Angenommenen liegt,

<sup>8</sup> So TARÀN (1965), 213f. und Anm. 30.

<sup>9</sup> Vgl. J. MANSFELD (1964), 158: «Es gibt keine Adverbialbestimmungen zu εἴναι». Vgl. aber TARÀN, a.a.O. (oben Anm. 8) und MOURELATOS (1970), 212, Anm. 49 sowie 50, Anm. 7.

<sup>10</sup> Vgl. H. FRÄNEL (1969), 410, Anm. 24; W.J. VERDENIUS (1942), 49; TARÀN (1965), 212f.; vgl. auch MOURELATOS (1970), 210ff.

<sup>11</sup> Vgl. G. E. L. OWEN (1975), 53.

<sup>12</sup> MOURELATOS (1970), 204 hat hier auf eine Ambiguität aufmerksam gemacht; vgl. auch J. JANTZEN (1976), 49 f.

<sup>13</sup> VERDENIUS (1942), 50, spricht von einer Tautologie und schlägt deshalb vor, δοκίμως auf περῶντα zu beziehen; vgl. auch JANTZEN (1976), 44.

<sup>14</sup> Vgl. VERDENIUS (1942), 50: «such constructions (sc. εἴναι mit Partizip περῶντα) ... serve to denote a state of permanency». Er übersetzt: «how their opinions in an acceptable way had to permeate all». TARÀNS Einwand: «This meaning ... is tautological (certainly for mortals their opinions had to pervade all things in a way acceptable to them) ...» (1965, 214, Anm. 31) ist zu Recht vorgebracht.

<sup>15</sup> A.a.O. (oben Anm. 10).

sondern bezieht sich auf den ontologischen Status desselben. «In annehmbarer Weise sein» kann zweierlei bedeuten: entweder, daß das Sein des Angenommenen akzeptierbar ist; oder es kann bedeuten: sein «in der Weise des Annehmens». Im ersten Fall bedeutet «akzeptierbar» soviel wie «die Annahme, daß die  $\deltaοκούντα$  Sein haben, ist (unter bestimmten Voraussetzungen) zulässig»<sup>16</sup>. Im zweiten Fall handelt es sich nicht um eine Behauptung des Seins der  $\deltaοκούντα$ ; im Gegenteil, die Übersetzung «sein in der Weise des Annehmens» bringt zum Ausdruck, daß die Dinge, die angenommen werden, eben Gegenstand des Annehmens sind<sup>17</sup>.

Daß die Übersetzung «sein in der Weise des Annehmens» nicht das «Sein» der  $\deltaοκούντα$  behauptet, bedeutet freilich nicht, daß sie nichts über den ontologischen Status des Angenommenen sagt bzw. diesem jede ontologische Bedeutung abspricht. Im Griechischen wird das Verhältnis zwischen dem Meinen und dem Gegenstand des Meinens anders ausgedrückt als im Deutschen. Meinung ist eine spezifische Form der Gewißheit über einen Gegenstand. Der Unterschied beider Auffassungen besteht darin, daß im Deutschen der Gegenstand des Meinens zu einem Gegenstand der Gewißheit werden kann, entsprechend der Art der Vorstellung, die man sich über eine Sache bildet. Im Griechischen hingegen kann der Gegenstand des Meinens,  $\tauὸ δοκοῦν$ , nie etwas anderes sein als eben Gegenstand des Meinens. Das Meinen kann nie etwas anderes intendieren als  $\tauὸ δοκοῦν$ , ebenso wie das Wissen, gemäß der späteren Unterscheidung von  $\tauὸ ὄν$  und  $\tauὸ δοκοῦν$ , nie etwas anderes intendieren kann als  $\tauὸ ὄν$ . Insofern kommt im Falle von  $\tauὰ δοκοῦντα$ , entgegen dem Anschein, den die deutsche Übersetzung erweckt, («Dinge, die angenommen werden»), ein ontologisches Moment zur Geltung. Die  $\deltaοκούντα$  haben kein Sein unabhängig davon, daß sie angenommen werden. Über die Annahmen der Menschen sagt die Göttin, daß in ihnen keine «wahre Verlässlichkeit» sei (B 1.30). Sie meint damit nicht, daß es mehr oder weniger verlässliche Annahmen gibt und daß sich die Annahmen der Menschen durch

<sup>16</sup> TARÀN (1965), 213, tritt für eine existenzielle Bedeutung von  $\varepsilonἴναι$  ein; vgl. aber MOURELATOS (1970), 205f. und OWEN (1975), 51.

<sup>17</sup> JANTZEN (1976), 52 übersetzt  $\deltaοκίμως \varepsilonἴναι$  ähnlich mit «in der Weise des Geglaubtwerdens».

besondere Unzuverlässigkeit auszeichnen. Ihre Rede über die «sterblichen Meinungen» ist «trügerisch» (B 8.52), weil die Dinge, die in ihnen angenommen werden, als Gegenstände ausschließlich des Meinens ein Täuschungspotential in sich bergen. So gesehen betrifft ihr Verdikt über die Meinungen der Menschen (1.30) nicht – oder zumindest nicht in erster Linie – die Subjektivität des menschlichen Meinens<sup>18</sup>. Die Kritik an der Doxa betrifft vor allem den Status der δοκοῦντα. Sie haben Sein in der Weise des Annehmens, «da sie alles ganz und gar durchdringen». Der Ausdruck διὰ παντὸς πάντα περῶντα kann als Begründung für δοκίμως εἶναι aufgefaßt werden. Für sich selbst genommen billigt der partizipiale Satzteil den δοκοῦντα den uneingeschränkten Status von Dingen in ihrem eigenen Recht zu. Die Göttin konzediert ihnen aber nicht Existenz ohne weitere Bestimmung, sondern ein Sein «in der Weise des Annehmens». Damit schränkt sie ihren Status, Dinge eigenen Rechtes zu sein, wiederum ein. – Die im Weiteren vorgebrachte Deutung versucht zu zeigen, daß die Uneingeschränktheit der δοκοῦντα, als δοκοῦντα διὰ παντὸς πάντα περῶντα, eine Beschränkung ihres Status als Dinge in ihrem eigenen Recht notwendig macht. χρῆν (1.32) drückt diese Notwendigkeit aus: die «angenommenen Dinge» mußten ihrem ontologischen Status entsprechend beschränkt werden auf ein «Sein in der Weise des δοκεῖν»<sup>19</sup>.

<sup>18</sup> Vgl. E. HEITSCH (1974), 93.

<sup>19</sup> MOURELATOS faßt χρῆν als Irrealis auf und liest statt περῶντα περ ὄντα. Seine Übersetzung lautet: «how it would be right for things deemed acceptable to be acceptably: just being all of them altogether» (a.a.O. 216). Doch warum sollten die δοκοῦντα *nicht* δοκίμως sein, wie er behauptet (205f.)? (Vgl. MANSFELD [1964], 161f., der δοκίμως so umschreibt: «Auf eine Weise, die dem Wesen der δοκοῦντα und außerdem demjenigen der δόξα entspricht».) Der Grund dafür, daß Mourelatos περ ὄντα der hier angenommenen Lesart vorzieht, ist, daß «the combination (sc. von τὰ δοκοῦντα mit περῶντα) is odd and strained in itself, but also incongruous in the context of Parmenides' argument» (14). περῶντα hat nach ihm die Bedeutung «passing through (and getting beyond) all things». Eine derartige Bedeutung scheint aber durchaus vertretbar (vgl. Kapitel VI). – Was χρῆν betrifft, scheint damit eine Notwendigkeit gemeint, die nicht nur in der Vergangenheit gültig war, sondern auch in der Gegenwart gültig ist und in Zukunft gültig sein wird. (Vgl. TARÀN [1965], 215, Anm. 36: «χρῆν is what is commonly called the ‹philosophical imperfect›». Seiner Deutung – «how the appearances, which pervade all things, had to be acceptable» – folge ich im übrigen nicht.)

### III. Zwei «Wege der Forschung»

Am Ende des Proömiums stellt die Göttin dem Jüngling in Aussicht, das «Herz der Wahrheit» und die «Meinungen der Sterblichen» zu erfahren und «insgleichen» damit auch dies, wie die uneingeschränkte Allgegenwart der δοκοῦντα (als διὰ παντὸς παντα περωντα) auf ihren ontologischen Nenner gebracht wird, wie es notwendig war (χρῆν), ihr Sein auf die Weise des δοκεῖν zu beschränken.

In den Meinungen der Menschen ist keine «wahre Überzeugung». Der Ausdruck πίστις ἀληθής kehrt wieder in B 8.28: «wahre Überzeugung» habe Werden und Vergehen verstoßen, heißt es da. γένεσις und ὄλεθρος sind jedoch Bestandteil dessen, wovon die Menschen «überzeugt» sind (vgl. B 8.38–41 und unten Kap. V). Weshalb glaubt Parmenides, ihre Überzeugungen seien nicht gerechtfertigt? Um diese Frage zu beantworten, ist von B 2 auszugehen.

Mit Fragment B 2 beginnt ein Argument, dessen Gedanke stark zerstückelt überliefert ist; er scheint erst zu Beginn des achten Fragments abgeschlossen zu sein. Die Göttin verkündet ihrem Zuhörer:

αἴπερ δόδοι μοῦναι διξήσιός εἰσι νοῆσαι·  
 ή μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,  
 Πειθοῦς ἔστι κέλευθος ἀληθείηι γὰρ ὀπηδεῖ·  
 ή δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἔστι μὴ εἶναι,  
 τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·  
 οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ἐόν· οὐ γὰρ ἀνυστόν·  
 οὔτε φράσαις.

«welche Wege des Suchens es allein für das Denken gibt: der eine, daß ist und daß nicht ist nicht-sein, ist der Pfad der Überzeugung, denn er begleitet die Wahrheit; der andere, daß nicht ist und daß nicht-sein notwendig ist, der, zeige ich dir, ist ein Pfad, von dem keinerlei Kunde kommt. Denn, was eben nicht ist, könntest du ja doch nicht erkennen (denn es ist nicht vollziehbar), noch aufzeigen» (B 2.2–8).

Zwei «Wege» gibt es «für das Denken»<sup>20</sup>, von denen der eine παναπευθής ist<sup>21</sup>. Ihn müsse man beiseite lassen als «undenkbar»,

<sup>20</sup> Für diese Übersetzung von εἰσι νοῆσαι vgl. MOURELATOS (1970), 55, Anm. 26, und C. H. KAHN (1969), 703, Anm. 4.

«unnennbar» (*ἀνόητον*, *ἀνώνυμον*), denn er sei kein «wahrer Weg» (*οὐ γὰρ ἀληθῆς ἔστιν ὁδός*), sagt die Göttin B 8.17–18. Der Unterscheidung dieser beiden Wege des Denkens liegt eine Frage zugrunde, die erst da formuliert wird, wo von dem, was «ist» (*τὸ ἔόν*) gesprochen wird, nämlich im Fragment B 8. Sie lautet: «ist oder ist nicht?» (*ἔστιν ή οὐκ ἔστιν*; 8.16). Hier kann aus dem Zusammenhang als Subjekt von «ist» leicht «es» ergänzt werden, das Pronomen, mit dem sich Parmenides auf das, was «ist» bezieht<sup>22</sup>. In B2 jedoch ist das, was «ist» nicht erwähnt, es steht nur *ἔστιν*(2.3) und *οὐκ ἔστιν*(2.5)<sup>23</sup>. Man kann daher nicht «es» ergänzen, wohl aber «etwas». Die Frage «ist (es) oder ist (es) nicht?» läßt nur zwei Antworten zu, die sich gegenseitig ausschließen: entweder es ist oder es ist nicht. Übersetzt man also *ὅπως ἔστιν* in B 2.3 mit «daß etwas ist», kann man *ώς οὐκ ἔστιν* (2.5) nicht wiedergeben mit «daß etwas nicht ist», wie dies z. B. Hölscher tut<sup>24</sup>. Denn «daß etwas ist» wird nicht ausgeschlossen durch «daß etwas nicht ist». Es muß heißen «daß es nicht ist», d. h. es muß sich um das selbe Subjekt handeln. Dies würde auch erklären, weshalb Parmenides sagt, daß nicht-sein «nicht möglich» ist (1. Weg, B 2.3), bzw. daß nicht-sein «notwendig» ist (2. Weg, B 2.5). Er unterscheidet den Weg «daß etwas ist und daß es unmöglich nicht sein kann» (*ὅπως ἔστιν τε καὶ ώς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι*) vom Weg «daß es nicht ist und daß es notwendigerweise nicht ist» (*ώς οὐκ ἔστιν τε καὶ ώς χρεών ἔστι μὴ εἶναι*). Wer nun behauptet, daß «es» nicht ist, negiert damit nicht, daß «etwas» ist, sondern daß «es» unmöglich nicht sein kann. Dann aber würde er nicht über das sprechen, was entweder ist oder nicht ist, sondern über etwas, das sowohl sein als auch nicht sein kann. Er müßte also bestreiten, daß etwas (überhaupt) ist, d.h. er müßte die Möglichkeit, daß etwas ist,

<sup>21</sup> *παναπευθής* ist die Lesart des Proklos. MOURELATOS übersetzt: «(a path) from which not tidings ever come» (a.a.O. 23; vgl. auch 24, Anm. 37). J. H. M. M. LOENEN (1959), 33, Anm. 57, verteidigt *παναπειθής* (die Lesart des Simplikios) und übersetzt: «entirely devoid of convincing power». Vgl. aber HEITSCH (1974), 193.

<sup>22</sup> *αὐτό:* B 8.6, 13; *μιν:* B 8.9.

<sup>23</sup> Was das Subjekt von *ἔστιν* betrifft, gehen die Meinungen auseinander. Eine Gruppe von Interpreten glaubt, daß man kein Subjekt annehmen müsse – so z.B. A. PATIN (1899), 499; G. CALOGERO (1970), 19; TARÀN (1965), 33ff. und Chap. I; MOURELATOS (1970), 56f. Eine andere befürwortet die Annahme eines Subjekts, wobei die einen für ein bestimmtes (VERDENIUS [1941], 32f.: «reality»; MANSFELD [1964], 45ff.: «das Seiende»), die anderen für ein unbestimmtes Subjekt eintreten (LOENEN [1949], 12ff.: «τι»; OWEN [1975], 60: «what can be thought and spoken of»; KAHN [1969], 710: «what is or can be known»).

<sup>24</sup> U. HÖLSCHER (1969), 15.

negieren, – und damit die Notwendigkeit, «daß es nicht ist», behaupten<sup>25</sup>. Parmenides nennt diesen Weg *παναπευθῆς*, was er damit begründet, daß, was nicht ist (*τό γε μὴ ἔόν*), weder erkennbar (*οὐτε γὰρ ἀνγνοίης*) noch zeigbar (*οὐτε φράσαις*) ist (2.7–8). Um diese Begründung verstehen zu können, muß zuerst gefragt werden, was durch die These *ώς οὐκ ἔστιν* verneint wird bzw. welches der Sinn der Frage *ἔστιν ή οὐκ ἔστιν*, ist.

Am Anfang von Fragment B 8 zieht die Göttin folgende Bilanz: «So bleibt allein noch übrig die Kunde vom Weg, daß ist. An diesem sind sehr viele Zeichen, daß Seiendes ungeworden und unvergänglich ist ...». Der letzte Satz: *ώς ἀγένητον ἐδύν καὶ ἀνώλευθόν ἔστιν* (8.3) kann auch übersetzt werden mit «daß es ungeworden seiend (d. h. weil es ungeworden ist) auch unvergänglich ist»<sup>26</sup>. Gegen diese zweite Übersetzung scheint zu sprechen, daß Parmenides weder die Unvergänglichkeit des Seienden eigens nachweist noch Unvergänglichkeit ausdrücklich auf Ungewordenheit zurückführt. Was er zeigt ist nur, daß Seiendes ungeworden ist<sup>27</sup>. Doch ist dieser Einwand vielleicht nicht unbedingt stichhaltig, weil Entstehen im Sinne von «Hervorgehen aus Nichtseiendem» und Vergehen entsprechend im Sinne von «Zurückkehren in Nichtseiendes» aufgefaßt werden kann. Was nicht aus Nichtseiendem «hervorgegangen» ist, kann auch nicht in Nichtseiendes «zurückkehren» und ist deshalb (a fortiori) unvergänglich. So gesehen wäre die zweite Übersetzung zumindest nicht ganz unmöglich.

Parmenides argumentiert gegen ein Werden von Seiendem in der Form einer *reductio ad absurdum*. Er geht dabei von der «Ganzheit» des Seienden aus: «Es war nicht einmal noch wird es sein, da es jetzt zugleich ganz ist, eines, zusammenhängend; denn welchen Ursprung könntest du von ihm finden? Wohin, woher gewachsen?» (*οὐδέ ποτ’ ἦν οὐδ’ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν δμοῦ πᾶν, ἐν, συνεχές τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ; πῇ πόθεν αὐξηθέν;* 8.5-7). Die Frage «denn welchen Ursprung könntest du von ihm finden?» ist rhetorisch, d. h. Parmenides

<sup>25</sup> Ich folge hier einer Anregung OWENS (1975), 71, Anm. 33; er meint, daß zwischen dem Weg «it exists and *must* exist» und dem Weg «it does not exist and *cannot*» ein dritter Weg liegt, nämlich «can exist». Dazu ist MOURELATOS (1970), 72 zu vergleichen: «We would be seriously misreading B 2 if we allowed the modal clauses to mitigate the radical contrast between *is* and *is not*» (Mourelatos verweist auch auf Owen, a.a.O.). Der Dritte Weg ist kein möglicher Weg für das Denken, denn wer sagt «can exist», spricht nicht über «das Seiende» (vgl. Kap. IV).

<sup>26</sup> In diesem Sinne übersetzen DIELS-KRANZ.

<sup>27</sup> Vgl. H.-G. GADAMER (1952), 62.

stellt sie, um zu zeigen, daß es ungereimt wäre, nach einem Ursprung von Seiendem zu fragen. «Nicht aus Nichtseiendem werde ich dich sagen oder denken lassen; denn es ist weder sagbar noch denkbar, daß es (sc. das Seiende) nicht ist» (*οὐτ' ἐκ μὴ ἔόντος ἔάσσω φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστιν*; 8.7–9). Danach impliziert die These *ώς οὐκ ἔστιν* (B 2.5) ein Werden des Seienden, so daß, wer den Weg «daß (es) nicht ist» beschreitet, offenbar nicht meint, daß nie etwas sein wird. Vielmehr behauptet, wer die These «daß es nicht ist» vertritt, daß das, wovon die These «daß ist» behauptet, daß es ist, nicht ist. Er negiert damit, daß Seiendes *νῦν ὁμοῦ πᾶν, ἐν, συνεχές* (8.5–6) ist. An die Stelle des in diesem Sinne verstandenen Seienden setzt er etwas, von dem sich in temporalen Begriffen («gewesen sein», «zukünftig sein») sprechen läßt<sup>28</sup>, ein Ding, dessen Sein kontingent ist, das entstehen und vergehen kann<sup>29</sup>. Dagegen ist das Sein dessen, was ist (im strengen Sinn des *νῦν ὁμοῦ πᾶν*) nicht kontingent, d. h. das, was «ist», ist nicht von der Art, daß es «nicht-sein» kann (*οὐκ ἔστι μὴ εἶναι*, B 2.3). Es ist entweder «ganz» oder überhaupt nicht, entweder notwendigerweise oder notwendigerweise nicht. Doch wer den *ὁμοῦ πᾶν*-Charakter des Seienden bestreitet, indem er die der These (1): *ὅπως ἔστιν* widersprechende These (2): *ώς οὐκ ἔστιν* vertritt und damit verneint, daß «es unmöglich nicht sein kann», würde ebenso verneinen, daß «es notwendigerweise nicht ist». Dann aber würde er nicht über das Seiende sprechen als über dasjenige, was unmöglich nicht sein kann; wenn aber über das, was «nicht ist und notwendigerweise nicht ist», über das Seiende. – So gesehen scheint es ganz trivial, daß Parmenides diesen zweiten Weg *παναπευθῆς* nennt. Aber für Parmenides ist es nicht trivial zu sagen, daß das, was ist, nicht nicht-sein kann<sup>30</sup>. Er argumentiert vielmehr ausführlich dafür: Das ganze Fragment B 8 kann gelesen werden als ein Argument zum Beweise, daß Seiendes nicht nicht-sein kann. Weshalb sieht er sich dazu

<sup>28</sup> Nicht im Sinne der Formel *ἢν δεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται*, wie sie Melissos (vgl. VS 30 B 1ff.) verwendet; was Parmenides primär ausschließt ist, daß das Seiende einmal war oder einmal sein wird (vgl. B 8.5 und 20). Zur Diskussion des «zeitlosen» *ἔστιν* vgl. OWEN (1974); dagegen TARÁN (1965), 175ff.

<sup>29</sup> «Kontingentes Sein» kann sowohl durch das existentielle wie durch das kopulative «ist» ausgedrückt werden. Der Unterschied besteht darin, daß, was «existiert», nicht zugleich nicht existieren kann, während, was «nicht so und so beschaffen ist», über einen anderen Charakter verfügen kann.

<sup>30</sup> Parmenides sagt nirgends *τὸ ἐὸν ἔστιν*. Vielleicht würde dies soviel heißen wie «das Seiende ist das, was unmöglich nicht-sein kann».

genötigt? Was wäre für ihn die Konsequenz, wenn Seiendes in einer Hinsicht nicht seiend und Nichtseiendes in einer Hinsicht seiend wäre, wie Platon sich im «*Sophistes*» ausdrückt?

Die Konsequenz wäre, daß «nichts ist». Wie oben darzulegen versucht wurde, müßte ein Proponent von These (2): «daß (es) nicht ist» die Möglichkeit verneinen, daß (überhaupt) etwas ist<sup>31</sup>. Positiv gewendet heißt das, daß «nichts ist». Doch mit welchem Recht spricht man von diesem Gegensatz «etwas – nichts», den Parmenides gar nicht formuliert<sup>32</sup>, sondern nur davon spricht, daß Seiendes unmöglich «nicht-sein» kann? – B 8.11 sagt die Göttin: «So muß es (sc. «das, was ist») entweder ganz und gar sein oder nicht (sein)» (*οὗτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεών ἔστιν ἢ οὐχί*). 8.7–9a hat sie davon gesprochen, daß Seiendes nicht aus Nichtseiendem hervorgehen kann, weil weder sagbar noch denkbar ist, daß «es» nicht ist. Daran schließt eine Frage an: «Und welches Bedürfnis hätte es auch veranlassen sollen, früher oder später, aus dem Nichts beginnend, hervorzugehen?» (*τί δ' ἀν μιν καὶ χρέος ὠρσεν, ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν*; 8.9b–10). Die Göttin nimmt für den Augenblick an, daß das Seiende vor einem bestimmten Zeitpunkt nicht gewesen ist und fragt, aus welchem Grunde es dann hätte entstehen müssen. Wenn denkbar wäre, daß Seiendes nicht ist, so scheint sie zu argumentieren, dann müßte man auch einen Grund angeben können, weshalb es ist und nicht nicht-ist. Zu denken, daß es nicht ist verpflichtet aber zu denken, daß es notwendigerweise nicht ist. Wollte man daher einen Grund angeben dafür, daß es ist und nicht nicht-ist, müßte man diesen im Seienden selbst suchen, was die Annahme impliziert, daß das Seiende zu einem bestimmten Zeitpunkt das «geworden ist», was «ist». Dann aber wäre «das, was ist»-zu sein für das Seiende nicht «notwendig», sondern nur «möglich»; d. h. es wäre auch möglich, zu sagen, daß es nicht ist. Seiendes würde somit gleichsam hinter sich selbst zurückbleiben und wäre hinsichtlich seines Seinscharakters «bedürftig»<sup>33</sup>.

<sup>31</sup> Vorausgesetzt, daß im Falle von *ὅπως ἔστιν* und *ὅς οὐκ ἔστιν* dasselbe Subjekt zu denken ist; vgl. aber MANSFELD (1964), 45ff.

<sup>32</sup> Vgl. MOURELATOS (1979), S. 319–329.

<sup>33</sup> *χρέος* kann übersetzt werden mit «Bedürfnis», «Notwendigkeit», «Erfordernis», «Schuldigkeit» und dergleichen. Die Suche nach einem Ursprung des Seienden würde deshalb nicht zu einem Ende kommen, weil das Nichtseiende nicht auszumachen ist (vgl. B 2.7) und somit auch kein Zeitpunkt der Entstehung des Seienden festgestellt werden kann (Zum Regreß vgl. OWEN (1974), 278ff. und MOURELATOS (1970), 99f. und Anm. 10).

In welchem Verhältnis stehen nun die Begriffe  $\tauὸ\ \xiόν$  und ( $\tauὸ\ \muῆ$  $\deltaέν$ )? Bei der Beantwortung dieser Frage kann man vom Satz  $\piάμπαν$   $\piελέναι$   $\text{ἢ}\ oύχι$  (8.11) ausgehen. Dieser Satz ist insofern keine Folgerung aus dem Vorhergehenden, als er die Absurdität der Frage nach einem Ursprung des Seienden nachträglich feststellt: Seiendes ist entweder «ganz und gar» ( $\piάμπαν$ ) oder (überhaupt) nicht ( $oύχι$ ). Das negative Korrelat von  $\piάμπαν$   $\piελέναι$  ist nicht  $oὐ\ πελέναι$ , sondern  $\muῆδὲν\ πελέναι$  (ausgedrückt durch ein emphatisches  $oύχι$ , ein verstärktes  $oὐ$ ), wobei  $\muῆδέν$ , wie  $\piάμπαν$ , als Adverb in der Bedeutung von «ganz und gar nicht» zu verstehen ist. Wird die Disjunktion  $\xiστιν\ \text{ἢ}\ oύκεδστιν$  auf die Formel  $vūn\ \xiστιν\ \deltaμοῦ\ πᾶν$  (8.5) angewandt, ergibt eine Negation von  $\xiόν$  nicht nur  $\muὴ\ \xiόν$ , sondern auch  $\muῆδέν$ . Der (kontradiktoriale) Gegensatz  $\xiόν$  –  $\muὴ\ \xiόν$  impliziert also, unter Voraussetzung des  $\deltaμοῦ\ πᾶν$ -Charakters des Seienden, den (konträren) Gegensatz  $πᾶν$  –  $\muῆδέν$ . Die Folge davon ist, daß bei einer Negation von «ist» der Begriff des «Seienden» völlig leer würde, das «Seiende» zu einem «Nichts».

Diese Interpretation kann durch einen Hinweis darauf gestützt werden, daß Parmenides vom Seienden spricht als von etwas, das in sich selbst ruht und vollendet ist (vgl. B 8.29–32): «denn es leidet keinen Mangel. Wäre es nicht so, würde es ihm an allem mangeln»<sup>34</sup>. Als etwas, das allem ( $\piαντός$ ) ermangelt, wäre es  $\muῆδέν$ . Würde «Seiendes» entstehen und vergehen, dann gäbe es nichts von der Art, daß es «unmöglich nicht-sein» kann, es gäbe kein notwendig Seiendes. Der Begriff des Seienden als das, was «ist und nicht nicht-sein kann», wäre leer, von «Seiendem» zu sprechen nur eine Redeweise. Doch die anfängliche Unterscheidung zweier Wege für das Denken hält es fest, indem beide Thesen die Möglichkeit, «daß es nicht ist» negieren, und zwar in verschiedener Weise: die eine behauptet, daß es unmöglich nicht sein kann, die andere, daß es unmöglich sein kann (d. h. notwendig nicht ist). Die Nuance zwischen  $\muῆδέν$  und  $\muὴ\ \xiόν$  sollte daher nicht übersehen werden. Sie besteht darin, daß «ist» die Konnotation  $πᾶν$  hat, «ist nicht» aber sowohl im Sinne von «nicht- $πᾶν$ » als auch im Sinne von

<sup>34</sup> B 8.33. Die Übersetzung ist diejenige U. HÖLSCHERS (1969), 23, der liest:  $\xiστι\ γὰρ\ oύκ\ ἐπιδεές\ μὴ\ \xiόν\ δ'ἄν\ παντός\ ἐδεῖτο$ . In einer Variante wird  $\muὴ$  gestrichen und statt  $\xiπιδεές$   $\xiπιδευές$  gelesen (vgl. K. REINHARDT (1977), 42; K. RIEZLER (1934), 34; MOURELATOS (1970), 122, Anm. 22); der Sinn ist offenbar: wenn Seiendes mangelhaft wäre, würde es ihm an allem fehlen, nämlich «Seiendes» zu sein.

«nichts» verstanden werden kann. Sie wird wichtig im Hinblick auf die «nicht-seienden Dinge». Denn Parmenides scheint nicht zu implizieren, daß diese Dinge «nichts» sind (vgl. dazu das folgende Kapitel). Ein «Nichts» liegt außerhalb des Bereiches, in dem der Begriff des «Seienden» einen Sinn hat. Daß gewisse Dinge «nicht-sind», ist jedoch für Parmenides keine sinnlose Redeweise.

These (2): «daß es nicht ist und notwendigerweise nicht ist» bringt zum Ausdruck, daß These (1): «daß etwas ist und unmöglich nicht-sein kann» nicht verneint werden kann. Denn wer These (1) negiert, bezieht sich nicht auf «Seiendes», sondern auf etwas, das sowohl sein als auch nicht-sein kann. Dies aber bedeutet eine Verletzung des Prinzips, wonach das, was ist, entweder «ganz und gar ist» oder aber «ganz und gar nicht ist». Aufgrund dieses Prinzips spricht nur der von Seiendem, der entweder behauptet, daß es «notwendigerweise ist», oder dann, daß es «notwendigerweise nicht ist». Wer also These (2) vertritt behauptet, daß unmöglich etwas sein kann, und sagt damit dasselbe wie: daß nichts ist und daß sich dies mit Notwendigkeit so verhalte. Wer aber so argumentiert, setzt den Begriff des «Seienden», den er destruieren will, voraus. Um dieser Implikation Ausdruck zu geben, müßte er etwa sagen «Nichtseiendes ist» oder auch «was ist, ist (notwendigerweise) nicht seiend». – Indem Parmenides diesen durch These (2) repräsentierten Weg παναπευθής nennt, nimmt er vorweg, was in B 8 dargelegt wird, nämlich daß das, was nicht «ist», «ganz und gar nicht ist». Aber die Begründung, die er dafür gibt, daß vom zweiten Weg keinerlei Kunde zu erwarten ist, bezieht sich nicht darauf, daß Nichtseiendes nicht sein kann, sondern darauf, daß es nicht erkannt werden könnte. Der Potentialis (*οὐτε γὰρ ἀν γνοίης τό γε μὴ ἔον* B 2.7) supponiert die Möglichkeit «nicht zu sein»: wenn das, was entweder ganz und gar ist oder aber ganz und gar nicht ist nicht wäre, könnte man es nicht erkennen. Nach Parmenides müßte also der Proponent von These (2): «daß es nicht ist und notwendigerweise nicht ist» die Möglichkeit von Erkenntnis in Abrede stellen und sagen: «es ist unmöglich, daß etwas erkannt wird» bzw. «notwendigerweise wird nichts erkannt». Dies wäre absurd, denn man kann, ohne sich zu widersprechen, bestenfalls behaupten: «es ist möglich, daß nichts erkannt wird». Parmenides scheint zu sagen, daß, wenn Seiendes nicht «ist», auch kein Erkennen möglich ist; daß der Begriff des «Seienden» nicht ein Begriff «unter anderen» ist, sondern das, worin Erkenntnis besteht; daß mithin «erkennen» gleichbedeutend ist mit «Seiendes erkennen»<sup>35</sup>.

#### IV. Der Weg der Menschen

Im Proömium hatte die Göttin von einem «Pfad der Menschen» gesprochen, den zu verlassen «glückliche Fügung» bedeutet (B 1.26–27). Bevor sie nun auf die «Zeichen» am «Weg, daß ist» zu sprechen kommt (B 8.3 ff.), weist sie andere Wege zurück; einer davon ist der Weg, auf dem die Menschen «in die Irre gehen». In diesem Zusammenhang sind die Fragmente B 6 und B 7 zu besprechen.

Zuerst zu B 6. Die beiden ersten Verse dieses Fragmentes sind schwierig und umstritten<sup>35</sup>. Sie lauten:

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔδον ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,  
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἀνωγα.

«Das was ist zu sagen und zu denken muß sein; denn es ist Sein, Nichts aber ist es nicht: dies, heiße ich dich, sollst du dir klarmachen.»

Der Ausdruck **τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔόν** (6.1a) kann als Einheit aufgefaßt werden<sup>36</sup>. «Sein» hat dann die Bedeutung «für Sagen und Denken sein». Warum aber «muß sein» (**χρὴ ἔμμεναι**), was zu sagen und denken ist? Hier wird die Begründung wichtig, die Parmenides in B 2 für die Ungangbarkeit des zweiten Weges gibt. Die Unmöglichkeit «nicht zu sein» des ersten Weges steht gegen die Notwendigkeit «nicht zu sein» des zweiten Weges. Der zweite Weg wird ausgeschlossen mit dem Hinweis auf die Unmöglichkeit, Nichtseiendes zu erkennen. Die Modalität des Erkennens ist also offenbar eine andere als im Falle von «Sein», nämlich «möglich» bzw. «unmöglich» – nicht «unmöglich nicht» bzw. «notwendig nicht» (vgl. B 2.3 und 2.5). Dies ist deshalb wichtig, weil Parmenides den zweiten Weg nur unter Verwendung der Modalität «möglich» ausschließen kann («unmöglich zu erkennen»).

<sup>35</sup> Vgl. B. SNELL (1924), 28; γιγνώσκειν habe bei den Vorsokratikern den Sinn: ein Ding als das erkennen, was es wirklich ist.

<sup>36</sup> Siehe die Darstellung bei JANTZEN (1967), 121ff; für die Übersetzung des ersten Satzes **χρὴ ... ἔμμεναι** vgl. KIRK-RAVEN (1975), 270: «That which can be spoken and thought of needs must be». Der Begründungssatz wird hier jedoch anders wiedergegeben. Kirk-Raven übersetzen: «for it is possible for it, but not for nothing, to be».

<sup>37</sup> KAHN (1969), 722, Anm. 26, bestreitet die Möglichkeit dieser Konstruktion mit dem Partizip **ἔόν**; vgl. aber D. FURLEY (1973), 11, Anm. 36 und 37.

Parmenides kann also sagen, daß sein «muß», was man erkennen «kann». In diesem Sinne läßt sich B 6.1a vielleicht folgendermaßen paraphrasieren: Das, was ist, nämlich so, daß es zu sagen und zu denken ist (bzw.: daß man es sagen und denken kann), muß sein.

Diesem Satz folgt B 6.1b–2a eine Begründung. In der im Rahmen der Interpretation von B 2 und B 6.1a vorgebrachten Übersetzung «denn es ist Sein, Nichts aber ist es nicht» bezeichnet das Pronomen «es» das mit dem Ausdruck τὸ λέγειν τε νοεῖν τ’ ἔόν gemeinte, nämlich ὁ ἔστιν, sc. λέγειν τε νοεῖν τε. Für das, was «ist», gilt nach B 2.3, daß es unmöglich nicht sein kann<sup>38</sup>, was im Hinblick auf Sagen und Denken in B 8.8–9 so formuliert wird: οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστιν, «denn es ist nicht möglich zu sagen (nicht sagbar) noch zu denken (nicht denkbar), daß (es) nicht ist». Nun bedeutet der Satz «das, was ist zu sagen und denken (bzw. was sich sagen und denken läßt) muß sein» soviel wie «alles, was sich sagen und denken läßt, muß sein». Im Begriff von «Sein» liegt unter anderem auch der Begriff von «Gesamtheit» (πᾶν, vgl. B 8.5). Daher «muß sein» was sich sagen und denken läßt, nämlich weil es «Sein» ist (ἔστι γὰρ εἶναι), d. h. dasjenige, was «unmöglich nicht-sein kann». Der zweite Teil des Begründungssatzes («nichts aber ist es nicht», μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν) besagt dann, daß «das, was ist zu sagen und zu denken» als die Gesamtheit dessen, was sich sagen und denken läßt, nicht «nichts-sein» kann, d. h. «Seiendes» sein muß. So gesehen ist die logische Struktur von B 6.1–2a vorgebildet durch die These des ersten Weges: «daß (etwas) ist und unmöglich nicht sein kann» (B 2.3)<sup>39</sup>.

Dies, so gebietet die Göttin, soll der Jüngling sich klar machen (B 6.2b). Dann fährt sie fort: «Denn das ist der erste Weg des Suchens, von dem ich dich abhalte, und dann von dem, worauf eben die Sterblichen,

<sup>38</sup> Dies scheint gegen eine Übersetzung von ἔστι γὰρ εἶναι mit «denn es kann sein» zu sprechen (so auch HÖLSCHER [1969], 17; W. K. C. GUTHRIE [1965], 20; vgl. OWEN [1975], 60). OWEN (a.a.O.) meint, daß Parmenides «argues it (sc. die These, daß «what can be spoken and thought of must exist») from something that plain men can be expected to concede, namely that what can be thought and spoken of *could* exist (even if they want to add that in fact, in particular cases, it does not)». Owen hält Parmenides' Argument daher nicht für schlüssig (a.a.O. und Anm. 46). «For it *can* exist, whereas nothing cannot» scheint jedoch nicht «the sole way of construing them (sc. die Verse B 6.1–2) that saves them from platitude» (vgl. a.a.O. Anm. 47) zu sein.

<sup>39</sup> So betrachtet würde die Interpretation des ἔστιν in B 2.3 und 2.5 als subjektloses «ist» naheliegen (vgl. oben Anm. 23). Das «ist» würde danach erst in B 6.1 spezifiziert als τὸ λέγειν τε νοεῖν τ’ ἔόν.

die nichts wissen, umherirren, doppelköpfige; denn Ohnmacht lenkt in ihrer Brust ein schwankendes Denken, und sie treiben dahin, taub zugleich und blind, verdutzt, konfuse Scharen, denen das Sein und Nichtsein als dasselbe gilt und nicht dasselbe und für die es in allem einen umgekehrten Weg gibt» (B 6.3–9).

Zunächst ist unklar, wie der dritte Vers (*πρώτης γὰρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διξήσιος εἴργω*) dieses Fragments an die beiden vorhergehenden anknüpft. Worauf bezieht sich *πρώτης ὁδοῦ ταύτης*? In 6.1–2 wird kein «Weg» genannt, worauf sich das Demonstrativpronomen «dieser» beziehen könnte, schon gar nicht ein Weg, vor dem die Göttin warnen müßte. Es liegt jedoch nahe, anzunehmen, daß mit diesem «ersten Weg», von dem sie abrät, kein anderer gemeint ist als der in B 2.5–6 genannte, der *παναπευθῆς* heißt<sup>40</sup>. Denn die Behauptung, daß das, was man sagen und denken kann, «sein muß» (6.1a) – und das heißt: unmöglich nicht sein kann –, widerlegt den durch die These (2): «daß es nicht ist und notwendigerweise nicht ist» repräsentierten Weg (B 2.5). Das Demonstrativpronomen *ταύτης* kann sich also auf diesen Weg beziehen.

Der dritte Weg, von dem die Göttin B 6.4–9 spricht, wird von vielen Interpreten mit Recht als «Weg der Doxa» verstanden<sup>41</sup>, als derjenige Weg also, der den Gewohnheiten, Erfahrungen und dem Denken der Menschen entspricht. In welchem Verhältnis steht dieser «dritte Weg» zu den beiden in B 2 genannten «Wegen der Forschung»?<sup>42</sup> Die Antwort auf diese Frage hängt von einer Beurteilung der Verse B 6.8–9 ab. Die Stelle lautet: *οἵς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτὸν νενόμισται καὶ οὐ ταῦτόν*, «denen das Sein und Nichtsein als dasselbe gilt und nicht dasselbe». Man kann sich schlecht vorstellen, daß dieser Satz so etwas wie ein Dogma der Menschen wiedergibt. Gleichwohl muß er etwas enthalten, das die Menschen für richtig erachten<sup>43</sup>; davon handelt der Doxateil. – Was bedeutet *ταῦτὸν καὶ οὐ ταῦτόν*? Der Ausdruck wird meist so interpretiert, daß die Menschen zwar in einer

<sup>40</sup> So u.a. auch D. FURLEY (1973), 10.

<sup>41</sup> Vgl. J. MANSFELD (1964), 86ff. und passim; GUTHRIE (1965), 23. Anders LOENEN (1959), 84ff., besonders 89f.

<sup>42</sup> O. GIGON (1945), 250, meint, daß der dritte Weg neben den beiden anderen (entweder Sein oder Nichtsein) eine «dritte Möglichkeit» darstelle, nämlich «sowohl Sein als auch Nichtsein». Hätte dann Parmenides aber nicht von «drei Wegen der Forschung» sprechen müssen statt nur von deren zwei?

<sup>43</sup> K. REINHARDT (1977), 82f., sieht hier den Ursprung der Antithese φύσις – νόμος.

Hinsicht zwischen Sein und Nichtsein unterscheiden, in anderer Hinsicht aber diesen Unterschied mißachten<sup>44</sup>. Parmenides wirft den Menschen vor, daß ihre Unterscheidung nicht konsistent ist: entweder ist Sein und Nichtsein dasselbe oder es ist nicht dasselbe; unmöglich kann es sowohl dasselbe als auch nicht dasselbe sein. Dies ist festgelegt durch die beiden Wege in B 2. Auf dem ersten Weg – repräsentiert durch These (1): «daß etwas ist und unmöglich nicht sein kann» – ist Sein und Nichtsein «nicht dasselbe» (*οὐ ταῦτόν*); auf dem zweiten Weg – repräsentiert durch These (2): «daß es nicht ist und notwendigerweise nicht ist» – ist Sein und Nichtsein «dasselbe» (*ταῦτόν*). Unter der Voraussetzung, daß das, was ist, entweder ganz und gar ist oder ganz und gar nicht ist (vgl. B 8.11), kann der Weg der Menschen nicht als «Mittelweg» zwischen dem *πειθοῦς κέλευθος* einerseits und dem *παναπευθῆς ἀταρπός* andererseits verstanden werden. Denn dies würde die radikale Unterscheidung von Sein und Nichtsein bis zu einem Grade entschärfen, der eine strikte Entgegensetzung von «Wahrheit» und «Doxa» nicht mehr erlaubt. Es ist auch zu bemerken, daß Parmenides dem Weg der Menschen keinen Namen gibt wie den beiden Wegen in B 2; er charakterisiert auch nicht so sehr den Weg als vielmehr das Verhalten derjenigen, die sich auf diesem Weg befinden: sie «irren» (*πλάττονται*) und «werden dahingetrieben» (*φοροῦνται*); sie werden «nichts wissende» und «doppelköpfige» genannt, ihr *vóos* heißt *πλαγκτός*, – ein Wort, das hier vielleicht am besten mit «schwankend», «zerstreut» oder «(ab-)schweifend» übersetzt wird. Es scheint auszudrücken, daß das Denken der Menschen sich nicht an das hält, was «ist» und nicht nichtsein kann, sondern sich gleichsam verschiedene Optionen offenhalten will<sup>45</sup>.

Die Göttin weist also den Weg der Menschen und den «ersten Weg» (sc. den durch These (2) repräsentierten Weg in B 2) zurück, weil beide gegen den Satz verstößen, daß «das, was ist zu sagen und zu denken, sein muß» (B 6.1). Der Unterschied zwischen den beiden abgewiesenen Wegen scheint darin zu bestehen, daß, was den ersten Weg betrifft, «das, was ist zu sagen und zu denken» nicht «sein» kann, d. h. wer sagt und denkt, sagt und denkt streng genommen nicht(s).

<sup>44</sup> Vgl. MANSFELD (1964), 86f., 131f. und passim.

<sup>45</sup> In der Odyssee 21.363 nennen die Freier, in Umkehrung der richtigen Verhältnisse, den Schweinehirten des Odysseus *πλάγκτε*, «Herumtreiber», weil er sich – in ihren Augen – nicht an seine Aufgabe hält. In diesem Sinne kann *πλαγκτός* vielleicht auch ein Denken bezeichnen, das sich nicht an das Seiende hält.

Was den Weg der Menschen anbelangt, die in ihrem Denken Sein und Nichtsein nicht strikte identifizieren, sondern in gewisser Hinsicht auch unterscheiden (*ταῦτὸν καὶ οὐ ταῦτόν*), so meinen sie damit nicht, daß «das, was ist zu sagen und zu denken» nichts ist. Sie meinen vielmehr, daß es nicht notwendigerweise sein muß, sondern daß es sowohl sein als auch nicht-sein kann. Dies ist der Angelpunkt für die Kritik des Parmenides an den «menschlichen Meinungen», der Grund dafür, daß er ihnen «wahre Verläßlichkeit» abspricht (B 1.30). Denn – so scheint er zu argumentieren – Sein und Nichtsein ist entweder dasselbe oder nicht dasselbe. Für den «Weg der Überzeugung» ist es nicht dasselbe; wer behauptet, daß es dasselbe ist, begibt sich auf einen «Pfad, von dem keinerlei Kunde kommt». Der «dritte» Weg, der «Weg der Menschen», kann kein «Weg für das Denken» sein; denn was ist, ist entweder oder es ist nicht, einen Mittelweg gibt es nicht.

Auf der Grundlage der Unterscheidung von zwei «Wegen der Forschung» (B 2), einerseits, und der Unterscheidung des zweiten Weges (bzw. des «ersten Weges» nach B 6) vom «Wege der Menschen», andererseits, baut Parmenides seine Kritik an den «Meinungen der Sterblichen» auf. Mit anderen Worten: seine Kritik beruht darauf, daß die Menschen Sein und Nichtsein weder strikte trennen (wie dies auf dem «Pfad der Überzeugung» geschieht), noch strikte identifizieren (dies gilt für den «Pfad, vom dem keinerlei Kunde kommt»). Nach dem Urteil des Parmenides läßt sich aber in ihrem Denken beides nachweisen, nämlich sowohl Identifikation als auch Trennung (B 6.8–9). Mit der Unterscheidung der beiden Wege in B 2 schafft sich also Parmenides das Instrumentarium zur Unterscheidung zwischen *ἀλήθεια* und *δόξα*.

Auch Fragment B 7 steht unter dem Zeichen der Warnung vor einem falschen Wege. Um welchen Weg handelt es sich? *οὐ γὰρ μῆποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ ἔόντα*: «Denn niemals wird dies erzwungen werden, daß nicht-seiende Dinge sind». Dann fährt die Göttin fort: «Du halte vielmehr den Gedanken (*vόημα*) von diesem Wege des Suchens fern und laß nicht die Gewohnheit der vielen Erfahrung dich auf diesen Weg zwingen, das blicklose Auge umherzulenken und das dröhnende Gehör und die Zunge; sondern beurteile mit dem Denken die streitreiche Widerlegung, die von mir vorgebracht wurde»<sup>46</sup>.

<sup>46</sup> *κρῖναι δὲ λόγωι πολύδηριν ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν δηθέντα*. Die Bedeutung des Ausdrucks *κρῖναι λόγωι* ist schwierig zu erfassen: vgl. W. J. VERDENIUS (1967), 99f., der übersetzt «erörternd beurteilen».

Die Göttin spricht hier offensichtlich von einem Weg, den einzuschlagen ihr Schützling besonders gefährdet ist. Die «Gewohnheit der vielen Erfahrung» (*ἔθος πολύπειρον*) könnte ihn auf diesen Weg «zwingen». Gewohnheit und Erfahrung schaffen Bedingungen, denen man sich nicht leicht entziehen kann. Unter solchen Umständen können Dinge, die nicht sind, für Dinge gehalten werden, die sind (*εἴναι μὴ ἔόντα*). Es kann aber nicht «erzwungen» werden, daß «ist», was «nicht-ist»<sup>47</sup>. Mit dem Ausdruck «es kann nicht erzwungen werden» ist wohl gemeint, «es ist nicht möglich», nämlich daß, was nicht-ist, ist. Es ist deshalb anzunehmen, daß es sich bei dem abgewiesenen Weg um den «Weg der Menschen» handelt, da für die Menschen «sein» die Bedeutung von «möglich sein» hat (s.o.)<sup>48</sup>. Auch die Beschreibung des *ἔθος πολύπειρον* als Sehen mit «blicklosem Auge» und Hören mit «dröhrendem Gehör» scheint zur Charakterisierung der Menschen in B 6.6 f. zu passen, wo sie als «blind» und «taub» geschildert werden.

Doch was ist gemeint mit «Dingen, die nicht sind» (*μὴ ἔόντα*)? Daß Parmenides von Nichtseiendem im Plural spricht, hat zu verschiedenen Deutungen geführt<sup>49</sup>. Behaupten die Menschen, daß «nicht-seiende» Dinge «sind»? Oder ist es Parmenides, der das, was die Menschen sagen, so interpretiert? Die einfachste Deutung scheint die zu sein, daß die Menschen von einer Vielheit «seiender» Dinge sprechen, Parmenides aber dagegen einwendet, daß dieses sogenannte Seiende gar nicht «ist» und niemals sein kann<sup>50</sup>. Der Plural *μὴ ἔόντα* zeigt, daß sich Parmenides zwar auf eine Vielheit von Dingen bezieht, jedoch bestreitet, daß sie «sind». Man kann dabei an Dinge denken, die der Veränderung unterworfen sind, die entstehen und vergehen, bald sind, bald nicht sind (vgl. B 8.40–41). Die Grundlage für die Behauptung, daß

<sup>47</sup> Zur Übersetzung vgl. etwa L. TARÀN (1965), 73f.: «for never shall this be forced», und Mourelatos (1970), 28, Anm. 57. J. MANSFELD (1964), 91, gewinnt aus diesem Vers eine andere Bedeutung. Er meint, daß nicht «bewiesen» werden könne, daß Sein und Nichtsein zusammenfallen. Doch würde dadurch der Grundsatz, daß das, was ist, unmöglich nicht sein kann, eingeschränkt, wenn das Unmögliche nur «nicht beweisbar» wäre.

<sup>48</sup> TARÀN (1965), 76, sieht im Vers B 7.1 eine Kritik des zweiten Weges (nämlich des in B 2.5 genannten). Aber für diesen Weg sind Sein und Nichtsein dasselbe. Der Weg der Menschen hingegen wird in B 6 deshalb kritisiert, weil ihnen Sein und Nichtsein als «dasselbe und nicht dasselbe» gilt (vgl. auch K. BORMANN (1971), 104–106).

<sup>49</sup> Eine Zusammenfassung von Problemstellung und Lösungsversuchen findet sich bei K. BORMANN (1970), 104ff.

diese Dinge nicht «sind», liefert B 8, wonach «das, was ist» nicht entsteht oder vergeht, nicht Vieles ist, sondern «Eines, zusammenhängend» (vgl. B 8.6). Dinge, denen diese Eigenschaften fehlen, sind nicht, wie die Menschen glauben, der Wahrheit<sup>51</sup>, sondern der Doxa gemäß<sup>52</sup>. Sie sind nicht Seiende, sondern  $\mu\nu\acute{\epsilon}\acute{o}\nu\tau\alpha$  oder  $\delta\acute{o}\kappa\acute{o}\nu\tau\alpha$ .

Doch wenn die «angenommenen Dinge»  $\mu\nu\acute{\epsilon}\acute{o}\nu\tau\alpha$  sind, was «sind» sie dann sonst?<sup>53</sup> «Dinge, die nicht sind» als eine «Vielheit von Nichts»

<sup>50</sup> Eine Stelle aus der VI. Enneade Plotins kann diese Interpretation erläutern. Bei der Frage nach dem Seienden, sagt Plotin, ist es notwendig, zu unterscheiden zwischen dem, «was wir unter dem Seienden verstehen» ( $\tau\acute{i}\ \tau\acute{e}\ \tau\acute{o}\ \delta\acute{v}\ \lambda\acute{e}\gamma\mu\mu\acute{e}\nu$ ) und dem, «was den anderen Seiendes zu sein scheint, während wir es ‹Werdendes› nennen und niemals ‹wirklich Seiendes›» ( $\kappa\acute{a}\ \tau\acute{i}\ \delta\acute{o}\kappa\acute{e}\ \mu\acute{e}\nacute{v}\ \acute{a}\acute{l}\acute{l}\acute{o}\i\acute{s}\ \varepsilon\acute{e}\nacute{v}\ai\ \delta\acute{v}\ \gamma\acute{i}\gamma\acute{n}\acute{o}\mu\mu\acute{e}\nu\ \delta\acute{e}\ \alpha\acute{u}\acute{t}\acute{o}\ \lambda\acute{e}\gamma\mu\mu\acute{e}\nu\ \varepsilon\acute{e}\nacute{v}\ai\ \delta\acute{v}\tau\acute{a}\ \delta\acute{e}\ \o\acute{u}\delta\acute{e}\pi\acute{o}\t\acute{o}\ \delta\acute{v}\.$ ; VI 2.1,20f.). Besonders instruktiv ist, daß Plotin den platonischen Begriff des  $\acute{a}\acute{e}\i\acute{s}$  so zu erklären versucht: Platon habe mit dem Zusatz  $\acute{a}\acute{e}\i\acute{s}$  zeigen wollen, daß «das Seiende» von dem, was die Menschen darunter gewöhnlich verstehen, verschieden sei ( $\tau\acute{o}\ \delta\acute{o}\xi\acute{a}\nu\ \delta\acute{v}\ \dots\ o\acute{u}\kappa\ \varepsilon\acute{e}\nacute{v}\ai\ \delta\acute{v}\$ ,  $\acute{u}\acute{p}\o\acute{d}\acute{e}\acute{x}\acute{a}\nt\acute{a}\ \alpha\acute{u}\acute{t}\acute{o}\i\acute{s}\ \acute{a}\acute{l}\acute{l}\acute{o}\ \tau\acute{o}\ \acute{w}\acute{s}\ \acute{a}\acute{l}\acute{e}\mu\acute{h}\acute{w}\acute{s}\ \delta\acute{v}\ \varepsilon\acute{e}\nacute{v}\ai$ ; 1.26ff.). Vgl. auch III 7.6,29ff. – Daß die Menschen von Dingen als von  $\delta\acute{v}\tau\acute{a}$  sprechen, wird durch Melissos bezeugt (vgl. DK 30 B 8.2  $\delta\acute{s}\acute{a}\ \varphi\acute{a}\s\acute{v}\i\acute{n}\ o\acute{i}\ \acute{a}\acute{n}\acute{v}\o\acute{w}\acute{p}\i\acute{o}\ \varepsilon\acute{e}\nacute{v}\ai\ \acute{a}\acute{l}\acute{e}\mu\acute{h}\acute{h}$ , nämlich Erde, Wasser, Luft, Feuer, Eisen, Gold). Melissos führt die Annahme von Vielheit, die in der Bezeichnung von Dingen als «Seienden» impliziert ist, auf Sinnestäuschung zurück. Dies braucht Parmenides jedoch nicht unterstellt zu werden; denn Vielheit wurde erst durch den von ihm entwickelten Seinsbegriff zum Problem, wobei auf seine Argumente bezüglich Unteilbarkeit und Homogenität des Seienden zurückgegriffen werden konnte. Die «Einheit» des Seienden mußte von Melissos nicht mehr bewiesen werden; sein Argument gegen Vielheit setzt sie voraus: «wenn nämlich das Seiende viele Dinge wäre ( $\acute{e}\i\ \gamma\acute{a}\acute{q}\ \eta\acute{v}\ \pi\acute{o}\ll\acute{a}$ ), so müßten sie so beschaffen sein, wie ich es eben von dem Einen sage» (30 B 8.2).

<sup>51</sup> Vgl. B 8.39;  $\pi\acute{e}\p\acute{o}\i\acute{u}\acute{t}\acute{o}\t\acute{e}\ \varepsilon\acute{e}\nacute{v}\ai\ \acute{a}\acute{l}\acute{e}\mu\acute{h}\acute{h}$  (vgl. Melissos 30 B 8.2  $\varepsilon\acute{e}\nacute{v}\ai\ \acute{a}\acute{l}\acute{e}\mu\acute{h}\acute{h}$ ; siehe oben Anm. 50).

<sup>52</sup> Vgl. B 19.

<sup>53</sup> J. JANTZEN (1976), 56ff. versteht die  $\delta\acute{o}\kappa\acute{o}\nu\tau\alpha$  als «falsch Seiendes», geht aber von einer anderen Interpretation des Fragmentes B 1.31–32 aus, das er so übersetzt: «Dennoch wirst du auch dies lernen: wie die Dinge, wie sie angenommen werden, in der Weise des Geglaubtwerdens sein mußten, durchaus alles seiend» ( $\pi\acute{e}\o\ \delta\acute{v}\tau\acute{a}$ ) (a.a.O. 52). Ich glaube nicht, daß seine Deutung («Für die Doxai mußten die Dinge, welche sie annehmen, als solche alles Seiende sein», a.a.O. 53) korrekt ist, besonders im Hinblick auf B 7.1: «So muß die tägliche Erfahrung die  $\mu\nu\acute{\epsilon}\acute{o}\nu\tau\alpha$  dazu zwingen, zu sein; sonst könnte sie sich selbst nicht aussagen, und mithin gäbe es sie nicht» (a.a.O. 128). Jantzen hat zweifellos recht, wenn er sagt, daß die Menschen gezwungen sind, mit einer Vielheit veränderlicher Dinge zu rechnen, wenn sie ihrer Erfahrung Ausdruck geben wollen. Aber der Irrtum der Doxa scheint mir nicht darin zu liegen, daß die Menschen verschiedene Dinge mit verschiedenen Namen bezeichnen, sondern in der (unreflektierten) *Annahme*, daß es sich dabei jeweils um «Seiendes» handle. Sie werden nicht «gezwungen», nicht-seiende Dinge zu Seienden zu machen (vgl. Kap. VI).

aufzufassen<sup>54</sup>, bringt jedenfalls keine Klarheit bezüglich des Status der δοκοῦντα. Die Schwierigkeit besteht darin, daß die Ausdrücke «nicht seiend» ( $\mu\nu\ \xi\o\nu$ ) und «nichts» ( $\mu\nu\delta\acute{e}\nu$ ) offenbar weitgehend synonym verwendet werden können<sup>55</sup>. Doch gilt dieser Befund für Parmenides vielleicht nicht ohne Einschränkungen. Denn einem Gegenstand die Attribute des Seienden absprechen bedeutet, ihm die entgegengesetzten Attribute zuschreiben: er ist «wandelbar», «bewegt», usw. Von diesem Gegenstand kann man als von einem nicht-Seienden sprechen. Spricht man aber vom «Seienden» selbst und negiert dabei alle Attribute des Seienden, dann spricht man nicht von nicht-Seiendem, sondern von gar nichts. Die Gegenstände der Doxa repräsentieren für Parmenides nicht einen Zwischenzustand zwischen Sein und Nichtsein<sup>56</sup>, sondern nicht-Sein, was bedeutet, daß sie nicht durch den Begriff des «Seienden» bestimmbar sind. Trotzdem «sind» sie irgendwie, nämlich δοξίμως, «in der Weise des Annehmens»<sup>57</sup>.

## V. Benennen, Denken und Sein

Wenn Parmenides B 6.1–2 die Auffassung vertritt, daß dasjenige, das man sagen und denken kann, sein muß, und wenn er dies damit begründet, daß es Sein ist und nicht Nichts, so meint er wohl folgendes: Das, worüber man sprechen und denken kann, ist entweder Sein oder Nichts. Entweder denkt und spricht man über Seiendes oder über gar nichts. Wenn er aber andererseits die Gegenstände der Doxa als  $\mu\nu\ \xi\o\nu\tau\alpha$  versteht, wie beurteilt er dann das Sprechen und Denken der Menschen über die Welt ihrer Erfahrung? Sprechen sie über nichts? Sind ihre Aussagen in einem strikten Sinne «nichts-sagend»? Wenn sie über das reden, von dem sie überzeugt sind, daß es «wahr» ist, nämlich über Werden und Vergehen, Sein und Nichtsein und über Veränderung (vgl. B 8.39–41), so scheinen sie über die Welt so zu sprechen, wie sie nicht ist. Aber dennoch erweckt die Darstellung der Doxa nicht den Eindruck, als halte Parmenides die Welt, wie sie den Meinungen der

<sup>54</sup> Vgl. K. BORMANN (1970), 105.

<sup>55</sup> Vgl. Platon, Rep. 478b–c und MOURELATOS a.a.O. (siehe oben Anm. 32).

<sup>56</sup> Vgl. Platon, Rep. 478d.

<sup>57</sup> Vgl. B 1.32 und Kap. II.

Menschen gemäß ist, für ein Produkt der Phantasie. Er könnte statt dessen etwa folgende Ansicht vertreten haben: im Doxa-Denken manifestiert sich die Kontinuität der Erscheinungswelt. Das ontologische Korrelat hierfür ist die Unveränderlichkeit des Seienden. Es sind besonders zwei Stellen, die eine solche Annahme zu begünstigen scheinen, nämlich B 8.5 (οὐδέ ποτ’ ἦν οὐδ’ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν δμοῦ πᾶν) und B 9.3 (πᾶν πλέον ἔστιν δμοῦ φάεσς καὶ νύκτος ἀφάντου). Zur Erörterung dieser Hypothese ist zuerst auf B 8.34–41 einzugehen.

ταῦτὸν δ’ ἔστι νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα.  
 οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἔστιν,  
 εὑρήσεις τὸ νοεῖν οὐδὲν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται  
 ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε μοῖρος ἐπέδησεν  
 οὗλον ἀκίνητόν τ’ ἔμεναι· τῷ πάντ’ ὄνόμασται,  
 ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,  
 γιγνεσθαί τε καὶ ὅλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί,  
 καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.

«Das, was ist zu denken ist dasselbe wie das, weshalb ein Gedanke ist. Denn nicht ohne das Seiende, in welchem es ausgedrückt ist, wirst du das Denken finden; denn nichts anderes ist oder wird sein außerhalb des Seienden, weil das Schicksal es gebunden hat, ganz und unbeweglich zu sein. In dessen Namen wird alles benannt, soviele Namen die Sterblichen gesetzt haben, in der Überzeugung, sie seien wahr: Werden sowohl als auch Vergehen, Sein sowohl als auch Nichtsein, den Ort wechseln wie auch die scheinende Farbe verändern.»

Parmenides macht in diesem Abschnitt darauf aufmerksam, daß die von den Menschen gesetzten Namen mit der Ganzheit und Unbeweglichkeit des Seienden nicht im Einklang stehen. Aber weshalb sind sie nicht stimmig? Worauf seine Kritik abzielt, ist nicht auf den ersten Blick ersichtlich. Besonders die Verse 8.34–35 sowie 8.38 werden viel diskutiert. Seit dem Erscheinen des Aufsatzes von L. Woodbury<sup>58</sup> wird von vielen Forschern<sup>59</sup> die Lesart τῷ πάντ’ ὄνόμασται der anderen Version von Vers 38: τῷ πάντ’ ὄνομ(α) ἔσται vorgezogen. Letzterer findet sich

<sup>58</sup> 1971, 145–162.

<sup>59</sup> Ausnahmen sind etwa L. TARÀN (1965), 129ff.; J. OWENS (1975), 18f.

bei Diels-Kranz, die übersetzen «Darum wird alles *bloßer Name* sein»<sup>60</sup>. Für die hier vorgeschlagene Interpretation ist die Annahme der neuen Lesart nicht entscheidend. Immerhin kann man sich fragen, ob Diels-Kranz mit dem Zusatz «bloßer» (Name) nicht über das Ziel hinausschießen. Parmenides scheint nicht so sehr die Namen als solche zu diskreditieren. Die Namen sind nicht «wahr», aber die Unwahrheit liegt nicht in diesen selbst, sondern vielmehr in der Intention der Menschen, Seiendes zu benennen. Von dieser Intention röhrt ihre Überzeugung, daß Namen «wahr» sind. Aber in Wirklichkeit benennen sie μὴ ἔόντα; d. h. die Dinge, welche die Namen nennen, «sind nicht» in der strengen parmenideischen Bedeutung von «sein». Sie sind nicht «nichts», sondern durchaus Dinge, die einen Namen haben. Daher sind Namen keineswegs «nichts als Namen».

Dies ist auch zu bedenken, wenn man sich für die andere Lesart entscheidet. Hölscher übersetzt «Dem (sc. dem Seienden) ist all das zugesprochen, was die Sterblichen gesetzt haben»<sup>61</sup>. Zu dem, was die Menschen gesetzt haben, rechnet er die B 8.40 f. angeführten Ausdrücke «werden», «vergehen» etc. Das dadurch «Benannte» ist nach ihm das Seiende<sup>62</sup>. Was ist darunter zu verstehen? – L. Woodbury hat darauf hingewiesen, daß dem Satz τῷ ... ὀνόμασται die Konstruktion ὄνομάζειν ἐπί τινι zugrundeliege, d. h. einen Namen geben in bezug auf etwas<sup>63</sup>. Die Eigentümlichkeit dieser Struktur tritt besonders in der von Mourelatos gegebenen Analyse klar hervor. Mourelatos vertritt die Auffassung, daß die Menschen, wenn sie sagen, was ein Ding «ist» und ihm dabei einen Namen geben, durch dieses «ist» einen Bezug zum Seienden herstellen. Dies ergibt einen guten Sinn für den Dativ τῷ: Was immer die Menschen sagen, sie sagen es «in bezug auf das Seiende»<sup>64</sup>. Die Namen, die sie den Dingen geben, sind darum nicht «wahr», weil sie inadäquat sind. Mourelatos erläutert dies am Modell

<sup>60</sup> Vgl. H. DIELS (1897), 62: «bloßer Schall»; TARÀN (1965), 202: «empty names». F. HEINIMANN (1945), 50, übersetzt auch «bloßer Name», bemerkt aber dazu, daß diese Bedeutung sonst erst in der Sophistik anzutreffen sei.

<sup>61</sup> 1969, 25.

<sup>62</sup> A.a.O. 99; HÖLSCHER versteht die Ausdrücke B 8.40f. («werden», «vergehen» etc.) als Namen für das Seiende (Hinweis auf Empedokles 31 B 8.4). Die hier verfolgte Deutung kommt zum umgekehrten Ergebnis (vgl. unten Anm. 69).

<sup>63</sup> WOODBURY (1971), 149f. übersetzt: «with reference to it (sc. dem Seienden, welches Woodbury als «the real world» versteht) are all the names given that mortal men have instituted ...».

<sup>64</sup> So MOURELATOS (1970), 185.

dessen, was er «spekulative Prädikation» nennt: Y ist der Name für ein Ding, das «in Wirklichkeit» X ist<sup>65</sup>. Danach bringen Namen nicht zum Ausdruck, was ein Ding «ist»; trotzdem werden sie stets im Hinblick auf das Seiende verwendet<sup>66</sup>. – Eine vergleichbare Deutung scheint J. Owens zu verfolgen. Er behält den Text von Diels-Kranz bei und übersetzt «(for which) (or (for it)) namely for being, (all things will be a name)»<sup>67</sup>. Die wahrnehmbaren Dinge sind nach ihm «conventionally established constructs that give human expression to the one whole and unchangeable being»<sup>68</sup>. Owens' Interpretation zeigt, daß die beiden Lesarten des Verses 8.38 nicht zu ganz verschiedenen Resultaten führen müssen. Aber nicht nur das: sie läßt außerdem erkennen, was auch in Mourelatos' Deutung zu liegen scheint, nämlich daß die semantische Relation zwischen Name und Ding eine ontologische Relation zwischen Ding und «Seiendem» involviert.

Im Begriff der «Beziehung» zwischen Name und Seiendem liegt eine Ambiguität: Wenn die Menschen durch das «ist»-Sagen in Beziehung zum Seienden treten, dann ist jeder Name ein Name für das Seiende, und zwar als Name. Umgekehrt ist aber nicht jeder Name auch schon ein Name für *das* Seiende, nämlich als Seiendes. Es scheint sogar zu gelten, daß keiner der «gesetzten» Namen das Seiende als Seiendes trifft. Die Menschen erheben den Anspruch, Seiendes zu benennen, indem sie überzeugt sind, daß sie den Dingen «wahre Namen» geben (*πεποιθότες εἴναι ἀληθῆ*, B 8.39). Das Seiende aber, das sie benennen, ist nur dem Namen nach Seiendes, denn in Wirklichkeit handelt es sich bei den mit einem Namen bedachten Dingen um wandelbare Gegenstände, während das Seiende selbst «ganz» und «unbeweglich» ist. So gesehen bedeutet *τῷ πάντι ὄνομασται* nicht, daß die Menschen Seiendes (im eigentlichen Sinne) benennen. *τῷ* weist auf das «wahre Seiende» als demjenigen, was im Anspruch der Menschen, den Dingen «wahre Namen» zu geben, impliziert ist. Daß sie diesem Anspruch nicht gerecht werden, zeigt *πεποιθότες*: sie glauben nur, Seiendes zu benennen. Vers 38 bekommt so den Charakter eines Paradoxes. Daß in der Tat die Beziehung zwischen Name und Seiendem für Parmenides

<sup>65</sup> Vgl. MOURELATOS (1970), 56ff.; «Y really is X» oder «What they call Y, is really X» (a.a.O. 190).

<sup>66</sup> Vgl. MOURELATOS a.a.O., 190: «It is really with reference to X that the expression 'Y' is employed».

<sup>67</sup> J. OWENS (1975), 18.

<sup>68</sup> OWENS a.a.O., 20: «Doxastic things may be called names insofar as they are set up conventionally. What they designate is being ...» (a.a.O. 21).

ein Paradox darstellte, zeigen die Verse 8.40–41, genauer ihr unmittelbarer Anschluß an *πεποιθότες εἴναι ἀληθῆ*. Darin steckt eine Ambivalenz: die Menschen halten die Namen für wahr und damit a fortiori auch die Dinge, die sie benennen, für (wahr) Seiende<sup>69</sup>. Ihrer Überzeugung nach schließt wahr-sein Werden und Vergehen ein, für Parmenides jedoch schließt es jede Form von Veränderung aus.

Parmenides sagt, daß die «wahre Überzeugung» (*πίστις ἀληθής*) Werden und Vergehen «verstoßen» habe (B 8.27–28). Damit meint er, daß Seiendes nicht entsteht und vergeht. Es wird in «Fesseln» gehalten von einer Macht, die er *δίκη* («Rechtmäßigkeit», B 8.14), *κρατερὴ ἀνάγκη* («starke Notwendigkeit», B 8.30) oder auch *Μοῖρα* («Schicksal», B 8.37) nennt. Glaubte Parmenides, die Menschen behaupten zu Unrecht, daß Dinge sich verändern? Ein Teil der Antwort auf diese Frage ist im Vorhergehenden schon gegeben worden: die Dinge, denen die Menschen Namen geben, sind nicht «das Seiende». Es sind nie die selben, sie verändern sich, vergehen und entstehen wieder. Aber wenn auch die Namen für Nichtseiendes (*μὴ ἔόντα*) stehen, so nennen sie doch etwas. Sie stehen nicht für «nichts». Denn das «Setzen» eines Namens ist nicht beschränkt auf eine semantische Beziehung zwischen Name und Ding, sondern involviert eine ontologische Beziehung zwischen Ding und Seiendem. Aber wie ist diese zu erklären? Vielleicht auf folgende Weise. Parmenides unterscheidet zwar zwischen einem Denken, das der Wahrheit folgt und einem Denken, das in die Irre geht. Aber zwischen Denken und Sein unterscheidet er nicht. Er scheint sogar zu sagen, Denken und Sein seien dasselbe. B 3 jedenfalls wird oft in diesem Sinne übersetzt<sup>70</sup>: *τὸ γὰρ αὐτὸν νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι*. Auch in

<sup>69</sup> Für Parmenides gelten die Namen der Menschen zwar der Intention nach dem Seienden, doch was die Menschen unter «Seiendem» verstehen, ist in Wirklichkeit «Werden» und «Vergehen» (vgl. oben Anm. 50). Diese Interpretation steht im Gegensatz zu derjenigen HÖLSCHERS (vgl. oben Anm. 62).

<sup>70</sup> Z. B. von C. H. KAHN (1969), 721. Vgl. aber W. RÖD (1976), 116: «Der zugrundeliegende Gedanke ist sicher nicht der der Identität von Denken und Sein, sondern der Identität der Denk- und Seinsordnung, d. h. der Grundgedanke des erkenntnistheoretischen Dogmatismus, den zwei Jahrtausende später Descartes in Form des Satzes ausdrücken sollte: Alles, was ich klar und distinkt als zur Sache gehörig erkenne, das gehört ihr in Wirklichkeit zu». Vielleicht ist aber auch dieser «rationalistische» Identitätsgedanke hier fernzuhalten, weil er den Begriff des «denkenden Subjekts» ebenso voraussetzt wie der von Röd für unangemessen gehaltene «idealistic», der in Berkeleys Satz «esse est percipi» zum Ausdruck kommt. Der Begriff des «denkenden Subjekts» war indessen Parmenides gänzlich fremd (vgl. Anm. 79 zu B 16).

der eingangs dieses Kapitels zitierten Passage B 8.34 ff. wird etwas über das Verhältnis von Denken und Sein gesagt. Darauf ist nun einzugehen.

Die Rede ist vom Seienden, in dessen Namen ( $\tauῷ$ ) alle Dinge benannt werden (8.38). «Du wirst das Denken nicht ohne das Seiende finden, in welchem es ausgesprochen ist», sagt die Göttin B 8.35–36a. Diese u. a. auch von Guthrie<sup>71</sup> vorgeschlagene Übersetzung wird nicht von allen Forschern akzeptiert<sup>72</sup>. Besonders rätselhaft wirkt der Ausdruck  $\grave{\epsilon}$ v  $\grave{\omega}$  πεφατισμένον  $\grave{\epsilon}$ στίν. Was soll es bedeuten, daß das Denken «im Seienden ausgesprochen (oder:ausgedrückt) ist»? Die Vermutung, daß Parmenides hier zu erkennen gibt, daß sich Denken und Sprechen mittels des Wortes «ist» artikuliert, trifft wohl zu<sup>73</sup>. Aber warum «im Seienden» ( $\grave{\epsilon}$ v  $\grave{\omega}$ )? B 8.36b–37a folgt eine Begründung dafür, daß man das Denken nicht ohne das Seiende antreffen kann: «Denn nichts anderes ist oder wird sein außerhalb dem Seienden ...» (οὐδὲν ἄλλο πάρεξ τοῦ  $\grave{\epsilon}$ όντος). Gesetzt den Fall, es gäbe etwas anderes außer dem Seienden, dann dürfte das Denken nicht wiederum ein von diesem (hypothetischen) «anderen» getrenntes sein, denn sonst wäre das Denken ohne irgendeinen Gegenstand. Daß nichts anderes außer dem Seienden ist, würde dann bedeuten, daß auch das Denken nicht außerhalb dem Seienden ist. «Nichts anderes außerhalb» heißt aber soviel wie «dasselbe». Mit anderen Worten: wären Denken und Sein *nicht* dasselbe, dann gäbe es stets etwas anderes außerhalb des Seienden; d. h. Nicht-Seiendes wäre seiend. Die Bedeutung der Worte  $\grave{\epsilon}$ v  $\grave{\omega}$  wäre dann die, daß sich das Denken «nicht außerhalb» des Seienden artikuliert. Zu der linguistischen Dimension, die oben angedeutet wurde, träte also gleichsam eine metaphysische, die besagt, daß das Denken nicht vom Sein verschieden ist. Einen Anhaltspunkt dafür, wie man dies verstehen kann, gibt Vers 34.

«Das, was ist zu denken (bzw. was für das Denken ist) ist dasselbe wie das, weshalb ein Gedanke ist»<sup>74</sup>. Eine weitere Übersetzungsmöglichkeit ist folgende: «Was gedacht werden kann und der Gedanke, daß (es) ist, ist dasselbe»<sup>75</sup>. Sie besagt, daß das Denken allein im Denken von «ist» bestehen kann<sup>76</sup>. Die erste Möglichkeit wird hier der zweiten

<sup>71</sup> 1965, 39.

<sup>72</sup> JANTZEN (1976), 94ff. gibt eine Übersicht verschiedener Deutungen.

<sup>73</sup> Vgl. A. GRAESER (1977), 153f.

<sup>74</sup> Für die Übersetzung von οὐεκεν mit «weshalb» vgl. K. VON FRITZ (1974), 47.

<sup>75</sup> So KIRK-RAVEN (1975), 277; GUTHRIE (1965), 39; TARÀN (1965), 86; JANTZEN (1976), 95.

<sup>76</sup> Vgl. JANTZEN a.a.O., 96.

vorgezogen, und zwar aus folgendem Grund: Die bloße Feststellung einer Identität des Denkbaren mit dem Gedanken des «ist» läßt die Möglichkeit offen, daß das Denkbare nicht das Seiende ist. Verlangt wird aber, daß nur das Seiende denkbar ist. Unter dieser Voraussetzung ist die zweite Übersetzung in der ersten enthalten. In der ersten Übersetzung wird das Seiende in verschiedener Hinsicht gesehen: zuerst als Gegenstand, dann als Grund des Denkens. Die Identität des Seienden als Gegenstand und des Seienden als Grund bedeutet, daß nur Seiendes gedacht werden kann. Anders gesagt: wenn gedacht wird, wird notwendigerweise Seiendes gedacht<sup>77</sup>. Parmenides bringt hier die Identität von Gegenstand und Grund des Denkens nicht auf die Formel «Denken und Sein ist dasselbe». Trotzdem scheint der folgende γάρ-Satz weniger eine Begründung als eine Erläuterung zu sein: «Denn du wirst das Denken nicht ohne das Seiende finden». Wenn das Denken verschieden wäre vom Seienden, dann wäre offenbar Grund und Gegenstand des Denkens nicht dasselbe. Dies erklärt vielleicht, warum die Namen, die die Menschen den Dingen geben, «dem Seienden zugesprochen» sind, obwohl die Dinge selbst nicht «das Seiende» sind. Denn Seiendes wäre in diesem Fall nicht Gegenstand, wohl aber Grund des Denkens.

Damit ist aber nicht gezeigt, worin die Identität von Sein und Denken besteht, bzw. um welche Art von Identität es sich dabei handeln könnte. Doch wurde darauf hingewiesen, daß für Parmenides Denken und Seiendes nicht verschieden sein können, weil sonst etwas «anderes außerhalb dem Seienden» wäre. Die Identitätsthese ist aufs engste mit der Ganzheit und Unbeweglichkeit des Seienden verbunden, welches die Moira in Banden hält (B 8.37–38). Daß Parmenides in diesem Zusammenhang die Schicksalsgöttin erwähnt, mag darauf hinweisen, daß er Einheit und Ganzheit des Seienden letztlich für unergründbar hielt.

Wie steht es aber mit dem menschlichen Denken? Steht es «außerhalb» des Seienden? K. von Fritz hat in einer Studie über νόος und νοεῖν darauf aufmerksam gemacht, daß Parmenides mit der Behauptung, das Denken sei an das Seiende gebunden, impliziere, daß der νόος nicht irren kann<sup>78</sup>. Liegt dann im Begriff des πλαγκτὸς νόος («irrendes Denken») der Menschen ein Widerspruch? Parmenides gibt im Frag-

<sup>77</sup> Vergleichbar ist B 6.1, wonach dasjenige, was gedacht werden kann, sein muß (vgl. Kap. IV).

<sup>78</sup> K. VON FRITZ (1974), 45ff.

ment B 16 selbst eine Art Deutung dieses Denkens: «Denn so wie jeweils die Mischung der vielirrenden Glieder ist (*κρᾶσις μελέων πολυπλάγκτων*), so tritt das Denken zu den Menschen (*νόος ἀνθρώποισιν παρέστηκεν*) ...»<sup>79</sup>. Vielleicht sah Parmenides die «Mischung der viel irrenden Glieder» als Ursache des Irrtums an. Von Fritz glaubt – und

<sup>79</sup> Parmenides scheint dies folgendermaßen zu begründen: «denn die Natur der Glieder ist für alle und jeden Menschen dasselbe wie das, was sie denkt, denn das Volle (oder: das Überwiegende?) ist der Gedanke» (*τὸ γὰρ αὐτὸ ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν καὶ πᾶσιν καὶ παντί τὸ γὰρ πλέον ἔστι νόημα*). Die Übersetzung des ersten γάρ-Satzes entspricht der von G. VLASTOS (1946), 66 gegebenen. Seiner Meinung nach enthalten die vier Zeilen des Fragmentes «at least a doctrine of sense-perception» (a.a.O.). «The main principles of the doctrine are (i) the perception of like by like and (ii) the identity of percipient and percept» (a.a.O. 66f.). «Parmenides holds that the light and dark forms in our frame think respectively light and darkness in the world. Thus my thought of the earth is identical with the dark form in me that does the thinking» (a.a.O. 67 mit Hinweis auf Theophrast, DK 28 A 46, und Empedokles, DK 31 B 109). L. TARÀN, 169, schlägt eine andere Übersetzung vor: «For the same thing is that the nature of the body thinks in each and in all men ...» Seiner Ansicht nach widersprechen sich die beiden von Vlastos geltend gemachten Prinzipien (i) und (ii): denn wenn «percipient» und «percept» identisch wären, «there would be no point in saying that like is known by like, for there would be nothing like» (a.a.O. 260). «The clause refers to the fact that thought is the result of the particular φύσις μελέων at any given moment and that to every constitution of the body the same thought would result. There is, consequently, no mention of the object» (a.a.O. 261). Dieser letzte Satz weist darauf hin, daß die Deutungen von Vlastos und Taràn nicht unvereinbar sein müssen; denn daß kein Objekt des «Gedankens» erwähnt ist, kann auch bedeuten, daß Gedanke und Gedachtes (bzw. Wahrnehmung und Wahrgenommenes) von Parmenides nicht unterschieden wurden (Vgl. dazu B. SNELL (1924), 50ff. und W.J. VERDENIUS (1942), 26f.). Diesem Umstand wird durch Vlastos' Prinzip (ii) Rechnung getragen. Die «Identität» von Wahrnehmung und Wahrgenommenem braucht nicht zu der von Aristoteles als vorsokratisch bezeugten Theorie der «Erkenntnis des Gleichen durch das Gleiche» (*γνῶσις τοῦ δομοίου τῷ δομοῖῳ*, vgl. Met. 1000 b5, De an. 405 b 15) im Widerspruch zu stehen; vielmehr sind beide Prinzipien miteinander verknüpft (vgl. C. W. MÜLLER (1965), XVI: «(die Identität von Sein und Denken) ist für das archaische Denken nur begreifbar als ein materielles Vorhandensein des ‹Objekts› im ‹Subjekt›. Aber auch dort, wo man mehr eine strukturelle Übereinstimmung von denkendem Subjekt und gedachtem Objekt, von Geist und Welt, im Sinne hat (so wie Taràn a.a.O., 261), versteht man diese Einheit als stoffgebundene, körperliche Identität von menschlichem Geist und weltschaffendem Prinzip».). – So gesehen scheinen beide Übersetzungen berechtigt. Der zweite γάρ-Satz wäre dann allerdings eher im Sinne Taràns wiederzugeben mit «denn das Volle ist der Gedanke»: der Gedanke denkt das, wovon er «voll» ist – «voll» nämlich von der jeweiligen «Mischung der Glieder» (die meisten Interpreten denken hier an die «Formen» Licht und Nacht) –, denkt mithin «das Volle»: «whenever a given ratio of Light and Night is present in the body the same thought would result, since thought is the result of the whole mixture» (Taràn a.a.O., 258). – Sowohl Taràns Interpretation («was die Natur der Glieder denkt ist dasselbe in allen Menschen») wie auch diejenige von Vlastos («die Natur der Glieder ist dasselbe wie das, was sie denkt») macht deutlich,

dies fügt sich gut zu der hier versuchten Interpretation –, daß die Menschen, obwohl sie das Seiende gleichsam in Dinge aufsplittern, dennoch in ihrem Denken unentrinnbar mit ihm verbunden sind. Denn, so sagt er, die Wahrheit ist überall und zu jeder Zeit Eine, nämlich das Seiende<sup>80</sup>.

## VI. Folgerungen für die Doxadeutung

Nachdem die Göttin ihre Rede über die Wahrheit beendet hat, kommt sie auf die «sterblichen Meinungen» zu sprechen. Was sie darüber sagt bezeichnet sie als trügerisch (B 8.50–52).

μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὄνομάζειν,  
τῶν μίαν οὐ χρεών ἔστιν· ἐν ᾧ πεπλανημένιν εἰσίν.

«Sie haben ihre Meinungen festgelegt zwei Formen zu benennen, von denen eine (zu benennen) nicht notwendig ist. Darin sind sie in die Irre gegangen» (B 8.53–54).

Vers 8.53 protokolliert einen «Beschluß» der Menschen<sup>81</sup>, der in der nächsten Zeile kritisiert wird. Bevor auf diese Kritik eingegangen wird, ist es nützlich, etwas vorzugreifen. Parmenides will auf einen grundsätz-

daß das von den Menschen Gedachte etwas «Gegebenes» ist, mit dem das Denken unauflöslich verknüpft ist. Das «Gegebene» verändert sich entsprechend der *κρᾶσις μελέων πολυπλάγκτων*, weshalb der *vόος* der Menschen *πλαγκτός* ist. Die Entgegensetzung der beiden Formen Licht und Nacht ist eine Folge dieses «schwankenden Denkens»: der Irrtum liegt in der Annahme, daß Licht und Nacht je mit sich selbst identisch sind, während beide «Formen» nur als «Mischung» im Denken der Menschen gegenwärtig sind. So ist nur die mit der Benennung verbundene Entgegensetzung Irrtum, während Licht und Nacht durchaus nicht als «Produkte» der Doxa anzusehen sind (vgl. Kap. VI).

<sup>80</sup> VON FRITZ a.a.O., 48f.

<sup>81</sup> *κατατίθεσθαι γνώμας* «einen Beschluß fassen». Für den Akkusativ *γνώμας* gibt es eine Variante im Dativ, die u. a. von D. FURLEY (1973) bevorzugt wird. Er übersetzt Vers 53: «they set up two forms in their minds for naming» (5). Aber «in their minds» ist vage; *γνώμας* gibt einen faßbareren Sinn, besonders wenn bedacht wird, daß *γνώμη* bedeutungsmäßig dem Wort *δόξα* nahesteht (vgl. SNELL (1924), 37 und Anm. 2, der die beiden Ausdrücke für synonym erklärt), wie B 8.60 zeigt. *μορφὰς ὄνομάζειν* könnte dann als Resultat von *κατέθεντο γνώμας* verstanden werden. Dadurch würde der Zusammenhang zwischen der Doxa und dem «Setzen» von Namen (vgl. B 8.39 und B 19) deutlicher.

lichen Irrtum aufmerksam machen, in dem die Doxa befangen ist. Er läßt die Göttin, ausgehend von den beiden «Formen» (*μορφαί*), eine Kosmologie entwickeln, wie sie im Rahmen der Doxa nicht besser dargestellt werden könnte: «Diese Weltordnung, die als ganze passend (oder: wahrscheinlich) ist, verkünde ich dir, damit niemals eine Meinung (*γνώμη*) der Sterblichen dich überholen wird» (B 8.60–61). Der Ausdruck *διάκοσμον ἔοικότα πάντα* (B 8.60) scheint soviel zu bedeuten wie «ein (kosmologisches) System, das wahrscheinlich und in dieser Wahrscheinlichkeit umfassend ist»<sup>82</sup>. Dieses «System» soll nicht nur vollständig (d. h. die Gesamtheit aller Phänomene im Kosmos umfassend) sein, sondern auch unüberbietbar. Parmenides scheint zu meinen, daß die Prämissen jeder möglichen Kosmologie grundsätzlich zweifelhaft sind. Die von der Göttin gebotene Darlegung zeichnet sich dadurch aus, daß sie in einem theoretischen Rahmen steht, der es ermöglicht, die Falschheit der Prämissen stets im Auge zu behalten. Deswegen ist die «Ordnung» ihrer Worte «trägerisch». Aber ihr «System» soll dennoch «wahrscheinlich» sein (*ἔοικώς*), – ein Wort, das darauf hindeutet, daß im Bereich der Kosmologie die Frage «ist oder ist nicht?» nicht gestellt werden kann<sup>83</sup>. Gleichwohl röhrt auch die Doxa an die Problematik von Sein und Nichtsein. Darin scheint denn auch für Parmenides die Wurzel des menschlichen Irrtums zu liegen.

Die Menschen benennen zwei Formen, betrachten beide als für sich bestehend und geben ihnen entgegengesetzte Kennzeichen: «Sie haben ihre Gestalt gegensätzlich geschieden und ihre Kennzeichen voneinander getrennt gesetzt, auf der einen Seite das ätherische Feuer der Flamme, das milde ist, ganz leicht, sich selbst nach allen Seiten gleich, dem anderen aber nicht gleich. Aber auch jene für sich, entgegengesetzt, dunkle Nacht, eine dichte, schwere Gestalt» (B 8.55–59). Die Kritik an der Benennung der beiden gegensätzlichen Formen «Feuer» und

<sup>82</sup> Für *διάκοσμος* als «System» vgl. A. A. LONG (1975), 95f. Nach J. KERSCHENSTEINER (1964), 122, bezeichnet der Ausdruck den «Prozeß, in dem sich eine planvolle Ordnung herausbildet», und zwar «in bezug auf die dem Augenschein sich zeigende Anordnung der Welt». Der Begriff «System» ist vielleicht prägnanter, denn er betont den theoretischen (oder auch: hypothetischen) Charakter der Kosmologie, die aus der Annahme zweier Formen entwickelt wird.

<sup>83</sup> Diese Frage wird B 8.15–16 *περὶ τούτων* gestellt, nämlich hinsichtlich Werden und Vergehen des Seienden. Im Doxateil, wo über Dinge gesprochen wird, die nicht «das Seiende» sind, wäre sie dem Gegenstand unangemessen.

«Nacht»<sup>84</sup> nimmt nur einen einzigen Halbvers in Anspruch:  $\tauῶν μίαν οὐ χρεόν ἔστιν$ , «von denen eine (zu benennen) nicht notwendig ist» (B 8.54a)<sup>85</sup>. Diese Übersetzung scheint die Annahme zu implizieren, daß «die andere» der beiden Formen zu benennen notwendig ist, bzw. daß eine der beiden Formen ihren Namen zu Recht trägt, oder daß die Benennung der einen Form gerechtfertigt ist, nicht jedoch die Benennung der anderen. Wenn dies so wäre, bliebe jedenfalls unklar, welche Form die richtigerweise benannte sei. Doch aus der gegebenen Übersetzung folgt nicht zwingend, daß Parmenides die eine Form der anderen vorzieht. Sie läßt auch Raum für die Auffassung, daß *keine* der beiden Formen zu benennen notwendig (oder: richtig) ist<sup>86</sup>. Wie ist aber dann die Wendung  $\tauῶν μίαν οὐ χρεόν ἔστιν$  zu verstehen?

Parmenides gibt in der Doxa die Darstellung eines Denkens, welches Dingen (im vorliegenden Fall den Phänomenen Feuer und Nacht) Identität zuschreibt. Dies liegt im Anspruch der Menschen, den Dingen wahre Namen zu geben (vgl. B 8.39 und oben Kap. V). Einem Ding einen Namen geben bedeutet zugleich, ihm Identität zuschreiben; das mit dem Namen «Feuer» benannte ist Feuer und sonst nichts. Die Menschen nennen etwas Feuer «im Namen des Seienden» (siehe oben Kap. V zu B 8.38), ohne sich über die Implikationen des Begriffs «das Seiende» Rechenschaft abzulegen. Die Identität eines Dinges beruht darin, daß es nur gerade dieses Ding ist und kein anderes; die Identität des Seienden hingegen darin, daß «nichts anderes außer dem Seienden»

<sup>84</sup> LONG (1975), 92f. versteht unter den «Formen» nicht Feuer und Nacht: «The μορφαί are mutually exclusive natures or ways of being ...» Der Grund, weshalb er eine Identifikation der (materiellen) Gegensätze Feuer und Nacht vermeiden möchte ist der, daß «it is not clear why one (sc. der beiden Gegensätze) has the right to be named». Dies ist richtig, doch B 8.54a kann auch so interpretiert werden, daß die Schwierigkeit wegfällt.

<sup>85</sup> E. ZELLER (1923), 703, Anm. 2, paraphrasiert: «Von denen eine nicht angenommen werden sollte, indem ihre Annahme auf Täuschung beruht». Er meint, «nur dem einen von den zwei Elementen, aus denen die Dinge abgeleitet zu werden pflegen, kommen Wahrheit und Wirklichkeit zu» (a.a.O., 703). Diese Deutung scheint zu Schwierigkeiten zu führen (vgl. oben Anm. 84). Zeller stützt seine Interpretation auf Aristoteles Met 986b31ff. und nimmt an, Parmenides habe Licht mit Seiendem, Nacht mit Nichtseiendem identifiziert. MANSFELD (1964), 138, wendet dagegen zu Recht ein, Aristoteles habe nicht mehr als eine Analogie herzustellen beabsichtigt. – MOURELATOS (1970), 85, übersetzt: «one of which is not right to name». Seiner Begründung folge ich nur zum Teil. – Eine Diskussion weiterer Möglichkeiten, diesen schwierigen Passus zu verstehen, bietet JANTZEN (1976), 66ff.

<sup>86</sup> Vgl. FURLEYS Interpretation von  $\tauῶν μίαν οὐ$  als οὐδεμίαν, (1973), 5f.

ist (vgl. B 8.36 f.). Diese Implikation kommt in der Kritik am Verhältnis zweier entgegengesetzter Formen zum Tragen: «Feuer» ist mit sich selbst identisch (ἐωυτῷ πάντοσε τωύτον), aber verschieden von «Nacht» (τῷ δ' ἐτέρῳ μὴ τωύτον), heißt es B 8.57–58. Dem Feuer Selbstidentität zuzuschreiben bedeutet für Parmenides mehr als nur dies, daß das mit dem Namen «Feuer» benannte Phänomen Feuer ist und nichts anderes; es bedeutet darüber hinaus, daß es außer dem Feuer nichts gibt, das benannt werden könnte. So gesehen leuchtet ein, weshalb eine der beiden Formen zu benennen nicht notwendig ist: die Identität einer «Form» ist keine notwendige Identität, wobei der Begriff der notwendigen Identität als dem Begriff des notwendigen Seins analog verstanden wird. Der letztere ist aus B 6.1 zu entnehmen, wonach der Gegenstand von Sagen und Denken notwendigerweise sein muß (s. o. Kap. IV). Feuer und Nacht haben nicht den Charakter notwendigen Seins. Hätte eine der beiden Formen den Charakter notwendigen Seins, wäre die Notwendigkeit, sie zu benennen, nur insofern gegeben, als gar keine andere Form für die Benennung in Frage käme. Aber die Menschen haben zwei Formen angenommen. Die Kritik des Parmenides an dieser Dualität setzt voraus, daß, wenn eine der beiden Formen anzunehmen notwendig wäre, es dann außer dieser einen Form keine zweite geben könnte. Deshalb sagt er, *eine* dieser beiden Formen zu benennen sei nicht notwendig. Damit verneint er, daß die Annahme einer Dualität der Formen notwendig (oder gerechtfertigt) ist<sup>87</sup>.

Während die wörtliche Übersetzung «von denen eine zu benennen nicht notwendig ist» die Frage offen läßt, was dann für die andere Form zu gelten habe, legt diese Deutung nahe, daß Parmenides die Notwendigkeit einer Zweiheit kosmologischer Prinzipien negiert. Sie ist vereinbar mit jener Interpretation, derzufolge Parmenides erklärt habe, keine (d. h. nicht *eine*) der beiden Formen werde zu Recht benannt<sup>88</sup>. Denn das

<sup>87</sup> MOURELATOS (1970), 87, zieht eine ähnliche Schlußfolgerung: «μίαν denies that we ever *had* a choice between two contrary forms».

<sup>88</sup> Vgl. F. M. CORNFORD (1958), 46; D. FURLEY (1973), 5f. MOURELATOS würde dies nicht einräumen. Er betont vor allem die Gegensätzlichkeit der beiden Formen: «one is the negation of the other, i. e. something οὐκ ἀνυστόν, vague and unsettled, and so it would not be right for them (sc. die Menschen) to name it» (a.a.O., 86). Er analysiert die Stelle im Kapitel mit der Überschrift «The Vagueness of What-is-not». Ich stimme seiner Auffassung des Nichtseienden als «something vague and unsettled» zu (gegen Furley a.a.O., 12f.); aber von dieser Art sind die Dinge, denen die Menschen Namen geben. Weshalb sollte dann die «positive» Form eher benannt werden dürfen als die «negative»? Feuer ist genauso δοκοῦν wie dessen Gegenteil Nacht (vgl. K. REINHARDT (1977), 70).

Setzen eines Namens geht einher mit der Zuschreibung von Identität. In der Annahme jedoch, daß Dinge über Identität verfügen, sieht Parmenides den Grundirrtum der Menschen. Verfügten nämlich veränderliche Dinge über Identität, müßte dieser Begriff auch für Nichtseiendes irgendwie in Anspruch genommen werden, – ein Gedanke, den Parmenides unter keinen Umständen zulassen konnte, weil er den Begriff von Identität gänzlich fragwürdig gemacht hätte. Auch wäre damit die Möglichkeit des Denkens selbst zweifelhaft.

Nun nehmen aber die Menschen in den Erscheinungen Unterschiede wahr, die sie durch das Setzen verschiedener Namen artikulieren. Sie leben im Glauben, daß die Erscheinungen wahr sind; die Göttin will den Kouros vom Gegenteil überzeugen. Die Welt der Doxa beruht ihrer Ansicht nach auf Vorstellungen, die sich die Menschen von den Dingen machen, – Vorstellungen nämlich, die sie als Konsequenz der Benennung zweier gegensätzlicher Formen und der damit verbundenen Zuschreibung von Identität versteht. Fragment B 9 belegt dies.

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται  
 καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσι τε καὶ τοῖς,  
 πᾶν πλέον ἔστιν ὅμοι φάεος καὶ νύκτος ἀφάντου  
 ἵσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν.

«Aber nachdem nun alles Licht und Nacht benannt ist und im Falle dieser und jener Dinge mit den ihren Kräften entsprechenden Namen, so ist alles voll zugleich von Licht und unsichtbarer Nacht, die beide gleich sind, denn nichts ist mit keinem der beiden verbunden»<sup>89</sup>.

Im Blick auf den dritten Vers («alles ist voll von Licht und Nacht») lassen sich in den beiden ersten Versen zwei Schritte unterscheiden. In einem ersten Schritt werden die mit Licht und Nacht benannten Dinge als undifferenzierte Totalität (*πάντα*) vorgestellt. In einem zweiten, der mit dem ersten durch *καὶ* verbunden ist, liegt der Akzent auf der Verschiedenheit der *κατὰ σφετέρας δυνάμεις* benannten Dinge (*ἐπὶ τοῖσι τε καὶ τοῖς*). Ihre Differenzierung scheint mit den gegensätzlichen *δυνάμεις* («Kräften» oder «Qualitäten») von Licht und Nacht zusam-

<sup>89</sup> Die Übersetzung entspricht etwa derjenigen GUTHRIES (1965), 57. Weitere Möglichkeiten diskutiert K. BORMANN (1971), 136ff.

menzuhängen. Es ist daher gut möglich, daß sich das Reflexivpronomen *σφετέρας* auf die einzelnen Dinge bezieht<sup>90</sup>. Denn obwohl die «Kräfte» in erster Linie mit den Formen Licht und Nacht in Verbindung zu bringen sind, erlaubt die den Kräften von Licht und Nacht gemäß unterschiedliche Benennung verschiedener Dinge, diesen selbst solche *δυνάμεις* zuzusprechen. Es sind dann «ihre» Kräfte in dem Sinne, daß sie sich durch sie von anderen Dingen unterscheiden. Parmenides führt solche zwischen den Dingen bestehenden Unterschiede offenbar auf die je eigene Identität von Licht und Nacht zurück (vgl. B 8.57–58). Jedes einzelne Ding ist verbunden mit «Licht» oder «Nacht»<sup>91</sup>. Weil nichts (d. h. kein Ding, *μηδέν*) weder mit Licht noch mit Nacht verbunden ist (*οὐδετέρω μέτα*), ist alles voll von Licht und Nacht (9.3). Licht und Nacht sind «gleich» (*ἴσων ἀμφοτέρων*), weil jedes einzelne Ding entweder an Licht oder Nacht teilhat. Dinge sind entweder «leicht» und «locker» strukturiert, oder sie sind «dicht» und «schwer», – Charakteristika, die B 8.57–59 den gegensätzlichen Formen «Feuer» und «Nacht» zugeschrieben werden. Licht und Nacht sind so gesehen überall gegenwärtig; sie machen die Totalität der Erscheinungen zu gleichen Teilen aus: «alles ist voll zugleich von Licht und unsichtbarer Nacht». Dies bedeutet vielleicht, daß im Blick auf das Ganze der Erscheinungswelt Licht und Nacht eine undifferenzierte Einheit bilden. Daß hingegen die Identität des Lichts verschieden sei von der Identität der Nacht ist eine «sterbliche Meinung». Sie mag daher röhren, daß die Menschen ihren Blick an Einzelerscheinungen haften lassen, welche sie dadurch isolieren. In Wirklichkeit erleidet die Kontinuität der Phänomene Licht und Nacht keinen Unterbruch. Was einen solchen Eindruck erweckt, ist lediglich, daß Licht und Nacht alternierend in Erscheinung treten, nämlich im Wechsel von Tag und Nacht.

Parmenides behauptet nicht, daß dieser Eindruck falsch ist; er meint aber, daß er geeignet ist, das menschliche Denken irrezuführen. Die Menschen täuschen sich nicht darin, daß sich die Gegenstände der Welt ihrer Erfahrung verändern. Auf den falschen Weg geraten sie vielmehr dadurch, daß sie, indem sie die Dinge «im Namen des Seienden» benennen, das Seiende selbst für veränderlich halten. Von diesem jedoch

<sup>90</sup> So MANSFELD (1964), 148f.; dagegen FURLEY (1973), 7 und Anm. 24.

<sup>91</sup> Ich halte dies für die einleuchtendste Interpretation von B 9.4: *ἐπεὶ οὐδετέρω μέτα μηδέν*. Sie geht zurück auf H. FRÄNKEL (1968), 180f., dessen Deutung von B 9 auch diejenige GUTHRIES nahesteht (a.a.O., 57f.).

kennt Parmenides weder ein Werden noch ein Vergehen: es «ist», und zwar «jetzt, zugleich ganz, Eines, zusammenhängend» (B 8.5–6). Das «Zugleich» von Licht und Nacht in B 9 spiegelt den ὄμοῦ πᾶν-Charakter des Seienden wieder: alles ist voll von Licht und Nacht «zugleich»; d. h. das Verhältnis von Licht und Nacht ist nicht zeitlichen Bestimmungen unterworfen<sup>92</sup>, wie dies die (zeitliche) Abfolge von Tag und Nacht nahelegen könnte. Dadurch wird das Denken der Menschen irregeführt: sie schreiben dem Licht eine Identität zu, die verschieden ist von derjenigen der Nacht. Doch ist ihre jeweilige Identität nicht notwendig. Andernfalls müßte Nichtseiendes über Identität verfügen; dies ist jedoch für Parmenides völlig undenkbar.

Das Fragment B 9 hinterläßt im Ganzen einen zwiespältigen Eindruck: Fügen sich die vier Verse ganz in den Rahmen der Doxa, oder kleidet hier die Göttin ihre «wahre Überzeugung» in Begriffe der Doxa? Die Zweideutigkeit liegt darin, daß Licht und Nacht mit Blick auf die Einzelerscheinungen differenziert vorgestellt werden. Andererseits deutet das Wort ὄμοῦ (9.3) darauf hin, daß Licht und Nacht, die für gegensätzliche Formen gehalten werden, nicht in dem Sinne verschieden sind, daß sie über eine eigene Identität verfügten. Dies steht jedenfalls nicht im Widerspruch zu dem, was die Göttin «über die Wahrheit» sagt. Wenn sie ihre Worte «trügerisch» nennt, so kann dies daran liegen, daß mit den Ausdrücken «Licht» und «Nacht» unwillkürlich die Vorstellung von etwas Verschiedenem assoziiert wird, das je über eine eigene Identität verfügt. Genau dies aber wird von Parmenides zu falschem Denken erklärt.

## VII. Schlußbemerkungen

Die eingangs vorgebrachte Deutung der Schlußverse des Proömiums (B 1.28–32) ist durch die Interpretation einiger Stellen der beiden Hauptteile des Gedichtes bestärkt worden. Für B 1.31–32 wurde folgende Übersetzung vorgeschlagen: «Aber insgleichen wirst du auch dieses lernen, wie die angenommenen Dinge sein mußten in der Weise des Annehmens, da sie alles ganz und gar durchdringen». χρῆν δοκίμως εἶναι wurde als Ausdruck der Notwendigkeit einer Einschränkung der

<sup>92</sup> TARÀN (1965), 162f., übersetzt ὄμοῦ mit «at the same time».

«angenommenen Dinge» (*τὰ δοκοῦντα*) auf die Weise ihres Angenom-menseins verstanden. Das Adverb *δοκίμως* hat normalerweise Bedeu-tungen wie «gültig», «annehmbar». Hölscher übersetzt: «wie das ihnen Dünkende gültig sein mußte und alles durchaus durchdringen»<sup>93</sup>. Aber die Göttin erklärt nicht, wie die Meinungen der Menschen «gültig sein mußten». Denn sie führt zwar die Doxa auf den Irrtum zurück, zwei entgegengesetzte Formen zu benennen. Doch diese sind in ihrer Ent-gegensetzung selbst *δοκοῦντα*, «angenommene Dinge». Nichts deutet darauf hin, daß Parmenides die Annahme dieser beiden Formen in irgendeinem Sinne für notwendig hielt, im Gegenteil: der Begriff der Notwendigkeit verfängt nur in bezug auf «das Seiende».

Unter den «angenommenen Dingen», die «alles ganz und gar durchdringen», sind wahrscheinlich in erster Linie Licht und Nacht zu verstehen («Alles ist voll zugleich von Licht und unsichtbarer Nacht», B 9.3). Sie sind in allen Dingen präsent, alles wird Licht und Nacht benannt (B 9.1). Dieser Umstand verlangte eine Klärung dessen, was Licht und Nacht seien. Eine Analyse der Natur von Gegensätzen überhaupt war vonnöten; denn diese spielten in der philosophischen Spekulation eines Anaximander, Anaximenes und besonders Heraklits eine Rolle. Von Heraklit ist unter anderem der Satz bezeugt «alles ist Eines» (DK 22 B 50). Es ist möglich, daß Parmenides Ähnliches hätte sagen können<sup>94</sup>. Jedoch scheint ihm mehr daran gelegen zu haben, zu erforschen, was es bedeutet, wenn man sagt «etwas ist das und das und nicht etwas anderes», «etwas ist identisch mit sich selbst aber nicht mit seinem Gegensatz». Er kam zum Schluß, daß Dinge, die sich als Gegensätze zueinander verhalten, nicht «Seiendes» sein können. Dies bedeutet keineswegs, daß es in Wirklichkeit nichts licht- oder nachtar-tiges gäbe, sondern daß die Annahme der Identität eines Dinges zu Haltlosigkeit des Denkens führt. Denn der Gedanke, daß ein Ding nicht

<sup>93</sup> 1969, 15. Vorbild für diese Übersetzung war REINHARDT (1977), 9; «Wie der Schein, die Vorstellung zu Gültigkeit gelangen sollte und das Weltbild ganz und gar durchdringen».

<sup>94</sup> FURLEY (1973), 9, glaubt, daß eine derartige Formel in der Konsequenz von Parmenides' Denken liegt, das Veränderung in der Zeit für «a deceitful notion» hält. Vgl. W. BURKERT (1969), 15f.: «Parmenides ist hinter das Tor gelangt, aus dem die Bahnen von Nacht und Tag im Wechsel hervorgehen. Sie scheinen in ihrer gegensei-tigen Ausschließlichkeit diese unsere Welt zu bestimmen. Doch wer vorzustoßen vermag in den Ursprung, wird die Einheit und Fülle des Seienden begreifen. Ὁ θεὸς ἡμέρῃ εὑφρόνη – in seiner diesseitigeren Weise sucht Heraklit (B 67, vgl. 57) dasselbe Problem zu fassen».

ein anderes ist, impliziert das Denken von Nichtseiendem (seines Gegensatzes); dies zu denken aber ist unmöglich. Deshalb sagt Parmenides, war es notwendig ( $\chiρην$ ), die  $\deltaοκοῦντα$  auf die ihnen gemäße Weise des Seins, auf die Weise des  $\deltaοκεῖν$  also, einzuschränken. Wie es dazu kam, verspricht die Göttin darzulegen. Der Jüngling soll es erfahren, indem er über beides, Wahrheit und Doxa belehrt wird. Daß die  $\deltaοκοῦντα$  «alles durchdringen» ( $\deltaιὰ παντὸς πάντα περῶντα$ ), erklärt zwar ihre beherrschende Stellung im Doxa-Denken: die Menschen nehmen sie an, sie haben in der Tat «Geltung». Aber ihre Annahme ist mit der Zuschreibung von Identität verbunden; hier liegt der Irrtum der Menschen. Licht und Nacht sind nicht gegensätzliche «Formen». Weder Doxa-Denken noch Wahrheits-Denken können über diese Phänomene einen  $\piιστὸς λόγος$  geben. Ersteres deshalb nicht, weil es sie fälschlicherweise als je identische und voneinander verschiedene Dinge auffaßt; letzteres gerade darum nicht, weil sie nicht über Identität verfügen. Der Status der «angenommenen Dinge» scheint somit in gewisser Hinsicht unabhängig zu sein von der Unterscheidung zwischen Wahrheit und Doxa.

Für Parmenides sind die Gegenstände der «menschlichen Meinungen» nicht-seiende Dinge. Hier hat sich eine Schwierigkeit gezeigt. Denn wenn Parmenides die  $\deltaοκοῦντα$  für  $μὴ ἔοντα$  hielt, dann deshalb, weil sie nicht über den  $\deltaμοῦ πᾶν$ -Charakter des Seienden verfügen. Licht und Nacht zum Beispiel sind nicht, als zwei gegensätzliche Formen, jede für sich genommen «alles zugleich». Sondern «zusammen» ( $\deltaμοῦ$ , B 9.3) bilden sie ein Ganzes. Nun sagt die Göttin, daß «das Seiende» entweder ganz oder dann gar nicht ist (B 8.11). Dies besagt offenbar, daß das Seiende entweder Seiendes, oder dann nichts ist. Dies gilt, solange «das Seiende» selbst Gegenstand der Untersuchung ist. Wie steht es aber mit «dem Nichtseienden»? Zu ihm führt kein «Weg des Suchens». Die Frage «ist oder ist nicht?» kann nur positiv beantwortet werden, d.h. sie kann nur in bezug auf «das Seiende» selbst gestellt werden, nicht aber in bezug auf das Nichtseiende. Der Plural «nichtseiende Dinge» signalisiert, daß Parmenides mit seinem Begriff des Seienden hier an eine Grenze stößt, die er nicht überschreiten kann. Denn wenn der Ausdruck  $μὴ ἔοντα$  bedeutet, daß die Dinge, welche die Menschen für Seiendes halten, Nicht-Seiendes sind, dann bekommt der Begriff  $μὴ ἔον$  eine Funktion, die er eigentlich gar nicht haben kann, nämlich Nicht-Seiendes zu bezeichnen<sup>95</sup>. In der Folge wäre Nicht-Seiendes nicht mehr jeglichem Zugriff entzogen. Obschon nicht denk-

bar – da das Denken untrennbar mit Seiendem verknüpft ist –, wäre es dennoch ein (distinktes) Etwas, ein Ding, das sich von anderen Dingen unterscheiden ließe.

Diese für den Seinsbegriff des Parmenides prekäre Folgerung wurde von Platon gezogen. Im 5. Buch der «Politeia» spricht er von Wissen (*ἐπιστήμη*) und Meinen (*δόξα*) als zwei verschiedenen «Vermögen» (*δυνάμεις*); erstes ist «unfehlbar» (*ἀναμάρτητον*), letzteres nicht. Wissen bezieht sich auf Seiendes; es ist ein «Erkennen des Seienden, wie es sich verhält» (*ἐπιστήμη ... ἐπὶ τῷ ὄντι, τὸ ὄν γνῶναι ὡς ἔχει*). Da Wissen und Meinen verschiedene Vermögen sind, kann sich *δόξα* nicht auf Seiendes beziehen. Sie kann sich aber auch nicht auf Nicht-Seiendes beziehen, denn wer «meint», meint immer «ein etwas» (*ἔν γέ τι δοξάζει ὁ δοξάζων*). Nicht-Seiendes hingegen ist ein Unding (*μηδέν*), dem *ἄγνοια* («Unwissen») zugeordnet wird. Daraus ergibt sich, daß *δόξα* die Mitte zwischen Unwissen und Wissen einnimmt. Sie

<sup>95</sup> Fragment B 4 könnte die Deutung nahelegen, daß die Einzeldinge von Parmenides nicht als «Nichtseiende» aufgefaßt werden, sondern als «Anwesende» bzw. «Abwesende». J. OWENS (1974), 387f. schreibt: «Fr. 4 notes that absent things are steadfastly present to the mind, because the mind will not cut off *that which is* from its solidarity with *that which is*, whether this be scattered in orderly fashion or brought together. The fragment envisages a multiplicity of things, each of which may be called *a being* ...» (vgl. LOENEN [1959], 65f.). Ich stimme Owens' Deutung, wonach es sich hier um eine Vielheit von jeweils seienden Dingen handle, nicht zu. Die Verbindung *ἀπεόντα παρεόντα* scheint ein Ausdruck für die Gesamtheit (vgl. Soph. Ant. 1109: *οἵ τ' ὄντες οἵ τ' ἀπόντες*) aller wandelbaren Dinge zu sein, und zwar einschließlich derer, die nicht zu einem gegebenen Zeitpunkt «anwesend» sind. Wenn die Göttin sagt, das Denken werde «das Seiende nicht vom Zusammenhang mit dem Seienden abschneiden», meint sie, daß man sich nicht dadurch zu einer Aufsplitterung des Seienden verleiten lassen solle, daß einige Dinge anwesend, andere abwesend sind. «Schau fest mit dem Denken das Abwesende gleichermaßen wie das Anwesende» (B 4.1): diese Aufforderung bedeutet, daß das Denken sich nicht auf das richten soll, was ihm gerade vorkommt, sondern die Gesamtheit aller Dinge ins Auge fassen muß. Die Möglichkeit der Synopsis beruht nicht auf einem abstrakten Begriff von Totalität, sondern darauf, daß das Denken Seiendes nicht von Seiendem trennt (B 4.2); d. h. die Gesamtheit aller Dinge zu denken ist nur möglich aufgrund einer ontologischen Beziehung der einzelnen Dinge zum Seienden. Daher kann Parmenides hier die Totalität der Dinge mit dem Begriff des Seienden verbinden, ohne zu implizieren, daß die Dinge selbst Seiendes sind. Wenn er sagt, daß das Seiende auch dann nicht die Verbindung mit Seiendem verliert, «weder wenn es sich überallhin gänzlich zerstreut gemäß der Ordnung noch wenn es sich zusammenballt» (B 4.3–4), versteht er wohl das Seiende im Sinne von B 8.5–6 (es ist «jetzt, zugleich ganz, Eines, zusammenhängend») als «Gesamtheit». Ob sie nun als Gesamtheit «zerstreuter» oder «zusammenstehender» Dinge gesehen wird: die Möglichkeit, sie zu denken, beruht auf der unauflöslichen Verknüpfung des Denkens mit dem Seienden.

hat es mit Dingen zu tun, die «zugleich sind und nicht sind», – eine Bestimmung, nach der sie sich «in der Mitte zwischen dem rein Seienden und dem gänzlich Nicht-Seienden» befinden ( $\mu\varepsilon\tau\alpha\xi\bar{v}$  ...  $\tau\bar{v}\varepsilon\bar{i}\bar{l}\bar{i}\kappa\bar{o}\bar{i}\bar{n}\bar{\omega}\bar{s}$   $\check{\delta}\bar{o}\bar{v}\bar{o}\bar{s}$   $\tau\bar{e}$   $\kappa\bar{a}\bar{i}$   $\tau\bar{v}\varepsilon\bar{p}\bar{a}\bar{n}\bar{t}\bar{w}\bar{o}\bar{s}$   $\mu\bar{j}$   $\check{\delta}\bar{o}\bar{v}\bar{o}\bar{s}$ ) (Rep. 477c–478d). Platon zeigt mit dieser Unterscheidung die Grenzen des parmenideischen Prinzips, welches besagt, daß Seiendes entweder ganz und gar ist oder dann ganz und gar nicht ist (vgl. B 8.11). Der Status der «sowohl seienden als auch nicht seienden Dinge» bei Platon ist ebenso unklar wie der Status der «angenommenen Dinge» bei Parmenides. Doch während Platon versucht, die Existenz menschlicher Meinungen ontologisch zu rechtfertigen, ist Parmenides gerade um den Nachweis des Gegenteils bemüht. Jedenfalls betrachtet er die Doxa, anders als Platon, nicht als eine – wenn auch noch so unzureichende – Form des Wissens. In seiner Bezeichnung der Menschen als  $\beta\bar{o}\bar{o}\bar{t}\bar{o}\bar{i}$   $\varepsilon\bar{i}\bar{d}\bar{o}\bar{t}\bar{e}\bar{s}$   $\o\bar{v}\bar{d}\bar{e}\bar{v}$  (B 6.4) macht sich archaische Tradition bemerkbar<sup>96</sup>. Aber selbst in ihrem Nichtwissen sind die Menschen mit dem Seienden verbunden, «in dessen Namen sie alle Dinge benennen» (vgl. B 8.38). Diese und die ihr entsprechende Auffassung des Parmenides, daß Sagen und Denken notwendigerweise Sagen und Denken von Seiendem ist, steht im Hintergrund der Analyse der Möglichkeit falscher Sätze im platonischen Dialog «Sophistes». In dem Portrait, das Platon von den Sophisten zeichnet, benutzen diese die Lehre des Parmenides, daß man über Nichtseiendes nicht sprechen könne, um ihre von Platon als Täuschung bezeichnete Kunst auszuüben. Sie behaupten, daß man aufgrund dieser Prämisse keine Unwahrheit sagen könne. Um ihre Behauptung zu entkräften, hält es Platon für notwendig, «das Nichtseiende zu zwingen, daß es in gewisser Hinsicht ist und andererseits das Seiende, daß es irgendwie nicht ist» (Soph. 241d). Seiendes und Nichtseiendes stehen bei Platon nicht mehr im Verhältnis einander ausschließender Gegensätze. Nichtseiendes ist «verschieden» von Seiendem, aber so, daß beide mannigfache Verbindungen eingehen können. Dies soll die Möglichkeit falscher Aussagen erklären: ein falscher Satz wie «Theaetet fliegt» stellt eine Verbindung von Seiendem mit Nichtseiendem dar; d. h. er bezieht sich zwar auf Seiendes (sc. die Form «fliegen»), ist aber trotzdem falsch, weil er nicht (wie der wahre Satz) «das Seiende wie es ist» ( $\tau\bar{a}$   $\check{\delta}\bar{o}\bar{v}\bar{t}\bar{a}$   $\bar{\omega}\bar{s}$   $\check{\xi}\bar{o}\bar{t}\bar{v}$ ) von Theaetet sagt, sondern (zwar Seiendes, aber) «verschieden Seiendes» (Soph.

<sup>96</sup> Vgl. MANSFELD (1964), 1ff.; «Zur Vorgeschichte des dritten Weges».

263a–b). – In dieser Weise hat Platon eines der von Parmenides aufgeworfenen Probleme zu lösen versucht, nämlich das Problem des Irrtums bzw. der Falschheit. Parmenides selbst hat keine begriffliche Explikation dieser Frage unternommen; doch lässt er die Göttin nicht nur eine wahre, sondern auch eine trügerische Rede halten. Die Klärung des Verhältnisses von «Wahrheits-» und «Doxa-Teil» dürfte eine ebenso schwierige Aufgabe sein wie jene, die sich Platon mit dem Versuch einer exemplarischen Definition des «wahren Sophisten» stellte.

## Bibliographie

- K. BORMANN, Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten. Hamburg 1971.
- W. BURKERT, Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras. *Phronesis* 14 (1969) 1–30.
- G. CALOGERO, Studien über den Eleatismus (Übersetzung von: *Studi sull' eleatismo*. Roma 1932). Darmstadt 1970.
- H. F. CHERNISS, Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy. Baltimore 1935, Neuauflage 1976.
- F. M. CORNFORD, Plato and Parmenides. London 1939, 4. Auflage 1958.
- H. DIELS, Parmenides. Lehrgedicht. Berlin 1897.
- H. FRÄNKEL, Wege und Formen frühgriechischen Denkens. München, 3. Auflage 1968.
- Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. München, 3. Auflage 1969.
- K. VON FRITZ, Nous, Noein, and their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy. Zitiert nach: The Pre-Socratics. A Collection of Critical Essays, ed. by A.P.D. MOURELATOS. Garden City, New York 1974, 23–85.
- D.J. FURLEY, Notes on Parmenides. In: Exegesis and Argument. Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos. Phronesis suppl. vol. 1. Assen and New York 1973, 1–15.
- H.-G. GADAMER, Retraktationen zum Lehrgedicht des Parmenides. In: Varia Variorum. Festgabe für Karl Reinhardt. Münster/Köln 1952, 58–68.
- O. GIGON, Der Ursprung der griechischen Philosophie. Basel 1945.
- A. GRAESER, Parmenides über Sagen und Denken. *Museum Helveticum* 34 (1977) 145–155.
- W. K. C. GUTHRIE, A History of Greek Philosophy, Vol. II., Cambridge 1965.
- F. HEINIMANN, Nomos und Physis. Basel 1945.
- E. HEITSCH, Parmenides. Die Fragmente. München 1974.
- U. HÖLSCHER, Parmenides. Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente. Frankfurt a. M. 1969.
- J. JANTZEN, Parmenides zum Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit. *Zetemata* 63, München 1976.

- C. H. KAHN, The Thesis of Parmenides. *Review of Metaphysics* 22 (1969) 700–724.
- J. KERSCHENSTEINER, Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern. *Zetemata* 30, München 1962.
- G. S. KIRK und J. E. RAVEN, The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts. Cambridge, Neudruck 1975.
- J. H. M. M. LOENEN, Parmenides, Melissus, Gorgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy. Assen 1959.
- A. A. LONG, The Principles of Parmenides' Cosmogony. Zitiert nach: R. E. ALLEN und D. J. FURLEY (Hrsg.), *Studies in Presocratic Philosophy*, Vol. II., London 1975, 82–101.
- J. MANSFELD, Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt. Assen 1964.
- A. P. D. MOURELATOS, The Route of Parmenides. A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments. New Haven/London 1970.
- «Nothing» as «Not-Being»: Some Literary Contexts That Bear on Plato. In: G. W. BOWERSOCK, W. BURKERT, M. C. J. PUTNAM (Hrsg.), *Arktouros. Hellenic Studies presented to Bernard M. W. Knox on the occasion of his 65th birthday*. Berlin/New York, 319–329.
- C. W. MÜLLER, Gleiches zu Gleichen. Ein Prinzip frühgriechischen Denkens. *Klassisch-Philologische Studien*, Heft 31, Wiesbaden 1965.
- G. E. L. OWEN, Eleatic Questions. Zitiert nach: R. E. ALLEN und D. J. FURLEY (Hrsg.), *Studies in Presocratic Philosophy*, Vol. II., London 1975, 48–81.
- Plato and Parmenides on the Timeless Present. Zitiert nach: *The Presocratics. A Collection of Critical Essays*, ed. by A. P. D. MOURELATOS. Garden City/New York 1974, 271–292.
- J. OWENS, The Physical World of Parmenides. In: J. R. O'DONNELL (Hrsg.), *Essays in Honour of A. C. Pegis*. Toronto 1974, 378–395.
- Naming in Parmenides. In: J. MANSFELD und L. M. DE RIJK (Hrsg.), *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation offered to Professor C. J. De Vogel*. Assen 1975, 16–25.
- A. PATIN, Parmenides im Kampfe gegen Heraklit. Leipzig 1899.
- K. REINHARDT, Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie. Frankfurt a. M., 3. Auflage 1977.
- K. RIEZLER, Parmenides. Frankfurt 1934.
- W. RÖD, Geschichte der Philosophie, Bd. I: Die Philosophie der Antike, I. Von Thales bis Demokrit. München 1976.
- H. SCHWABL, Sein und Doxa bei Parmenides. Zitiert nach: H.-G. GADAMER (Hrsg.), *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*. Darmstadt 1968, 391–422.
- B. SNELL, Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der Vorplatonischen Philosophie. *Philologische Untersuchungen*, Heft 29, Berlin 1924.
- L. TARÀN, Parmenides. A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays. Princeton 1965.
- W. J. VERDENIUS, Parmenides. Some Comments on his Poem. Groningen 1942.
- Der Logosbegriff bei Heraklit und Parmenides, II. *Phronesis* 12 (1967) 99–117.
- G. VLASTOS, Degrees of Reality in Plato. In: R. BAMBROUGH (ed.), *New Essays on Plato and Aristotle*. London 1965, 1–19.
- Parmenides' Theory of Knowledge. *Transactions of the American Philological Association* Vol. 77 (1946) 66–77.
- L. WOODBURY, Parmenides on Names. Zitiert nach: J. P. ANTON und G. L. KUSTAS (Hrsg.), *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Albany 1971, 145–162.
- E. ZELLER, Die Philosophie der Griechen I, herausgegeben von W. NESTLE. Leipzig, 7. Auflage 1923.