Parmenides

Übersetzung, Einführung und Interpretation von Kurt Riezler

KlostermannRoteReihe

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.dnb.de abrufbar.

4. Auflage 2017

© 1934 · Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung. Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten. Gedruckt auf Alster Werkdruck der Firma Geese, Hamburg, alterungsbeständig ⊗ISO 9706 und PEFC-zertifiziert.
Titelei und Umschlag: post scriptum, www.post-scriptum.biz Druck und Bindung: Books on Demand GmbH, Norderstedt Printed in Germany ISSN 1865-7095

Inhalt

Einleitung	7
Text der Fragmente	24
Interpretation	40
Zur Geschichte der Seinsfrage Die Lehre als Haltung Schlußwort	72 87 90
Nachwort von Hans-Georg Gadamer	92
Biographische Daten	103
Veröffentlichungen	103
Bibliographische Ergänzungen zur Parmenidesforschung	104

Einleitung

Eine Auslegung des Parmenides, dessen Fragmente, Stücke eines granitenen Blocks, am Eingang der abendländischen Philosophie stehen, kann nicht aus all dem, was an Schul- und Weltbegriffen folgte, unternommen werden. Schon für Plato war des Parmenides Weisheit altehrwürdig, halb versunken: Im Theaetet 183 fürchtet er, daß wir das Gesagte nicht verstehen, das Gemeinte aber vollends verfehlen, des verehrungswürdigen und mächtigen Mannes "ganz und gar ursprüngliche Tiefe" - βάθος παντάπασιν γενναΐον - nicht ausmessen; in der Einkleidung des Parmenides läßt er eine versunkene Tradition, kaum mehr greifbar, hervorholen: da muß zuerst der vergessene Name eines Antiphon eruiert werden, der von einem gewissen Pythodoros Kenntnis haben soll eines Gespräches, das einst Sokrates mit Zeno und Parmenides gehabt hatte; aber dieser Antiphon hat es früher wohl wiederzugeben gewußt, jetzt aber kümmert er sich nur mehr um Pferde und Pferdezucht. Plato hat ohne Zweifel noch das ganze Lehrgedicht gekannt. Er weiß noch um einen schon zu seiner Zeit verschollenen ursprünglichen Sinn. Aber wenn auch von allen späteren Zeugnissen keines das Gewicht des seinen hat, so kann doch auch das seine eine Auslegung aus den Fragmenten selbst zwar nachfolgend unterstützen, nie aber vorgängig leiten. Denn wenngleich Plato gerade den Parmenides wohl schwerlich etwas sagen läßt, was seiner Meinung über den geheimen Sinn des Lehrgedichts entgegen ist, so lebt doch jedes Wort des Alten bei Plato nur im Atem der eigenen Lehre.

Aber wenn nun die Zeugnisse der Späteren so wenig bezeugen sollen, wenn all die Distinktionen aus der Geschichte der philosophischen Richtungen und Schulen, Subjekt und Objekt, Logik und Erkenntnistheorie und Metaphysik, Transzendenz und Immanenz aus der Auslegung des Parmenides fernbleiben sollen, weil sie Frage und Antwort ihrem Ursprunge entreißen

und in einem durchaus fremden Gewande undurchdringlicher verhüllen, als die dunklen Worte des Parmenides selbst — muß dann nicht wenigstens aus der Vorgeschichte dieser Frage und Antwort eine Anweisung gewonnen werden, ihre Auslegung zu leiten?

Aber woher diese Anleitung nehmen? Heraklit ist nicht sein Vorgänger¹ — von Pythagoras wissen wir nichts. Nach der Angabe des Theophrast war Parmenides ein Schüler des Anaximander — aber die Antike war in der Zuweisung von Schülern zu Lehrern leichtfertig, und von diesem Anaximander haben wir nur einen Satz, und auch ihn nur in einer Paraphrase überliefert. Um diesen Satz zu verstehen, bedürfen wir abermals einer Anweisung aus einer Vorgeschichte, über der wiederum tiefes Dunkel liegt.

Was ist das für eine Frage, auf die Parmenides in seinem Lehrgedicht auf seine Weise antwortet? Woher stammt sie? Hat er selbst sie als erster gestellt? In welcher Frage beginnt — in einer noch halbmythischen Welt aus dem Mythos heraus und gegen ihn — der Mensch zu "philosophieren"?

Das Eine und das Viele — lautet der Titel dieser Frage. Aber wonach wird hier gefragt; was ist dieses Eine und dieses Viele? Ist das ein 'logisches' Problem: wie kann das Eine Vieles, das Viele Eines sein? Oder ein Kategoriales — die Mehrheit als Einheit? Ein Problem des über seine Mittel reflektierenden Verstandes? Ein Problem der Beziehung zwischen Begriffen?

Gewiß nicht. Das Eine ist hier nicht der Begriff der Einheit, das Viele nicht der Begriff der Vielheit. Was aber dann?

Die Antwort des Thales — wenn es nicht vermessen wäre, aus der dürftigen Überlieferung einer Zeit zu schließen, für die der ursprüngliche Sinn der Frage kaum mehr lebendig war — lautete: all das Viele ist belebt. All das Belebte ist Eines. Das Eine ist von der Art des Wassers.

¹ Reinhardt, Parmenides; Stenzel, Metaphys. des Altertums; vgl. jetzt auch Wilamowitz, Glaube der Hellenen II S. 211.

Was ist das? Naturphilosophie? Die Physis der Physiologen ist nicht die Natur der Naturwissenschaft. Warum nicht Wasser, sondern von der Art des Wassers? Weil das "Element" eben noch nicht Stoff, sondern Qualität, Qualität aber eine Wesensart war, im Innen ebenso erscheinend wie im Außen. "Physis" ist das Sein der Seele nicht minder wie das Sein der Natur: und das alles ist von der Art des Wassers, sich verdichtend und verdampfend, bewegt und fließend, seine Formen wechselnd und ein Selbiges bleibend: im Vielen Eines. Das Eine im Wandel selbst des Vielen sehen und seine Art erkennen: nur dies können wir mit Sicherheit als Antwort des Thales entnehmen. Nicht Element also, sondern reinste Erscheinung ist das Wasser.

Die aristotelische Interpretation der Physiologen, einem Denken entstammend, das das stoffliche Element von der Qualität als Wesenheit zu trennen und Wasser, Erde, Feuer, Luft als stoffliche Elemente zu fassen längst gewohnt ist, führt in die Irre. Aristoteles bemerkt (met. A 8 989 a 5), daß keiner dieser Physiologen die Erde als ἀργή, als Grundelement, bezeichnet habe, "offenbar, weil sie aus zu groben Teilen bestehe'. Das kann nicht der Grund sein. Die Erde ist das Feste und stellt es dar. Das Wesen der φύσις aber, die da gesucht wird, ist das wandelbar Bewegliche, das da dicht sein kann und dünn und warm und kalt, hell und dunkel, fließend und stehend, aufsteigt und wieder niedergeht und im Vielen ein Eines ist. Der Fortschritt des Gedankens innerhalb der sogenannten Physiologen geht nicht auf die Herausarbeitung eines beharrenden Trägers, des ὑποκείμενον, als unwandelbaren Substrates im Wandel seiner Veränderungen. Es ist - über Anaximander zu Heraklit - ein Abstreifen dessen, was bei Thales noch stofflich scheinen könnte und es nicht ist: dem noch gleichnishaft Sinnlichen entringt sich der abstrakte Gedanke: und was er zu fassen unternimmt, ist das Sein als Werden, der Logos des Lebendigen, als Physis zugleich Seele wie Natur.

Das ist weder Lehre vom Subjekt noch Lehre vom Objekt, keines von beiden und beides in einem — ist weder Kosmologie

noch Psychologie, weder Natur- noch Existentialphilosophie in irgendeinem dem unseren vergleichbaren Sinn. Das Geheimnis des Innen wie des Außen ist ein und dasselbe Eine - ja die Frage nach ihm ist eine einige Frage. Das Innen wird um das Außen, das Außen um das Innen befragt: mit dem Süßen in uns erkennen wir das Süße außer uns, mit dem Bitteren in uns das Bittere in allem Außen. Das ἐδιζησάμην ἐμαυτὸν des Heraklit ist nicht die erste Gewissenserforschung, nicht die erste Rückwendung des Subjektes auf sich selbst: der Logos der Seele, - ,den Du nicht ausfinden kannst, und wenn Du auch alle Wege gehst, so tief ist er' - um den da das Ich befragt wird - ist kein anderer, als der da Tag und Nacht in eines bindet und Sommer und Winter und Hunger und Sättigung: ,dieselbe Ordnung für alle, die da keiner der Götter und Menschen geschaffen hat, sondern die da immer war und ist und sein wird - Feuer, ewig lebendiges, in Maßen erglimmend und verlöschend'. Auch das γνῶθι σεαυτὸν des Tempels von Delphi heißt uns nicht, statt des Anderen uns selbst zu erkennen: "Erkenne Deine Grenzen", in diesem Erkennen erkennst Du das Gesetz allen Seins.

Hier versagen alle Einteilungen der Philosophie in Disziplinen. Wer die Frage nicht als eine zu vernehmen und ihre Gewalt nicht zu fühlen vermag, wird an Hand der Fragestellungen eines Denkens, das sich in seinen eigenen Setzungen zerspalten hat, nicht einmal den Saum des Schleiers berühren, der den Anfang der Philosophie verhüllt.

An Stelle des Wassers, heißt es bei den Späteren, habe Anaximander als ἀρχή und στοιχεῖον das ἄπειρον gesetzt. Aber auch diese Auslegung entstammt nur einem veränderten Denken. Sie bleibt äußerlich; von στοιχεῖον als Element einer Naturphilosophie ist wohl kaum bei dem Wasser des Thales, ganz gewiß nicht bei dem ἄπειρον des Anaximander die Rede.

Mag bei Thales das 'Eine' das 'Wasser' sein. Aber dieses gesuchte Eine, nach Thales von der Art des Wassers, ist bei Anaximander nicht das ἄπειρον.

Aristoteles Physik A 4 187 a 20 rechnet zwar den Anaximan-

der denen zu: die ἐκ τοῦ ἑνὸς τὰς ἐνούσας ἐναντιότητας ἐκκρίνεσ-θαι ισπερ ἀναξίμανδρός φησι die aus dem Einen die in ihm seienden Gegensätze sich aussondernd hervortreten lassen: und dieses εν mag das ἀπειρον sein: es ist ein Eines, weil in sich ungeschiedenes Einheitliches, d.i. Einfaches — obwohl es alle die Gegensätze in sich enthält — aber es ist nicht, wie das Wasser des Thales, ein Eines als Einziges. Das εν der Vorsokratiker ist noch durchaus mehrdeutig: das Eine als Eines, Einfaches und Einziges.

Es gibt bei Anaximander ein anderes Eines als Einziges, das in sich nicht einfach ist, und von dem das ἄπειρον als Einfaches, in sich Ungeschiedenes nur ein Glied ist: und dieses Eine verkündet der einzige Satz, in dessen überlieferter Paraphrase noch die Kraft des ursprünglichen Wortes lebt: ἐξ ὧν δε ἡ γένεσίς ἐστι τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίγνεσθαι κατὰ τὸ χρεών διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. 'Aus welchen aber das Entstehen ist den seienden Dingen, zu denen ist auch ihr Vergehen nach der Notwendigkeit — denn sie geben einander Sühne und Vergeltung des Unrechtes nach dem Gefüge der Zeit.'

Das hier ausgesprochene Eine ist die Einzigkeit eines einzigen, alles Seiende durchwaltenden Gesetzes — Entstehen und Vergehen unzerbrechlich ineinanderfügend und geltend für alle die ungezählten Welten: τοὺς ἄπαντας ἀπείρους ὄντας κόσμους.

Das Woraus dieses Werdens und Wohin dieses Vergehens ist nicht das ἄπειρον als ein ἔν; das anzunehmen verbietet der Plural ἐξ ἄν, εἰς ταῦτα. Dieser Plural kann nichts anderes als jene Gegensätze meinen, in die sich das in sich ungeschiedene ἄπειρον scheidet. Das Entgegengesetzte geht auseinander hervor, spannt sich gegeneinander, muß aneinander Sühne und Vergeltung üben und leiden und sich das Eine das Andere wieder vernichten. Dies ist Notwendigkeit — Gefügtheit des Seins, all das viele Seiende bindend.

Fragen wir hier nach dem Einen, so ist das Eine zweierlei: das ἄπειρον als ein einfaches — das Schicksal des Seins, in

Übersetzung

I.

Soweit mein Sinn begehrt, tragen mich die Rosse. Nachdem die Göttinnen mich zu dem kundereichen Weg gebracht hatten, der da allein überallhin den wissenden Mann führt, fuhr ich auf ihm dahin; auf ihm zogen mich die Vieles deutenden Rosse und die Sonnenmädchen wiesen den Weg.

- v. 6 Verlassen das Haus der Nacht und zurückgeschlagen die Schleier des Hauptes, lenkten sie zum Lichte die Fahrt, und des Wagens Achse, von zwei wirbelnden Kreisen beflügelt, knirschte pfeifend.
- v. 11 Da steht das lichte Tor der Pfade des Tages und der Nacht — ein Türsturz umschließt es und eine steinerne Schwelle — große Flügeltüren füllen es; die vielrächende Dike verwahrt die hin und her vergeltenden Schlüssel.
- v. 15 Ihr sprachen die Mädchen schmeichelnd zu, daß sie ihnen den verpflöckten Riegel, den unbeflügelten, vom Tore stoße. Das Tor aber, aufspringend, öffnete breit den sonst verschlossenen Schlund: die erzbeschienten Pfosten drehten sich in ihren Pfannen, und die Mädchen lenkten gerade hindurch Pferde und Wagen.
- v. 22 Und die Göttin empfing mich, ergriff voll Huld meine Rechte und nahm das Wort und sprach: "Jüngling, göttlichen Wagenlenkern gesellt, mit den Rossen, die Dich tragen, unserem Hause nahend, sei mir ge-

¹ Vgl. Fraenkel, Parmenidesstudien 164.

χαῖρ', ἐπεὶ οὐτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι 'τηνδ' ὁδόν (ἦκρ ἀπ' ' ανθρωπιώκτὸς πάτου ἐστίν), ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι ἡμὲν 'Αληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἡτορ ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής. ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι, ὡς τὰ δοκοῦντα χρῆν δοκίμως¹ εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

II. (Diels frgt. 3)

ξυνόν δέ μοί ἐστιν, ὁππόθεν ἄρξωμαι τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὖθις.

III. (Diels frgt. 2)

λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόωι παρεόντα βεβαίως · οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι οὕτε σχιδνάμενον πάντηι πάντως χατὰ χόσμον οὕτε συνιστάμενον.

IV. (Diels frgt. 5)

... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

¹ Reinhardt, Parmenides S. 105.

grüßt! Kein geringes Geschick, sondern Themis und Dike sandte Dich, diesen Weg zu gehen, der da außerhalb ist der von Menschen betretenen Pfade. So sollst Du denn alles erfahren: der wohlgerundeten Wahrheit nie erzitterndes Herz und das Scheinwesen menschlicher Setzung, die da ohne Verlaß ist und ohne Wahrheit. Aber dennoch sollst Du auch das erfahren, wie das nur nach dem Anschein Gesetzte geltend werden und solche Geltung alles mit ihrem Scheinwesen hat durchdringen müssen."

II.

Das "Sein" ist mir ein gemeinschaftlich zugehöriges. Daher kehre ich, von wo ich auch beginne, dorthin wieder zurück.

III.

Mit dem Nous erschaue das Abwesende, obwohl es abwesend ist, als ein beständig Anwesendes. Denn Er wird das Sein nicht abschneiden, sich an das Sein zu halten und es nicht auf jede Weise überallhin nach einer Ordnung verstreuen, noch wieder zusammenstellen.

IV.

Denn Eines und Dasselbe ist "Erkennen" und Sein.

V. (Diels frgt. 4)

εί δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὑ μῦθον ἀκούσας, αἴπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι ' ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, Πειθοῦς ἐστι κέλευθος ('Αληθείηι γὰρ ὀπηδεῖ), ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε και ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι, τὴν δή τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν ' οὕτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν (οὐ γὰρ ἀνυστόν) οὕτε φράσαις.

VI. (Diels frgt. 6)

χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι' ἔστι γὰρ εἴναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν' τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα. πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος ‹εἴργω›, αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἡν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν πλάττονται, δίκρανοι' ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον' οἱ δὲ φοροῦνται κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα, οἰς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἴναι ταὐτὸν νενόμισται κοὐ ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

VII. (Diels frgt. 7)

ού γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ ἐόντα .
ἀλλὰ σὑ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα