

I. Die Grundprobleme einer „Lehre vom Sein“ – ein kritischer Überblick

Aristoteles beginnt seine *Metaphysik* mit der Feststellung: „Alle Menschen streben nach Wissen, von ihrer Natur her.“ Das zeige sich an der Liebe zum Wahrnehmen, vor allem mit den Augen. Denn sie gäben uns viel zu erkennen und offenbarten viele Unterschiede (980a1–7).

Aristoteles formuliert damit gleich im ersten Satz ein Grundanliegen der Form von *Metaphysik*, wie wir sie in der Regel der Antike zuschreiben. Ihr Ziel sei die Erkenntnis der Welt, wie sie (an sich selbst) ist und wie sie sich der Anschauung offenbart. Mit dieser Zielsetzung orientiere sie sich am Alltagsdenken und an der Alltagssprache und erfülle dadurch ein menschliches Grundbedürfnis. Denn niemand will allein in die Welt seiner Vorstellungen eingeschlossen sein, sondern will erkennen was ist, das heißt, was die Dinge, die uns umgeben und mit denen wir leben, wirklich sind. Wer wissen möchte, ob ein Nahrungsmittel bekömmlich oder giftig ist, möchte eine mit der Wirklichkeit übereinstimmende Antwort, keine Auskünfte, die nur auf subjektiven Vorstellungen oder Gefühlen beruhen.

Diesem natürlichen Bedürfnis nach einem Verständnis der Welt, wie sie wirklich *ist*, steht aber seit Beginn der Moderne ein intensivierter kritischer Vorbehalt gegenüber. Wenn man wissen will, was die Dinge wirklich sind, kann man nicht einfach die Dinge, so wie sie sich uns zeigen, untersuchen, man muss auch die Vermögen des Wahrnehmens und des Denkens, mit denen wir solche Untersuchungen machen, zum Gegenstand einer Überprüfung machen. Spätestens seit Kant sind wir darüber belehrt, dass bereits von unseren Wahrnehmungen nicht sicher ist, ob sie uns die Dinge genauso zeigen, wie sie an sich sind. Denn wir nehmen alle Dinge im Nebeneinander des Raums und im Nacheinander der Zeit wahr. Deshalb muss man zumindest damit rechnen, dass die raumzeitliche Vorstellung der Dinge etwas ist, womit wir diese schon von uns aus, *a priori*, ordnen und formen. Diese Ordnung hängt nicht von der Besonderheit der einzelnen Wahrnehmungen ab, die wir von den Dingen machen. Wir können reflexiv feststellen, dass jede unserer Wahrnehmungen raumzeitlich geordnet ist, und daraus schließen, dass diese Ordnung nicht von den Dingen kommt, sondern von uns bei jeder Wahrnehmung schon mitgebracht wird. Deshalb wissen wir nicht, ob die Dinge selbst räumlich und zeitlich geordnet sind, wir wissen nur, dass sie uns auf diese Weise erscheinen.¹ Dasselbe gilt von den Kategorien, in denen wir diese Erscheinungen denken. Ob das „Beharrende in der Zeit“ wirklich

1. Diese Lehre ist nur auf den Anschauungs-„Raum“ bezogen, nicht auf einen Begriff des Raums, auch nicht auf einen physikalischen. Sie ist deshalb durch Einsteins Relativitätstheorie nicht widerlegt. Von Aristoteles her gibt es allerdings andere Gründe, die die Grenzen dieser Lehre aufweisen. Siehe das Folgende.

als die Substanz der Dinge gedeutet werden darf, ist in derselben Weise einem skeptischen Zweifel unterworfen wie die Formen, in denen wir die Dinge wahrnehmen. Man muss damit rechnen, dass die Annahme einer Substanz in den Dingen nur einem subjektiven Ordnungsbedürfnis entspricht. Ob jedes Ding an sich eine Substanz hat, wissen wir nicht.

Der historischen Gerechtigkeit zuliebe muss man darauf hinweisen, dass die ‚kritische‘ Überzeugung, dass wir die Dinge nicht, wie sie sind, sondern nur, wie sie uns erscheinen, wahrnehmen und beurteilen, schon von den Skeptikern der Antike geteilt wurde. Sie hatten diese Skepsis auch ausführlich begründet und viele Modi, von ihnen sogenannte Tropen, aufgewiesen,² die dazu führen, dass wir nur die Erscheinungsformen der Dinge, nicht ihr wirkliches Sein erkennen können. Diese antike Skepsis war noch radikaler als die Kritik von Kant. Er setzte sich vor allem mit der Form der Skepsis, wie sie Hume in Wiederaufnahme der antiken Skepsis ausgebildet hatte, auseinander und versuchte mit seiner Kritik unserer Erkenntnisvermögen der Sinnlichkeit und des Verstandes diese Skepsis wenigstens abzumildern: Auch wenn wir nicht wissen, ob die Dinge selbst raumzeitlich und kategorial bestimmt sind, wissen wir aus einer reflexiv-kritischen Untersuchung der Leistungen unserer Erkenntnisvermögen, dass wir alle über die gleichen Ordnungskriterien beim Wahrnehmen und Denken verfügen. Deshalb dürfen wir folgern, dass unser transzendentaler Apparat kein Produkt privatsubjektiver Vorstellungen herstellt, sondern etwas, das alle Erkennenden gemeinsam anwenden oder anwenden können. Dieses Gemeinsame nennt Kant „objektiv“, nicht weil er es den Dingen an sich zuschreibt, sondern weil es für alle erkennenden Subjekte gilt und daher nicht privat, sondern wissenschaftlich allgemeingültig ist.³

Wenn auch nicht in allen ihren Aspekten, wohl aber in der grundlegenden Unterscheidung einer noch naiv anschaulichen Denkweise von einem kritischen Wissen des Denkens von sich selbst kann diese Lehre Kants bis heute als kanonisch gelten. In seiner 2019 erschienenen großen neuen *Geschichte der Philosophie* schreibt Habermas der Antike insgesamt eine „Blickrichtung nach außen“, „auf die vorstellbaren Objekte in der Welt“ zu, die moderne, vor allem durch Kant begründete „Subjektphilosophie“ dagegen „verdankt

2. Diese Tropen sind gesammelt und übersetzt bei Long/Sedley: *Die hellenistischen Philosophen*. S. 566–582.

3. Da diese Grundpositionen Kants weitgehend Gemeingut der Forschung sind, sollen sie nicht durch Hervorhebung einzelner Interpretationen belegt werden. Die reichlich vorhandenen Differenzen beginnen bei der Deutung dieser Grundannahmen (z. B. ob sie überhaupt subjektive Zutat oder nicht doch Eigenheiten der Dinge selbst sind usw.). Zur Hinführung im Blick auf die Besonderheit Kants als moderner Denken ist hilfreich Peter Rohs: *Wahrnehmungsurteile und Erfahrungsurteile*. In: Schönrich, Gerhard; Yasushi Kato (Hg.): *Kant in der Diskussion der Moderne*. Frankfurt/Main 1996, S. 166–189.

sich einem Perspektivenwechsel, der den primär auf das Seiende gerichteten Blick der Metaphysik auf das erkennende Subjekt umwendet.“⁴ Da selbst Aristoteles – auch nach Habermas – diese Wende des Denkens auf sich selbst noch nicht vollzogen habe, könne seine Ontologie nicht als wissenschaftlich gelten.

Das Interesse an einer solchen vorwissenschaftlichen Ontologie ist aber auch nach Kant nicht nur im Alltagsdenken, sondern auch in der Philosophie lebendig geblieben. Sogar in der Analytischen Philosophie, die traditionell alle Metaphysik und Ontologie kritisch sieht, unterscheidet man zwischen einem „manifesten (sinnlich deutlichen) Weltbild“, wie man es in alltäglicher Wahrnehmung durch Beobachtung der materiellen Körper mit wahrnehmbaren Eigenschaften bildet, und dem wissenschaftlichen Weltbild, wie man es mit dem methodisch angeleiteten Denken entwickeln kann. Ähnlich wie es für Kant ein objektives Wissen von den Sinnesdingen erst gibt, wenn wir unsere Erfahrungen von ihnen in ein System kategorialer Ordnung bringen, verlangt zum Beispiel Wilfrid Sellars, dass man empirisches Wissen in ein umfassendes „System repräsentationaler Fähigkeiten des Subjekts“ überführen müsse, wenn überhaupt ein kohärentes Wissen von den je singular bekannten Einzeldingen der Wahrnehmung möglich sein soll.⁵

Die auch von vielen anderen Analytikern geführte Diskussion über die Unterscheidung eines in der alltäglich-unreflektierten Anschauung manifesten Weltbilds und eines durch die Netzwerke des Denkens zumeist wissenschaftlich bearbeiteten Weltbilds hat keine endgültige Lösung erzielen können. Wie eine „geistunabhängige Welt“ mit Hilfe von Kriterien, die das menschliche Denken aus sich selbst hat, in ihrem eigenen Sein erkannt werden kann, gilt als eine nicht endgültig lösbare Aufgabe. Ob es zwischen den beiden Weltbildern eine Übereinstimmung gibt, die nachprüfbar ist – ob die Dinge wirklich so sind, wie sie unserem Wahrnehmen und Denken erscheinen –, ist, so denken viele, etwas, das sich menschlichen Erkenntnismöglichkeiten entzieht.⁶

Es gehört zu den Merkwürdigkeiten der Philosophiegeschichte, dass ausgerechnet die Epoche, die es wagen wollte, sich mit dem eigenen Verstand von festsitzenden Vorurteilen zu befreien, in nicht wenigen Bereichen an lange tradierten Vorerwartungen festhält, ohne sie je einer gründlichen Überprüfung zu unterziehen. Zu diesen Vorerwartungen gehört auch die eben knapp beschriebene Opposition eines naiv nach außen gerichteten, dogma-

4. Siehe Habermas: *Auch eine Geschichte der Philosophie*. S. 31.

5. Siehe Sellars: *Science and Metaphysics*. Bes. S. 120. Siehe ähnlich z. B. Strawson: *Analysis and Metaphysics*. V. a. S. 19–28. Siehe auch ders.: *Individuals*. Bes. S. 15–25; S. 31–40.

6. Siehe z. B. Stroud: *Understanding Human Knowledge*. S. 155–176. Siehe zu dem ganzen hier nur angedeuteten Problemfeld die kluge Zusammenfassung bei Haag, Hoepfner: *Denken und Welt*. Siehe auch Hoepfner: *Analytische Philosophie (III)*.

tisch-realistischen Denkens, das man der Antike zuschreibt, und eines sich auf sich selbst zurückwendenden Denkens, das die Moderne allein für sich reklamiert. Es ist aber kaum übersehbar, dass es gerade die Einzwängung in diese Opposition ist, die das Verhältnis von Denken und Sein auch als Sachproblem als eine unüberbrückbare Kluft erscheinen lässt, denn diese Opposition setzt voraus: Nur wer noch naiv wie die Menschen der Antike denkt, kann daran glauben, dass sein Denken der Wirklichkeit entspricht oder jedenfalls entsprechen kann. Wer modern denkt, weiß um das Eigensein der subjektiven Vernunft, bezahlt dieses Wissen aber mit dem Verlust des Vertrauens in den Realitätsgehalt des Denkens und Wissens.

Diese Deutung der geschichtlichen Wende des Denkens schreibt der Lehrmeinung, man könne die Wirklichkeit, wie sie ist, im Denken erkennen, zu Recht ein bloßes Vertrauen zu. Es hat aber auch das kritische Denken eine naive Vertrauensbasis, die selten zum Thema gemacht wird. Denn wenn sich aus der Wende des Denkens auf sich selbst die Aufgabe ergibt, die subjektiven Bedingungen zu kennen, unter denen wir die „wirklichen“ Dinge beurteilen, muss man die Voraussetzung machen, dass das, worauf das Denken seine Kategorien anwendet, auch tatsächlich die Dinge sind, wie sie mit ihren wahrnehmbaren Eigenschaften in der Wirklichkeit vorkommen. Das ist nur möglich, wenn das Denken, das sich mit seinen eigenen Akten auf diese Dinge bezieht, auch sicher sein kann, dass ihm die Wahrnehmung (oder andere Formen einer vorreflexiven Erfahrung) als Grundlage für die Überführung in ein wissenschaftliches System auch tatsächlich die wirklichen Dinge gibt, beziehungsweise wenigstens mit diesen wirklichen Dingen in einen minimalen Kontakt zu treten fähig ist.⁷

Es ist eine sinnlich manifeste Welt, die das repräsentationale Denken mit seinen Fähigkeiten in Wissenschaft überführt. Die Gefahr der Verfälschung setzt bei dieser Art von Kritik mit dem Denken ein, das das ihm Gegebene mit seinen Ordnungsprinzipien möglicherweise überformt. Wie man derartige Überformungen vermeidet, ist und war Gegenstand vieler Reflexionen. Nach Kant sind es ja bereits die Wahrnehmungen selbst, deren Formen das ursprünglich durch Empfindung Gegebene raumzeitlich ordnen. Viele andere Gefährdungen einer unmittelbaren Bekanntschaft mit den Dingen hat man diskutiert. Das kritische Wissen um die „Modi des Bewusstseins“ oder der mentalen Repräsentation setzt das Vertrauen voraus, das, was von keiner Form dieser Modi beeinflusst ist, sei dasjenige Ursprüngliche, dem noch unverfälscht die Dinge, wie sie sind, entsprechen.

7. Einen (beliebigen) Beleg dafür, wie selbstverständlich auch heute noch diese Überzeugung vertreten wird, bietet z. B. Searle: *Seeing Things as They Are*. Passim, siehe z. B. S. 35: „If I see a man in front of me, the content is that there is a man in front of me. The object is the man itself.“

II. Text und Übersetzung der Fragmente B 1–8¹⁶

B 1:

Die Stuten, die mich ziehen, soweit nur mein Verlangen reicht,
geleiteten mich, seit sie mich auf den Weg brachten durch ihre Führung,
den kundereichen¹⁷
der Göttin, der über alle Städte hin¹⁸ den wissenden Mann bringt.
Auf diesem ließ ich mich fahren, auf diesem nämlich führen mich die
sehr verständigen Stuten,

(5)

die den Wagen zogen, junge Frauen aber wiesen den Weg.
Und die Achse in den Naben gab einen schrillen Pfeifton von sich
und sie glühte, denn getrieben wurde sie von zwei wohlgerundeten
Rädern von beiden Seiten her, jedesmal wenn sich eilten, mich zu geleiten,
die Töchter des Helios, nachdem sie das Haus der Nacht verlassen hatten,

16. Zu den Text- und Übersetzungsvarianten nehme ich nur dort Stellung, wo es für das Sinnverständnis relevant ist. Als Textgrundlage gewählt ist Diels/Kranz: Die Fragmente der Vorsokratiker. In diesem Grundlagenwerk für die erhaltenen Fragmente zu den Vorsokratikern werden die Berichte über die einzelnen Autoren unter A geführt, die wörtlich erhaltenen Fragmente unter B. B 1 bedeutet also Originalfragment 1. Im Folgenden werden diese Bände mit DK abgekürzt zitiert. Parmenides findet sich im Band 1 unter der Nummer 28. Da sich der hier behandelte Text ganz in diesem Band befindet, zitiere ich nur die nummerierten B-Fragmente. Für den, der sich intensiv mit Parmenides beschäftigen will, bieten Coxon und McKirahan mit *The Fragments of Parmenides* nicht nur einen neu emendierten Text, sondern auch eine Reihe weiterer antiker Zeugnisse über Parmenides, die von Diels/Kranz noch nicht berücksichtigt sind. Da im deutschen Sprachraum die Ausgabe von Diels/Kranz allgemein als Grundlage benutzt wird, sind auch im folgenden Text die Bezugnahmen auf den Parmenideischen Text nach Diels/Kranz gegeben.

17. *polýphēmos* kann sowohl meinen, dass jemand oder etwas sehr berühmt ist, es kann aber auch den inhaltlichen Reichtum, über den z. B. ein Sänger verfügt, bezeichnen. So wird Phemios als Sänger in der *Odyssee* als *polýphēmos aoidós* gerühmt, als Sänger, der viele Lieder kennt (22, 376). Beide Deutungen sind bei B 1, 2 sinnvoll. Parmenides könnte die Göttin wegen ihres großen Ruhms, ebenso aber auch wegen des Reichtums ihres Denkens loben.

18. Die Konjekturen der offenbar bei Sextus Empiricus, der das Proöm überliefert, verdorbenen Stelle *katá pántate* durch Diels zu *katá pánt' ástē* (durch alle Städte) steht in Widerspruch dazu, dass die Göttin am Ende betont, der Weg des wissenden Mannes sei „weit vom betretenen Weg der Menschen“ abgelegen. Es ist aber nicht ausgeschlossen, dass die Konjekturen von Diels korrekt ist. Man darf dann aber nicht „durch alle Städte“ übersetzen, sondern „über alle Städte hin“. Der Sinn wäre dann, dass der wissende Mann sich über das, was man in den Städten weiß, hinaus auf die Wahrheit selbst zu bewegt. Vom Sinn her wäre auch die Konjekturen von Karsten und Kingsley möglich, die *katá pánt' adaé* (über alles Unbekannte, Unerkundete hinweg) vorschlagen. Siehe Karsten: *Philosophorum Graecorum veterum reliquiae* I, S. 54f. Kingsley: *Die Traumfahrt des Parmenides*. Anm. 108.

(10)

zum Licht hin¹⁹, zurückgestoßen hatten sie von den Häuptern mit den Händen die Schleier.

Da ist das Tor der Bahnen von Nacht und von Tag,
ein Türsturz und eine steinerne Schwelle halten es von beiden Seiten,
es selbst, im Licht strahlend²⁰, ist ausgefüllt durch große Türflügel,
zu denen die streng vergeltende Dike die Schlüssel hält, die wechselnden.

(15)

Ihr nun sprachen die jungen Frauen mit sanften Worten zu
und überredeten sie umsichtig, dass sie ihnen den geschlossenen Riegel
ganz schnell vom Tor zurückschöbe. Das aber machte der Türflügel
Öffnung weit²¹, als es aufsprang, nachdem es seine erzbeschlagenen
Achsen in den Buchsen abwechselnd gedreht hatte,

(20)

die mit Pflöcken und Stiften eingepasst waren. Da also, durch es hindurch,
geradeaus in der Fahrspur, hielten die jungen Frauen Wagen und Pferde.
Und die Göttin empfing mich wohlwollend, meine rechte Hand
nahm sie mit ihrer Hand, ergriff so das Wort und sprach mich an:
„Junger Mann, unsterblicher Lenkerinnen Begleiter,

(25)

mit den Stuten, die dich ziehen, bist du zu unserem Haus gekommen.
Sei willkommen, denn kein schlechtes Geschick hat dich geleitet, zu
kommen
auf diesem Weg – denn wirklich, weitab vom betretenen Weg der Men-
schen ist er –,

19. Siehe dazu den Exkurs, unten S. 95.

20. *Aithér* ist bei Homer „die klare, von Licht erfüllte, strahlende Luftschicht, die den ‚Himmel‘ als einen klaren, strahlenden erscheinen lässt“ (siehe *Lexikon des Frühgriechischen Epos*, im Folgenden zitiert als LfgrE, s. v. *aithér*, I, 294). Das Adjektiv *aithérios* habe ich sinngemäß übersetzt. Siehe *Ilias* 11, 54; 16, 365; 17, 371; *Odyssee* 6, 44. Fränkel übersetzt in *Dichtung und Philosophie des Frühen Griechentums* „himmelshell“ (S. 401).

21. *Chásm' achanés* wird oft als „gähnender Schlund“ (o. ä.) übersetzt, häufig weil man meint, es direkt auf Hesiod beziehen zu sollen. *Chásma* ist als Subjektivbildung von *cháinō* (gähnen, sich öffnen, auf tun) gebildet. Es kann also auch die Öffnung bezeichnen. Analog bedeutet das Adjektiv *achanés* „weit gähnend, weit geöffnet, weit ausgedehnt“. Die Übersetzung „gähnender Schlund“ passt kaum zur Umgebung einer Göttin, die dem Erkenntnissuchenden das Wahre offenbart. Gut ist die Übersetzung bei Mansfeld/Primavesi: „unermessliche Weite“. In der Übersetzung hier ist es adverbial auf *poiésan*, „sie machten“, „erzeugten“, „bezogen“. Siehe Mansfeld/Primavesi: *Die Vorsokratiker*. S. 321.

sondern Fug und Recht.²² Notwendig ist es, dass du alles kennen lernst, sowohl der wohlgerundeten Wahrheit nicht wankendes Herz

(30)

wie auch die Meinungen der Sterblichen, in denen keine wahre Zuverlässigkeit liegt.

Aber dennoch wirst du auch das verstehen, wie das, was man meint, annehmbar sein muss dadurch, dass es alles ganz durchdringt.

B 2:

Gut, ich will dir sagen – du aber mach dir die Rede, wenn du sie gehört hast, zu eigen –,

welche Wege der Erkenntnissuche allein gedacht werden können:

Der eine Weg, dass [Etwas-]Seiendes ist, und dass es nicht möglich ist, nicht [Etwas] zu sein,

ist der Weg der Überzeugung; denn er folgt der Wahrheit.

(5)

Der andere, dass nicht [Etwas] zu sein [möglich] ist, ja dass nicht [Etwas] zu sein notwendig ist,

von diesem Weg zeige ich dir, dass er ein Weg ist, auf dem nichts in Erfahrung zu bringen ist.

Denn weder kannst du erkennen, was nicht [Etwas] ist, denn das ist gar nicht durchführbar;

noch könntest du es aussprechen.

B 3:

Denn dasselbe ist Denken und [Etwas-]Sein.

B 4:

Sieh aber das Abwesende gleichwohl mit der Vernunft zuverlässig als anwesend.

Denn sie [sc. die Vernunft] wird nicht das Seiende von seinem Zusammenhang mit dem Seienden trennen,

weder wenn es sich überall ganz verteilt nach der Ordnung, noch wenn es sich vereinigt.

22. Siehe zur Bedeutung dieser Formulierung genauer unten, S. 94ff. und 103.

V. Interpretation zu Parmenides' Ontologie: B 2–B 8 (DK)

B 2, 1–8: Eine Grundforderung des Denkens: nur das Distinkte¹¹¹ ist erkennbar

Gut, ich will dir sagen – du aber mach dir die Rede, wenn du sie gehört hast, zu eigen –,
welche Wege der Erkenntnissuche allein gedacht werden können:
Der eine Weg, dass [Etwas-Seiendes] ist, und dass es nicht möglich ist,
nicht [Etwas] zu sein,
ist der Weg der Überzeugung; denn er folgt der Wahrheit.

(5)
Der andere, dass nicht [Etwas] zu sein [möglich] ist, ja dass Nicht [Etwas]
zu sein notwendig ist,
von diesem Weg zeige ich dir, dass er ein Weg ist, auf dem nichts in Erfahrung zu bringen ist.
Denn weder kannst du erkennen, was nicht [Etwas] ist, denn das ist gar nicht durchführbar;
noch könntest du es aussprechen.

Diese Rede über die allein möglichen Wege der Erkenntnissuche sind im Gedicht des Parmenides einer Göttin in den Mund gelegt. Es ist keine Frage, dass damit eine Ähnlichkeit zu den in der poetischen Tradition üblichen Musenanrufen evoziert werden soll. Es fällt aber auch ein deutlicher Unterschied auf. Wenn Homer in der *Ilias* die Muse bittet, ihm vom Zorn des Achill zu singen, und in der *Odyssee* von den vielen Schwierigkeiten berichtet, die Odysseus meistern musste, bis er endlich wieder Herr in seinem Haus und Mann seiner Frau sein konnte, bittet er die Göttin um zuverlässig Wahres über viele konkrete Handlungen der beiden Helden. Auch Hesiod erbittet von den Musen in seiner *Theogonie* (v. 1–115) vielfache Belehrung über die Götter und Göttergenerationen und über deren je verschiedene Kompetenzen.

Die Göttin des Parmenides erzählt überhaupt nicht von konkreten Personen oder Ereignissen, sondern von einem allgemeinen Anspruch, den jede

111. Die deutsche Übersetzung von „distinkt“, die im Folgenden auch meistens benutzt wird, ist „bestimmt“. „Bestimmt“ darf hier nicht als Ergebnis eines Setzungsaktes des Denkens verstanden werden, das festsetzt, definiert, was es unter etwas verstehen will. Bestimmt meint: genau umgrenzt, unterschieden und in diesem Sinn: distinkt. Spinozas berühmtes Diktum formuliert es prägnant: „*Omnis determinatio est negatio*“ – Bestimmtheit ist Negation; gemeint ist damit scharfes Begrenzt- und Unterschiedensein von Anderem (aber nicht von den Dingen der Welt).

Erkenntnis erfüllen müsse, wenn sie überhaupt möglich sein soll. Der Wahrheitsanspruch, den sie erfüllen muss, ist daher einerseits viel geringer als der, den Homer oder Hesiod von den Musen gewährleistet haben möchten. Denn er bezieht sich nicht auf eine fast unüberschaubar große Geschichte mit ihren vielen Einzelheiten, sondern lediglich auf ein allgemeines Axiom des Denkens, von dem sie so spricht, als genüge es, es zu formulieren, um damit zugleich seine Evidenz zu sichern. Andererseits ist er viel höher als der, dem die Musen genügen sollen, denn er soll sich nicht nur in der Bestätigung der Wahrheit über einzelne Fakten bewähren, sondern soll allgemeingültig sein, für jede auch nur irgendwie denkbare Erkenntnis.

Wenn dieser Anspruch von der Göttin zu recht erhoben ist, bietet seine Erfüllung allerdings auch eine rationalere Begründung dafür, dass man die von ihr ausgesprochene Einsicht auf einen göttlichen Ursprung zurückführt. Denn wenn sie tatsächlich für jeden Akt der Vernunft gilt, ist sie keine Einsicht, die auf eine subjektive Eingebung oder Erfindung zurückgeführt werden könnte. Sie muss dann einer für alle gleich verbindlichen Vernunft zugeschrieben werden.

Den Gedanken, man könne ein vollständig erkennbares Seiendes postulieren, ihm aber nicht auch Aktivität, Leben und Vernunft zugestehen, hält Platon für absurd. Ein solches Sein kann nicht „hehr und heilig, der Vernunft entbehrend, unbeweglich stehen“, sondern müsse personal gedacht werden (*Sophistés* 248 e–249 b). Zur Begründung dieser These erfährt man mehr von Platon, man kann aber auch durch den Hinweis auf seine später ausdrücklich geführte Argumentation die Aufmerksamkeit auf das mögliche Rationale in Parmenides' scheinbar noch mythischer Redeweise lenken.

Dafür, dass die Grundaussage der Göttin rational verstanden werden soll, haben nicht wenige Interpreten gute Gründe vorgelegt. Sie werden auch durch die mehrfach wiederholte Aufforderung der Göttin bestätigt, man solle ihre Ausführungen mit dem Verstand (*lógos*) überprüfen (B 7, 5f; B 8, 15f.). Vor allem ist der gesamte Duktus ihrer Argumentation als eine Folgerung aus dem von ihr in B 2 formulierten Grundprinzip angelegt.

Natürlich muss man fragen, ob dies eine nachvollziehbare Rationalität ist. In Forschungen, in denen Parmenides ein solcher Ansatz zur Rationalität zugestanden wird, verweist man meist auf den disjunktiven Charakter der Aussage der Göttin, den man als Vorform des Widerspruchssatzes oder des Satzes vom ausgeschlossenen Dritten¹¹² deuten könne. Wie die Besprechung der

112. Die beste, auch philologisch gut begründete Erklärung dieser These findet man bei Heitsch: *Parmenides. Die Anfänge der Ontologie*. Siehe auch ders.: *Parmenides. Die Fragmente*. Eine ähnliche Begründung gibt auch Cordero in *By Being. It is*, der die Identitätsforderung, dass Seiendes nur das sein kann, was ist, als axiomatische Forderung des Denkens herausarbeitet. Siehe dort das wichtige Kapitel 4.

Parmenidesrezeption in der Antike gezeigt hat, haben auch viele der ersten Leser des Gedichts ähnlich geurteilt. Die Forderung, dass jedes Seiende notwendig eben das sein müsse, was es ist, und es nicht zugleich nicht sein könne, hat aber nicht nur *historisch* zu dem Versuch geführt, alle Dinge und Vorgänge in der Welt dem Diktat einer Bivalenzlogik zu unterwerfen, sie bringt grundsätzlich dieses Resultat mit sich. Platon hat, wie wir gesehen haben, diese Art der Logik in ihrer ganzen Absurdität vorgeführt. In seinem Dialog *Politeia* weist er sie einem Anfängertum in der Logik zu. Junge Leute, die ein wenig von ihr „geschmeckt“ hätten, spielten mit ihr, um unentwegt jemanden zu widerlegen – mit der Folge, dass sie auch selbst ständig widerlegt würden (*Politeía* 539 b–c). Parmenides ist bei Platon nicht mitgemeint. Es gibt gute Gründe, die zeigen, dass man diese inkorrekte und viel zu pauschale Vorform des Widerspruchssatzes bei Parmenides nicht findet. Im Unterschied zum Widerspruchssatz, der ausschließt, dass man Sein und Nicht-Sein ein und demselben zugleich zuordnen oder von ihm aussagen kann, und nicht etwa das Nicht-Sein von etwas generell ausschließt, behauptet der Grundsatz von B 2 genau dieses Letzte: Erkennbar sei nur, „dass ist“, „nicht zu sein“ wird dagegen für nicht möglich erklärt; auf keinen Fall sei es notwendig, Nicht-Seiendes anzunehmen.

Die beiden Aussagen sind also nicht disjunktiv, sondern komplementär, sie besagen dasselbe, einmal in positiver, einmal in negativer Formulierung. Sie bestärken sich gegenseitig – nicht anders als in vielen rhetorischen Verstärkungen, etwa wenn man bei dem Satz: „Ein Freund beweist sich in der Not“ durch die Negation dieser Hilfsbereitschaft noch deutlicher unterstreicht, was einen Freund zum Freund macht: „Wer in der Not nicht da ist, ist kein Freund“. Eine analoge Verstärkung leistet die Erklärung des Wegs, „auf dem nichts in Erfahrung zu bringen ist“, die dadurch noch mehr Gewicht bekommt, dass sie durch eine Begründung ergänzt wird. Diese Begründung lautet, das, was nicht ist, könne weder erkannt noch ausgesprochen werden.

Parmenides benutzt für die Benennung dessen, was nicht (etwas) ist, ein Partizip: *to ge mē eón*. Selbst Übersetzer, die das *hópos éstin* (B 2, 3) mit „dass IST“ wiedergeben, übersetzen dieses Partizip als „das, was nicht ist“ oder sogar als „etwas, was nicht ist“¹¹³. Diese Übersetzung ist vom Sinn her gefordert, denn jede Erkenntnis, gleichgültig wie abstrakt sie ist, bezieht sich auf irgendein Etwas. Auch die Erkenntnis, dass alles „ist“, hat ein Etwas zum Gegenstand, eben „alles“. Gleiches gilt für die Sprache, selbst mit der Bezeichnung „nichts“ (nicht Etwas) bezeichnet man etwas, zum Beispiel sein Nichtvorhandensein. Das Problem aber besteht darin, worauf sich dieses „etwas“

113. Siehe Gemelli, 15; Mansfeld/Primavesi, 323; Hölscher, S. 17.

in der Formulierung des Seinsprinzips des Parmenides zu beziehen hat, und wie es semantisch funktioniert: Und eben die Fehldeutung dieses Bezugs hat, wie bereits sichtbar geworden ist, die Folgeprobleme im Verständnis des Parmenideischen Seinsgedankens hervorgerufen.

Mit der Begründung, dass das „Nicht-Seiende“ weder erkennbar ist noch mit einem Wort bezeichnet werden kann, setzt sich auch Platon in seinem Dialog *Sophistes* auseinander und gibt eine von der Sache her einleuchtende Erklärung. Als auf die Frage des „Eleatischen Fremden“, der als Dialogführer fungiert, worauf man denn das Wort „Nicht-Seiend“ beziehen könne (*eis ti*), sein jugendlicher Gesprächspartner Theaitetos keine Antwort weiß, stellt der Fremde fest, dass man es auf keinen Fall auf ein bestimmtes Seiendes (*epi ti*) beziehen könne, denn wenn man etwas auf ein Seiendes beziehe, beziehe man es eben dadurch auch auf ein Etwas. Es sei evident, dass man das Wort „etwas“ jedesmal einem Seienden beilege, nackt und gleichsam entblößt vom Etwas-Sein sei es unmöglich, das Wort „seiend“ überhaupt zu gebrauchen. Wer daher nicht *etwas (ti)* sagt, sage ganz notwendig überhaupt nichts, man müsse sogar bestreiten, dass der, der versuche, das Nicht-Etwas-Seiende auszusprechen, überhaupt spreche (237 c–237 e). Es wird erst Platon sein, der zeigt, worauf sich auch die Rede von etwas Nicht-Seiendem bezieht, nämlich auf das von einem Etwas-Seiendem Verschiedene. Wenn Sokrates ein Nicht-Groß-Seiendes ist, ist er etwas anderes als Groß-Seiendes, er ist nicht etwas überhaupt nicht Seiendes.

Dass dieses Selbstverständliche, das heute jedem Anfänger in der Logik geläufig ist, so schwer zu erklären war, hat seinen Grund allerdings in eben dem Missverständnis des Widerspruchsaxioms, als sei es der Grund, der die Orientierung am Etwas-Sein erfordere, das auch heute noch viele teilen, und das jedenfalls von vielen Parmenides unterstellt wird. Anlass für dieses Missverständnis ist, wie wir gesehen haben, dass seine Gültigkeit auf die „wirklichen“ Dinge bezogen wird. Dass ein wirklicher Mensch wirklich Mensch ist, das scheint sich daraus zu ergeben, dass er nicht zugleich Mensch und Nicht-Mensch sein kann.

Auf diesem Fehlkonzept beruht auch die zu Platons Zeiten für viel Aufsehen sorgende Parodie des Sophisten Gorgias auf Parmenides' Gedicht, in der er „bewies“, dass es überhaupt kein Etwas-Seiendes gibt (*ouk ara esti ti*, B 3, 66)¹¹⁴. Seine Argumentation (bei der Übersetzung verzichte ich auf das ständig mitgemeinte „Etwas“) verläuft so:

114. Siehe Gorgias: *Über das Nicht-[Etwas]-Seiende oder über das Wesen der Dinge*. In: DK 82, B 1–3. Ich stütze mich hier auf den Text, den Diels/Kranz abdrucken. Es ist dies der Bericht, den Sextus Empirikus bietet. Sextus war sehr darauf bedacht die formal-logische Seite von Gorgias' Argumentation herauszuarbeiten. Seine Fassung ist deshalb für das Entstehen einer formalen Logik bei den Sophisten sehr interessant.