Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XXIV. Band, 3. Heft.

VII.

Ein Beitrag zum heraklitisch-parmenideischen Erkenntnisproblem.

Von

Dr. Emanuel Loew, Wien.

(Schluß.)

Dieser Tadel gilt allen Logosdenkern, den *δοξιμώτατοι* (28) gerade so wie ihrem Gefolge. Schein ist es, was die durch ihr Scheinwissen angesehensten Männer erkennen (28). Wirkliches Wissen gewinnen nur diejenigen, welche die ewige gleichmäßige Entwicklung der Erscheinungen *κατὰ φύσιν* erkennen, und indem sie den *νοῦς* wach erhalten, eine Erinnerung an das bewahren, was sie *φρονήσει* erkannt haben. Was alle anderen Menschen gleichsam im Schlafe verharrend denken (reden)³³ und tun, ist Nichtwirkliches (1, 21, 73)

³³) *λέγειν* ist ebenso wie *λόγος* bei H. und P. der Ausdruck für logisch (= Nichtwirkliches) denken und reden. In meinen früheren Arbeiten, als ich für die ganze Sache wohl schon das richtige Empfinden hatte, ohne es genauer begründen zu können, habe ich den Gegensatz *λέγειν*, *λόγος* — *φρονεῖν*, *φρονήσις* durch ‚künstlich berechnen‘ — ‚natürlich verstehen‘, wiedergegeben; schärfer ist ‚(logisch) denken‘ — ‚(wirklich) erkennen‘. Nestle nennt das eine kecke Behauptung (Arch. 1912, S. 288). „Gibt es aber, ruft er aus, überhaupt in der griechischen Literatur eine Stelle, wo *λέγειν* ‚künstlich berechnen‘ heißt? Ich weiß keine.“ Demgegenüber verweise ich 1. auf Schleiermacher (Ges. W. Abt. 3, Bd. 2, S. 107): „Und hier gleich mag es erlaubt sein, die Vermutung aufzustellen, daß der Sprachgebrauch durch das Wort *λόγος* auch die Vernunft zu bezeichnen . . . abgeleitet von *λέγειν* sammeln, zusammenstellen . . .“; 2. auf Patin, der freilich nur von Parmenides sagt: „*λόγος* scheint sowohl die mit dem Sinn zusammenfallende

ἀμαθίη, die man besser bergen sollte als zur Schau tragen (109, 95) oder *πολυμαθίη*, die den *νόος* nicht belehrt (40). Will der *νόος* belehrt werden, so darf er nicht *παρεὼν ἀπειναι* (34), d. h. er darf nicht abstrahieren, statt zu erleben; denn dadurch werden die Menschen wie unerfahren (1), als ob sie keine Sinne hätten (34). Statt die Dinge des Alltags zu beobachten, stoßen sie verständnislos auf dieselben und erkennen sie nicht, bilden sich's aber ein (17), die Dinge erscheinen ihnen fremd (72), offenbar weil der *νοῦς* mit ihnen nicht zusammenkommt, an ihnen nichts erlebt und deshalb keine Erinnerung an sie bewahrt. Woher kommt dieser Stumpsinn? Von dem beständigen Verkehr mit dem Logos (72). Das *σοφόν* ist nämlich etwas von allen Logoi Gesondertes (108)³⁴): Gegenstand der Logos-

Wahrheit des Denkens als auch die Sprache und ihre bezeichnende Kraft zu 'bedeuten' (a. a. O. S. 554); 3. auf die Tatsache, daß sich auch bei Xenophon und Plato nicht selten Sätzchen finden, wie *εἰπέ, τί λέγεις* „sage, wie du dir die Sache in Gedanken vorstellst“, „berechnest“. Mit diesem Einwand hat also der so selbstsichere Rezensent nicht mehr Glück als mit seinem in Anm. 19 widerlegten. Keineswegs darf eine Auffassung der heraklitischen Philosophie, die voraussetzt, Heraklits *λόγος* sei ein Proteus (Diels), seine *φρόνησις* sei mehrdeutig und ermögliche daher leicht eine Umbiegung des Gedankens (Th. Gomperz), sein *λόγος* sei mit *φρονεῖν* und *φρόνησις* synonym, es könne daher das eine die Rolle des anderen übernehmen (Nestle), sein *λόγος* habe kosmologische Bedeutung, der *λόγος* seines Gegners Parmenides dagegen erkenntnistheoretische, als so „wohlbegründet“ bezeichnet werden, daß ihr gegenüber die Auffassung, derselbe Name habe sowohl bei demselben Denker als auch bei dessen zeitgenössischem Gegner immer dieselbe Bedeutung, als „eine gewalttätige und irreführende Entstellung des alten Denkers“ verschrien werden dürfte. (Nestle, Arch. a. a. O. S. 304.) Ich gebe ohne weiteres zu, daß die Begründung meiner These vielfache Fehler und Lücken aufwies, aber durch die Berichtigung derselben, die ich der sorgfältigen Erwägung der rein sachlichen Bemerkungen seitens der Kritik — ihr oft maßloses Geschimpfe ließ ich unbeachtet — sowie weiterem eigenen Studium verdanke, gewinnt meine These eine m. E. erst recht feste Stütze.

³⁴) *ὁκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο, ὥστε γινώσκειν, ὅτι σοφόν ἐστι κεχωρισμένον [πάντων].* Bisher hat man *πάντων* als neutrum gefaßt und übersetzt, das Weise sei von allem gesondert, liege jenseits aller Erfahrung. „Das heraklitische *κεχωρισμένον* ist somit ein unmittelbarer Vorblick auf die platonische Idee“ (Slonimsky). Genau das Gegenteil ist richtig. *πάντων* ist masc., bezogen auf *λόγους*, und heißt: Das Weise ist etwas von allen *λόγοι* Gesondertes, hat mit dem Rationalismus nichts zu tun. Gegenstand der Erfahrungserkenntnis sind ja die *παρεόντα*,

erkenntnis sind, wie uns Parmenides bald bestätigen wird, die *ἀπεόντα* (Parm. Fr. 2), das *σοφόν* aber hat es nur mit den *παρεόντα* zu tun, es will erfahrbarwirkliches Leben genannt werden (32). Das Erkennen des Erfahrbarwirklichen ist die größte Fähigkeit und Weisheit ist logisch Wahres denken (reden) und tun nur dann, wenn man der natürlichen Entwicklung gemäß auf diese hinhorcht (112) und niemand kann sich der Wirklichkeit völlig entziehen, auch die schlafenden Logösdenker nicht, „auch die Schlafenden sind Werkleute und Mitwirker der im Kosmos sich entwickelnden Ereignisse“ (75), auch sie haben an der allen gemeinsamen *φρόνησις* teil. Woraus freilich nicht folgt, daß alle den gleichen Anteil haben. Der dumme Kerl, der sich von jedem Logos imponieren läßt (87), kann nicht, wenn er nur strebend sich bemüht, an Weisheit mit Homer wetteifern, „der doch weiser war als die Hellenen allesamt“ (56). Man darf es also nicht so machen wie die Ephesier, „die Hermodoros, ihren wackersten Mann, aus der Stadt gejagt haben mit den Worten: Von uns soll keiner der wackerste sein oder wenn schon, dann anderswo und bei anderen“ (121). Nein, es ist *νόμος*, auch der *βουλή* des *εἷς* zu folgen (33), der *εἷς* gilt zehntausend, wenn er der *ἄριστος* ist (49). Die *ἄριστοι* nämlich ziehen den ewigen Ruhm den vergänglichen Dingen vor, die *οἱ πολλοί* aber liegen da, vollgefressen wie das Vieh (29), dessen Glück in körperlichen Lustgefühlen besteht (4). Ochsen sind glücklich, wenn sie Erbsen zu fressen finden (4), Esel würden Häckerling dem Golde vorziehen (9). So sind auch die *οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δ' ἀγαθοί* (104). Sie sind deshalb, ob-

Gegenstand der reinen Gedankenkenntnis sind die *ἀπεόντα*. Sowie also nach H. das *σοφὸν κεχωρισμένον πάντων τῶν ἀπεόντων* ist, so ist nach Parm. das *ἀληθές κεχωρισμένον πάντων τῶν παρεόντων* (vgl. das zu fr. 2 Gesagte). Im Schlafe, heißt es im Berichte des Sextus, wenn sich die *αἰσθητικοὶ πόροι* schließen, wird der *νοῦς* vom Zusammenhang mit dem *περιέχον χωρίζεται*, *χωρισθείς* aber verliert er die *μνημονικὴ δύναμις*, die er früher hatte. Im Wachsein aber gewinnt er sie wieder *τῷ περιέχοντι συμβαλὼν*. Von der Wirklichkeit getrennt, verliert der *νοῦς* seine Gedächtniskraft; folglich kann das *σοφόν* nicht jenseits aller Wirklichkeit liegen, im Gegenteil, es ist mit der Wirklichkeit identisch. Bei Herbertz (a. a. O. S. 54) findet sich folgender Satz aus F. C. S. Schiller: Humanismus. Beiträge zu einer pragmatischen Philosophie S. 55: „So ist es das *πρώτον ψεῦδος* des Apriorismus daß er unseren Intellekt (bei H. = *φρόνησις*!) getrennt von dessen biologischer . . . Grundlage . . . betrachtet.“ Das deckt sich fast wörtlich mit Heraklits fr. 108.

wohl sie die allen gemeinsame *φρόνησις* besitzen (113 + 2), doch ungeeignete Lehrer (104), weil sie wie Kinder handeln, die alles ihren Eltern nachmachen und immer nur sagen: Wie wir's übernommen haben (74). Und diese stumpfsinnige, denkfaule Menge, deren Typus der dumme Kerl ist, dem jeder Logos imponiert (87), bildet das Gefolge der Logosdenker, welche die Entwicklung des Alls *κατὰ λόγον* beurteilen wollen (1), als ob der *λόγος κοινός*, die *φρόνησις ἰδίω* wäre (2). Sie leben daher nicht wie die Wachen im *κόσμος κοινός* (89), der, wie er jetzt ist, immer war und immer sein wird (30), sie wenden sich von diesem *κόσμος* ab und leben, nein, sie schlafen in einem *κόσμος ἴδιος*, wie sich ihn jeder einzelne von den Schlafenden konstruiert (89), als ob einer der Götter oder Menschen irgendwo und irgendwann eine ungeordnete Stoffmasse gefunden hätte, aus der er wie ein Baumeister mit *λόγος* und *μέτρον* eine Welt „gemacht“ hätte (30). Aber der schönste Kosmos, den sie in ihren Gedanken konstruieren, ist ein aufs Geratewohl hingeworfener Kehrichthaufe (124), Kinderspiele sind menschliche Berechnungen (70), wie wenn Knaben beim Spiele Brettsteine hin und her setzen (52).

Nur Schein ist's, was die durch ihr Scheinwissen angesehensten Männer zu erkennen glauben; aber freilich diese Lügenschmiede und ihre Zeugen wird auch die *Δίκη* zu fassen wissen (28). Zu diesen *δοκιμώτατοι ψευδῶν τέκτονες*, den *κοπίδων ἀρχηγοί*, den Erzscharlatanen (81), gehören namentlich Hesiod, Pythagoras, Xenophanes und Hekataios (40), desgleichen Homer und Archilochos (42), wohl auch Thales (38)³⁵, ihre *μάρτυρες* sind ihre Nachbeter. Sie alle zeihe nicht ich, Heraklit, allein, der Lüge, sondern auch die *Δίκη*³⁶ wird sie fassen, d. h. auch das Naturgesetz wird sie Lügen

³⁵) *ἀστρολογῆσαι* ist offenbar im tadelnden Sinne zu fassen (fr. 38); denn auch Homer heißt *ἀστρολόγος* (104). Besser kam Bias weg, *οὐ πλέων λόγος ἢ τῶν ἄλλων* (39). Auch hier bin ich nicht in der Lage, dem Rate Nestles folgend, aus dem nächsten besten Wörterbuch Belehrung zu schöpfen und mit Nestle zu übersetzen: „von dem mehr die Rede ist“ oder „der mehr bedeutet“. Es heißt vielmehr: „dessen Logos mehr wiegt als der aller anderen“. Heraklit hat gar vieler Männer Theorien gehört, also auch die des Bias, die mehr wiegt als die aller anderen (108, 39). Was H. zu dieser Anerkennung bewog, wissen wir leider nicht.

³⁶) Burnet a. a. O. S. 25: „Für den regelmäßigen Verlauf der Natur, als er zuerst entdeckt wurde, fand sich kein besseres Wort als *δίκη*. Es ist dieselbe Metapher, die noch im Ausdruck „Naturgesetz“ weiter lebt.“ Vgl.

strafen. Hätten diese τέκτονες, die Baumeister, ihre ψεύδεα, ihre Pseudowahrheiten, nicht ersonnen, so hätten die Menschen niemals erfahren, daß das Naturgesetz mit den ψεύδεα im Widerspruch stehe, oder wie H. sagt, „die Menschen kannten nicht das ὄνομα Δίξης, wenn diese sc. ψεύδεα nicht wären“ (23).

Eines der ψεύδεα, welches die das Werden des Alls κατὰ λόγον beurteilenden Weltbaumeister konstruiert haben, betrifft die Sonne. „Die Sonne ist neu an jedem Tage“ (6) und „hat die Breite eines menschlichen Fußes“ (3). Man hat sich oft über die „über alle Maßen naive Zuversicht zur αἰσθησις“ gewundert, von der diese beiden Aussprüche zeugen. Denn daß ein Schiff aus der Ferne wie ein Punkt aussieht, dann wie eine Linie, die immer größer wird, bis man das eigentliche Schiff erkennt, war wie jedem Griechen auch H. bekannt, und Aristoteles verhehlt seinen Ärger gegen das ganze heraklitische System nur schlecht, wenn er mit derselben Geringschätzung, mit der er über Heraklits Ausdrucksweise urteilt³⁷⁾, hier scheinbar objektiv polemisierend sagt, die Sonne scheine nur einen Fuß breit zu sein, es sei aber erwiesen, daß sie größer sei als die Erde; man beachte das Gehässige, das schon im Ausdruck liegt: φαίνεται . . . ψευδῇ . . . πεπίστευται δέ . . .³⁸⁾ Die beiden an sich gewiß sehr sonderbaren Äußerungen sind nur als Zuspitzung aus einem polemischen Motiv heraus zu verstehen, wenn man sie als einen Protest gegen das Messen und Berechnen nach absolut gültigem Maßstabe auffaßt. Was gehen uns Menschen, will H. sagen, die Größenverhältnisse der Sonne an? Wir können sie nicht feststellen, schon deswegen nicht, weil die Sonne an jedem Tage neu ist. Übrigens ist für die Menschen nur das wirklich, was allen gemeinsam erscheint. Da nun für das menschliche Auge die Sonne die Breite eines menschlichen Fußes hat, so ist das allen gemeinsam Erscheinende auch wirklich. Das entspricht gewiß nicht der „Wahrheit“; aber die

dazu Anm. 18: „ . . . die festen Regeln und bestimmten Weisen, wonach Gott solche Folgen von Ideen in uns erzeugt, heißen „Naturgesetze“.

³⁷⁾ Arist. Rhet. III 5, 1407 b, 16. Aristoteles sagt, H. habe auf seine Meinungen ebenso großes Vertrauen als andere auf ihr Wissen. Vgl. Zeller a. a. O. S. 571.

³⁸⁾ de an. III 3, 428 b: φαίνεται δὲ καὶ ψευδῇ . . . ὅσον φαίνεται μὲν ὁ ἥλιος ποδιαῖος, πεπίστευται δ' εἶναι μείζων τῆς οἰκουμένης. Nestle (Archiv a. a. O. S. 300).

„Wahrheit“ finden ja die, welche die Sonne berechnen und messen, auch nicht. Und wenn sie behaupten, daß die Sonne „Maße“ überschreiten werde (*μέτρα* heißt es und nicht, wie man allgemein übersetzt, *τὰ μέτρα* ihre Maße!)³⁹⁾, so ruft ihnen H. entgegen: „Die Sonne wird „Maße“ nicht überschreiten; ansonst werden die Erinyen, der Dike Schergen, sie ausfindig machen“, d. h. das Naturgesetz wird sich an der Sonne bitter rächen, wenn ihre Bahn durch vorher absolut festgelegte, durch menschliche Berechnung zu ermittelnde *μέτρα* bedingt sein sollte. Nein, der Helios kann nach *μέτρα* ebenso wenig gemessen werden, wie der *κόσμος* überhaupt.

Den gegenwärtigen Zustand der Kosmosentwicklung, den wir da vor uns haben, hat nämlich kein Baumeister, weder einer der Götter noch einer der Menschen „gemacht“. Der Hauptton liegt nicht so sehr auf *οὔτε θεῶν τις οὔτ' ἀνθρώπων* (= überhaupt niemand), sondern auf *ἐποίησεν*. Der Kosmos ist nicht das Machwerk irgendeines Baumeisters, sei es der Götter, sei es der Menschen, der irgendwo und irgendwann ungeordneten Stoff gefunden hätte, der ihm zum Bau eines Kosmos geeignet erschien und ihn deshalb veranlaßte, unter Zugrundelegung vorher genau berechneter, absolut bestimmter *μέτρα* einen Bauplan zu entwerfen, nein, sowie der *κόσμος* jetzt ist, war er immer und wird immer sein: ein ewiglebendes Feuer . . . Das Feuer lebt ewig, d. h. es ist in rastloser Entwicklung, es nimmt fortwährend Brennstoff in sich auf und gibt gleichzeitig fortwährend Brennstoff von sich ab, es gibt also nicht etwa wechselnde Perioden im Kosmos, sondern die *ἀνάγκη*, die *εἰμαρμένη* bewirkt einen rastlosen Übergang zwischen den Gegensätzen, es findet ewiger Austausch, *πυρὸς ἀνταμοιβή* (90); ewiger Wandel, *πυρὸς τροπαί* (31) statt. Eine ewig brennende, ewig rauchende Stoffmasse aber wie der Kosmos kann, weil sie durch ununterbrochenes Erglimmen und Verlöschen fortwährendem Austausch und Wandel unterworfen ist, nicht nach einem sich ewig gleichbleibenden Logos gemessen werden. Sowie die Annahme, daß der in rastloser Entwicklung begriffenen Sonnenbahn absolute *μέτρα* zugrunde liegen, mit dem Naturgesetze in Widerspruch steht, so gibt es auch keine Möglichkeit, den werdenden Kos-

³⁹⁾ Burnet beruft sich für seine Auffassung: „Die Sonne wird ihre Maße nicht überschreiten“ auf Diogenes von Apollonia. Aber da er seinen Gewährsmann in das Kapitel „Eklektizismus und Reaktion“ einreicht, hat er den Zeugniswert selbst richtig beurteilt.

mos nach absoluten Maßen zu berechnen; das macht schon das ewiglebende Feuer selbst unmöglich, indem es, wie H. mit bitterem Hohne sagt, „μέτρα immer wieder mit sich zum Entfachen, μέτρα immer wieder mit sich zum Verlöschen bringt“. Wie tief dieser Hohn von den Gegnern empfunden wurde, werden wir bei Parmenides bald hören. Im Zusammenhange möchte ich also den 30. Ausspruch folgendermaßen übersetzen:

„Der gegenwärtige Zustand der Kosmosentwicklung, den wir vor uns haben, ist nicht jemandes Machwerk, weder eines der Götter noch der Menschen, sondern er bestand immer, besteht und wird bestehen: ein ewig lebendes Feuer, immer wieder Maße mit sich entfachend, immer wieder Maße mit sich verlöschend.“⁴⁰⁾

Im Anschlusse an diesen Ausspruch überliefert uns Clemens zwei weitere Fragm., die bei Diels unter Fr. 31 vereinigt sind:

πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἡμῖν
γῆ, τὸ δὲ ἡμῖν προσητήρ
und

θάλασσα διαχέεται καὶ μετρίεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος
πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ.

Den ersten der beiden Sätze deutet Clemens dahin, daß das Feuer von dem das All waltenden Worte oder Gotte (ὑπὸ τοῦ διοικοῦντος λόγου ἢ θεοῦ) in θάλασσα verwandelt wird, im zweiten lege H. „deutlich“ auseinander, wie dann die Welt wieder ins Ursein zurückkehre und der Weltbrand entstehe (ἐκπυροῦται). Also die angeblich heraklitische Logostheorie und Weltbrandtheorie sollen diese beiden Sätze dartun. Was nun die letztere betrifft, so steht sie schon nach dem 30. Ausspruche mit dem ganzen System Heraklits ebenso im Widerspruch wie die erstere, und ich verstehe nicht, daß Forscher, welche die ἐκπύρωσις-Lehre bezweifeln, ja sogar entschieden bestreiten⁴¹⁾, doch gleichzeitig eine Logoslehre Heraklits anerkennen.

⁴⁰⁾ Vgl. die Stellungnahme des Parm. S. 140, Z. 6 dieser Abhdlg. Herbertz (a. a. O. S. 25): „Ich kann bei normalem Wachbewußtsein nicht eine Welt von Wahrnehmungsinhalten für mich erzeugen, die sich ganz nach meinem Willen und Wünschen richtet, sondern ich bin hier von irgend etwas abhängig, das außerhalb meines Willens und überhaupt außerhalb meines Bewußtseins liegt — von eben den Außenweltdingen.“ Das ist der Inhalt von Heraklits fr. 30 und insbesondere 89.

⁴¹⁾ Von den älteren Schleiermacher und Lassalle, von den jüngeren Burnet und Reinhardt.

Clemens freilich macht sich den Beweis, daß H. in diesen zwei Sätzen beide Theorien lehre, sehr leicht: im 1. Satz wird $\pi\tilde{\upsilon}\rho$ dem $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, im 2. Teil $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ dem $\pi\tilde{\upsilon}\rho$ gleichgesetzt und damit ist bewiesen, daß H. $\sigma\alpha\phi\tilde{\omega}\varsigma$ lehre, daß das $\pi\tilde{\upsilon}\rho$ vom $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ in $\theta\acute{\alpha}\lambda\alpha\sigma\sigma\alpha$ verwandelt werde und umgekehrt $\theta\acute{\alpha}\lambda\alpha\sigma\sigma\alpha$ in dasselbe $\pi\tilde{\upsilon}\rho$ zurückkehre. Aber so ganz $\sigma\alpha\phi\tilde{\omega}\varsigma$ will mir die Sache nicht scheinen, ich glaube schon eher dem Theophrast, der von H. sagt: $\sigma\alpha\phi\tilde{\omega}\varsigma$ δ' $\alpha\upsilon\delta\tilde{\epsilon}\nu$ $\acute{\epsilon}\kappa\tau\acute{\iota}\theta\epsilon\tau\alpha\iota$.⁴²⁾ Aus den Worten $\pi\upsilon\rho\tilde{\omicron}\varsigma$ $\tau\rho\omicron\pi\alpha\iota$ geht das eine hervor, daß H. des Feuers Wandlungen angibt, der Weg nach unten und der nach oben ist ein und derselbe (60). Der erste Satz enthält nun die $\acute{o}\delta\tilde{o}\varsigma$ $\kappa\acute{\alpha}\tau\omega$: Feuer wird $\theta\acute{\alpha}\lambda\alpha\sigma\sigma\alpha$, von der $\theta\acute{\alpha}\lambda\alpha\sigma\sigma\alpha$ wird die eine Hälfte $\gamma\tilde{\eta}$, die andere $\pi\rho\eta\sigma\tau\acute{\eta}\rho$, wobei $\tau\tilde{o}$ $\eta\mu\iota\sigma\upsilon\upsilon$ offenbar nicht im mathematischen Sinne zu fassen ist, sondern so, wie man im Alltagsleben zwei Teile eines Ganzen „Hälften“ nennt. Nun fehlt noch die $\acute{o}\delta\tilde{o}\varsigma$ $\acute{\alpha}\nu\omega$. Diese hat Clemens unterdrückt und dafür den zweiten Satz, der ursprünglich einen ganz anderen Sinn hatte, so gedeutet, als ob darin die $\acute{o}\delta\tilde{o}\varsigma$ $\acute{\alpha}\nu\omega$ ausgedrückt wäre, wobei es ihm zugleich gelungen ist, den Anschein zu erwecken, als ob das $\pi\tilde{\upsilon}\rho$ im ersten Satze mit dem $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ im zweiten Satze gleichbedeutend wäre.

Nach meiner Meinung steht die Sache folgendermaßen: Auf den ersten Satz, der die $\acute{o}\delta\tilde{o}\varsigma$ $\kappa\acute{\alpha}\tau\omega$ enthält, folgte unmittelbar ein zweiter Satz, enthaltend die $\acute{o}\delta\tilde{o}\varsigma$ $\acute{\alpha}\nu\omega$. Im Anschlusse an diese beiden $\acute{o}\delta\tilde{o}\iota$ erklärte H., daß diese natürliche Entwicklung in regelmäßigem Wandel, in ununterbrochenem Austausch, in ewigem Übergang von Feuer, Wasser, Erde und zurück begriffen sei, daß es daher ein Widersinn sei, eine so rastlose Entwicklung „auf denselben Logos hin zu messen“. Um den Satz zu verstehen, muß man freilich zunächst beachten, daß $\kappa\alpha\iota$ bei H. nicht immer streng koordinierte Begriffe verbindet. $\kappa\alpha\iota$ heißt öfter „und dabei“, „und doch“.⁴³⁾ So auch hier: $\theta\acute{\alpha}\lambda\alpha\sigma\sigma\alpha$

⁴²⁾ Dieses $\sigma\alpha\phi\tilde{\omega}\varsigma$ des Clemens ist ebenso zu werten wie das $\eta\tau\tilde{\omega}\varsigma$ des Sextus.

⁴³⁾ Bei der Verwendung von $\kappa\alpha\iota$ „setzt der Grieche oft ungleich mehr als wir Aufmerksamkeit, Gedächtnis und Kombinationsgabe voraus, um auch den entfernter liegenden Begriff, der neben dem mit $\kappa\alpha\iota$ eingeführten zu denken ist, herauszufinden“ (Krüger, Gr. Sprachl. 1875 § 69). Vgl. Her. fr. 22: $\chi\rho\upsilon\sigma\tilde{o}\nu$ $\gamma\acute{\alpha}\rho$ $\omicron\iota$ $\delta\iota\zeta\tilde{\eta}\mu\epsilon\iota\omicron\iota$ $\gamma\tilde{\eta}\nu$ $\pi\omicron\lambda\lambda\tilde{\eta}\nu$ $\delta\rho\upsilon\sigma\sigma\omicron\upsilon\varsigma\iota$ $\kappa\alpha\iota$ $\acute{\epsilon}\rho\iota\sigma\chi\omicron\upsilon\sigma\iota\upsilon$ $\delta\lambda\acute{\iota}\gamma\omicron\upsilon$ „die Goldgräber schaufeln viel Erde und doch (fast gleich „aber“) finden sie nur wenig.“

διαχέεται καὶ μετρέεται! Kann es denn, meint H., einen größeren Widersinn geben, als Wasser, welches auseinandergegossen wird, zugleich zu messen? Und noch dazu *εἰς τὸν αὐτὸν λόγον!* Das Wasser, das sich eben aus *γῆ* entwickelt hat und nach allen Richtungen auseinander gegossen wird, um sich in Feuer zu entwickeln, wird auf denselben Logos hin gemessen, wie er früher war, bevor (das Wasser) Erde ward! Den in ewiger Entwicklung begriffenen Urstoff messen die Logosdenker beim Weg hinauf auf denselben Logos hin, wie er beim Weg herab galt! Das heißt, sich mit dem schöpferischen Entwicklungsgange der Ursubstanz in Widerspruch setzen, das ist *ὑβρις*, die man eher löschen sollte als Feuersbrunst (43), das ist *πολυμαθίη*, die den *νόος* nicht belehrt (40). Es ist ein *ψεῦδος*, wenn das, was jeden Augenblick anders wird (*ἀλλοιοῦται* 67), immer auf denselben Logos hin gemessen wird. Der Mensch kann nur *φρονήσας* die verschiedenen Formen eines und desselben Wesens wahrnehmen und erkennen und jede einzelne Form mit einem bezeichnenden *ὄνομα* benennen: *πῦρ, θάλασσα, γῆ* usw. In Wirklichkeit wird alles aus dem *πῦρ* und wird alles zu *πῦρ* (10), sowie Gold gegen Waren und Waren gegen Gold eingetauscht werden (90). Ja, wenn alles, was da ist, Rauch würde, mit der Nase könnte man es noch auseinanderkennen (7).

Wie durch den Vergleich von Gott mit Feuer (67), Feuer mit Gold (80) wird diese Theorie, die unter dem zum geflügelten Worte gewordenen *πάντα ῥεῖ* zusammengefaßt wird, durch das vielzitierte Bild vom Flusse veranschaulicht. „Man kann nicht zweimal in denselben Fluß steigen“, ebenso wie man, fügt Plutarch hinzu, nicht zweimal eine vergängliche Substanz berühren kann, sondern durch das Ungestüm und die Schnelligkeit ihrer Umwandlung „zerstreut und sammelt sie wiederum und naht sich und entfernt sich“ (91). „Wer in dieselben Fluten hinabsteigt, dem strömt stets anderes Wasser zu“ (12). „In dieselben Fluten steigen wir und steigen wir nicht, wir sind und sind nicht“ (49 a). Und in derselben rastlosen Bewegung wie die göttliche Ursubstanz ist auch des Menschen *φρόνῃς ἢ νόος*, jener göttliche Stoff, durch den wir alles erkennen, und uns an alles erinnern, was wir erlebt haben, weshalb denn auch die *φρόνησις* eine *γινόμενη αἰεὶ καὶ ῥέουσα* ist.⁴⁴⁾ Gegenstand der *φρόνησις* kann demnach nur der *κατ' ἀνάγκην θείην* vor sich gehende Wechsel der Erschei-

⁴⁴⁾ Vgl. die Anm. 18 dieser Abhdlg.

nungen sein, nicht aber das Kombinieren auf Grund logischer Berechnung (126). „Über die wichtigsten Dinge laßt uns nicht auf Geratewohl kombinieren“ (47), das ist *ὑβρις* und „ὑβρις soll man eher löschen als Feuersbrunst“ (43), „folgen muß man dem allen gemeinsamen *φρονεῖν*“ (113). „Es war eben,“ so charakterisiert Burnet die wissenschaftliche Kosmologie der alten Griechen, „diese große Gabe der Neugierde und der Wunsch, all die wunderbaren Dinge, die zu sehen waren — Pyramiden, Überschwemmungen usw. —, zu sehen, welche die Griechen befähigten, allerlei Wissenstatsachen, wie sie dieselben bei den Barbaren stückweise antrafen, aufzulesen und für ihre eigenen Zwecke auszunützen. Kaum hatte ein griechischer Philosoph ein halbes Dutzend geometrischer Sätze kennen gelernt und gehört, daß die Himmelserscheinungen zyklisch wiederkehren, so machte er sich an die Arbeit, überall in der Natur nach Gesetzen zu suchen und mit großartiger, beinahe an *ὑβρις* reichender Kühnheit ein Weltsystem zu konstruieren. Wir mögen . . . über das seltsame Gemisch von kindlicher Einbildungskraft und echt wissenschaftlicher Einsicht lächeln, das in diesen titanischen Anstrengungen sich zeigt, und manchmal fühlen wir uns beinahe geneigt, jenen Weisen von damals beizupflichten, welche ihre kühneren Zeitgenossen dazu ermahnten, zu denken, wie es dem menschlichen Wesen ziemt (*ἀνθρώπινα φρονεῖν*) . . .“

Wenngleich wir nun bei dem ganz unsicheren Zustande des Quellenmaterials der griechischen Philosophie in der Frage, von welchen Vorgängern H. abhängig sei, nur auf Vermutungen und Schlüsse angewiesen bleiben, also insbesondere nicht entscheiden können, ob er, wie Slonimsky meint, sogar die Begriffsausdrücke *λόγος* und *μέτρον* direkt von Pythagoras entlehnt habe — Fr. 40 und 129 sprechen dafür —, sicher bezeugen zahlreiche seiner Aussprüche, daß er vielfach Anschauungen früherer Denker rücksichtslos bekämpft, vor allem die Anschauung, die so ganz zu dem paßt, was wir sonst von Pythagoras hören, daß man das Weltbild *κατὰ λόγον* entwerfen, durch abstrakte Gedankenerkenntnis erfassen könne. Bedenkt man nun, daß diese einseitige pythagoreische und eleatische Hinwendung zum Rationalismus natürlich keine widerspruchsslose Auffassung des Weltsystems zu bieten vermochte, daß im Gegenteil diese von der reinen Abstraktion ausgehenden Erwägungen infolge der oft diametral einander gegenüberstehenden Vermutungen und auf Kombination

beruhenden Schlüsse mitunter zu den seltsamsten Widersprüchen führten⁴⁵⁾, dann ist es nur allzu begreiflich, daß sich eine Opposition erhob, die, ins andere Extrem verfallend, den Wert der Logoserkenntnis, und weil diese zugleich als Wahrheitserkenntnis gelten wollte, auch die Möglichkeit der letzteren grundsätzlich bestritt. Führer dieser Opposition war H., und zwar der radikalsten Opposition. „Es gibt kein Sein, es gibt kein Beharren, alles ist nur in ewigem Werden, in rastloser Entwicklung. Für den ewig seienden Logos gewinnen Menschen von Natur aus kein Verständnis, gemeinsam ist allen das *φρονεῖν*, der Menschen größte Fähigkeit.“ Damit hat H. die Grundlage, auf der der Logos aufgebaut ist, vernichtet, die Lebensfähigkeit der *φρόνησις* dargetan. Nicht auf dem Wege der Logik „Wahrheit“ zu finden, ist nach H. das Ziel menschlicher Forschung, das ist für das menschliche Erkenntnisvermögen unerreichbar, das höchste Ziel ist einzig das *σοφόν* und der Erkenntnis dieses *σοφόν* kommt der Mensch um so näher, je mehr er sich der Wirklichkeit hingibt oder wie Sextus sagt, wenn der *νοῦς* im wachen Zustande mit dem *περιέχον* zusammenkommt. „Das Erkennen des Wirklichen ist die größte Fähigkeit und Weisheit ist logisch Wahres denken (reden) und tun dann, wenn es der Wirklichkeit gemäß geschieht, indem man auf sie hinhorcht“ (112) und „wenn man *ξὺν νόῳ* logisch denkt (redet), so muß man sich mit dem *ξυνῶ πάντων* (dem Verständnis für Wirklichkeit) wappnen, wie der Staat *νόμος*, ja noch stärker. Nähren sich doch alle menschlichen *νόμοι* aus dem einen göttlichen; denn es gebietet, soweit es nur will, und genügt allem und obsiegt über alles“ (114), hat also dieselbe Machtfülle wie der „πόλεμος, der Vater und König aller Dinge“ (53). Sowie der ganze κόσμος in der Gewalt des πόλεμος, so ist die πόλις in der Gewalt des νόμος, und zwar da alle νόμοι ἀνθρώπειοι ihre Nahrung, d. h. ihre Kraft aus dem νόμος θεῖος = φύσις schöpfen, in der Gewalt des νόμος θεῖος, der φύσις. Um seinen νόμος muß daher das Volk kämpfen

⁴⁵⁾ Herbertz (a. a. O. S. 121): „Der gesamten griechischen rationalistischen Philosophie, der pythagoreischen sowie der eleatischen, liegt die Überzeugung zugrunde, die Welt müsse so beschaffen sein, daß sie auf eine unserem Geist angemessene Weise in ihrer Gesetzmäßigkeit erkannt werden kann. Die mathematische Erkenntnis aber war diejenige, welche die durchsichtigsten Gesetze lieferte, also mußte das Weltbild auch mit Hilfe der Mathematik entworfen werden, durch begrifflich-mathematische Erkenntnis erfaßt werden.“

wie um seine Mauer (41). Wie sich also die Macht des Staates auf den *λόγος* wie auf eine Mauer stützt, so, ja noch stärker müssen sich die Logosdenker auf das *ἔννοιον πάντων*, das Verständnis für Wirklichkeit stützen. Die Erfahrung ist eine feste Mauer, die den Menschen den stärksten Schutz bietet.

Allerdings gibt es Fälle, wo Berechnung ebenso zum Ziele führt wie Sinneserkenntnis. Ein Beispiel dafür bietet die Erkenntnis der Bedeutung der Siebenzahl. „Nach der Berechnung der Zeiten beruht die Siebenzahl auf einer Kombination nach den Mondphasen ($28 : 4 = 7!$), nach dem Sternbild des Bären aber erscheint sie als Zeichen unsterblichen Gedenkens getrennt“ (126), für das menschliche Auge sichtbar. Die Siebenzahl ist also ebenso wohl logisch berechenbar als sinnlich wahrnehmbar; aber auch hier ist der Weg durch die Sinneserkenntnis vorzuziehen, weil sie mit einem täglich wiederkehrenden Erlebnis verbunden ist, weshalb die Erinnerung daran unsterblich ist (*ἀθανάτου μνήμης σημεῖον*), die Erinnerung an logisch Erdachtes aber ist vergänglich.⁴⁶⁾ Ebenso erkennt der Mensch die Grenzen für Morgen und Abend durch anschauliche Sternbilder: *ἡ ἄρκτος* und ihr gegenüber *οὐρανός αἰθρῶν Διός* (120). Die Götter sind es nämlich, welche die Menschen durch sinnlich wahrnehmbare Zeichen die Bedeutung von Himmelserscheinungen erkennen lassen. „Der Herr, der das Orakel in Delphi besitzt, ist kein Logosbetätigter und kein Geheimtuer, sondern Verkünder wahrnehmbarer Zeichen“ (93). Was immer der *νοῦς* sieht und hört, ist kosmisches Leben, das sich in Gegensätzen offenbart, und diese Gegensätze sind eine Einheit. Das *ἐν πάντα* ist so evident, daß es zugegeben werden muß, auch wenn man nicht auf den Positivist, sondern auf den Rationalisten hört (50). Am klarsten erkennt es der Mensch aus der in ihm lebenden Natur. „Es ist immer ein und dasselbe, was in uns wohnt: Lebendes und Totes und das Wache und das Schlafende und Jung und Alt. Wenn es umschlägt, ist dieses jenes, und jenes wiederum, wenn es umschlägt, dieses“ (88). „Krankheit macht die Gesundheit angenehm, Übel das Gute, Hunger den Überfluß, Mühe die Ruhe“ (111). Dieselbe Erfahrung macht der Mensch auf dem Gebiete der Kunst, die er ja nur in der Nachahmung der Natur ausübt: die Malerei bewirkt durch Mischung entgegengesetzter Farben die Ähnlichkeit mit

⁴⁶⁾ Vgl. Anm. 24.

dem Originalen, die Musik bewirkt durch Mischung entgegengesetzter Töne eine einheitliche Harmonie. Verbindungen sind: Ganzes und Nichtganzes, Eintracht und Zwietracht, Einklang und Mißklang und aus allem eines und aus einem alles (10). Das auseinander Strebende geht ineinander: *παλίτροπος ἀρμονίη* wie beim Bogen und der Leier (51). Der Bogen, dessen *ἔργον* der *θάνατος* ist, hat das *ὄνομα βίος* (48). Und so offenbart sich das ganze Werden im Kosmos, es ist ein ewiges Auseinandertreten der Gegensätze (*πόλεμος*) und Wiedervereinigung des Getrennten (*εἰρήνη*), Zwietracht Eintracht, Widerspruch Harmonie (8, 80). „Gar vieler Dinge müssen also die *ἄνδρες φιλόσοφοι* kundig sein“⁴⁷⁾ (35), aber mögen sie noch so viel wissen, es geht ihnen doch wie den „Goldgräbern, die viel Erde schaufeln und doch nur wenig finden“ (22). Denn die menschliche Weisheit ist nichts wert im Vergleiche zur Weisheit der Götter. In dieser Hinsicht verhält sich Gott: reifer Mann = reifer Mann: unmündiger Knabe (79) oder Gott: Mensch = Mensch: Affe (82, 83). „Des Menschen Sinn hat keine Einsichten, wohl aber der göttliche“ (78). Die letzte Einheit aller Dinge vermag daher nicht der Mensch zu erkennen, wohl aber die Gottheit, welcher die *φύσις*, die innere Harmonie, der innere Kosmos, nicht verborgen bleibt wie dem Menschen (123).⁴⁸⁾ „Die unsichtbare Harmonie aber ist noch besser als die sichtbare“ (54). Die Menschen finden daher die Natur keineswegs in allen ihren Äußerungen schön, „sie halten das eine für ungerecht, das andere für gerecht, für Gott aber ist alles schön und gut und gerecht“ (102).

Der Ephesier hat also, wie wir gesehen haben, das Erkenntnisproblem als reines Naturproblem betrachtet und es auf der Grundlage der Erfahrung zu lösen gesucht, und zwar in einer Weise, vor der

⁴⁷⁾ Der scheinbare Widerspruch zwischen fr. 35 und fr. 40 ist jetzt beseitigt. Nicht die *πολυμαθία* belehrt den *νόος*, das E innerungsvermögen, sondern durch die Erkenntnis der *παρείντα*, die der *νόος* erlebt, werden die *ἄνδρες φιλόσοφοι εὖ μάλα πολλῶν ἱστορες*. Auch heutzutage wollen die *ἄνδρες φιλόσοφοι* nicht „Gelehrte“, sondern „Forscher“ sein.

⁴⁸⁾ Fr. 123: *φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ*. Aber nicht nur dadurch, daß die Natur sich zu verbergen liebt, also ohne der Menschen eigenes Verschulden, sondern auch durch ihre eigene *ἀπιστίη*, d. h. weil sie selber an ihre *φρόνησις* nicht glauben, entziehen sich die meisten Erscheinungen in der Natur (*τῶν θεῶν τὰ πολλὰ*) ihrer Erkenntnis: *τῶν μὲν θεῶν τὰ πολλὰ ἀπιστίη διαφυγγάνει μὴ γινώσκεισθαι* (86).

sich die Positivisten von heute verbeugen müssen. Was ihn zu dieser extremen einseitigen Stellungnahme geführt hat, war die Opposition gegen pythagoreische und eleatische Spekulation. Aber seine radikale Opposition gegen die Wahrheitserkenntnis entfachte erst recht den Kampf der Geister. Die Logosdenker und die Phronesisnaturen standen in erbittertem Kampfe einander gegenüber. An eine Ausgleichung, an eine Versöhnung der Gegensätze war vorerst nicht zu denken. Es war ein *πολύδηρις ἔλεγχος*, eine heißumstrittene Frage, ein Weltkrieg auf dem Gebiet des Erkenntnisproblems, den Heraklits Feuer entfacht hatte. Nur durch Entwurzelung der Daseinsbedingungen der einen Erkenntnis glaubte man die der anderen retten zu können. Das muß festgehalten werden, wenn wir die Art der Verteidigung der durch die Gefahr des Nichtwissenkönnens in ihrer Existenz bedrohten Logoserkenntnis verstehen wollen, welche Parmenides, von ihrem Werte tief innerlich durchdrungen, übernahm. War er doch überzeugt, daß er ihr und nur ihr allein sein ganzes Wissen verdanke.⁴⁹⁾

Es gibt kein Werden, es gibt nur Sein und Beharren; nur Schein ist's, was die Sterblichen mit ihrer werdenden und fließenden Phronesis zu erkennen glauben und als Weisheit ausgeben, der ewig seiende Logos allein führt zur Wahrheit; das Erkenntnisproblem ist kein Naturproblem, sondern ein reines Gedankenproblem. Das will P. beweisen, und um durch den Schein der Wirklichkeit nicht beirrt zu werden, flieht er aus dem werdenden Kosmos in das Reich der seienden *ἀλήθεια*. Dort vernimmt der denkende Jünger, aufmerksam horchend und niemals durch eine Frage unterbrechend, den Vortrag der Göttin Wahrheit, die daran geht, mit den Mitteln der abstrakten Logik dem *κόσμος πῦρ* das Lebenslicht auszulöschen und so gleichzeitig die Logoserkenntnis zu retten.

Mit den Worten *εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω* (4, 1)⁵⁰⁾ beginnt der Beweis, dessen Gang der folgende ist:

⁴⁹⁾ Vgl. Anm. 16.

⁵⁰⁾ Man beachte, wie sich die beiden Denker das Verhältnis zu ihren Anhängern vorstellen: Heraklits Anhänger müssen *πειραῖσθαι*, d. i. Erfahrung gewinnen an den *ἔπεια καὶ ἔργα*, wie sie ihr Meister *κατὰ φύσιν* entwickelt: *διηγεῖμαι διαιρέων*; die logisch denkende und redende Wahrheit aber sagt: Ich werde reden, du aber höre zu und nimm es mit auf den Weg: *ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας*.

Logisch denkbar sind nur die beiden kontradiktorischen Urteile: „Es ist“ — „Es ist nicht“, tertium non datur! Von diesen beiden logisch allein denkbaren Wegen besteht nur der eine „Es ist“ zu Recht; denn er entspricht der Überzeugung und folgt der Wahrheit. Es gibt also kein „Es ist nicht“ (Fr. 4).

Ein Nichtseiendes gibt es also nicht; das halte fest! Das ist der erste Weg, vor dem ich dich warne. Und daraus ergibt sich logisch auch der zweite Weg, von dem du dich fernhalten mußt, nämlich der Weg des Seins und Nichtseins zugleich (Fr. 6).

Gibt es also kein Nichtsein, so bleibt (da eben dann auch ein Sein und Nichtsein unmöglich ist) nur noch Kunde von einem Wege: „Es ist“. Da aus Nichtseiendem nichts anderes werden kann als Nichtseiendes, so kann es kein Sein und Nichtsein, sondern nur ein Sein oder Nichtsein geben. Mein logisches Urteil aber zwingt mich, den Weg des Nichtseienden beiseite zu lassen, weil er weder wahr noch denknötwendig ist; also bleibt nur der Weg des Seienden, das Seiende existiert, es ist wahr und denknötwendig. Auf die knappste Form gebracht, lautet der Beweis:

Voraus: Es gibt ein Sein.

Beh.: Es gibt kein Werden und Vergehen.

Bew.: „Es ist“ oder „Es ist nicht“.

„Es ist“ ist wahr und denknötwendig.

„Es ist nicht“, ist weder wahr noch denknötwendig.

Es gibt also nur ein Seiendes, aber kein Nichtseiendes, folglich auch kein Sein und Nichtsein.

Schluß: Es gibt kein Werden und Vergehen

Aber P. beschränkt sich nicht auf den in den Fr. 4 und 6 geführten Nachweis, daß es kein Werden und Vergehen gibt, er geht in Fr. 8 daran, an den Grundbestimmungen des Werdens negative Kritik zu üben, und leitet aus ihnen durch bloße Umkehr gleichzeitig die positiven Grundlagen ab, die er im Seienden enthalten findet. Hat Heraklits Welt des Werdens Vielheit, Verschiedenheit, Bewegung, relative Zeit offenbart, so ist in des P. Welt des Seins Einheit, Identität, Beharrung, absolute Gegenwart. Bezüglich der ersten drei Bestimmungen sagt Slonimsky: „Nur Einheit, Identität und Beharrung gelten zu lassen, Vielheit, Verschiedenheit und Bewegung dagegen zu verbannen — das ist eine Zuspitzung. . . . Vielleicht gehen wir nicht fehl, wenn wir annehmen, daß diese scharfe Zuspitzung aus

der Gegnerschaft zu Heraklit entsprang.“ Slonimsky hat hier zweifellos recht und er hätte seine Vermutung noch viel tiefer begründen können, wenn er Patins freilich noch einigermaßen zaghaft und unsicher gemachte Beobachtung betreffend den Gegensatz in der Auffassung beider Denker von den Bestimmungen der Zeit berücksichtigt hätte. Vergleichen wir doch, was H. vom κόσμος, P. vom εόν sagt:

(ὁ κόσμος)

ἦν αἰεὶ καὶ ἔστι καὶ ἔσται

πῦρ αἰέζων ἀπτόμενον
μέτρα, ἀποσβεννύμενον
μέτρα.

(τὸ εόν)

οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ
νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάν

— — — — —
τοὺς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ
ἄπυστος ὄλεθρος.

Hier wird H. Wort für Wort widerlegt: ἦν αἰεὶ wird durch οὐδ' ποτ' ἦν abgelehnt (αἰεὶ — οὔποτε!), ἔσται durch οὐδ' ἔσται. Aber ebenso entschieden wird auch das ἔστιν im Kosmos abgelehnt. Das εόν, sagt P., kennt keine Relativität, also auch keine relative Zeit, kein ἔστιν bezogen auf ἦν καὶ ἔσται, sondern nur eine absolute Gegenwart; daher ist, wie das ἦν und ἔσται auch das ἔστιν im Kosmos falsch, im Reiche des εόν muß es heißen: νῦν ἔστιν. Ein Nacheinander in der Zeit gibt es nicht im Reiche des εόν, hier gibt es nur eine absolute Gegenwart. „Wie könnte auch das Seiende in Zukunft sein, wie könnte es früher einmal geworden sein? Denn wäre es (in der Vergangenheit) gewesen, so ist es (jetzt) nicht, und ebenso wenn es (in Zukunft) einmal sein sollte. So ist also die γένεσις ausgelöscht und unerforschbar der ὄλεθρος.“

Ausgelöscht! Am Schlusse einer so ermüdenden, abstrakten Beweisführung mit ihrer so charakteristisch nüchternen Sprache ein Bild aus dem wirklichen Leben! Jetzt, wo die Göttin Wahrheit den mathematischen Beweis erbracht hat, daß es keine Polarität und keine Relativität gibt, sagt sie nicht einfach: Also gibt es keine γένεσις und keinen ὄλεθρος, sondern: die γένεσις ist ausgelöscht, und zwar ein für allemal ausgelöscht, ἀπέσβεσται! Wo gab es denn Feuer? Wer hat einen Brand gelöscht? Ja, gibt es überhaupt im Reiche des εόν Feuer? Nur der κόσμος ist einπῦρ αἰέζων, nur im κόσμος kann daher Feuer gelöscht werden. Kein Zweifel, das ἀπέσβεσται ist aus dem heraklitischen ἀποσβεννύμενον herübergenommen! Was hat aber die Göttin Wahrheit so sehr aus ihrem Gleichgewicht, aus

ihrer Ruhe gebracht, daß sie es für nötig fand, dieses Feuer ein für allemal auszulöschen? Sie hat offenbar den Hohn gegen die *μέτρα*, welche das Feuer des Kosmos immer wieder entzündet und immer wieder auslöscht, zu tief empfunden, als daß sie nicht Vergeltung geübt hätte. Und in der Tat, sie hat gründlich abgerechnet: das Feuer, das *μέτρα* immer wieder auslöscht, ist jetzt durch den *λόγος* selbst für immer ausgelöscht. Es war also wirklich, wie ich oben gesagt habe, Heraklits Feuer, das den Streit der Geister so lebhaft entfacht hat, und vergeblich war das heiße Bemühen, dieses Feuer für immer auszulöschen; es besaß wirklich die unerschöpfliche Kraft, sich immer wieder zu entzünden.

Aber wenn wir den Gedankengang des P. nicht mißverstehen wollen, so müssen wir uns den schroffen Gegensatz in den Weltanschauungen der beiden Denker vor Augen halten. In der Welt des Werdens herrscht der *πόλεμος* mit seiner Machtfülle, er ist Vater und König *πάντων*, aller Dinge (53). Ohne *πόλεμος* gibt es keine *παρεόντα*, ohne Kampf kein Dasein. Der Kampf ums Dasein, das sozial-politische Stichwort unserer Tage, liegt dem heraklitischen *πόλεμος*, freilich nur im rein philosophischen Sinne, zugrunde. Wer die *παρεόντα* beobachten, erkennen und so zu seinem geistigen Besitze machen will, muß vor allem selbst da sein, und zwar mit wachem Geist, er darf nicht *παρεὼν ἀπείναι*. Nur der genießt das Leben, der täglich es erkämpfen muß, das ist, rein philosophisch verstanden, der heraklitische *συνὸς πόλεμος* (80). Das Erleben der bunten Mannigfaltigkeit des Werdens nimmt den Menschen völlig in Anspruch: er muß sehen und hören, erkennen und sich erinnern, zum Ausdruck bringen und benennen; er kann demnach unmöglich über das *ἀνθρώπινα φρονεῖν* hinaus.

P. ist nun durchaus entfernt, dies zu leugnen; er sieht selbst ein, daß die geistige Betätigung der Wirklichkeitsmenschen auf die *παρεόντα*, auf das unmittelbare Leben beschränkt sei. Aber das ist es gerade, was ihn bestimmt hat, aus diesem *κόσμος-πῦρ ἀείζωον*, der ewig fließenden Quelle empirischen Erkennens, in das Reich des starren Seins, des abstrakten Denkens, der *ἀπεόντα* zu fliehen. Denn im Reiche des Seins gibt es keine bunte Mannigfaltigkeit, sondern nur eindeutige Bestimmtheit; diese aber kann nicht erlebt werden, sie ist nur formal logisch denkbar; starr wie das Sein ist auch das Denken, Denken und Sein ist, ein und dasselbe. Folgerichtig läßt daher P.

auch die dreifache geistige Fähigkeit, in welcher die Heraklitmenschen ihre Verwandtschaft mit dem κόσμος betätigen, gelten, aber nur für den κόσμος; im Reiche des Seins hat nur die einfache Beurteilung mit dem einen λόγος bzw. νόημα Wert und Bedeutung. In diesem Sinne stellt P. den λόγος als das einzig Wertvolle gegenüber 1. der αἰσθησις, 2. der φρόνησις, 3. den ἔπεα und ὀνόματα.

λόγος und νόημα, Gegensatz: αἰσθησις (I 33—37). „Du aber halte von dieser ὁδὸς διζήσιος dein νόημα fern und nicht soll dich das ἔθος πολύπειρον auf diesen Weg zwingen, nur dein zielloses ὄμμα, die brausende ἀκονή, die γλῶσσα walten zu lassen: nein, mit dem λόγος beurteile die heißumstrittene Frage, wie sie von mir (ἐξ ἐμέθεν) dargelegt wurde.“ Hier wird also in ganz unzweideutiger Art vor „dem Wege der Forschung“ gewarnt, auf dem die Wirklichkeitsmenschen mit „ihrer vielerfahrenen Gewohnheit“ und ihren Sinnesorganen (Auge, Ohr, Zunge) wandeln; λόγος und νόημα allein haben zu urteilen.

νόημα Gegensatz: φρόνησις (Fr. 16).

„Wie der νόος auf der Mischung der μέλεα πολύπλαγκτα beruht, so stellt er in den Menschen sich dar; denn ein und dasselbe ist es, was φρονέει in den Menschen πᾶσι καὶ παντί, die γένεσις μελέων; denn was vorwiegt, ist das νόημα.“

Der νόος, das Erinnerungsorgan, hat seine Mischung von den „vielschweifenden Sinnesorganen“; das φρονέειν, das Erkennen, ist also wertlos, weil die Quelle allen Menschen aus der „Natur der vielschweifenden Sinnesorgane“ fließt. Das Wertvollere nämlich ist das νόημα. Man vergleiche dazu den Bericht des Sextus. Mit φρονέει πᾶσι wird Heraklits ξυνόν ἐστι πᾶσι τὸ φρονέειν wörtlich zitiert.

λόγος ἡδὲ νόημα, Gegensatz: ἔπεα (Fr. 8, 50—52):

ἐν τῷ σοι πᾶν πιστὸν λόγον ἡδὲ νόημα

ἀμφὶς ἀληθείης δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας

μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

Diese Verse, die den Übergang der ἀλήθεια zu den δόξαι bilden, sind besonders charakteristisch. Hier bewährt sich die Meisterschaft des P. in der Polemik auf das glänzendste. Auf den Gegensatz zwischen den zahlreichen Spondeen in der ersten Hälfte, die den erhabenen Ernst des λόγος ἡδὲ νόημα malen, zu den reinen Daktylen in der zweiten Hälfte, welche das Hastige, Geschäftige der ἔπεα karikieren,

habe ich schon bei einer früheren Gelegenheit hingewiesen. Treffend ist die Wahl der Attribute, *πιστὸς λόγος-κόσμος ἀπατηλός*, die Nebeneinanderstellung der Gegensätze *ἀλήθεια* — *δόξαι*, der (Anmerkung 22 bereits erwähnte) Gleichklang der Suffixe im Schlußverse: *ον — ων — ων — ον — ων*, endlich die wohl berechnete Zusammenstellung der Worte *κόσμος*, *ἔπεα*, *ἀκούειν*, die an den Vorwurf erinnern, den H. den Logosdenkern macht, daß sie als *ἄφρονες ἄνθρωποι βαρβάρους ψυχὰς ἔχοντες* (107) ihr Dasein im *κόσμος* verschlafen (89), *ἀκοῦσαι οὐκ ἐπιστάμενοι οὐδ' εἰπεῖν* (19).

Was endlich den Gegensatz *λόγος* — *ὄνομα* betrifft, so sagt P. (8, 37): „Die Moira hat es (das Seiende) an das Ganze und Unbewegliche gebunden; darum wird alles ein *ὄνομα* sein, was Sterbliche in ihrer Sprache festgesetzt haben, überzeugt, daß es wahr sei: Werden sowohl als Vergehen, Sein sowohl als Nichtsein, Veränderung des Ortes und Wechsel der leuchtenden Farbe“, d. h. die Wirklichkeitsmenschen (*βροτοί*) bezeichnen alles, was sie erleben, mit einem *ὄνομα*. Weil aber das Seiende starr ist, also nicht erlebt werden kann, sondern nur logisch denkbar ist, „darum wird alles ein *ὄνομα* sein“, was die Menschen als entwicklungsfähig erkannt haben. Also auch hier bildet das heraklitische *ὄνομα βίος*, *ὄνομα Ζητός* den Gegensatz zum parmenideischen *λόγος ἀμφὶς ἀληθείης*. Wenn ich hier von Gegensatz spreche, so ist das im Sinne meiner obigen Ausführungen zu verstehen. P. bestreitet nicht, daß die *ἐνόματα* aus dem Leben des Alltags, aus der Erfahrung hervorgegangen sind, aber eben deshalb stehen sie im Gegensatz zur Wahrheit, zum reinen Gedanken, *λόγος*, zum Seienden, das „an das Ganze und Unbewegliche gebunden“, also starr ist.

Bei diesem Stande der Dinge war es nicht zu umgehen, daß der ganze Streit schließlich in eine Wortklauberei ausartete, und das ist es, was die Lösung des ganzen Problems so schwierig gestaltet hat. Ist doch die Sprachkünstelei soweit getrieben worden, daß derselbe Denker neben dem Namen *λόγος* auch die Namen *νόημα* und *νοεῖν* für abstraktes Denken, dagegen den Namen *νόος* im Sinne des heraklitischen Erinnerungsorganes gebraucht hat. Das hat sich schon aus dem Fr. 16 ergeben, wo ebenso wie *μέλεα*, *φύσις*, *φρονεῖν* auch *νόος* dem *νόημα* gegenübersteht, *νόος* ist minderwertig, *νόημα* höherwertig. Wie die *μέλεα* dort hin und her geworfen werden (*πολύπλαγχα*), so wird auch der *νόος* hin und her geworfen, ist

daher gleichfalls *πλακτός*; denn seine Beschaffenheit ist von der der Sinnesorgane abhängig. Das in *πολύπλαγχα* vorschwebende Bild aus dem wirklichen Leben kann hier nicht auffallen, weil der Dichter in den *δόξαι* die sich entwickelnde wirkliche Welt schildert. Aber demselben Bilde begegnen wir auch im ersten Teile, in der *ἀλήθεια*, und zwar begnügt sich die Göttin dort nicht mit einer bloßen Skizzierung, sie hat ein anschauliches, naturgetreues Bild bis in alle Einzelheiten sorgfältig gezeichnet, so daß die Göttin mit dem Worte *πολύπλαγχα* in Fr. 16 nur an das genau ausgeführte Bild wieder erinnert, das sie in Fr. 6 gezeichnet hat und an dem sie wohl mit Recht selber besonderes Gefallen findet.

Ich warne dich, sagt die Göttin, vor dem Wege des Seins und Nichtseins

ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδέν
 πλάττονται, δίκρανοι ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
 στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
 κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
 οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὔκ εἶναι ταῦτόν γενομίσται
 κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπος ἐστὶ κέλενθος.

Frau Ratlosigkeit steuert in der Brust der nichtswissenden Sterblichen das schwanke *νόος*-Schiff; die Insassen aber werden hin und her geworfen . . . ! Wer ist die *ἀμηχανίη*? Sie ist identisch mit der *φύσις μελέων πολυπλάγχατον* (Fr. 16), von der der *νόος* abhängig ist. Was tut dort die *φύσις*, was hier die *ἀμηχανίη*? Dort heißt es: *ἀνθρώποισι φρονέει καὶ πᾶσι καὶ παντί*, hier: *ἰθύνει πλακτὸν νόον*, beide tun also das Gleiche; *ἀμηχανίη ἰθύνει πλακτὸν νόον* = *ἀμηχανίη ἀνθρώποισι φρονέει*, also *ἀμηχανίη* = *φρόνησις*. Die *φρόνησις* also, die von den Sinnesorganen bedient wird, lenkt ihrerseits den *νόος* und das stimmt genau zu dem, was ich beim Berichte des Sextus bemerkt habe, daß die *φρόν* unmittelbar von den Sinnesorganen, der *νόος* unmittelbar von den *φρένες*, mittelbar von den Sinnesorganen abhängig sei. Und was ist die Folge davon, daß die *φρόνησις* das *νόος*-Schiff lenkt? Die Insassen werden so hin und her geworfen, daß ihnen Hören und Sehen vergeht, taub zugleich und blind, verduzt, urteilslose Entwicklungswesen. Also die Sterblichen, die sich auf ihr Hören und Sehen soviel zugute tun, sind *κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε*; sie, die immer „wach“ sein wollen, sind *τεθηπότες*;

sie, die denjenigen einen dummen Kerl nennen, der sich von jedem Logos imponieren läßt, sind $\phi\tilde{\upsilon}\lambda\alpha$ „Entwicklungswesen“, und zwar $\acute{\alpha}\kappa\rho\iota\tau\alpha$ = eines logischen Urteils unfähig. Sie sind $\delta\iota\kappa\rho\alpha\nu\omicron\iota$ = Doppelköpfe: mit dem einen Kopf sehen sie das Seiende, mit dem anderen das Nichtseiende, denn Sein und Nichtsein ist nach ihrem aus Erfahrung fließenden, weil von der $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ genährten $\rho\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ dasselbe und wieder nicht dasselbe, für alles gibt es bei ihnen eine $\pi\alpha\lambda\acute{\iota}\nu\tau\rho\omicron\pi\omicron\varsigma$ $\kappa\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\upsilon\theta\omicron\varsigma$ = $\pi\alpha\lambda\acute{\iota}\nu\tau\rho\omicron\pi\omicron\varsigma$ $\acute{\alpha}\rho\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$ (Her. 52). Sie sind daher $\beta\rho\omicron\tau\omicron\iota$ $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\tau\epsilon\varsigma$ $\omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon}\nu$, die keine Berührung mit der Wahrheit haben; denn die Wahrheit empfängt nur einen $\epsilon\acute{\iota}\delta\omicron\tau\alpha$ $\phi\omega\tau\alpha$. (I, 3.)

Ebenso verspottet Epicharm (12) den $\rho\acute{o}\varsigma$ Heraklits: $\rho\omicron\tilde{\upsilon}\varsigma$ $\delta\omicron\rho\tilde{\eta}$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\rho\omicron\tilde{\upsilon}\varsigma$ $\acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\epsilon\iota$, $\tau\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha$ $\kappa\omega\phi\acute{\alpha}$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\tau\epsilon\phi\lambda\acute{\alpha}$ und Empedokles ruft voll Bitterkeit 17, 21:

$\tau\eta\nu$ (sc. $\phi\iota\lambda\acute{o}\tau\eta\tau\alpha$) $\omicron\upsilon$ $\rho\acute{o}\phi$ $\delta\acute{\epsilon}\rho\kappa\epsilon\nu$ $\mu\eta\delta'$ $\delta\mu\mu\alpha\sigma\iota\nu$ $\eta\varsigma\omicron$ $\tau\epsilon\theta\eta\pi\acute{o}\varsigma$.

Wenn freilich Reinhardt glaubt, daß hier $\rho\omicron\tilde{\upsilon}\varsigma$ den $\delta\mu\mu\alpha\tau\alpha$ gegenüberstehe, so ist er im Irrtum von vornherein befangen; wenn er sich aber auf Fr. 2 des Parmenides beruft, um $\rho\acute{o}\phi$ $\delta\acute{\epsilon}\rho\kappa\epsilon\nu$ mit $\lambda\epsilon\upsilon\sigma\sigma\epsilon$ $\rho\acute{o}\phi$ zu vergleichen, so ergeht es ihm ebenso wie mit den Partizipialkonstruktionen bei H. Fr. 1 und Fr. 2; er hat nämlich das eine ebenso mißverstanden wie das andere. Fr. 2 des P. lautet:

$\lambda\epsilon\upsilon\sigma\sigma\epsilon$ δ' $\delta\mu\omega\varsigma$ $\acute{\alpha}\pi\epsilon\acute{o}\nu\tau\alpha$ $\rho\acute{o}\phi$ $\pi\alpha\rho\epsilon\acute{o}\nu\tau\alpha$ $\beta\epsilon\beta\alpha\acute{\iota}\omega\varsigma$
 $\omicron\upsilon$ $\gamma\acute{\alpha}\rho$ $\acute{\alpha}\pi\omicron\tau\omicron\mu\acute{\eta}\xi\epsilon\iota$ $\tau\omicron$ $\acute{\epsilon}\omicron\nu$ $\tau\omicron\upsilon$ $\acute{\epsilon}\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$ $\acute{\epsilon}\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$
 $\omicron\upsilon\tau\epsilon$ $\sigma\kappa\iota\delta\nu\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\eta$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\varsigma$ $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\nu$
 $\omicron\upsilon\tau\epsilon$ $\sigma\upsilon\nu\iota\sigma\tau\acute{\alpha}\mu\epsilon\nu\omicron\nu$.

Clemens will an diesem Fr. 2 nach bewährter Methode beweisen, daß der $\rho\acute{o}\varsigma$ nur mit dem $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ zu begreifen sei. Aber das δ' $\delta\mu\omega\varsigma$ im 1. Verse zeigt, daß hier wieder ein Satz aus dem Zusammenhang gerissen werden mußte, um eine paradoxe Auffassung daran nachzuweisen, ganz so wie bei Fr. 31 Heraklits. Aber auch hier können wir die Lücke dem Sinne nach ergänzen, wenn wir die Fragm. heranziehen, gegen die P. hier polemisiert, nämlich 34:

$\acute{\alpha}\xi\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\omicron\iota$ $\acute{\alpha}\kappa\omicron\upsilon\sigma\alpha\nu\tau\epsilon\varsigma$ $\kappa\omega\phi\omicron\iota\sigma\iota\nu$ $\xi\omicron\acute{\iota}\chi\alpha\sigma\iota$ $\phi\acute{\alpha}\tau\iota\varsigma$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\iota\upsilon\sigma\iota\nu$
 $\mu\alpha\rho\tau\upsilon\rho\epsilon\iota$ $\pi\alpha\rho\epsilon\acute{o}\nu\tau\alpha\varsigma$ $\acute{\alpha}\pi\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$.

und 91:

$\sigma\kappa\iota\delta\nu\eta\sigma\iota$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\pi\acute{\alpha}\lambda\iota\nu$ $\sigma\upsilon\nu\acute{\alpha}\gamma\epsilon\iota$. . . $\acute{\alpha}\mu\alpha$ $\sigma\upsilon\nu\acute{\iota}\sigma\tau\alpha\tau\alpha\iota$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\acute{\alpha}\pi\omicron\lambda\epsilon\acute{\iota}\pi\epsilon\iota$
 $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\pi\rho\acute{o}\sigma\epsilon\iota\sigma\iota$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\sigma\iota\nu$.

Man vergleiche:

Her.	Parni.
παρεόντας ἀπειραι	ἀπεόντα . . . παρεόντα
οξιδόρησι καὶ . . . συνίσταται	οὔτε σκιδνάμενον . . . οὔτε συνιστάμενον.

Schon in der Form erkennt man die polemische Absicht: oben die beiden Verba in umgekehrter Reihenfolge, unten das καὶ auf der einen Seite, οὔτε auf der anderen. Reinhardt verbindet in Fr. 2 nach der herkömmlichen Auffassung λεῖσσε νόφ; aber das verbietet schon die Stellung des νόφ zwischen ἀπεόντα und παρεόντα, welche zeigt, daß νόφ παρεόντα nicht getrennt werden darf. Es ist aber auch unmöglich, wie Reinhardt will, zu lesen:

λεῖσσε δ' ὁμως ἀπεόντα νόφ | παρεόντα βεβαίως

denn daraus würden sich zwei grammatikalische Ungeheuerlichkeiten mit einem Schlage ergeben, da einerseits das grammatisch unzertrennliche νόφ παρεόντα auseinandergerissen, andererseits die unmögliche Verbindung ἀπεόντα νόφ, statt νόφον, vorgenommen werden müßte. Es ist eben zu lesen:

λεῖσσε δ' ὁμως ἀπεόντα | νόφ παρεόντα βεβαίως

und der Ton liegt nicht, wie Reinhardt glaubt, auf νόφ, sondern auf den einen Gegensatz bildenden Partizipien, und daß es nur auf diesen Gegensatz ankommt, lehrt auch der Sinn des Ganzen. H. wirft, wie wir gehört haben, den Logosdenkern vor, daß sie; statt die Erscheinungen des Alltags zu erkennen, verständnislos auf dieselben stoßen und sie nicht erkennen, sich's aber einbilden* (17), daß ihnen infolge des beständigen Verkehrs mit dem Logos die Erscheinungen des Alltags fremd sind (72), wenn sie hören, sind sie wie taub, anwesend sind sie abwesend (34). P. leugnet das alles nicht, im Gegenteil, er erblickt eben darin den größten Vorzug seines mit dem starren Sein identischen Denkens. Der Logos will nicht Anwesendes erkennen, er will Abwesendes denken, d. h. nach unserer philosophischen Terminologie, er will abstrahieren. Um aber rein logisch zu denken, zu abstrahieren, darf man sich durch Sehen und Hören des Anwesenden nicht beirren lassen, und weil eben der νοῖς nur das sieht und hört, wobei er anwesend ist oder, wie wir oben gesagt haben, was er erlebt, darum wird alles (Anwesende, Entwicklungsfähige) ein ὄνομα sein, kurz: der Noos hat es nur mit der Beobachtung der Einzelercheinungen zu tun,

der Logos will das allen Gemeinsame zur begrifflichen Einheit berechnen, der Noos erkennt nur das Anwesende, der Logos vertieft sich in das Abwesende, aber so, daß es zuverlässig anwesend ist. Danach ist der Gedanke etwa folgender: „Dem λόγος, sagen die βροτοί, erscheint das Anwesende abwesend. Aber siehe gleichwohl, wie durch ihn das Abwesende dem νόος zuverlässig anwesend ist“, d. h. das Abstrakte in greifbare Nähe gerückt ist. Und warum? Im Kosmos löst nämlich der νοῦς das einzelne κατὰ κόσμον = κατὰ φύσιν, seiner Entwicklung gemäß, aus seinem Zusammenhange und fügt es dann wieder zusammen, im Reiche des Seienden aber „wird er (sc. der νοῦς) nicht das, was ist, lostrennen vom Zusammenhang mit dem, was ist, so daß es sich weder κατὰ κόσμον überallhin verstreut noch sammelt.“ Eine logische Gedankenreihe läßt sich nicht auseinanderreißen und wieder zusammenfügen, „ein Seiendes stößt da eng an das andere“, da gibt es kein διαίρειν κατὰ φύσιν (Her. Fr. 1), sondern es ist ἀδιαίρετον, ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ὁμοῖον (P. Fr. 8, 22). Im Zusammenhange also lautet die Übersetzung:

„Aber siehe gleichwohl, wie das Abwesende dem νόος zuverlässig anwesend ist; denn nicht wird er das, was ist, lostrennen von dem Zusammenhange mit dem, was ist, so daß es sich weder gänzlich überallhin kosmosmäßig verstreut noch sammelt.“

Wir sehen, ebenso schroff wie die Welt des Werdens dem Reiche des Seins gegenübersteht, ist auch das Erkennen im κόσμος vom Denken des λόγος geschieden: in der Welt der mannigfach wechselnden Erscheinungen ist der νοῦς von den viel schweifenden Sinnen abhängig, mit der Beschaffenheit der Sinnesorgane ändert sich die Erkenntnis selbst; im Reiche des Seins ist das Denken ebenso starr wie das Sein, Denken und Sein ist identisch. Nach H. hat das Erkennen im Kosmos seine ewig fließende Quelle in der Erfahrung des täglichen Lebens und wie das Leben ist das Erkennen in stetem Wechsel. Ohne Wechsel kein Leben, ohne Leben kein Erkennen. Ein starres Erkennen ist ebenso eine contradictio in adiecto wie ein starres Leben. Umgekehrt findet P. im Leben und im logischen Denken unversöhnliche Gegensätze: das Leben zeige steten Wechsel, im logischen Denken aber müsse es etwas Feststehendes, Bleibendes geben; das fließende Leben könne also niemals Gegenstand des seienden Denkens sein. Wenn ich etwas denke, so muß das Etwas, das ich denke, sein und

beharren. Bei solcher Verschiedenheit der Auffassung war eine Ausgleichung der Gegensätze für lange Zeit hinaus unmöglich, der Streit mußte sich erst ausleben, ehe man an eine Vermittlung denken konnte. Das Feuer Heraklits, das sich an dem von den Pythagoreern und Eleaten logisierten und rationalisierten Weltbilde entzündet hatte, fand in der dünnen, trockenen Materie des parmenideischen Seins erst recht neue, reiche Nahrung.

Aber da begibt sich etwas Sonderbares. Die Göttin Wahrheit, welche mit Logik und Dialektik das $\pi\tilde{\upsilon}\rho\ \alpha\epsilon\iota\zeta\omega\sigma\eta$, diese Ursache aller Erscheinungen und alles irrigen Denkens, ausgelöscht zu haben glaubt, führt uns selbst in diesen $\kappa\acute{o}\mu\omicron\varsigma\text{-}\pi\tilde{\upsilon}\rho$ ein und bewährt sich dabei als eine so kundige Führerin, als ob sie nie eine andere als diese empirische Welt gekannt hätte. Wer ohne Vorurteil die beiden Teile des Gedichtes prüft, wird zugeben, daß unmöglich ein und derselbe Denker beide Weltanschauungen zugleich vertreten kann, am allerwenigsten ein Denker, der soeben Denken und Leben unversöhnliche Gegensätze genannt hat. Von den vielen Versuchen, diesen „Widerspruch“ zu erklären, hat heute wohl derjenige die meisten Anhänger, nach welchem P. im ersten Teile seines Gedichtes sein wahres philosophisches Glaubensbekenntnis abgelegt und später einmal das Bedürfnis empfunden habe, auch das wirkliche Leben gelten zu lassen. Danach hätte also P. den Bileam, der auszog, dem Leben zu fluchen, um es dann zu segnen, noch weit überboten, da er doch das Leben erst mit dem Logos erschlagen hat und sich dann erst mit demselben aussöhnen wollte! Und dazu hatte er die prachtvolle Auffahrt zum Hause der Göttin Wahrheit unternommen und sich von ihr in besonders auszeichnender Weise empfangen lassen und dazu hatte sich die Göttin Wahrheit selbst die Mühe gegeben, das heraklitische Feuer mit den Mitteln der Logik ein für allemal auszulöschen? Aber dieser Erklärungsversuch scheitert eben schon an der Erwägung, daß P. dann doch den $\delta\acute{o}\xi\alpha\iota$ einige Berechtigung zuerkannt haben mußte, eine Auffassung, der P. selbst auf das entschiedenste widerspricht. Denn die Göttin Wahrheit sagt, unmittelbar bevor sie an die eigentliche Beweisführung geht (I 28): „So sollst du denn alles erfahren: der wohlgerundeten Wahrheit unerschütterliches Herz und die Meinungen der Wirklichkeitsmenschen ($\beta\rho\sigma\tau\tilde{\omega}\nu\ \delta\acute{o}\xi\alpha\varsigma$), denen verlässliche Wahrheit nicht innewohnt; aber gleichwohl sollst du auch das

erfahren, wie der Schein scheinbar gehen⁵¹⁾ müßte, das All durch das All durchdringend“ und in genauer Übereinstimmung damit im unmittelbaren Anschlusse an die Beweisführung, also unmittelbar vor dem Weltbilde die oben besprochenen Worte: „Damit beschließe ich den πιστόν λόγον ἡδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας sollst du jetzt vernehmen . . .“ Klar und unzweideutig sagt also die Göttin ihrem denkenden Jünger: Die Welt, die ich jetzt schildern werde, ist die Welt der Erscheinungen, in welcher sich die Meinungen der Wirklichkeitsmenschen breitmachen, die Welt der ἀπάτη. Warum ist dieser κόσμος ἀπατηλός?

μορφάς γὰρ κατέθερτο δύο γρόμας ὀνομάζειν,

jedes Wort ein wuchtiger Hieb des logischen Denkers gegen die unlogischen Entwicklungswesen, die ἀκριτα φῦλα. Gehen wir vom Verbum finitum aus: κατέθερτο. Wie Nomotheten oder genauer Onomatotheten (νόμοι stammen ja wie ὀνόματα aus der Erfahrung) kamen sie zu einer Versammlung und „setzten fest“. Was war der Gegenstand ihrer Festsetzung? „Zwei Formen mit dem ὄνομα γρόμη zu benennen“, während es in Wahrheit nur eine gibt (μία!), die aber nicht benennbar, sondern nur logisch denkbar ist, und das ist ihr Grundirrtum (ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν). Ihr Grundirrtum besteht also darin, daß sie unfähig das Seiende zu denken, festsetzten, zwei einander entgegengesetzte Formen zu erkennen und, was sie erkannt haben, zu benennen. „Sie schieden die Gestalten in Gegensätze und setzten ihre Merkmale fest: hier das ätherische Flammenfeuer, das milde, gar leichte, sich selber überall gleich, dem anderen aber ungleich. Dagegen gerade entgegengesetzt die lichtlose Finsternis, ein dichtes, schweres Gebilde.“ Gegenstand ihrer Festsetzung war also: Gegensätze erkennen und benennen. Die Göttin sagt also ihrem Jünger nicht nur, welche Welt sie ihm schildern wird, wie beschaffen dieselbe ist, sondern auch zu welchem Zwecke sie dieses trügerische Weltbild entwirft: „Diesen διάκοσμος teile ich dir, scheinbar, wie er ist, ganz mit: so ist es unmöglich, daß dir eine γρόμη der Wirklichkeitsmenschen den Rang ablaufe.“

Die Lehrerin hat also ihrem Schüler alles gesagt, um ihn vor Irrtümern zu bewahren, und was im folgenden dargelegt wird, enthält zum weitaus überwiegenden Teile schon durch die Sprache vernehm-

⁵¹⁾ ἔλναι vielleicht besser als εἶναι. Zweifellos gegen Her. Fr. 28.

bare Anklänge an Heraklit: dem Seienden wird das Nichtseiende zugefügt, das Eine erscheint als Vieles, das Unwandelbare als Werdendes und Veränderliches, *πῦρ, φύσις, ἔργα, νόος, φρονεῖν* kehren wieder, *λόγος, νόημα, νοεῖν, ἀληθής* sind verschwunden, als ob sie ein Raub des Feuers geworden wären.⁵²⁾ Und was am bezeichnendsten ist, die *ὀνόματα* Heraklits, die P. schon im 1. Teil den *ἀληθῆ* entgegengesetzt hat, werden auch hier einer Kritik unterzogen, und zwar an den drei bedeutsamsten Stellen der *δόξαι*: in dem schon besprochenen Anfangsverse, im Schlußverse und im 1. Verse des Fr. 9:

*αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται
καὶ τὰ κατὰ σφετέρως δυνάμεις ἐπὶ τοῖσι τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλεον ἔστιν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντων
ἴσον ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν.*

„Aber da alles die empirischen Namen Licht und Finsternis erhalten hat und diese Namen nach ihren Kräften diesen und jenen Dingen beigelegt sind, so ist alles zugleich mit Licht und unsichtbarer Finsternis erfüllt, die sich beide die Wage halten; denn keines hat an dem anderen teil.“ Nachdem also die Onomatotheten die beiden Gegensätze *φάος* und *νύξ* erkannt und mit Namen belegt hatten, gingen sie daran, auf Grund dieser *γνώμαι* und dieser *ὀνόματα* das Weltbild zu entwerfen.

Und nun versetzt uns der Philosoph, für den, wie er uns überzeugend dargelegt hat, logische Abstraktion und Begriffsdialektik höheren Wert hat als das Leben, mitten in eine Kosmogonie und schildert nicht etwa, wie der Kosmos ist, nein, wie er ward (*ὁππόθεν ἔξεγένοντο, ἔφω τάδε*), mit einer Gründlichkeit, wie wir sie nur von einem Naturphilosophen erwarten dürfen, der sein ganzes Leben der Erforschung der Natur geweiht hat, für den das ganze Weltproblem nur ein Naturproblem ist. Es ist daher nur allzu begreiflich, wenn einige Erklärer geglaubt haben, die Göttin Wahrheit trage hier allen Ernstes lauter eigene, hochpositive Lehren vor. Aber durch die drei Schlußverse werden wir von allen Zweifeln befreit; hier faßt die Göttin ihr Gesamturteil über den Wert der ganzen Entwicklungslehre in die Worte zusammen (Fr. 19):

⁵²⁾ Nur in Fr. 16 ist *νόημα*, aber gerade hier im scharfen Gegensatz zu *νόος* u. a.

οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφν τάδε καὶ νῦν ἔασιν
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα
τοῖς δ' ὄνομα' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἐκάστω.

„Siehe, so entwickelten sich der Meinung zufolge diese Erscheinungen, sind jetzt und, wenn sie (von der φύσις) genährt sind, werden sie ihr Ende haben. Diesen Erscheinungen haben die Menschen ein für jede einzelne bezeichnendes ὄνομα festgesetzt.“

Siehst du, sagt also die Göttin Wahrheit, die Summe der Scheinlehre ist: Entwicklungsrummel und Namenfestsetzung. Die φύσις läßt alles entstehen, und wenn es entstand, ist es und macht seine Entwicklung durch (τραφέντα), um dann sein Ende zu nehmen. Und diesen Entwicklungserscheinungen setzten die Menschen ein für jede einzelne bezeichnendes ὄνομα fest: die Ursubstanz nannten sie πῦρ, ihre Wandlungen θάλασσα, γῆ; die Ursache der Entwicklung nannten sie φύσις oder θεός, den Entwicklungsprozeß πόλεμος, den Zustand der Entwicklung, den wir vor uns sehen, κόσμος, der Entwicklungsdauer gaben sie das ὄνομα βίος oder Ζηρός, den einzelnen Entwicklungserscheinungen gaben sie Namen, die einen Gegensatz ausdrücken, wie Tag und Nacht, Winter und Sommer, Krieg und Frieden usw., wie es gerade für die eine Einheit bildenden Gegensätze bezeichnend ist (ὄνομα ἐπίσημον ἐκάστω). Die Summe ihrer Weisheit ist mit einem Worte: Gegensätze erkennen, Gegensätze benennen. Derselbe Gedanke, der dem Verse 9, 1 des 2. Teiles zugrunde liegt

πάντα φάος καὶ νὺξ ὀνόμασται,

liegt auch dem Anfangsverse

μορφὰς γὰρ κατέθετο δύο γνώμας ὀνομάζειν

und dem Schlußverse

τοῖς δ' ὄνομα' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἐκάστω

zugrunde, der Gedanke, dem die Göttin schon im ersten Teil des Gedichtes

τῷ πάντ' ὄνομα' ἔσται

ebenso entschiedenen Ausdruck gegeben hat, daß nämlich durch das ὄνομα der Irrtum in die Welt gekommen sei. Sprache und Inhalt bezeugen also, daß in den δόξαι ebenso Heraklits Weltanschauung beurteilt wird wie in der ἀλήθεια. In der ἐλπίθεια wird durch den Vergleich von Wesen und Grundbestimmungen der Erfahrungserkenntnis mit Wesen und Grundbestimmungen der reinen Gedanken-

erkenntnis logisch nachgewiesen, daß das Seiende nur λόγῳ beurteilt werden kann; in den δόξαι wird das Weltbild Heraklits von dessen eigenen Voraussetzungen aus einer Kritik unterzogen, und diese Kritik führt zu dem für den streng dogmatischen Rationalisten kläglichen Ergebnisse, daß das Wissen der Heraklitmenschen nur aus dem Leben fließt und darum ist die Göttin ἀλήθεια überzeugt, „daß die γνώμη βροτῶν“ ihrem Jünger „den Rang nicht ablaufen werde“. Denn für die Erfahrungsmenschen hat das Leben allein Sinn und Wert, logisches Denken ist für sie wertlos, der Logiker dagegen muß das Leben überwinden, um zum rein logischen Denken zu gelangen. Nur ein logisch denkender Mann, sagt P., ist ein wissender Mann (I, 3), denn nur als solchen empfängt ihn die Wahrheit; die Wirklichkeitsmenschen aber sind nichtwissende Sterbliche (VI, 4), die nie zur Wahrheit gelangen können, weil ihr νοῦς den παρόντα im κόσμος stets zugewendet bleiben muß, nie den Zusammenhang mit der Wirklichkeit verlieren darf. Der Logosdenker dagegen muß geflissentlich die παρόντα im κόσμος fliehen, um sich ausschließlich in die ἀπεόντα so zu vertiefen, daß sie ihm erst durch das Denken zuverlässig παρόντα sind. Jetzt verstehen wir, was das heißt, wenn der eine den anderen blind und taub schilt. Wer nicht sehen und hören kann, sagt H., ist blind und taub. P. aber erwidert: Blind und taub ist, wer von dem, was er sieht und hört, keinen Begriff hat. „Diese Unterscheidung (sc. des wissenschaftlichen Erkennens und wissenschaftlichen Vorstellens) kommt seit Heraklit und Parmenides häufig genug zur Sprache, allein sie erscheint hier nicht als die Grundlage, sondern nur als eine Folge der Untersuchung über die Natur der Dinge.“ Soweit vermag ich mit Zeller⁵³⁾ zu gehen. Das Erkennen der Dinge geschieht ganz unbewußt, es ist, wie Heraklit sagt, ξυνόν. Wenn aber Zeller weiterhin sagt: „Parmenides leugnet die Zuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmung, weil sie uns ein Geteiltes, Veränderliches, Heraklit, weil sie ein beharrliches Sein zeigt“, so muß es unseren Darlegungen gemäß mutatis mutandis heißen: Heraklit leugnet die Zuverlässigkeit der reinen Gedankenerkenntnis, weil sie auf der Grundlage des beharrlichen Seins beruht, Parmenides leugnet die Zuverlässigkeit der sinnlichen Wahrnehmung, weil sie uns ein Geteiltes, Veränderliches zeigt.

⁵³⁾ a. a. O. S. 159.