

Parmenides und der Verfall des kosmologischen Wissens

Von HERIBERT BOEDER (Freiburg/Br.)

So ist es – so ist es nicht; dies ist zu unterscheiden. Gewiß; aber ist das nicht eine leere Forderung, solange im Unbestimmten bleibt, was denn so ist und was nicht so ist? Was macht es erforderlich, so zu unterscheiden? Dieses beides: auf der einen Seite „es hat nicht zu sein, daß es nicht ist“ – so ist es; auf der anderen Seite „es ist notwendig, daß es nicht ist“ – so ist es nicht. Erst jetzt hat das zu Unterscheidende ein Gesicht; erst jetzt ist es derart anwesend, daß es die Unterscheidung fordert; denn auf der einen Seite ist es entschieden so und auf der anderen entschieden nicht so. Inwiefern? Leuchtet das eine und das andere unmittelbar und also ohne weitere Begründung ein?

Daß das, was nicht der Fall ist, nicht ist – dies muß wahr sein; daß das, was der Fall ist, nicht ist – dies kann nicht wahr sein. Daß dieses beides immer schon auf die entschiedenste Weise geschieden ist, leuchtet unmittelbar ein – auch ohne eine Ausführung dessen, was der Fall sein mag. Wenn es überhaupt Einsicht geben soll, muß sie eingesehen haben, wie es ist; wie das auf sie bauende Wissen muß sie Wahrheit beanspruchen. Sie ist nur dann Einsicht, wenn sie allem zuvor die Geschiedenheit des „wie es ist“ von dem „wie es nicht ist“ anerkennt, wenn sie diese Geschiedenheit als eine bereits entschiedene einsieht.

Mit der Geschiedenheit dessen, was der Fall sein muß, und dessen, was nicht der Fall sein kann, ist für das Einsehen entschieden, daß es sich mit seinem Wahrheitsanspruch nur an die eine Seite halten kann, an das „wie es ist“, an das „Seiende“, das auf jede Weise vom „Nicht-seienden“ geschieden bleibt. Was einzusehen ist und was zu sein hat, ist dasselbe.

Einsicht ist nur da, wo der Anspruch auf Wahrheit erfüllt wird; und er erfüllt sich in der Anerkennung der kritischen Eigenart der Wahrheit, in der Hin-nahme jenes immer schon Entschiedenem. Aber besteht denn alle Einsicht nur in dieser Anerkennung? Ist nicht auf dem Boden dieser Anerkennung die Vielfalt des Erscheinenden und sogar dessen Gesamtheit einzusehen? Wie steht es mit der Einsicht und also auch mit dem Wahrheitsanspruch in dem überkommenen philosophischen Wissen von „Allem“?

Dort schien sich der Wahrheitsanspruch zu erfüllen in einem Begründen einzelner Erscheinungen aus einem Gesamtzusammenhang, der auf dem ersten Grund von allem beruht und in ihm seine letzte Einsichtigkeit hat. Die Eigenart dieses ersten und also unbegründbaren Grundes muß unmittelbar einsichtig sein; auch er will in seiner Wahrheit anerkannt sein. Aber wie findet er diese Anerkennung? Nur im Hinblick auf alles Erscheinende, dessen einheitlicher Grund er sein soll. Aber läßt sich in dem Erscheinenden ein Entschiedenem finden, das die Einsicht zur Anerkennung zwingt? Wenn es sich finden läßt, wie

kann dann dem ersten Grund von allem immer wieder eine andere Auslegung gegeben werden?

Oder wäre nur die Geschiedenheit dieses einen Grundes von Allem das Anzuerkennende? Aber als dieser Grund kann er nicht nur von Allem geschieden, er muß auch Allem gemeinsam sein, und auch diese Gemeinsamkeit gibt seiner Eigenart das Gepräge. Welches? Es soll einsichtig machen, weshalb das Erscheinende vielfältig ist, weshalb ein selbes sowohl entsteht als auch vergeht, ist und auch nicht ist, den Ort seines Bestehens und auch den eigenen Anblick wechselt. Um dies einsichtig zu machen, muß der eine Grund von allem in ihm selbst gegensätzlich geartet sein – in einem so und nicht so, nämlich das Gegenteil sein.

Gerade der Wahrheitsanspruch drängt das Wissen von der Gesamtheit des Erscheinenden zu einem durchgängigen Begründen und zu dem Rückgriff auf einen ersten Grund. Auch wenn er allgemeine Anerkennung findet, weil er sich am Erscheinenden bewährt, überzeugt er doch die Einsicht nur scheinbar; er ist in Wahrheit nichts, was für sie immer schon entschieden wäre, wofern sie überhaupt Einsicht ist, sondern ihre eigene Setzung; denn die Eigenart des Erscheinenden, vieles und im Übergang zu sein, ist unvereinbar mit jener Geschiedenheit von „Seiendem“ und „Nicht-seiendem“, aus der her allein das, was zu sein hat, auch einzusehen ist.

Das Wissen von der Gesamtheit des Erscheinenden kann kein Wissen sein. Es ist samt seinem „Gegenstand“ nur Auffassung, auf die kein wahrer Verlaß ist; denn als Grund von Erscheinendem bleibt das unmittelbar Einzusehende unvermögend, Anerkennung zu verlangen und die Einsicht ein für allemal zu binden¹.

Wie antwortet die Kosmologie auf diese Herausforderung des Parmenides? Sie antwortet mit Vermittlungsversuchen; wie diese einerseits den parmenideischen Gedanken umdeuten und andererseits das kosmologische Begründen verwandeln, das sei im Folgenden auseinandergesetzt.

Empedokles

Wie schon Aristoteles beobachtet², hat die empedokleische Lehre dieses Merkwürdige, zwei Arten von Ursachen für das Erscheinen von Allem zu unterscheiden – und zwar zum erstenmal in der Geschichte der Kosmologie. Nur dem sei jetzt nachgegangen. Liegt es doch nicht in der Absicht dieser Untersuchungen, die ganze, verhältnismäßig reiche Überlieferung des empedokleischen Werkes auszubreiten und in den Einzelheiten zu durchgehen³.

¹ Für eine Begründung dieser Skizze des parmenideischen Ansatzes sei auf den entsprechenden Abschnitt in des Verfassers „Grund und Gegenwart als Frageziel der frühgriechischen Philosophie“ (Den Haag 1962) verwiesen.

² S. „Metaphysik“ A 4. 985a 29 f.

³ Eine solche Darstellung bietet u. a. Kranz mit seinem Empedokles-Buch (Zürich 1949). Hervorgehoben seien noch die Abhandlung von Souillé (Archives de Philosophie, 9, 1932, S. 337 ff.), Long (American Journal of Philology 70, 1949, S. 142 ff.), Reinhardt (Classical Philology 45, 1950, S. 170 ff.) und Bollack (Revue des Etudes Grecques 72, 1959, S. 15 ff.).

Wie kommt es, daß die Kosmologie mit Empedokles – wie auch mit Anaxagoras – den Gedanken der Einzigkeit des Grundes von Allem aufgibt und in der Eigenart des Begründens selbst unterscheidet?

Muß nicht dasjenige, was als gemeinsamer Grund die Vielfalt des Erscheinenden zu einer Gesamtheit eint, ebenso einzig sein wie diese Gesamtheit selbst? Zwar muß es gegensätzlich geartet sein, wenn es das Erscheinende gerade in seiner Vielfalt und Bewegtheit begründen und einsichtig machen soll – ob nun derart, daß der erste Grund sein eigenes Gegenteil hervorruft, oder in der Weise, daß er selbst sich gegensätzlich verhält; doch seine Einzigkeit wird dadurch nicht getilgt.

Die Gegensätzlichkeit des ersten und einzigen Grundes von Allem wird schon seit den Milesiern verschieden gedeutet; sie ist nämlich jeweils eine andere, wenn sie am Unterschied von Wasser und Feuer oder Feuer und Erde oder Licht und Nacht erscheint. Zwar erinnert dies an die kosmologische Scheidung des erstlich Bestehenden in Himmel und Erde, genauer: an die Trennung des Himmels von der Erde; aber die Bedeutung jener Gegensätze liegt für die Kosmologie nicht so sehr in der augenfälligen Scheidung der beiden Weltgegenden, in denen alles Bestehende seinen Ort findet, als vielmehr im Zum-Vorschein-bringen von Allem und dem entsprechenden Hinschwinden-lassen. Während in der hesiodischen Theogonie etwa die Nachkommen von Chaos und Erde sich nicht mischen, kommt es in der Kosmologie gerade auf das Zusammenwirken des Gegensätzlichen an und dieses verweist wieder auf dessen Einheit; wenn aber die ursprünglichen Gegensätze in Einem zusammengehören, dann muß dieser eine Grund von Allem auch der einzige sein.

Neben und im Anhalt an diese ionische Tradition geht die pythagoreische Kosmologie – soweit sich darüber etwas vermuten läßt – einen eigenen Weg. Sie verlegt den Unterschied zwischen dem gegensätzlichen Einen und dem durch es begründeten Alles in dieses selbst. Zwar fand auch die ionische Kosmologie den einheitlichen Grund von Allem in bestimmten Erscheinungen, in Wasser und Feuer, Feuer und Erde, aber nicht in einzelner Erscheinenden, das sich durch seine Gestalt und Bewegungsart, und zwar durch deren Einfachheit auszeichnet. Die Unterscheidung zwischen dem Einfachen und Zusammengesetzten, zwischen dem Reinen und Gemischten beherrscht hier die Auslegung des Erscheinenden. Wohl bleibt der Gegensatz als Grund von Allem erhalten; aber er ist nicht mehr durch das Zusammen- und Aufeinanderwirken bestimmt – wie bei Wasser und Feuer –, sondern durch das Zusammenbestehen der Grenze mit dem, was sie begrenzt, mit dem Grenzenlosen; es ist ein Gegensatz, der in der Analyse der einzelnen Körpergestalten hervortritt. Dabei ist die reine Grenze zwar nicht als selbständige Erscheinung sichtbar, aber doch darstellbar; dagegen entzieht sich das Grenzenlose nicht nur der Sicht, sondern auch der Darstellung; es kann nur als die Bedingung der Abgeschlossenheit des einzelnen Körpers und seines Ortswechsels vorgestellt werden.

Wenn auch Parmenides und zumal Empedokles in Fragestellung und Absicht eine gewisse Nähe zur pythagoreischen Lehre zeigen, so ist sie, was die Bestimmung des ursprünglichen Gegensatzes in der Gesamtheit des Erscheinenden an-

langt, jedenfalls nicht offenkundig. Der parmenideische Gegensatz von Licht und Nacht bezieht sich nicht auf die Körpergestalt, sondern auf das Erscheinen von Allem und dies mit Rücksicht auf die Unterscheidbarkeit eines jeglichen. Sieht man einmal von der Beziehung dieses Gegensatzes auf das Vernehmen ab, dann möchte man meinen, Parmenides knüpfe an die ionische Auslegung des einen ursprünglichen Gegensatzes an. Doch diese Verbindung täuscht über den von Grund auf anderen Ansatz der parmenideischen Kosmologie hinweg: zwar verweisen Licht und Nacht aufeinander, aber sie sind nicht ein Einziges, nämlich der eine und beständige Grund von Allem, sondern Licht und Nacht sind gegeneinander ein Selbständiges. Darin liegt: die Einheit des vielen Erscheinenden im Sinne des „Alles“ ist eine scheinbare, und zwar von Grund auf.

Die Vorstellung des „Alles“ und seines einheitlichen Grundes ist eine widersprüchliche. Der Widerspruch tritt aber nicht hervor, solange man seine Gegensätzlichkeit etwa im Sinne des Gegenübers von Himmelsfeuer und Erde sieht, sondern erst dann, wenn allem die Auslegung gegeben wird, daß es voll von Licht und Nacht sei und also voll von dem, was die Unterscheidung ermöglicht, und dem, was sie verwehrt. Die Kraft der Unterscheidung und der Zustand der Ununterscheidbarkeit von allem widerstreiten einander. Gerade in Abhebung gegen die Einsicht der vollkommenen Geschiedenheit von „Seiendem“ und „Nicht-seiendem“ muß sich die parmenideische Kosmologie als eine unwahre, als eine trügerische verstehen.

Wie stellt sich nun Empedokles zu dieser Auffassung des ursprünglichen Gegensatzes? Er löst ihn aus seiner Verbindung mit bestimmtem Erscheinenden wie dem Himmelsfeuer und der Erde, um ihn rein als den Gegensatz einer scheidenden und das Geschiedene wieder vereinenden Kraft vorzustellen – nämlich als „Streit“ und „Freundschaft“. Und diese Herauslösung hat zur Grundlage die langhin geläufige Gleichsetzung des „Seienden“ mit dem „All“⁴.

In der mit Empedokles aufkommenden Rede vom „All“ tritt die Vielheit und Vielfalt des „Alles“ völlig zurück hinter der dem „Seienden“ eigentümlichen Einzigkeit. Das All ist ein einziges; weder bedarf es eines einheitgebenden Grundes noch kann es einen Grund außerhalb seiner geben, insofern es das ganze „Seiende“ ist. Wenn im „All“ Begründungszusammenhänge anzutreffen sind, so müssen sie schon deshalb anderer Art sein als jener Zusammenhang des einen Grundes mit allem vereinzelt Erscheinenden.

Die Umdeutung des parmenideischen „Seienden“ zum „All“ hat zunächst dies zur Folge: einmal gibt es im All kein Nebeneinander von Bestehendem und Nicht-Bestehendem, nämlich Leeren⁵; sodann gibt es im All auch kein Nacheinander von Bestehen und Nicht-bestehen, weder in der Weise des Entstehens noch des Vergehens⁶. Mit diesen beiden Thesen – es gibt keine Leere und aus nichts wird nichts – bekundet Empedokles deutlich seine Bindung an die par-

⁴ S. Platon „Parmenides“ 128 A 8, insbesondere „Sophistes“ 244 D 13 ff.; Aristoteles „Metaphysik“ 986b 10 ff.

⁵ S. B 13 und B 14.

⁶ S. B 11, 12 und 15.

menideische Auslegung des Seienden, dessen „Sein“ er als Bestehen und dessen Einzigkeit er im Sinne des Alls auffaßt.

Es gibt nichts Leeres, keine leere Stelle im All; dieses ist dicht von Bestehendem angefüllt und in sich geschlossen; denn „von woher könnte etwas hinzukommen?“ so fragt Empedokles in offenkundigem Anhalt an Parmenides. Der Name sagt es schon, daß außerhalb des Alls nichts sein kann, nämlich weiteres, gleichsam „überschüssiges“ Bestehendes, das noch eine Leere im All ausfüllen könnte.

Wie Empedokles das Argumentieren aus dem Begriff in die Kosmologie einführt, das wird noch offenkundiger an seiner Abwehr des Umschlags von Bestehen in Nicht-bestehen oder umgekehrt⁷. In diesem Zusammenhang macht er nicht nur klar, daß er „sein“ als „bestehen“ begreift, sondern auch den Sinn dieses Bestehens – nämlich als Widerstand-bieten gegen Druck und Stoß eines Mit-bestehenden. Dementsprechend hat sich Empedokles als erster um den Nachweis bemüht, daß auch die Luft ein Körper und so von der Art alles sonstigen Bestehenden ist⁸, also nicht als ein Leeres aufgefaßt werden darf, das die einzelnen Körper voneinander trennt und ihrer Bewegung Raum gibt⁹.

Das All muß seinem Begriff nach alles einschließen, was besteht, und es kann nur das einschließen, was besteht. Dieser Zustand wird in seiner Ständigkeit durch die ergänzende Einsicht gesichert: aus dem, was nicht besteht, kann nichts entstehen und deshalb die Fülle nicht zu einer Überfülle werden; ebenso kann aber auch von dem, was besteht, nichts zunichte werden und sich deshalb keine Leere innerhalb des Alls auftun. Soviel läßt sich dem zum All umgedeuteten Begriff des „Seienden“ entnehmen.

Das All ist aber nicht nur auf sein Bestehen hin zu begreifen und also gemäß dem einzigen „Seienden“, sondern zugleich im Sinne des „Alles“ der überkommenen Kosmologie. Das All ist die Einheit von „Allem“ und also einer Mehrzahl von Verschiedenem; das Erscheinen dieses Verschiedenen ist aber ein übergängliches, ist ein Werden.

Wie ist nun die Verschiedenheit des Erscheinenden und sein Werden mit der angegebenen Eigenart des Alls zu vereinbaren?

Im Unterschied zu dem einen und beständigen All ist die Einheitlichkeit bzw. Ununterschiedenheit von Allem eine übergängliche, das Übergehen aber selbst ein ständiges¹⁰. Andererseits sind das All und das Alles ihrem reinen Bestehen nach nicht zu unterscheiden, und so kann denn auch das All selbst nicht als Grund der Vielfalt und Bewegtheit des Alles gelten. Das All hat nichts außer ihm, das es begründen könnte; Gründe lassen sich nur in der Vielfalt des Alles suchen. Aber wie unterscheiden sich da die Gründe von dem, was sie begründen? Wie können sie sich überhaupt unterscheiden, wenn nicht nach der Ständigkeit des reinen Bestehens, das unter Allem das gleiche ist? Nur nach der Ständigkeit ihres „Was“. Während die Gründe innerhalb des Alles ständig

⁷ S. besonders B 12.

⁸ S. B 100, das diesen Sachverhalt allerdings in anderem Zusammenhang sehen läßt.

⁹ Dies wird als pythagoreische Lehre überliefert (Pythagoreische Schule B 30).

¹⁰ S. B 17.

das sind, was sie sind, ist das durch sie Begründete immer wieder ein anderes, erscheint einmal und schwindet auch wieder hin in der Besonderheit seiner Erscheinung.

Wie ist die Verschiedenheit und das Werden des einzelnen Erscheinenden zu begründen? Was die Verschiedenheit anlangt, so verbietet sich die ältere Lösung, die Verschiedenheit der einfachen Erscheinungen auf Unterschiede der Dichte und so auf die größere oder geringere Beimischung des Leeren zurückzuführen. Wenn es nichts Leeres gibt, dann entfällt auch die Annahme eines einzigen ursprünglich Bestehenden, das durch Verdichtung und Verdünnung verschiedengestaltig erscheint. Vielmehr muß die Verschiedenheit selbst eine ursprüngliche sein.

Der Grund für die Verschiedenheit des Erscheinenden muß selbst ein vielfältiger, in verschiedene „Was“ gegliederter sein; und diese „Was“ unterscheiden sich von dem Begründeten, wie gesagt, nicht dem reinen Bestehen nach, sondern nur dadurch, daß sich ihre Besonderheit ständig erhält. Damit aber dieser in sich selbst unterschiedliche Grund der Vielfalt des Erscheinenden wirksam werde, bedarf es noch eines weiteren Grundes, der das ursprünglich Verschiedene eint und trennt, also auf gegensätzliche Weise wirkt.

Empedokles selbst verdeutlicht diese Verhältnisse, indem er einerseits von den vier „Wurzeln“ alles Erscheinenden spricht, andererseits von „Freundschaft“ und „Streit“. Während die erste Seite auf Bekanntes anspielt, muß die andere befremdlich scheinen¹¹. Diese beiden Arten von Grund seien nun in ihrer Eigenart und in ihrem Zusammenhang verdeutlicht.

Die Rede von den vier „Wurzeln“¹² als dem haltenden, nährenden und auch verborgenen Ursprung alles Erscheinenden läßt an eine ältere Beschreibung des Tartaros denken¹³; allerdings handelt es sich dort nicht um eine Vielfalt von Wurzeln, sondern um eine Vielfalt dessen, was verwurzelt ist: die Erde, der „dunstige“ Tartaros, das Meer und der Himmel. Die empedokleische Benennung der vier Wurzeln zeigt aber deutlich den Anhalt an dieser Überlieferung.

Seit langem spricht man gemeinhin von den „Elementen“ des Empedokles, und dies im Anhalt an Aristoteles, durch den gerade deren empedokleische Auslegung eine weitreichende Geltung erlangte. Wenn auch Empedokles selbst – soweit die Überlieferung ein Urteil zuläßt – nur von „Wurzeln“ oder „Gliedern“ redet und die älteren Kosmologen wahrscheinlich nicht einmal eine derart allgemeine Bezeichnung für das gebrauchten, was etwa Feuer oder Wasser oder Erde ist, mag dennoch die aristotelische Bestimmung von „Element“ einen Zugang zum Verständnis der empedokleischen Lehre bieten: ein „Element“ ist im Wesentlichen dadurch bestimmt, Grundbestandteil von etwas zu sein und seinem Aussehen, seiner Art nach nicht weiter zerlegbar¹⁴.

Überblickt man die allerdings spärlichen Zeugnisse der milesischen Kosmologie, so werden dort Wasser und Feuer und dergleichen nicht als Grundbe-

¹¹ S. B 17, 21.

¹² S. B 6.

¹³ S. Hesiod „Theogonie“ 726 f. und 736 f.

¹⁴ S. „Metaphysik“ IV 3. 1014a 26 ff.

standteile von etwas verstanden; denn weder das einzelne Erscheinende noch das Alles stehen als ein Zusammengesetztes im Blick¹⁵. Eher läßt sich das zweite Merkmal des „Elements“, nämlich die Einheitlichkeit seines Aussehens bemerken – und zwar bei Anaximenes, der seine Aufmerksamkeit gerade auf Erscheinungen einheitlicher Art wie Wind und Nebel und Sand beschränkt, also auf Erscheinungen, die nicht wie Bäume und Vögel in Verschiedenartiges wie Stamm und Geäst, Rumpf und Flügel aufzugliedern sind. Aber auch bei Anaximenes ist nicht die Einheitlichkeit oder Ungegliedertheit des Aussehens von Gewicht, sondern allein die einheitliche φύσις von etwas, durch die es sich von anderem bis zur Gegensätzlichkeit unterscheidet.

Und auch so ist noch nicht das Eigentümliche von Wasser oder Luft oder Feuer in der frühen Kosmologie verstanden, da hier nicht so sehr die unterschiedliche Eigenart des einen und anderen von Belang ist als vielmehr deren Zusammenhalt in der Weise des aufeinander und gegeneinander Wirkens und so in der Weise des Hervorbringens oder Bewegens. Gerade diese das Übergehen des einzelnen Erscheinenden beherrschende Tätigkeit ist aber bei Aristoteles nicht mehr für die „Elemente“ bezeichnend, sondern Sache einer andersartigen Ursache; eben darin folgt er der empedokleischen Entzweiung der Eigenart des Grundes von allem.

Wenn die frühe Kosmologie das übergängliche Erscheinen von allem auf die Wirkung eines Gegensatzes zurückführt, so ist zu beachten, daß dieser gegensätzliche Grund einer bleibt – ob er nun das gegenteilig Geartete erst hervorruft oder aber dieses Gegenteilige immer schon zu ihm selbst gehört. Die hervorbringende Kraft des Gegensatzes ist jeweils einem einzigen, durch seine Eigenart ausgezeichneten Wesen zuzusprechen. Schon deshalb kann man nicht erwarten, daß die frühe Philosophie eine verallgemeinernde Bezeichnung wie „Element“ bei der Kennzeichnung des einheitlichen Grundes von allem gebrauchte.

Was den Sinn von Element als Bestandteil betrifft, so kommt dem schon eher die pythagoreische Tradition nahe; hier sammelt sich die Betrachtung der Gesamtheit des Erscheinenden nicht mehr auf das Erscheinen selbst und seine übergängliche Eigenart, sondern auf die Unterschiede der einzelnen Arten des Erscheinenden und ihrer Gesamtordnung. Und zwar ist es vornehmlich die Gestalt, was an allem und jeglichem interessiert. Die grundlegende Bedeutung der geometrischen Analyse im Erklären dieser Kosmologie läßt erkennen, wie hier das Erscheinende als Körper und dieser als ein Zusammengesetztes und also auch Zerlegbares aufgefaßt wird. Ist ein Körper in Verschiedenartiges zerlegbar, dann ist er auch nicht von Bestand. Eben dies gilt auch bei Empedokles.

Anaximenes hatte die Unterschiede der einheitlichen Erscheinungen wie Eis und Sand aus der zunehmenden und abnehmenden Dichte der Luft oder des Dunstes erklärt. Die Pythagoreer führten die unterschiedliche Dichte vermutlich auf eine größere oder geringere Beimischung des Leeren zurück. Für Empedokles verbietet sich – wie gesagt – eine solche Erklärung. Damit entfällt auch

¹⁵ Was dies anlangt, so ist die entsprechende Darstellung in „Grund und Gegenwart“ (bes. S. 44 ff.) unklar und irreführend.

das beherrschende Gegenüber eines Dichtesten und Dünnsten, obwohl Erde und Feuer hinsichtlich der „Reinigung“ des Menschen als eines Erkennenden ihre Gegenstellung behalten.

Der Grund für die Verschiedenheit des Erscheinenden ist selbst eine Mehrzahl von Verschiedenem, das sich weder auf ein einziges Ursprüngliches zurückführen läßt noch der Herrschaft eines Einzigen – etwa einer „Seele“ – untersteht. Die Verschiedenheit der „Wurzeln“ ist eine ursprüngliche und die besondere Prägung des voneinander Verschiedenen eine beständige; jedes ist und bleibt, was es ist, im Unterschied zu dem vielen Erscheinenden, das aus Mischung hervorgeht.

Erst hier bei Empedokles sind Feuer und Erde und dergleichen nichts anderes als die reinen, nämlich nicht in Andersartiges zerlegbaren Bestandteile des Alls wie auch der Einzeldinge und heißen jetzt zurecht „Elemente“; denn ihre Gleichrangigkeit untereinander als Grund des Bestehens von Allem läßt auch eine gemeinsame Bezeichnung zu; keines zeigt nämlich die Einzigkeit der Luft des Anaximenes oder des heraklitischen Feuers, die nämlich Alles hervorgehen ließen, und zwar durch ihre gegenwendige Eigenart. Dagegen ist die Verschiedenheit der „Elemente“ nicht mehr vom Gegensatz eines Selben geprägt – denn es gibt nichts Leeres; aber auch die hervorbringende und tilgende Bedeutung des Gegensatzes kann hier nicht mehr ihren überkommenen Sinn haben, wo ein Entstehen und Vergehen ausgeschlossen ist.

Die empedokleische Rede von „Wurzeln“ könnte dazu verleiten, anders als in „Element“ einen Anklang an das Wachstümliche der φύσις zu hören; aber Empedokles selbst weist eine solche Verbindung ausdrücklich ab mit der Feststellung, daß es in Wahrheit nur Mischung und Austausch der gemischten Bestandteile gibt und jener Name nur konventionelle Bedeutung hat¹⁶. Dasselbe gilt für die Bezeichnung „Wurzeln“; sie gehört – wie die Tartaros-Stelle zeigt – zur sprachlichen Konvention, der Empedokles sich, wie er ausdrücklich bemerkt, auch sonst fügt¹⁷.

Was nun die Beschränkung auf die Vierzahl von Elementen anlangt, so ist dafür vermutlich weniger die erwähnte kosmologische Tradition bestimmend gewesen als die pythagoreische Lehre, nach der die Vier die Zahl des Körpers ist¹⁸. Zumal in Anbetracht des unmöglichen Vorkommens von Leere ist auch das All selbst ein einziger in sich geschlossener und dicht erfüllter Körper; die Elemente sind seine „Glieder“.

Die Vierzahl der Elemente kann zwar als eine „natürliche“ dargetan werden – etwa im Anhalt an die beiden Gegensätze des Feuchten und Trockenen, des Heißen und Kalten¹⁹; doch genauer besehen bleiben diese Erklärungen stets ein Nachtrag zu der Vorentscheidung über die Vierzahl. Wie wenig diese Entscheidung auf der Beobachtung des Erscheinenden beruht, zeigt schon eine Er-

¹⁶ S. B 8.

¹⁷ S. B 9.

¹⁸ In diesen Zusammenhang gehört auch die Bezeichnung der vier ersten Zahlen als *πυθμῆνες* und die Vorstellung von ihrer „Mischung“ (s. Archytas A 17).

¹⁹ Vgl. Aristoteles „de generatione et corruptione“ B 3. 330a 30 f.

innerung an die Reihe der einfachen Erscheinungen bei Anaximenes. Empedokles beruft sich auch nicht auf Beobachtung, sondern schließt sie sogar aus, insofern die „Wurzeln“ im Verborgenen sind; wohl können sie am Erscheinenden selbst verdeutlicht werden, da zeitweilig Land und Meer, Dunst und Himmelsglut aus ihnen hervorgehen und ihre Eigenart offenkundig machen²⁰; aber diese vier Erscheinungen sind nicht dasselbe wie die Wurzeln von allem, sondern nur deren reine Verkörperung, die aber ebenso übergänglichen Wesens ist wie die Vielzahl des Gemischten, das auch von jenen Wurzeln zehrt.

Die Vierzahl der Elemente wird durch reine Überlegung festgestellt und nachträglich am Erscheinenden einsichtig gemacht. Land und Meer, Dunst und Himmelsglut sind die deutlichsten Erscheinungen von Erde und Wasser, Luft und Feuer; nur diese „sind“ in dem hier maßgeblichen Sinne des fortwährend Bestehens als ein selbes, während jene Erscheinungen zum „Werdenden“ gehören, das zwar auch ständig besteht, aber nicht als ein selbes von bestimmter Prägung, insofern es nur vorübergehend das und das ist. Dementsprechend führt Empedokles die vier Elemente mit den Namen von göttlichen und also unvergänglichen Wesen ein²¹. Dabei sind diese Namen für ihn ebenso Sache des bloßen Herkommens wie „Entstehen“ und „Vergehen“, was es streng genommen nicht gibt²². Er wählt nur deshalb Götternamen für die Elemente, weil sie nach dem „Brauch“ an Unvergängliches denken lassen, obwohl für ihn selbst und streng genommen auch die Götter vergänglich sind.

Die Umdeutung des „Seienden“ zum All mußte in der nachparmenideischen Kosmologie die Frage wecken, wie die Vielheit bzw. Verschiedenheit des Erscheinenden und sein Werden mit der Eigenart dieses Alls vereinbar sind. Was die Verschiedenheit anlangt, so zeigt Empedokles, daß sie nicht erst dem Erscheinenden, sondern schon dem verborgenen Grund seines Bestehens eigentümlich ist. Die „Wurzeln“ von Allem sind zugleich die „Glieder“ des Alls. Dieses ist zwar seinem Bestehen nach völlig einheitlich, aber als Körper in Teile zerlegbar, deren unterschiedliche Eigenart wiederum allem Erscheinenden anzu sehen ist und deren Zahl durch die Körperlichkeit selbst begrenzt wird.

Auch das Werden des Erscheinenden ist wie dessen Verschiedenheit mit der Eigenart des Alls nicht erst noch zu vereinbaren, sondern gehört ursprünglich zu ihr. Die Glieder des Alls sind in beständigem Werden – dieses allerdings nicht im Sinne des Nacheinanders von Bestehen und Nicht-bestehen verstanden, sondern des Zusammenmischens und Entmischens. Da ist beständiger Übergang aus Mehrerem zu Einem und aus Einem zu Mehrerem²³. Dementsprechend ist der Grund dieses Übergangs sowohl einend als auch zersetzend; er ist – empedokleisch gesprochen – der eine Gegensatz von „Freundschaft“ und „Streit“.

Der beständige Übergang aus Mehrerem zu Einem und aus Einem zu Mehrerem gibt der herkömmlichen Rede von „Entstehen“ und „Vergehen“ einen Doppelsinn, der ihre Unwahrheit deutlich macht gegenüber dem allein wahren Un-

²⁰ S. B 38.

²¹ S. B 6.

²² S. B 8–B 11.

²³ S. B 17.

terschied von Vereinigung und Trennung: Das Entstehen stellt sich nämlich einmal dar als Vereinigung des Verschiedenen. Als solches hat es aber zugleich eine zerstörerische Bedeutung, insofern sich die Vereinigung im Verschwinden-lassen aller Unterschiede vollendet – allerdings nicht in deren Vernichtung. Dieses Werden in den verschiedenen Gliedern des Alls hat seine Gegenseite im Werden des einzelnen Erscheinenden, und auch hier zeigt das sogenannte Entstehen ein Doppelgesicht; denn die Vereinzelung ist Zerstörung der Ungeschiedenheit – die Einheit „zerfliegt“²⁴.

Da Alles sowohl auf seine Einheit als auch auf seine Vielheit hin zu betrachten ist, erweist sich jedes Entstehen zugleich als ein Vergehen: das Hervortreten der einzelnen Mischwesen als Verschwinden der einheitlichen Glieder des Alls, das Hervortreten des Einheitlichen jedoch als Auflösung der Einzeldinge. Der Übergang im einen oder anderen Sinne ist in Wahrheit weder Entstehen noch Vergehen, sondern Mischung und Auflösung bzw. ein Werden, das zugleich in Gegenrichtung verläuft, da die Elemente sowohl als die einfachen Glieder des Alls wie auch als die Bestandteile der einzelnen Mischwesen zu begreifen sind.

Der Grund des Werdens erweist seine Ursprünglichkeit darin, daß er nicht nur die einzelnen Mischwesen, sondern auch das Erscheinen der Glieder des Alls selbst im Übergang hält. Diese Glieder²⁵ – also das, was ständig ist, was es ist – bewegt er derart, daß sie sich einmal untereinander zerstreuen bis zur Unkenntlichkeit – so scheint Alles eines zu sein –, dann aber wieder gesammelt in ihrer unterschiedlichen Eigenart hervortreten und damit die Möglichkeit des Hervorgehens einzelner Mischwesen eröffnen, in die sie als deren Bestandteile eingehen.

Verschiedenheit und Werden sind dem All selbst, sind seinen Gliedern eigentümlich. Dadurch wird aber der Unterschied zu dem einzelnen Erscheinenden, dessen Wurzeln sie sind, nicht eingegebenet. Zwar „sind“ die Elemente samt dem sie bewegenden Gegensatz wie auch das einzelne Erscheinende nur, indem sie werden. Aber während dieses nur vorübergehend das ist, was es ist, bleiben die Elemente und der Gegensatz immer sie selbst in allen Verbindungen und Trennungen – wie es schon Parmenides für Licht und Nacht gefordert hatte.

Diese Verschiedenheit des ursprünglich „Seienden“ bzw. Werdenden von den einzelnen Mischwesen, die auch sind und werden, macht das „immer“ zu einem notwendigen Beiwort des ursprünglich Seienden, und zwar hinsichtlich seines „Was“ und dessen Selbigkeit. Und immer ist jenes Seiende gerade mit Bezug auf das, dessen Grund es ist. Dagegen ist das parmenideisch verstandene „Seiende“ schon deshalb nicht „immer“, weil dort jeglicher Begründungszusammenhang mit dem Erscheinenden ausgeschlossen wird.

Alles ist im Werden, und zwar in einem ständigen Werden, weil das All nicht nur als bestehendes – so ist es ein Einziges –, sondern auch als erscheinendes zu begreifen ist. Es erscheint aber im Sinne des Alles und folglich sowohl als Eines wie auch als Vieles und als beides in einem Nacheinander; denn dies liegt nahe

²⁴ S. B 17, 5.

²⁵ Wie schon Parmenides (B 16) spricht auch Empedokles von den „Gliedern“ eines Ganzen (vgl. B 30 und B 35, 11; s. auch A 43).

angesichts des Erscheinens der Einzeldinge. Zusammenkommen und Zerfall ihrer Bestandteile bestimmen Empedokles zu der Vorstellung zweier Gegenmächte, die in Allem wie auch im Einzelnen wechselweise vorherrschen. Ihre gegenteilige Wirkungsweise verlangt, daß sie gegeneinander selbständig sind; denn sie müssen bleiben, was sie sind – jedes es selbst. Die Erhaltung ihres je eigenen „Was“ schließt die Möglichkeit aus, daß sie ein Einziges sind, das sich gegensätzlich verhält oder sein Gegenteil hervorruft.

Empedokles selbst empfand das Neuartige eines Gegensatzes wie „Freundschaft“ und „Streit“ im kosmologischen Erklären; denn er fordert seinen Hörer eigens auf, nicht mit verdutzten Augen dazusitzen, sondern die ganze Einsichtskraft auf jenen Beweggrund des Werdens zu sammeln, dessen Gewalt wenigstens in der Gestalt von „Aphrodite“ allbekannt ist²⁶. Aber nicht nur die Neuartigkeit jenes Gegensatzes, die besonders an der Eigenständigkeit des Streites hervortritt, verlangt die Aufmerksamkeit, sondern mehr noch dies, daß jene beiden Mächte dem Erscheinenden nicht einmal in der Weise anzusehen sind wie die Elemente; deren Eigenart ist nämlich anschaulich an der Sonne, die leuchtet und wärmt, an der Luft, deren Teilchen von Hitze und schimmerndem Licht getränkt werden, am Regen, der das Land verdüstert und Kälte bringt und an der Erde, aus der alles Feste und Starre hervorgeht²⁷. Dagegen erscheinen Freundschaft und Streit nicht in derart bezeichnenden Verkörperungen, sondern nur in ihrer Wirkung an anderem.

Wenn Empedokles vom Streit sagt, er sei allseitig ausgewogen, und von der Freundschaft, sie sei ebenso lang wie breit²⁸, dann soll dieser Hinweis so wenig wie in der pythagoreischen Lehre bei Kugel und Quadrat enden, sondern nur die einfache und doch unterschiedliche Vollkommenheit beider Mächte vor Augen führen. In Wahrheit sind sie nicht nur verborgen, sondern unsichtbar. Die sich darin andeutende Verschiedenheit dieser Art von Grund gegenüber den Elementen wird von Empedokles noch nicht auf einen Vorrang hin ausgelegt. Er betont im Gegenteil die Gleichrangigkeit aller Elemente mit den beiden Seiten des Gegensatzes²⁹; deren Gleichrangigkeit erklärt denn auch ihren wechselweisen Anspruch auf Vorherrschaft³⁰.

Wie stellt sich nun das Zusammenwirken der einen und der anderen Art von Gründen dar? Die beiden der einen Art wirken sammelnd bzw. zerstreuend auf die vier der anderen Art. Durch das Zusammentreten seiner Teile mehrt sich ein Element; aber dieses vorübergehende Anwachsen bedeutet keinen Zu-

²⁶ S. B 17, 21 f.

²⁷ S. B 21.

²⁸ S. B 17, 19 f.

²⁹ Wenn Aristoteles bei Empedokles einen Vorrang des Feuers sieht, dann schließt er darauf aus bestimmten Eigenschaften dieses Elements (s. A 36 und 37), ohne damit die hier gemeinte Gleichrangigkeit anzutasten (vgl. Cherniss „Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy“, Baltimore 1935, S. 56).

³⁰ Anders bei Heraklit, wo im Gegensatz „Eines Alles“ das Eine gerade nicht einseitig ist, sondern zugleich seine Kehrseite und damit der ganze Gegensatz; vgl. auch die platonische Kennzeichnung des Unterschiedes der heraklitischen und der empedokleischen Lehre („Sophistes“ 242 D 6 f.).

wachs seiner im All verstreuten Gesamtmenge; denn es kann sich nichts von den anderen Elementen einverleiben, weil so die Ursprünglichkeit ihrer unterschiedlichen Eigenart und ihre Selbigkeit getilgt würde. Erst recht weist Empedokles die Auslegung des Zuwachses oder der Minderung mit Hilfe der Vorstellung des Leeren ab³¹.

Unter Einwirkung der Mächte des Sammeln und des Zerstreuens wachsen und schrumpfen die Elemente in einem ständigen „Durcheinanderlaufen“ – nicht ihrem Bestehen, sondern ihrem Erscheinen nach – und in dieser Bewegung seiner Glieder besteht das Leben des Alls³². Dieses Leben ist die Bekundung der Einheit von Allem, einer Einheit, die keine Gegenseite hat; denn selbst der Tod in dem für Empedokles allein denkbaren Sinne – als Zerfall des zeitweilig in einer Mischung Verbundenen – ist noch ein Leben, und dies nicht nur deshalb, weil die Bestandteile fortbestehen, sondern dem zuvor im Hinblick darauf, daß das Leben des Einzelnen dem Leben des Alls angehört, dieses aber nur in der Weise leben und seine Einheit bekunden kann, daß sich seine Glieder in ständigem Werden mischen und trennen.

Das Leben des Alls ist anderer Art als das Erscheinen der Mischwesen in ihm, insofern der Zusammenhalt seiner Glieder durch die Ständigkeit des Einens und Trennens unauflöslich bleibt – wie gesagt geschieht immer beides zugleich, wenn auch in verschiedener Hinsicht –, während das Erscheinen der einzelnen Mischwesen aufgrund derselben Bewegung im Zerfall enden muß. Dagegen zerfällt das All nie – gleich ob seine Glieder sich sammeln oder zerstreuen; denn sie zerstreuen sich immer nur im All selbst; sie zerstreuen sich untereinander, aber nie in die Weite des Leeren.

Was nun das Werden der einzelnen Mischwesen anlangt, so weist Empedokles auf die Erfahrung des Menschen mit seinem eigenen Leben hin: Die Glieder des Leibes erreichen ihre innigste Einheit in der Blütezeit des Lebens; ist dessen Höhe einmal erreicht, dann setzt die Gegenbewegung des Zerfalls ein und setzt sich fort, bis die Glieder endlich ohne allen Zusammenhalt³³ an den „Strand des Lebens“ geworfen werden³⁴. Auch im einzelnen Erscheinenden und seinen Gliedern mehren sich die Elemente – durch Nahrung etwa –, während andererseits auch ständig kleine Teilchen hinwegfließen³⁵. Der Zerfall setzt ein, indem die Macht des Zusammenhalts ihrem Gegenteil weicht und deshalb die Abnahme der Teilchen deren Aufnahme überwiegt³⁶.

Das Erscheinen der einzelnen Mischwesen und ihrer verschiedenen Arten voll-

³¹ S. B 17, 31.

³² Der empedokleische Begriff des „Lebens“, der geeignet ist, das Gegeneinander von Beständigkeit und Übergang zu vermitteln, bereitet die platonische Auseinandersetzung mit dem eleatischen „Seienden“ vor.

³³ S. B 19.

³⁴ S. B 20.

³⁵ S. B 89.

³⁶ Vgl. B 33 und 34; wie Aristoteles hervorhebt, beschränkte sich Empedokles nicht darauf, die Elemente in den Einzeldingen anzugeben – etwa in Knochen und Blut –, sondern er bestimmte auch jeweils das eigentümliche Mischungsverhältnis (vgl. A 78 und B 96); in diesen Zusammenhang gehört der bekannte Vergleich mit dem Mischen der Farben (s. B 23 und 93).

zieht sich in einer festen und ständig wiederholten Abfolge, und zwar unter Voraussetzungen, die das eigentümliche Werden des Alls selbst schafft; denn nur ein Abschnitt dieses Werdens läßt die vielfältigen Mischungen des Erscheinenden zu. In einem ersten Abschnitt des Werdens – soweit davon bei einem Kreislauf die Rede sein kann –, der im Zeichen der wachsenden Herrschaft des Streites steht, treten die bis zur Ununterscheidbarkeit ihrer Erscheinung vermischten Elemente³⁷ in ihre reinen Verkörperungen auseinander³⁸. Dabei werden zuerst die beiden Elemente des Himmels – das Dunstige und Feurige – abgeschieden³⁹, und es bilden sich die Gestirne⁴⁰, mit denen der Kreislauf ihres Scheinens und ihrer Einwirkung auf Land und Meer beginnt. Dies bedeutet den Umschwung zur wachsenden Herrschaft der Freundschaft, unter der die Vereinigung der geschiedenen Elemente zu der Vielzahl der Mischwesen vor sich geht⁴¹, bis schließlich die ganze Unruhe des Streits sich aus den Gliedern des Alls zurückgezogen hat und wieder die anfängliche Ruhe des ununterscheidbar Verstreuten herrscht⁴². Nur auf dem Rückweg von der vollständigen Trennung der Elemente kommt es also vorübergehend zu den Mischungen, die als die Vielfalt des Erscheinenden bekannt sind. Unter all diesem wahren die Götter am längsten⁴³; aber sie sind nicht mehr die „Unsterblichen“; denn als elementhaft Bestehendes werden auch sie einbezogen in den Rückgang aller Einzeldinge in den Zustand des Beisammen-seins von Allem, in dem sogar die Unterschiede der Elemente nicht mehr erscheinen⁴⁴.

Auf dem Wege in diesen Zustand geht das Erscheinen der verschiedenen Arten von Mischwesen in vier Abschnitten vor sich, deren Eigenart und Abfolge vom Rückzug des „Streites“ und dem entsprechenden Vordringen der „Freundschaft“ im All bestimmt wird⁴⁵. Da erscheinen zunächst die einzelnen Glieder des Lebendigen für sich als die einfachsten Elementverbindungen⁴⁶, sodann verbinden sich diese willkürlich zu monströsen Gebilden⁴⁷, weiter läßt dann das Feuer aus der Erde Wesen aufsprießen – etwa pflanzlicher Art –, die bereits in sich ein Ganzes sind⁴⁸, und schließlich erscheint alles jenes, was aus geschlechtlicher Verbindung als der freundschaftlichsten hervorgeht⁴⁹; hier erst verbindet sich das Zusammengehörige zu den bekannten Gestalten der Lebewesen.

Es erübrigt sich in diesem Zusammenhang, die zahlreichen Beobachtungen

³⁷ S. B 26, 7.

³⁸ Vgl. A 37 und B 38.

³⁹ Vgl. A 30.

⁴⁰ Vgl. A 53.

⁴¹ S. B 21 und 35.

⁴² S. B 27–29; vgl. Jaeger „Die Theologie der frühen griechischen Denker“ (Stuttgart 1953), SS. 141 und 237.

⁴³ S. B 21, 12.

⁴⁴ Vgl. B 35, 14.

⁴⁵ S. A 72.

⁴⁶ S. B 57 und 58.

⁴⁷ S. B 59–61; Empedokles bietet so als erster eine kosmologische Erklärung für die Ungeheuer und Mischwesen des Mythos.

⁴⁸ S. B 62, vgl. B 79.

⁴⁹ S. B 22, vgl. B 63, 64, 71 und 87.

des Empedokles zu den verschiedenen Arten des Lebendigen und seiner Fortpflanzung sowie zu den Lebensfunktionen wiederzugeben. Dagegen ist es nötig, die empedokleische Auslegung des Vernehmens zu berücksichtigen. Auch das bruchstückhaft Überlieferte läßt noch erkennen, daß Empedokles sich eingehend mit den verschiedenen Sinnen und dem Vorgang ihres Vernehmens beschäftigt hat⁵⁰. Dies hat für ihn um so mehr Gewicht, als es kein Erscheinendes von dieser Art Verbundenheit mit dem übrigen Erscheinenden ausgeschlossen sein läßt⁵¹.

Schon die dargestellte Entwicklung der Arten des Erscheinenden gibt zu verstehen, daß für Empedokles alles, was erscheint, auch lebt, und zwar aufgrund des Lebens des Alls. Die eigentümliche Bewegtheit seiner „Glieder“, der Elemente, bringt es mit sich, daß alle einzelnen Verbindungen von Gleichartigem wie auch von Verschiedenartigem schon während ihres Wachsens auch zerfallen oder doch ständig etwas von ihren Bestandteilen verlieren⁵². Dieses „Hinwegfließende“ ist nun für das Mitbestehende die Spur des Vorhandenseins von anderem; denn das Bemerkten von etwas beruht auf dem Eindringen der abgegebenen Teilchen des einen in die „Poren“, d. h. die Eingänge zu dem jeweils begegnenden Lebewesen⁵³; und zwar kommt immer dort ein Bemerkten zustande, wo ein Teilchen den zu ihm passenden Eingang findet. Die Unterschiede der Eingänge entsprechen aber den Unterschieden dessen, was sich ständig in seiner Verschiedenheit erhält; dies sind die Elemente und die beiden Seiten des sie bewegenden Gegensatzes⁵⁴.

Was bemerkt wird, sind die Elemente – sei es für sich, sei es in Mischungen von diesem oder jenem Verhältnis – und sie werden jeweils von ihresgleichen bemerkt. Was das menschliche Vernehmen anlangt, so verfolgt Empedokles den Weg des Bemerkten über das Blut zum Herzen; entstammt doch das Blut einer nahezu gleichmäßigen und also besonders einträchtigen Mischung aller vier Elemente⁵⁵; eben deshalb ist es auch für alles empfänglich. Was herkömmlich „Einsicht“ genannt wird, ist in Wahrheit nichts anderes als das Blut, insofern sie nämlich in ihm ihr „Sein“, ihr Bestehen hat. Wieder ist die Übernahme und zugleich Umdeutung des parmenideischen Gedankens greifbar: dasselbe – nämlich die Elemente – ist einzusehen und dasjenige, dessentwegen Einsicht „ist“, bzw. aufgrund dessen sie besteht⁵⁶.

Aber die Einsicht besteht nicht nur aus den Elementen, sondern zu ihr gehört auch das, was sie zusammen- und auseinanderbringt; sie bemerkt den Zuwachs, der ihren Elementen von dem jeweils Begegnenden kommt⁵⁷, und zwar durch das, was sie selbst zusammenhält⁵⁸. Da aber im Einsehen auch die Gegenmacht

⁵⁰ S. B 84–88, 90, 94, 95, 99, 101, 102 und 109a.

⁵¹ S. B 103.

⁵² S. B 89 zusammen mit dem Lemma; vgl. B 101.

⁵³ Vgl. Platons „Menon“ 76 C 7 f.; daß die „Poren“ nicht leer sein können, hat Chernises (op. cit. S. 102 ff.) gezeigt.

⁵⁴ S. B 109 und A 86.

⁵⁵ S. B 98.

⁵⁶ Vgl. dagegen „Grund und Gegenwart“, S. 127 ff.

⁵⁷ S. B 106.

⁵⁸ S. B 109, 3.

des Streites wirksam ist und überhandnehmen kann, bemerkt es auch das mangelnde Einvernehmen mit dem jeweils Vernommenen und ist daher immer eine so oder so gestimmte Einsicht – gedrückt oder freudig⁵⁹; nennt Empedokles die Freundschaft doch auch „Freudigkeit“⁶⁰. Hier deutet sich an, wie das der Einsicht eigentümliche Beurteilen, das Entscheiden über die Wahrheit, sich in ein sozusagen „stimmungsmäßiges“ Unterscheiden verlegt, das von der jeweiligen Eintracht der Elemente des Vernehmenden abhängt.

Empedokles versagt dem Erkennen jede Eigenständigkeit gegenüber dem zu Erkennenden, und zwar angesichts dessen, daß jenes wie dieses nur aufgrund einer bestimmten Mischung der Elemente Bestand hat. Das Erkennende ist von gleicher Art wie das Erkannte und kann dieses nur deshalb aufnehmen – so wie jeglicher Körper Teile von anderem aufnehmen muß, solange er wächst und sich erhält. Daher ist denn auch jegliches in der Weise des „Denkens“ empfänglich für anderes⁶¹. Das „Denken“ ist jetzt sowenig etwas Auszeichnendes wie das bloße Bestehen. Wenn unter dem Bestehenden auszeichnende Merkmale zu finden sind, und damit auch Unterschiede des „Denkens“, dann allein im unterschiedlichen Mischungsverhältnis der Elemente oder aber in der Reinheit ihres Erscheinens.

Wie aber lassen sich diese Unterschiede zu einer Rangordnung der Arten des Erscheinenden entfalten? Schon der Titel „Reinigungen“ läßt vermuten, daß Empedokles in diesem anderen Werk eine solche Rangordnung in den Blick faßt, aus der dann auch die eigentümliche Stellung des Menschen unter allem Erscheinenden und zumal die des Wissenden selbst abgegrenzt wird.

Der Gedanke der „Reinigung“ – gemeint ist hier die Reinigung vom Verhältnis des Mensch-seins – gehört ursprünglich in den Zusammenhang der Seelenwanderungslehre. Hier ist nun zu beachten, daß Empedokles so gut wie sicher nicht von einer „Seele“ gesprochen hat⁶². Damit ist durchaus vereinbar, daß er sich andererseits als dieses besondere Ich kennt – so etwa, wenn er von den Folgen eines Fluches redet, den er sich zugezogen hat⁶³. Was diesem Ich Bestand gibt, ist keine Seele, sondern das Blut⁶⁴ und schließlich sein ganzer Leib. Die Annahme einer Seele erübrigt sich hier um so mehr, als ein Tod im strengen Sinne ausgeschlossen ist.

⁵⁹ S. B 107.

⁶⁰ S. B 17, 24.

⁶¹ Vgl. B 103.

⁶² B 138 ist nicht für Empedokles gesichert; Wilamowitz spricht es ihm ab. Vor allem aber lassen die aristotelischen Erwägungen in „de anima“ (A 4.403a 13f.) erkennen, daß ihm keine deutliche Aussage des Empedokles über die Seele vorlag.

⁶³ Dreimal zehntausend Horen muß der Schuldige büßen (B 115); das erinnert an Herodots Bericht von der Seelenwanderungslehre.

⁶⁴ Die Vermutung, daß das Ich im Blut seinen Bestand hat, wird durch die Auslegung bestärkt, die Empedokles der Bluttat gibt (s. B 115). Sie ist deshalb ein besonders schweres Vergehen, weil sie unmittelbar die Macht der Einigung trifft (vgl. B 98) und damit zugleich die Empfänglichkeit des Lebendigen füreinander. Es liegt daher gerade im Sinne einer solchen Untat, daß der Schuldige sie zu verheimlichen sucht und, zur Offenheit herausgefordert, meineidig wird; so unterbindet er die Gemeinsamkeit des Wissens. Wer so auf doppelte Weise vom „Irrsinn“ der Entzweigung besessen ist, verfällt dem Zwang des Widerwärtigen (vgl. B 116).

Die überkommene Seelenwanderungslehre greift Empedokles nur in der Absicht auf, den Weg und die Bedingungen für die Reinigung vom Mensch-sein deutlich zu machen. Auch Parmenides hatte auf seine Weise, nämlich durch die Kritik an den „Auffassungen der Sterblichen“ versucht, die Beschränktheit des Menschen zu übersteigen, genauer: die Einschränkung der Einsicht auf die besondere Perspektive einer besonderen Art von Erscheinendem zu durchbrechen. Die Wahrheit und damit auch die Einsicht sollte nicht mehr durch die eigentümliche Verfassung des Menschen geprägt sein; dies hatte aber die Abscheidung der Einsicht von allem Erscheinenden zur Folge, das nur noch als Sache der Auffassung gelten konnte.

Da für Empedokles Erkenntnis des „Seienden“ Erkenntnis des „Alls“ bedeutet, muß der Überstieg über das Mensch-sein hier auf das Erkennen der Elemente und ihres gegensätzlichen Beweggrundes gerichtet sein und also auch die Beziehung auf das Erscheinende festhalten. Die Anerkennung des Alls und seiner Eigenart legt eine Rangordnung fest, angesichts derer der Mensch sich in einer untergeordneten Stelle sieht. Das Menschsein erscheint hier als ein Abfall von dem vollkommenen Verhältnis zum All, das den göttlichen, den langlebigen Wesen eigentümlich ist. Einige von ihnen ergriff die Macht der Zersetzung wie ein Wahn, trieb sie zur Bluttat⁶⁵ und riß sie so in den Wirbel des Wechsels der Gestalt. Dies bedeutet jedoch nicht, daß etwa ihre „Seele“ in immer neue Gestalten übergehen muß; vielmehr verwandelt sich ihr Leib, und sie sind nichts anderes als dieser Leib⁶⁶. Die Menschenart ist ein Ergebnis dieser Verwandlungen⁶⁷; sie ist genauer ein Abschnitt in der Rückkehr jener Wesen zu ihrer ursprünglichen Göttlichkeit. Und die „Reinigungen“ zeigen im Einzelnen, wie sich die Entwicklung des Alls in der des Menschen wiederholt⁶⁸.

Dem Bestehen und also den Elementen nach ist Alles gleichen Ranges; nur seiner Erscheinung, seiner Gestalt und seinem Ort nach⁶⁹ gliedert sich Alles zu einer Ordnung unterschiedlicher Ränge; und was diese Ordnung bestimmt, ist nichts anderes als der Gegensatz von Freundschaft und Streit. Er bestimmt auch

⁶⁵ S. B 115.

⁶⁶ Vgl. B 117.

⁶⁷ Vgl. B 124.

⁶⁸ Im Anhalt an den hesiodischen Zeitaltermythos läßt Empedokles diese Entwicklung mit dem Zustand der allgemeinen Freundlichkeit unter allem Lebendigen beginnen (B 130), der dann in das Zeitalter des Zwistes übergeht – Ares übernimmt die Herrschaft von Aphrodite (vgl. B 128). Der Anstoß zu diesem Übergang kommt von der Blutschuld; man verging sich am Leben des Mit-erscheinenden und gab diesem Vergehen im Fleischgenuß allgemeine Verbreitung (vgl. B 136, 137 und 139). Die Verblendung der Menschen geht nun so weit, daß sie den Göttern Blutopfer darbringen (s. B 128, 8 im Gegensinn); dies zeigt, wie jetzt eine verdunkelte Auffassung von den Göttern unter ihnen ihr Unwesen treibt (vgl. B 132). Der Abfall der langlebigen gottähnlichen Wesen in den Stand des Menschen ist gleichbedeutend mit einer Verwandlung ihrer Welt; sie wird zu einer Welt der Gegensätze (s. B 122 und 123; vgl. die Abhandlungen von Schwabl in „Wiener Studien“ 70, 1957, S. 278 ff. und van Groningen in „Mnemosyne“ IX, 1956, S. 221 f.) und muß in Erinnerung an den früheren Zustand als eine Fremde erscheinen, in die man sich verbannt fühlt (s. B 118); die Erde wird zu einer Gegend des Zwielfichts, zu einer Art Höhle (s. B 120).

⁶⁹ Auf der Erde geht der Leib in einen Kreislauf von Verwandlungen ein; er wird für die abgefallenen Wesen zu einer Art Kleid, das immer wieder mit einem anderen vertauscht werden

die Rangordnung der menschlichen Tätigkeiten⁷⁰; sie werden eingeschätzt nach dem Maße, in dem sie der Eintracht dienen. Dementsprechend besteht die „Reinigung“ des Menschen zu seiner ursprünglichen Göttlichkeit im Widerstand gegen die Macht der Zersetzung⁷¹. Göttlich ist nämlich nur die Macht der Eintracht, die auch unter der Vorherrschaft des Streites nie gänzlich vergeht; sie bleibt die ruhende Mitte seines zersetzenden Wirbels⁷².

Die beiden Gegenmächte sind hinsichtlich des Bestehens und Erscheinens von Allem gleichrangig. Nur hinsichtlich des Alls selbst hat die „Freundschaft“ einen Vorrang, insofern es ein Einziges ist und bleibt. Irgendwie die Zersetzung zu fördern bedeutet deshalb für Empedokles eine Absage an die Einsicht⁷³. In beiden Werken kennzeichnet er das All ähnlich und doch mit einem bezeichnenden Unterschied. In der Darstellung der Gesamtordnung des Erscheinenden ist vom All als dem Kugelwesen die Rede⁷⁴. In den „Reinigungen“ aber wird es in der Alles durchdringenden Einsichtskraft gesehen, die dem „heiligen Herz“ eigentümlich ist⁷⁵.

Im Hinblick darauf wird nun auch die Zusammengehörigkeit beider Werke deutlich. Während die Kosmologie eine Begründung des Werdens und der Unterschiede alles Erscheinenden beabsichtigt, sucht das zweite Werk eine Klärung der eigentümlichen Stellung des Menschen als eines Erkennenden unter dem übrigen Erscheinenden. Die Notwendigkeit einer solchen Klärung deutet schon das Vorwort der Kosmologie an, wo die Einsicht in das „Ganze“ zwar als menschenmögliche, aber nur selten erreichte eingeführt wird⁷⁶. Wenn auch ein jegliches „denkt“ und anderes vernimmt, so erreicht diese Offenheit doch nicht das All, das nämlich nie als eines unter anderem erscheinen und also auch nicht auf ein von ihm Verschiedenes einwirken, Einfluß nehmen kann. Nur über ein Verhältnis zum All erschließt sich aber auch das Alles, die ganze Vielfalt des einzelnen Erscheinenden und der ganze Weg seines Werdens.

Die Möglichkeit, die ganze Vielfalt des Erscheinenden und sein ganzes Werden in Einem zu sehen, liegt jenseits des Menschen, der sich als eine unter den vielen Arten des Erscheinenden versteht. Weil er sich aber nicht auf dieses Selbstverständnis beschränkt, ist er mit jener Möglichkeit auf einen anderen Ursprung seiner selbst verwiesen, und zwar auf seine Verwandtschaft mit den göttlichen

muß (s. B 126 und 148); genauer: der Leib selbst nimmt nach jedem Leben eine neue Gestalt an (s. B 137, 1). Dabei ist es nicht gleichgültig, in welcher er jeweils erscheint: unter den Pflanzen ist der Lorbeer, unter den Tieren der Löwe ausgezeichnet (s. B 127).

⁷⁰ Da stehen zuhöchst Seher und Fürsten, Ärzte und Säger (s. B 140), und zwar deshalb, weil in ihnen die Macht der „Freundschaft am wirksamsten ist. Sie handeln im Einverständnis mit den Göttern und vollbringen Werke der Eintracht“ (s. B 17, 23); sie weisen den Menschen den gewinnbringenden Weg (s. B 112, 9) und mühen sich um die Ausmerzung des Übels (s. B 144 und 145); Grundlage dieser Berufe ist aber das kosmologische Wissen.

⁷¹ Den für die Eintracht tätigen Menschen eröffnet sich die Rückkehr in den ursprünglichen Zustand; sie werden „Tischgenossen“ der Götter, sie selbst „blühen auf zu Göttern“ (s. B 146).

⁷² S. B 35.

⁷³ Vgl. B 115, 13.

⁷⁴ S. B 28.

⁷⁵ S. B 134.

⁷⁶ S. B 2.

Wesen. Deren Göttlichkeit besteht allerdings nicht mehr in der Unsterblichkeit, sondern in einem vollen Einvernehmen mit der Einheit und dem Leben des Alls, das allein ein beständiges ist. Dabei wird all das, was dem Menschen zunächst begegnet und wo er sich als ein Erscheinendes unter anderem aufhält, zwar nicht abgestoßen als Sache der Auffassung, auf die kein wahrer Verlaß sein kann, aber es wird ihm zur Fremde. Weder in seinem Leib noch auf der Erde ist der Wissende zu Hause.

Anaxagoras

Die Herausforderung des Parmenides an alle Kosmologie wurde nicht nur in seiner weiteren Heimat, sondern auch im ionischen Mutterland der Philosophie aufgenommen. Die überlieferten Bruchstücke der Schrift des Anaxagoras wie auch die Zeugnisse seiner Lehre bei den Doxographen lassen schon auf den ersten Blick die Zugehörigkeit zur ionischen Tradition erkennen⁷⁷ – mit ihrer ausgeprägten Neigung für die ins Einzelne gehende Erkundung⁷⁸ und dem Gewicht, das sie auf die Erklärung von Erscheinungen der Witterung und überhaupt des Himmels legt⁷⁹. Wie sehr Anaxagoras andererseits unter der Wirkung der Eleaten, insbesondere Zenons⁸⁰ steht, wie sehr hier nämlich das Erkunden des Erscheinenden von der Analyse seines Begriffs durchsetzt ist, das zeigt schon der Beginn seiner Schrift.

Auch die Gesamtanlage des Werkes – soweit sie aus den Bruchstücken erkennbar ist – zeigt, daß Anaxagoras unter dem Eindruck des eleatischen Angriffs auf die Möglichkeit einer Kosmologie nicht der herkömmlichen Darstellungsweise folgt. Die Schrittfolge der Darstellung bestimmt sich jetzt aus der Gegenwendung zum Nachweis der Unvereinbarkeit von Vielheit und Bewegung mit dem „Seienden“. Dementsprechend beginnt Anaxagoras mit der Erläuterung der Zugehörigkeit von Vielheit und Bewegung zum Ursprung von Allem, um erst dann die Vernunft als Grund des Zum-Vorschein-kommens von Allem darzustellen.

Der Gegenstand der Überlegungen des Anaxagoras ist – wie schon für die ältere Kosmologie – „alles Vorhandene“⁸¹, und dieses wird zunächst auf seine Vielheit hin betrachtet. Ähnlich wie Empedokles versucht auch Anaxagoras sich dem zenonischen Nachweis der Unvereinbarkeit von Seiendem und Vielheit dadurch zu entziehen, daß er zwar zugibt, das Seiende könne nicht Vieles werden – etwa durch Entzweiung des ursprünglich Einen –, aber andererseits die Ursprünglichkeit einer Vielheit von Vorhandenem behauptet. Das Seiende ist immer schon vieles.

⁷⁷ Dies bemerkten schon die antiken Doxographen (vgl. u. a. A 1).

⁷⁸ Vgl. besonders B 18, 19, 22 und A 105–115.

⁷⁹ S. A. 1, 10; Platon „Phaidros“ 269 E 4 ff.; Aristoteles „Eudemische Ethik“ A 5. 121a 11 ff.; Platon „Apologie“ 26 D 3 f. und Xenophon „Memorabilia“ IV, 7, 6 ff.

⁸⁰ Gigon vermutet, daß Anaxagoras den Zenon in Athen gehört hat („Zu Anaxagoras“ in „Philologus“ 91, 1936, S. 4).

⁸¹ S. B 1.

Die Einheit alles Vorhandenen beruht nicht auf der gemeinsamen Herkunft aus einem einzigen Ursprung, sondern in der Eigenart seines Zusammenbestehens. Schon der ursprüngliche Zustand des Vorhandenen war der eines Zusammenbestehens von Vielen. Wenn er sich aber hinsichtlich des Bestehens der Vielheit von dem gegenwärtigen Zustand nicht unterscheidet, weshalb beginnt dann Anaxagoras mit der Feststellung, wie es war, statt zu sagen, wie es ist? Zwischen dem vormaligen und jetzigen Zustand gibt es zwar keinen Unterschied hinsichtlich des „Seienden“, des Bestehenden, wohl aber hinsichtlich des Erscheinenden. Die Gesamtheit des Vorhandenen ist nach der Seite ihrer Einheit durch das Zusammenbestehen gekennzeichnet, nach der Seite ihrer Vielheit aber durch die Grenzenlosigkeit.

Grenzenlos ist das Vorhandene sowohl zusammen – der Menge nach – wie auch als Einzelnes – der Ausdehnung nach; es ist nämlich grenzenlos an Kleinheit. Da man bei grenzenlos Ausgedehntem gewöhnlich an etwas unermesslich Großes denkt, muß es überraschen, wenn Anaxagoras hier von dem grenzenlos Kleinen spricht; eben deshalb betont er auch eigens die Wirklichkeit eines derart Grenzenlosen. Diese Vorstellung ist offenbar von der Absicht bestimmt, das Werden alles Vorhandenen als ein Zum-Vorschein-kommen auszulegen; hatten doch die parmenideischen Überlegungen jegliches Werden im Sinne eines Zustande-kommens – als Übergang von etwas, das nicht ist, zu etwas, das ist – ausgeschlossen.

Einst befand sich alles beisammen Vorhandene im Zustand derartiger Kleinheit, daß seine vielfältigen Unterschiede verborgen sein mußten; keines hob sich vom anderen ab⁸². Die anfängliche Verborgenheit der zahllosen Unterschiede der Dinge ist aber nicht nur auf deren Kleinheit zurückzuführen; denn sie waren nicht nur als einzelne, sondern auch in ihrer Gesamtheit verhüllt, und zwar durch ein Verhüllendes, das umfänglicher ist als alles andere, sogar größer als die beiden Weltgegenden, in denen alles Vorhandene seinen Ort hat. Das alles Verhüllende mußte auch Himmel und Erde umschließen. Im Vorblick auf deren Erscheinen bestimmt Anaxagoras schon dieses Umschließende als eine Zwiefalt: die dunstige Luft und eine flimmernde Helle⁸³. An diesen beiden ist denn auch die Grenzenlosigkeit augenfällig.

Einst waren alle Dinge in der unabsehbaren Weite der Luft und der Himmelsglut enthalten⁸⁴ und verhüllt. Das Verhüllende ist aber hinsichtlich seines eigenen Zum-Vorschein-kommens nicht anders geartet als die übrigen Dinge; denn wie diese wird auch es von dem einen umgreifenden „Vielen“ abgeschieden⁸⁵.

Die in Luft und Himmelsglut geschiedene Umhüllung von Allem hält dieses aber nur so lange in der völligen Verborgenheit, als sie selbst noch nicht von dem

⁸² Vgl. dagegen Aristoteles „Metaphysik“ IX 6. 1056b 28 f.; Mugler vergleicht eine entsprechende Wendung aus der Sprache der Geometrie („Le problème d'Anaxagore“ in „Revue des Etudes Grecques“ LXIX, 1956, S. 375).

⁸³ Ähnlich wie Empedokles A 30.

⁸⁴ S. zu diesem Ausdruck Gigon (op. cit. S. 8), der hier A 43 Ende bezieht.

⁸⁵ S. B 2.

ersten „Vielen“ abgesondert ist, und zwar als eine in sich selbst geschiedene. Nur dem Erscheinen, nicht aber dem Bestehen nach ist sie das Erste; denn das erstlich und ständig Bestehende ist jenes einfache, in sich ununterschiedene „Viele“⁸⁶. Wenn Anaxagoras dieses als das „Umfangende“ bezeichnet, so läßt dies an den einheitlichen Grund von Allem in der älteren Kosmologie denken. Doch wie bei Empedokles wird sich auch hier die von der eleatischen Lehre erzwungene Scheidung zweier Arten von Grund zeigen. Jenes umfangende Viele ist nämlich nicht der Beweggrund des Erscheinens von Allem; es ist nur dessen Bedingung als das erstlich Bestehende, das in seiner Einzigkeit nichts anderes als sich selbst, nämlich das eine „Viele“ umfängt. Und in diesem Umfangen erweist es sich nur als etwas Ausgedehntes.

Schon dieser Beginn der anaxagoreischen Kosmologie verlangt die durchgängige Unterscheidung von Bestehen und Erscheinen; sie ist unerlässlich, wenn das parmenideische Seiende als das Bestehende gedeutet und darauf eingeschränkt wird; diese Einschränkung gibt überhaupt erst die Erklärung der Verschiedenheit und Bewegtheit des Erscheinenden frei.

Auch Anaxagoras muß den Beweggrund des Erscheinens von Allem von seinem ursprünglichen Bestand trennen. Obwohl hier das „Umfangende“ als ein gegensätzlich geartetes erscheint – ist doch der Dunst kühl und feucht, die Himmelsglut aber heiß und trocken⁸⁷ – verbindet sich damit nicht wie etwa in der anaximandrischen Lehre das Vermögen, Alles zum Vorschein zu bringen, und zwar in der Weise des Scheidens.

Es gibt ein Zum-Vorschein-kommen von Allem, aber keinen Übergang von oder zu seinem Bestehen; es gibt in Wahrheit weder Entstehen noch Vergehen. Darin folgt Anaxagoras ebenso wie Empedokles dem eleatischen Nachweis der Unvereinbarkeit von Seiendem und Nicht-seiendem. Da aber beide auf der Anerkennung des Erscheinenden als eines Wißbaren beharren, sehen sie einen Ausweg in der schon von den Pythagoreern entwickelten Vorstellung der Mischung: „Kein Ding entsteht oder vergeht, sondern aus den Dingen, die sind, wird es zusammengemischt und auch in diesem Sinne wieder zerlegt; und also würde man richtiger das Entstehen Vermischen und das Vergehen Zerlegen nennen.“

Während Empedokles das, was immer als eines und dasselbe besteht, auf die Elemente und den sie bewegenden Gegensatz einschränkt, stellt Anaxagoras entschiedener jegliches als ein immer schon Bestehendes vor. Alles ist schon im anfänglichen Beisammen-sein enthalten. Auf diese Weise kann er die empedokleische Scheidung von vorübergehend und ständig Werdendem aufgeben, um allem Unterscheidbaren dieselbe Ständigkeit seiner besonderen Art zuzusprechen.

Anaxagoras weist nicht nur mit Parmenides die Möglichkeit zurück, daß die Kluft zwischen „Seiendem“ und „Nicht-seiendem“ überbrückt werden könnte,

⁸⁶ Gerade für das Verständnis der einleitenden Erörterungen ist immer wieder an die zenonische Analyse des Alles zu erinnern, wie das auch schon Gigon (op. cit.) und Raven („The basis of Anaxagoras' Cosmology“ in „Classical Quarterly“ 48 1954, S. 123 ff.) getan haben.

⁸⁷ Vgl. A 70; dazu Cornford „Anaxagoras' theory of matter“ in „Classical Quarterly“ 24, 1930, S. 25.

sondern auch die Vorstellung, daß die unterschiedlich gearteten Dinge sich aus einigen wenigen Grundbestandteilen zusammensetzen; „denn wie würde aus Nicht-Haar Haar und Fleisch aus Nicht-Fleisch?“ fragt er abweisend⁸⁸. Darin liegt: Nicht nur ist ein Übergehen von Nicht-bestehen zu Bestehen unmöglich; ebenso ausgeschlossen ist ein Übergang von dem, was etwas nicht ist, zu dem, was es ist. Hier treten wieder die für die nachparmenideische Philosophie bezeichnenden beiden Seiten des „Seienden“ hervor: überhaupt zu sein und was zu sein bzw. etwas Bestimmtes; in Wahrheit „ist“ nur dasjenige, was im Erscheinen seine Identität durchhält, was also nicht im Wechsel von Mischung und Trennung ein anderes wird.

Alle blendenden Unterschiede des Vorhandenen sind bereits in dem anfänglichen „Vielen“ enthalten – dieses singuläre „Viele“ entspricht dem empedokleischen „All“. Wenn es nun ausgeschlossen ist, daß das Vorhandene im herkömmlichen Sinne entsteht, dann „sollte man annehmen, daß Vieles und Allerlei in jeglichem enthalten ist, was zu einem Gemisch abgeschieden wird“⁸⁹; jegliches Vorhandene ist aus allem gemischt. Sein Zum-Vorschein-kommen, seine Vereinzelung geht aber in einer bestimmten Abfolge vor sich⁹⁰.

Die Aufgliederung alles beisammen Vorhandenen zum Erscheinen einer Weltordnung beginnt mit dem Auseinandertreten der beiden Weltgegenden, mit der Scheidung eines festen Oben und Unten. Die fortschreitende Scheidung bedeutet nun keine Vermehrung des Vorhandenen; seine grenzenlose Vielheit erwächst nicht aus einer begrenzten Zahl von Elementen; vielmehr waren die Dinge schon anfänglich grenzenlos an Menge; auch nach ihrer Absonderung kann kein Mensch ihre Zahl wissen – „weder aus reiner Überlegung noch durch tatsächliches Abzählen“⁹¹.

Aber auch wenn ihre Zahl unbestimmbar ist, bleiben die Dinge doch begrenzt im Sinne des „Alles“; es kann nicht mehr oder weniger als Alles geben⁹²; dieses hat nämlich die Geschlossenheit des parmenideischen „Seienden“. Und was von der Grenzenlosigkeit der Menge gilt, das gilt auch von der Ausdehnung bzw. der Kleinheit; die unendlich fortschreitende Verkleinerung kann niemals das Bestehende vernichten; „das Seiende hat nämlich nicht ein Nicht-seiendes zu sein“⁹³. Die Zerlegung von Seiendem wird immer wieder bei Seiendem ankomm-

⁸⁸ S. B 10; vgl. A 42, 45 und 46.

⁸⁹ S. B 4 Anfang.

⁹⁰ Zuerst wird aus dem einen „Vielen“ der feuchte Dunst abgesondert, der über der Erde liegt, und die Himmelsglut, in der die Gestirne ihren Ort finden. Im Zuge der weiteren Abscheidung wird zunächst der Ort gegliedert, an dem alles beisammen ist; die beiden Weltgegenden treten auseinander, indem „das Dichte und Feuchte und Kalte und Finstere hierher“ – nämlich im Bereich der Erde – „zusammenkam, wo es jetzt ist; das Dünne aber und das Warme und das Trockene ging hinaus in die Gegend vor der Himmelsglut“ (B 15). Diese einfachste Scheidung alles Vorhandenen im Sinne der aufsteigenden Flamme und des absinkenden Dunstes legt für alles ein Oben und Unten fest, und zwar offensichtlich mit Bezug auf die Lage der Erde. Im einzelnen nimmt die fortschreitende Verteilung des Vorhandenen den Weg, den schon Anaximenes angab, und zwar im Anhalt an den Gegensatz des Heißen und Kalten (vgl. B 16 und B 8).

⁹¹ S. B 7.

⁹² Vgl. B 5.

⁹³ S. B 3.

men und sei es auch klein bis zur Unsichtbarkeit; es gibt keinen Umschlag von Ausdehnungshaftem zu Ausdehnungslosem.

Das unterschiedliche Was des Bestehenden läßt sich nicht aus den Unterschieden seiner Ausdehnung, seiner Größe begreifen. Die Größe von etwas scheint zunächst von der Anzahl der Einheiten abzuhängen, aus denen es sich zusammensetzt. Wenn es aber keine letzten Größeneinheiten gibt, dann macht die Größe für das Was keinen Unterschied. Wenn etwa die Erde in jedem ihrer Teile wiederum teilbar ist und bei aller Teilung nicht aufhört, nicht nur ausgedehnt, sondern auch Erde zu bleiben, dann geht die Teilung ins Endlose fort; darin liegt, daß in jedem Stück Erde unendlich viele Stücke Erde enthalten sein müssen, ob es nun ein großes oder ein kleines Stück ist⁹⁴.

Die Vielheit der Dinge ist eine ursprüngliche – aber nicht, weil ihre je eigene Größe und damit die Menge ihrer Bestandteile eine verschiedene wäre, sondern weil diese Teile den Anteil des Einzelnen an den anderen Dingen bedeuten. Jegliches ist nämlich in Teile zerlegbar, die anderes als es selbst sind und die es mit anderen gemeinsam hat. Die Menge dieser Anteile ist die gleiche in großen wie in kleinen Dingen, und zwar deshalb, weil sich die Teilhabe eines jeden auf Alles erstreckt; kein Ding ist trotz seiner Vereinzelung von Allem abtrennbar⁹⁵.

Das Verhältnis des einzelnen Vorhandenen zu Allem ist ein zwiefältiges: einerseits ist in jeglichem alles⁹⁶, andererseits ist jedes Einzelne immer schon eines unter vielem, genauer: unter allem anderen, wobei es von diesem „anderen“ nicht abge sondert sein kann wegen des einheitlichen Bestehens von Allem.

Anaxagoras versucht, der vernichtenden Beweisführung Zenons gegen die Vielheit des Seienden dadurch zu entgehen, daß er Größe und Anzahl des Vorhandenen von seinem Bestehen wie auch von dem, was es ist, trennt. Der Gegensatz des Einen und des Vielen ist in dem Alles, als welches das eine „Viele“ erscheint, aufgehoben. Denn alles ist in allem. Die Unterschiede des Vorhandenen beruhen nicht auf Größe und Anzahl, und deshalb wird auch der Widerspruch von Grenze und Grenzenlosigkeit, auf den Zenon ausging, für das Begreifen des Erscheinenden wesenlos.

Das Einzelne läßt sich nicht von Allem abspalten⁹⁷; seinem Bestehen nach kann es niemals eigenständig sein, sondern muß seine Stelle in Allem behalten, und auch dieses Alles hat keine Eigenständigkeit gegen das Einzelne in ihm – anders als der „Ort“ in den zenonischen Paradoxien⁹⁸. Bestehen heißt jetzt nicht: eine Stelle in oder an etwas anderem einnehmen, vielmehr: Zusammenbestehen von Allem. Dementsprechend gibt Anaxagoras seiner Bestimmung des Verhältnisses von Einzelnem und Gesamtheit diese zwiefältige Fassung: in jeglichem ist Alles, in Allem ist vieles, ist vielerlei. Während die erste Seite die Ein-

⁹⁴ S. B 6.

⁹⁵ Vgl. B 5.

⁹⁶ Vgl. B 11 und B 12.

⁹⁷ Vgl. B 8.

⁹⁸ Schon durch seine Wortwahl macht Anaxagoras deutlich, daß er bei der Absonderung nicht an eine Trennung dem Orte nach χωρίσεισθαι denkt.

heitlichkeit von Allem betont, hebt die andere die Ursprünglichkeit seiner Unterschiede hervor.

Doch in welchem Sinne ist alles in jeglichem? Als „Samen“ der verschiedenen Dinge⁹⁹; diese Samen enthalten deren Unterschiede nach Aussehen, Farbe und Duft. Die Rede von „Samen“ läßt einmal an das Zum-Vorschein-Kommen aus der Verborgenheit denken sowie an eine Entwicklung; andererseits verdeutlicht sie die Möglichkeit des Zusammenbestehens von Vielem¹⁰⁰.

In diesem Zusammenhang begegnet zum erstenmal in der griechischen Philosophie der Gedanke der Entwicklung als eines unumkehrbaren Fortschritts, und zwar gesehen auf die Gesamtheit des Erscheinenden. In der älteren ionischen Philosophie galt das Erscheinen nur als die eine Seite zu der anderen des Hinschwindens. Streng genommen gab es dort weder einen ersten Anfang noch ein letztes Ende des Übergehens, sondern der Auf- und Untergang von Allem wechselte ab mit der Regelmäßigkeit des Jahreslaufs; noch Empedokles läßt sich von dieser Vorstellung der ewigen Wiederkehr, des Kreislaufs von Allem leiten. Anders Anaxagoras; hier wird die Vorstellung eines ersten Anfangs beherrschend, der alles künftig Erscheinende bereits enthält. Das Zum-Vorschein-Kommen von Allem schreitet unaufhaltsam fort – gleichgültig gegen den Zerfall und das Hinschwinden einzelner Dinge. Warum Anaxagoras hier mit der ganzen kosmologischen Tradition bricht, wird erst sichtbar bei seiner Auslegung des Beweggrundes für das Erscheinen von Allem.

Schon bei der Erörterung der ursprünglichen Vielheit verweist Anaxagoras auf die Entwicklung der menschlichen Lebensweise und Gesellschaft und zumal des menschlichen Wissens als Vorbild einer Entwicklung, wie er sie auch in der Natur sieht¹⁰¹. Damit wird die ausgezeichnete Stellung des Menschen unter dem übrigen Erscheinenden neu begründet. Seine überragende Unterscheidungskraft und die entsprechende Ordnung seines gesellschaftlichen Lebens lassen in ihm den natürlichen Herrn über alles andere sehen¹⁰².

Gegen Ende seiner Erläuterung der Vielheit des Erscheinenden geht Anaxagoras noch einmal auf dessen ursprünglichen Zustand ein; diese jedoch nur in der Absicht, die Möglichkeit eines entsprechenden Vernehmens zu klären. Diesem steht zunächst die Ungeschiedenheit des Verschiedenen und sogar Gegensätzlichen entgegen, sodann die durchgängige Beimischung des dunklen und verschließenden Elements – nämlich der Erde – und schließlich die Zahllosigkeit der keimhaften Unterschiede alles Vorhandenen, an denen nämlich anfangs keine gemeinsamen und zusammenordnenden Merkmale festzustellen sind¹⁰³.

Hier berührt Anaxagoras die beiden Grundzüge allen Vernehmens: das Aufgliedern des von sich aus Verschiedenen und dessen Zusammennehmen zu Gleichartigem. Beides schließt der anfängliche Zustand des Vorhandenen aus. Ande-

⁹⁹ S. B 4 I.

¹⁰⁰ Vgl. Vlastos „The physical theory of Anaxagoras“ in „Philosophical Review“ 59, 1950, insbesondere S. 34.

¹⁰¹ Vgl. B 4 I.

¹⁰² Vgl. ebd. und B 21b.

¹⁰³ S. B. 4 II.

rerseits ist zu vermuten, daß das fortschreitende Erscheinen der Unterschiede von Allem zugleich ein Anwachsen der Unterscheidungskraft mit sich bringt.

Der Angriff der Eleaten auf die Kosmologie richtete sich vor allem – wie es bei Zenon besonders deutlich wird – gegen die Vielheit und Bewegtheit des Erscheinenden. Empedokles glaubte, dem mit seiner neuen Auslegung des Grundes von Allem begegnen zu können – einerseits mit der vierfältigen Geschiedenheit der Elemente, andererseits mit dem davon abgelösten alles bewegenden Gegensatz. Dieses beides »ist« ursprünglich, weil eines mit dem All selbst.

Schon die ersten Worte des anaxagoreischen Werkes antworten ebenfalls mit dem Hinweis auf die Ursprünglichkeit des Vielen. Und wie steht es mit der Bewegung? Offenbar gehört auch sie zum „Seienden“ – hat es doch schon einen Übergang aus dem einstigen Zustand in den gegenwärtigen hinter sich, allerdings nur im Sinne eines Zum-Vorschein-Kommens, von dem trotz seiner scheidenden Bedeutung das anfängliche und bleibende Zusammenbestehen von Allem nicht berührt wird.

Da der Gedanke der Entwicklung, des Fortschritts die Darstellung der anaxagoreischen Kosmologie beherrscht, kommen von Anfang an sowohl die Vielheit als auch die Bewegtheit des Erscheinenden zur Sprache. Allerdings liegt das Gewicht – soweit die Überlieferung ein Urteil erlaubt – zunächst auf der Erläuterung und Begründung der Vielheit. Sie wird hier in ihrer äußersten, an Zenon erinnernden Zuspitzung aufgefaßt, nämlich als eine grenzenlose, die aber andererseits in den Grenzen des einen unteilbaren „Seienden“ bleiben muß.

Das Erscheinen bestimmt sich als Abscheidung aus einer anfänglichen Mischung und Wirrnis alles Verschiedenen. Erst nachdem er die Bedeutung des Abscheidens für die erscheinende Vielfalt des Vorhandenen abgegrenzt hat – es handelt sich nicht um eine Vereinzelung als Absonderung von Allem –, geht Anaxagoras auf das Bewegungshafte des Abscheidens selber ein. Er kennzeichnet es zunächst als Umlauf, als Kreisbewegung. Die Erinnerung an den Kreislauf des Erscheinens in der frühen Kosmologie trifft hier nur scheinbar Verwandtes; denn bei diesem Umlauf ist nicht an die Wiederkehr derselben Erscheinungen zu denken, sondern an einen Wirbel, der immer weiter um sich greift unter dem Vorhandenen und durch seine schleudernde Gewalt dessen fortschreitende Abscheidung bewirkt¹⁰⁴.

Wie aber kommt es in dem Anfangszustand des „Vielen“ zur Ausbildung eines solchen Wirbels? Wenn in jeglichem ein Anteil alles anderen ist, welche Möglichkeit und welchen Grund gibt es da, den Anfangszustand zu verlassen? Was kann jemals die Ruhe des ungeschiedenen Ganzen brechen, wenn dieses alles ohne Ausnahme immer schon enthält? „In jeglichem ist ein Teil von jeglichem außer von Vernunft“ und weiter: „Es gibt Dinge, in denen auch Vernunft ist“¹⁰⁵.

¹⁰⁴ Vgl. Empedokles B 35. Das Maß der Gewalt bekundet sich in der Schnelligkeit des Umlaufs; sie muß angesichts der Größe der Erde und der Himmelskörper riesig sein im Vergleich mit den alltäglich vertrauten Geschwindigkeiten (B 9).

¹⁰⁵ S. B 11.

Die Frage nach dem Ursprung der Bewegung, jener fortschreitenden Entwicklung und Abscheidung, führt Anaxagoras zu der Überzeugung von der Sonderstellung der Vernunft unter allem Vorhandenen, die allerdings schon deren Einreihung unter das Vorhandene voraussetzt. Die Sonderstellung zeigt sich zunächst daran, daß sie in manchem vorkommt, in anderem aber nicht.

Aber weshalb muß denn die Vernunft unter das „Seiende“ im Sinne des ursprünglich und ständig miteinander Bestehenden gehören? Parmenides hatte gezeigt, wie Einsicht nur „ist“ in den Grenzen des „Seienden“. Gewendet auf das „Seiende“ im Sinne des einzig Bestehenden bzw. des vorhandenen „Vielen“ sagt dies: Die Einsicht ist selbst anfangs als Vermögen, als Vernunft vorhanden; als solche ist sie eines unter vielem Vorhandenen. Und wie ist dann ihre Sonderstellung zu begreifen?

Erstens ist sie grenzenlos¹⁰⁶, und zwar nicht wie das übrige Vorhandene grenzenlos an Menge und Kleinheit, sondern gerade im Hinblick darauf, was sie ist; ihre Reichweite erstreckt sich auf alle erscheinenden Unterschiede und die fortschreitende Abscheidung bringt deren immer mehr hervor. Dem entspricht auch das folgende Merkmal: sie ist selbstherrlich. Sie ist nicht nur eines neben vielem anderen; sie ist für ihr Bestehen nicht von diesem oder jenem abhängig, an dem sie vorkommen, von dem sie zehren müßte. Sie ist nur angewiesen auf das Ganze des Vorhandenen und teilt mit diesem seine Einzigkeit.

Wenn es der Vernunft eigentümlich ist, bei etwas zu sein, sich an etwas zu wenden, dann nur an sich selbst. Mit dieser Kennzeichnung stellt Anaxagoras sie ausdrücklich in einer maßgeblichen Hinsicht dem „Seienden“ des Parmenides gleich. Diese Selbständigkeit der Vernunft ist derart wichtig für das Verständnis ihrer Eigenart, daß Anaxagoras die Gegenmöglichkeit eigens abweist¹⁰⁷. Die Ungebundenheit und Reinheit des Bei-sich-selbst-seins war schon für Empedokles ein Grundzug der Vernunft¹⁰⁸, ohne daß er jedoch darin eine eigene Möglichkeit des Bewegens von Allem gesehen hätte.

Die Vernunft ist nicht wie alles andere mit jeglichem Ding ihrem Bestehen nach verbunden; denn „das ihr Beigemischte würde sie behindern, so daß sie über kein Vorhandenes ähnlich herrschen würde, wie wenn sie allein bei sich selbst ist“. Also beruht erstaunlicherweise gerade auf dem Bei-sich-selbst-sein ihr Vermögen, anderes zu beherrschen. Die völlige Unabhängigkeit gewährt erst unumschränkte Macht.

Erst nachdem Anaxagoras die Verschiedenheit der Vernunft von allem übrigen Vorhandenen dargelegt hat, geht er auf die Eigenart ihres Bestehens als eines unter anderem ein: „Sie ist nämlich sowohl das Feinste alles Vorhandenen als auch das Reinste.“ Wie alles andere besteht auch die Vernunft nur deshalb, weil sie stofflich ist. Schon die frühen Pythagoreer – so ist zu vermuten – und jedenfalls Heraklit¹⁰⁹ verbanden die Vernunft mit der einen Seite der gegen-

¹⁰⁶ S. B. 11.

¹⁰⁷ S. B. 12.

¹⁰⁸ S. B. 134.

¹⁰⁹ Auf die Beziehung zu Heraklit verweist schon Boussoulas („Essai sur la structure du mélange dans la pensée Présocratique“ im „Bulletin de l'Association Budé 3, 1956, S. 18 ff.

sätzlich geordneten Erscheinungen. Sie gehört auf die Seite, die dem Massigen, Schweren, Undurchdringlichen und Dunklen gegenüberliegt¹¹⁰, also zu dem der Einsicht dienlichen Erscheinenden, zum Feuer, das in seiner reinsten Erscheinung, nämlich als Himmelsglut anders als die Luft keine Verwandlungen erfährt.

Die Vernunft ist verkörpert in dem feinsten Element und ist als solche am wenigsten greifbar, bietet keinen Halt und Widerstand; sie ist fein bis zur Unsichtbarkeit und als solche das Durchdringendste. Das Ausdehnungshafte tritt bei ihr am weitesten zurück. Aber bei alledem bleibt sie doch etwas Stoffliches wie alles, was sie vernimmt.

Die Vernunft ist auch das Reinste unter allem Vorhandenen. Diese Reinheit ist im Sinne der erwähnten Abgeschlossenheit und Eigenständigkeit zu begreifen; sie verbürgt die größte Empfänglichkeit für alles Vernehmbare¹¹¹; „und von jeglichem hat die Vernunft jegliche Kenntnis und vermag Größtes“¹¹².

Die Gewalt der Vernunft zeigt sich zunächst an denjenigen Wesen, deren Bestand ein Sich-Verhalten und eine Steuerung verlangt, nämlich an dem Beseelten. Sache der Seele ist nämlich nicht nur das Vernehmen des jeweils Begegnenden, sondern in einem damit das Sich-einstellen auf ein anderes, sei es nun zugreifend oder ausweichend.

Wie erklärt es sich aber, daß Anaxagoras in der Vernunft den Beweggrund allen Erscheinens sieht? Es wurde schon darauf hingewiesen, daß er dieses Erscheinen nicht mehr im Sinne der ewigen Wiederkehr auslegt, sondern als einen unumkehrbaren Fortschritt. Damit wird für dessen Beweggrund die Gegensätzlichkeit – etwa als Freundschaft und Streit – sinnlos; der Gegensatz wird zurückgenommen in die Unterschiede des Bestehenden und dient deren Ordnung. Die Frage ist nun: wie kommt diese Ordnung aus der ursprünglichen Mischung her zum Tragen? Nur dadurch, daß mit dem Scheiden ein Anfang gemacht wird.

Die Vernunft ist das Reinste unter allem Vorhandenen und als solche dem ursprünglichen Zustand des „Vielen“, nämlich seiner völligen Ungeschiedenheit am meisten entgegen. Sie allein ist in der Lage, der Mischung entgegenzutreten und dadurch den abscheidenden Umlauf von Allem in Gang zu bringen: „Auch über den gesamten Umlauf herrschte die Vernunft in der Weise, daß sie zu Anfang (als Erstes alles) umlaufen ließ“¹¹³. Der einmal erzeugte Wirbel der Zersetzung greift von selbst immer weiter um sich, und die einmal begonnene Scheidung nimmt kein Ende; denn die Unterschiede, die noch zutage treten können, sind zahllos.

An dieser Stelle ist bemerkenswert, daß Anaxagoras – und hier setzt auch der aristotelische wie schon der platonische Vorwurf gegen seine Kennzeichnung der Vernunft an¹¹⁴ – von der Herrschaft der Vernunft über alles Vorhandene in der Vergangenheit spricht. Diese Vergangenheit ist aber das einmalige Ereignis des Anfangs seiner Entwicklung oder Entbergung.

¹¹⁰ Vgl. den Schluß von B 4.

¹¹¹ Hier sei an die von Empedokles verlangte Reinheit erinnert.

¹¹² S. B 12.

¹¹³ S. B. 12.

¹¹⁴ S. Aristoteles „Metaphysik“ A 4. 985a 18 f. und Platon „Phaidon“ 98 B 7 f.

„Und das Vermischte wie auch das Abgeschiedene und Auseinandergeschiedene alle kannte die Vernunft¹¹⁵“; sie lernte also die vielen Dinge nicht erst im Laufe ihres zum Vorschein-Kommens kennen, sondern kannte sie schon im ursprünglichen Zustand des Gemischs, da sie sich in ihrer Reinheit von Allem abhob.

Wie schon Parmenides sagt¹¹⁶, ist für die Vernunft auch das Abwesende ein fest und deutlich Anwesendes. Sie erkennt nicht nur das jeweilige Begegnende, sondern – und darin liegt ihre Auszeichnung – alles Mögliche, soweit es sich um begrenzte Möglichkeiten handelt, nämlich nicht um etwas beliebig Vorgestelltes und Ausgedachtes, sondern ein schon Bestehendes, weshalb denn auch das Überschauen des Möglichen in seiner Vollständigkeit hinnehmend bleibt.

Die Vernunft vernimmt das unteilbar „Seiende“ und läßt so das Bestehende ein Anwesendes sein. Wenn sie auch das erkennt, was jetzt nicht ist, so meint dies: was jetzt nicht erscheint. Für die Kenntnis der Gesamtheit des Vorhandenen und seiner sich entwickelnden Ordnung sind die Unterschiede der Zeit nicht nur jetzt, sondern auch zu einer früheren Zeit belanglos. Allerdings spricht Anaxagoras im Falle des Abwesenden – des Vormaligen und Künftigen – von einer Kenntnis der vielen Arten, dagegen mit Bezug auf Anwesendes vom Erkennen des je Einzelnen.

Als „beherrschende“ geht die Vernunft nicht darin auf, das Vorhandene zu vernehmen, sondern ordnet es auch, und zwar über die Regelmäßigkeit des Umlaufs, zu dem sie den Anstoß gibt; ist dieser Anstoß gegeben, dann ist die weitere Entwicklung des Erscheinens von allem eine notwendige¹¹⁷, die sich selbst überlassen bleibt. Als was das Einzelne erscheint, dies hängt ab von den Anteilen, die in seiner Mischung überwiegen; sie sind das Hervortretende, das Erscheinende an ihm, ohne ihrem Bestehen nach von den übrigen Anteilen trennbar zu sein.

In welcher Weise ist die Vernunft Beweggrund für die Abscheidung und also auch Ordnung alles Vorhandenen? Wie muß sie sich selbst verhalten, wenn sie den Anstoß dazu geben soll? „Und als die Vernunft damit anfang zu bewegen, schied sie sich von jeglichem Bewegten ab“¹¹⁸. Gehörte sie doch auch selbst zu der ursprünglichen Mischung alles Vorhandenen. Dies geht schon daraus hervor, daß Anaxagoras sie als das Feinste und Reinste von allem kennzeichnet. Die erste Tat der Vernunft ist ihr Erwachen zur Eigenständigkeit; eben dadurch setzt sie sich von allem ab, das nur vermischt mit allem anderen Bestand hat. Der erste Unterschied, der dabei hervortritt, ist der von Bewegendem und Bewegbarem, das nämlich der Bewegung eines anderen bedarf, um selbst in Bewegung zu kommen. Die Eigenständigkeit der Vernunft erweist sich darin, für sich selbst Anfang der Bewegung, nämlich des Abscheidens, zu sein. Sie bewegt sich aber, indem sie zu sich kommt, zu sich in ihrer Verschiedenheit von allem Vermischten. Sie allein ist nämlich für sich – wie es an früherer Stelle hieß. An-

¹¹⁵ S. B. 12.

¹¹⁶ S. Parmenides B 4.

¹¹⁷ Vgl. B 4 I.

¹¹⁸ S. B 13.

dererseits zieht sich die Vernunft, auch nachdem sie zu sich gekommen ist, nicht in ein Jenseits zu allem übrigen Vorhandenen zurück, sondern bleibt unter den noch verborgenen und schon erschienenen Dingen.

Für Anaxagoras wie schon für Empedokles stellt sich im Gegenzug zu den Eleaten die Frage: Wie ist die Vielheit des Erscheinenden mit der Einheitlichkeit und Einzigkeit des „Seienden“ zu vereinbaren? Nichts kann aus nichts entstehen, auch nicht die Unterschiede des Erscheinenden. Die Vielheit darf nicht erst entstehen; sie muß bereits ursprünglich gegeben, dem Seienden immer schon zugehörig sein. Dementsprechend verweist Empedokles auf die unteilbare Vielheit der „Glieder“ des Alls, die zugleich die „Wurzeln“ des einzelnen und vorübergehend Erscheinenden sind. Deren Vielheit ist eine begrenzte; den allein in Wahrheit „seienden“ Elementen steht eine unbestimmte Vielheit des Vergänglichen gegenüber.

Anaxagoras bricht mit dieser Einschränkung des immer schon Bestehenden auf eine bestimmte Zahl; keimhaft besteht jede Art von Ding schon immer und kommt auch mit der fortschreitenden Abscheidung von allem zum Vorschein. Alles Unterscheidbare ist immer schon vorhanden, aber was das im Einzelnen ist, erweist sich erst im Zum-Vorschein-Kommen, also durch die Abscheidung. Zur Einschränkung auf eine bestimmte Zahl von „Elementen“ besteht hier kein Grund – auch wenn man der Reihenfolge der Abscheidung ein Gefälle von Ursprünglichkeit entnehmen kann. Das Ursprünglichste ist aber in keiner Weise wie etwa die Elemente vom Erscheinenden her charakterisiert; es ist nur das eine und ungeschiedene und so auch unbestimmte „Viele“. Dieses läßt zwar eine Ordnung von Allem zu; aber es ist nicht deren Anlaß, sondern nur deren Bedingung.

Diese Einschränkung ruft die Frage nach dem eigentümlichen Grund des Erscheinens hervor – jenes unumkehrbar fortschreitenden Erscheinens, das sich genauer als Hervortreten der Ordnung von Allem bestimmt. Die ordnende Bewegung ist aber der regelmäßige Kreislauf.

Empedokles hatte diesen Kreislauf mit der älteren Kosmologie auf das Wirken eines Gegensatzes zurückgeführt. Anders als jene trennte er den Gegensatz von den ursprünglichen einfachen Erscheinungen und stellte ihn als die beiden Mächte des Verbindens und Trennens der Elemente vor; denn diese beiden müssen das Erscheinen von Allem prägen, wenn es in ständigem Kreislauf vor sich gehen soll.

Auch Anaxagoras kennt die Wiederkehr von Mischung und Zerfall einzelner Dinge; aber diese Bewegung wird unterlaufen von dem Fortschritt einer immer weiter um sich greifenden Ordnung. Die bis zur Gegensätzlichkeit reichende Verschiedenheit des Vorhandenen ist nur Bedingung, nicht aber Anlaß für die Entwicklung dieser Ordnung. Das sie Veranlassende kann nun nicht außerhalb des einen „Vielen“ sein – weil es Alles ist –, aber auch nicht nur etwas wie alles andere – weil sonst alles andere ebensogut Anlaß des Erscheinens und Abscheidens sein könnte. Gerade auf das Abscheiden hin unterscheidet sich dieser Grund von allem anderen, und zwar dadurch, daß er ein Unvermishtes, ein Reines ist.

Auch die Vernunft hat Anteil an allem, aber nicht durch die Vermischung

mit ihm, sondern dadurch, daß sie es vernimmt und erkennt. Sie ist nicht so sehr stofflich wie alles andere, um auch zu bestehen wie dieses, als vielmehr um es vernehmen zu können.

Die platonische und aristotelische Kritik an Anaxagoras, insbesondere an seiner Kennzeichnung der Vernunft, macht deutlich, wohin der Weg der Philosophie geht: zur Betrachtung des Erscheinenden als eines Anwesenden. Es ist gewiß kein Zufall, daß die Bezeichnung „das Erscheinende“ zuerst bei Anaxagoras belegt ist; da wird das Erscheinende als dasjenige verstanden, an was sich das Erkennen zu halten hat¹¹⁹. Zwar wird bei Platon und Aristoteles zwar auch die Seite des Bestehens im Erscheinenden weiter erörtert, seine Räumlichkeit und Stofflichkeit; aber sie bleibt gegenüber der Seite des Anwesens von untergeordneter Bedeutung – eine Unterordnung, die Aristoteles eigens begründen wird im Hinblick auf die Eigenart der Wissenschaft.

Angeichts dieser Entwicklung kann es nicht wunder nehmen, wenn an der Lehre des Anaxagoras später vornehmlich seine Bestimmung des Beweggrundes allen Erscheinens als Vernunft Beachtung fand; je deutlicher die Zusammengehörigkeit von Vernehmen und Anwesen in den Vordergrund trat, desto unzulänglicher mußte die anaxagoreische Kennzeichnung der Vernunft und ihrer Tätigkeit wirken.

Die Vernunft ist die Kraft der Unterscheidung; als solche gibt sie den Anstoß zum Erscheinen alles Vorhandenen, das nämlich in seiner Besonderheit nur durch Abscheidung zum Vorschein kommt. Der in diesem Erscheinen liegende unaufhörliche Fortschritt bekundet sich aber vornehmlich in den Verhältnissen jener Wesen, die mit Vernunft begabt sind; unter dem Erscheinenden sind das in erster Linie die Menschen. Die menschlichen Verhältnisse werden beherrscht von dem Fortschritt der „Aufklärung“ bzw. des immer weiter um sich greifenden Wissens.

Daß die Vernunft der Beweggrund allen Erscheinens sei, läßt sich vielfältig verdeutlichen, ohne daß dadurch schon diese Auslegung selbst begründet wäre. Ihr Grund ist am ehesten in der anaxagoreischen Auffassung von der Eigenart des Wissens zu suchen. Offenbar ist es nicht wie bei Empedokles mit der Eigenart der Götter und ihrer ausgezeichneten Stellung im All verbunden; deshalb drängt auch nichts zu einem Überstieg über das Mensch-sein. Vielmehr sind gerade die menschlichen Verhältnisse, ihre gesellschaftliche Verfassung und die den menschlichen Bedürfnissen entsprechende Einrichtung der Welt, die allgemeine Nutzbarmachung des Vorhandenen aus Sachkenntnis vorbildlich für das Zum-Vorschein-Kommen der Ordnung von allem. Am menschlichen Verhalten tritt der Beweggrund für eine Ordnung selbst in Erscheinung und läßt sich da in seiner Wirkungsweise beobachten. Daß die Vernunft einen unaufhörlichen Fortschritt der Abscheidung anregt, dies wird nur an den menschlichen Verhältnissen, und zumal an der Entwicklung des menschlichen Wissens sichtbar. Das Wissen der Götter, das vollkommene Einvernehmen mit dem All entwickelt sich nicht, und im Gedanken der Herrschaft der Vernunft in Allem liegt kein

¹¹⁹ S. B 21a.

Anlaß, von der Vorstellung des ewigen Kreislaufs abzugehen oder von der Vorstellung der ein für allemal bestehenden Ordnung.

Gerade die leitende Erfahrung mit der Vernunft in den menschlichen Verhältnissen muß mit der Übertragung auf die Kosmologie die folgende Schwierigkeit nach sich ziehen: Was bewegt die Vernunft selbst dazu, zu einer bestimmten Zeit und nicht früher oder später zu sich zu kommen, zu ihrer Verschiedenheit von allem übrigen zu erwachen? Was regt sie überhaupt dazu an? Parmenides hatte eine derartige Verlegenheit bereits vorausgesehen und auch vermieden¹²⁰. Erst Platon und zumal Aristoteles werden der Wirklichkeit der Vernunft eine Auslegung geben, die jener Frage den Boden entzieht.

Die Einschränkung des Wissens auf das, was der Mensch von sich aus erkennt, und die entsprechende Bindung an das jeweils Erscheinende und damit die Trennung von dem, was nicht erscheint und doch besteht, macht die Frage aufdringlich, inwieweit das Wahre dem Menschen überhaupt zugänglich ist. In diesem Zusammenhang ist die folgende Bemerkung zu verstehen: „wegen ihrer – nämlich der Sinne Schwachheit sind wir nicht mächtig, das Wahre zu entscheiden¹²¹. Eben dieses Entscheiden ist aber die Sache der Vernunft; diese Aufgabe kann sie – dem Erscheinenden zugewandt – nur mit Hilfe des Leibes und seiner Sinne ausführen. Die jeweilige Leibesverfassung bestimmt aber die Reichweite und Aufnahmefähigkeit der Sinne¹²².

Es erübrigt sich hier, die Ergebnisse der anaxagoreischen Untersuchungen der Wirksamkeit und der Grenzen des sinnenhaften Vernehmens auszubreiten¹²⁴, zumal derartiges auch aus der älteren Kosmologie bekannt ist. Aber die Bedenken wegen der Schwachheit der Sinne bekommen bei Anaxagoras ein ganz neues Gewicht dadurch, daß die Entscheidbarkeit des Wahren fraglich wird. Die Schwachheit der Sinne war auch Xenophanes, Heraklit und Empedokles bekannt. Aber zumal Empedokles zeigt¹²⁵, wie diese Schwachheit die wenigen Menschen von Einsicht nicht beirren kann, weil sie aus eigener Kraft oder mit göttlicher Hilfe an einem den Menschen überlegenen Wissen teilhaben. Von einer solchen Möglichkeit zeigt sich bei Anaxagoras keine Spur.

Das Erkennen geht nicht im Hinnehmen des Erscheinenden auf, sondern geht auf eine Entscheidung über die Wahrheit des Vernommenen aus und dazu gehört eine Prüfung seiner Deutlichkeit und Verlässlichkeit. Diese Absicht wird aber bei dem je einzelnen Erscheinenden erschwert durch die zahllosen Übergänge seiner Verschiedenheit und Gleichheit gegenüber dem Mit-Erscheinenden. Was an dem Einzelnen jeweils erscheint, ist nämlich nur das Vorherrschende unter der im übrigen verborgenen Gesamtheit der „Samen“, die in jeglichem

¹²⁰ S. Parmenides B 8, 6 ff.

¹²¹ S. B 21.

¹²² Vgl. A 92–103; vgl. Parmenides B 16.

¹²⁴ Nur eines sei hervorgehoben, weil es für die spätere Einschätzung des sinnenhaften Bemerkens von Belang ist – daß dieses nämlich mit Mühe und sogar Pein verbunden sei, da nämlich die Sinne nur von Ungleichartigem und zumal von dem ihnen Entgegengesetzten angeregt, bzw. gereizt werden (A 92 und 94).

¹²⁵ Vgl. B 2–4.

enthalten sind. Nur was in einer gewissen Häufung vorkommt, bietet den und den Anblick¹²⁶.

Mit einer derartigen Auslegung des Erscheinens und des entsprechenden Vernehmens befestigt Anaxagoras unabsichtlich die parmenideischen Einwände gegen ein mögliches Wissen vom Erscheinenden und die zugehörige Forderung, zwischen dem einzig „Seienden“, dem einzig entschieden Wahren, und all dem zu unterscheiden, was Auffassungssache bleiben muß. Das sinnenhafte Vernehmen vermittelt zwar eine Vorstellung von dem unterschiedlichen Erscheinenden, aber die Bestimmung der einzelnen Unterschiede ist weder deutlich noch verlässlich – ganz abgesehen von der Möglichkeit einer Sinnestäuschung.

Anaxagoras hat die Philosophie in Athen eingeführt – also dort, wo sie ihre größte Wirksamkeit erreichen sollte. Die in ihr liegende Bedrohung des Überlieferten und die Auflösung des Herkömmlichen wurde hier zum erstenmal und schon zu spät erkannt; denn ihre Entwicklung ließ sich weder durch Strafverfahren noch durch Komödien aufhalten oder ändern. Der Einbruch des für die Athener neuartigen Wissens war unwiderruflich und wurde durch die Sophistik vollendet. Sokrates, der erste einheimische Philosoph dieser Stadt, wuchs im Schatten des Anaxagoras auf, um schließlich im Abstoß von ihm und der ganzen kosmologischen Tradition auch in der Philosophie das nur noch Herkömmliche aufzulösen und ihrem Wissen ein neues Gepräge zu geben.

Melissos

Während Empedokles und Anaxagoras sich trotz und mit der parmenideischen Auslegung des „Seienden“ um eine Fortführung der Kosmologie bemühen, versucht ihr jüngerer Zeitgenosse Melissos noch einmal, die Unvereinbarkeit des Wahrheitsanspruches aller Kenntnisse vom Erscheinenden mit der Einsicht in die Eigenart des „Seienden“ darzutun. Angeblich hat er seiner Schrift den Titel „Über die Physis oder über das Seiende“ gegeben¹²⁷. Selbst wenn er – wie vermutlich auch seine Vorgänger – sein Werk unbetitelt ließ, trifft doch der überlieferte Titel die eigentümliche Absicht seines Gedankens: die Auslegung der Physis als das „Seiende“.

Schon aus seiner Art zu begründen geht hervor, daß er Physis nicht im später geläufigen Sinne alles naturhaft Erscheinenden versteht¹²⁸; denn was er zu sagen hat, weiß er nicht durch Erkundung und Beobachtung des Erscheinenden, sondern aus reiner Überlegung; und diese besteht in einem Erschließen dessen, was im Begriff der Sache liegt; dennoch ist diese Sache von derjenigen der Kosmologie nicht so sehr getrennt wie es scheinen mag, sondern kommt dem All des Empedokles nahe.

Wie bestimmt sich die Eigenart des „Seienden“? Der erste und grundlegende Schritt der Überlegungen des Melissos weiß: es ist nicht nichts, sondern etwas;

¹²⁶ S. B 21a und A 92.

¹²⁷ S. A 4.

¹²⁸ Vgl. dazu die betreffenden Abschnitte bei Heinemann „Nomos und Physis“, Basel 1945.

„nichts“ und „ist“ sind unvereinbar. Schon mit diesem Ansatz hat sich Melissos im Wesentlichen von Parmenides getrennt. Inwiefern? Insofern er das „ist“ als eine Bestimmung auffaßt, die einem Etwas zu- oder abzusprechen ist, und zwar derart, daß sich dieses Etwas ganz und gar aus dem „ist“ bestimmen läßt. Mit dieser Blickwendung auf das Etwas, das ist, folgt Melissos dem Zug der nachparmenideischen Philosophie, am „Seienden“ das „Was“ vom „ist“ abzuheben, um festzustellen, was „in Wahrheit“ ist.

Was ist, das kann nicht nichts sein; denn von einem Nichts läßt sich nichts sagen. Das Sagen verlangt stets ein Etwas, das es anspricht. Erst nachdem Melissos also die Eigenart des Ansprechens selbst gegen das Nichts und für das Etwas als das allein Ansprechbare eingesetzt hat, kann er dessen Kennzeichnung aus dem Sinn des „ist“ her beginnen¹²⁹.

Das erste Merkmal, das dem Etwas vom „ist“ angetragen wird, ist seine Verschiedenheit vom Werdenden; das Werden zersetzt das „Seiende“ durch das Noch-nicht und Nicht-mehr; im Werden bestimmt sich das „ist“ stets in bezug auf das Woher und Wohin eines Übergangs; es gehört da mit dem „war“ und „wird sein“ zusammen. Anders als Parmenides kann aber Melissos im Blick auf das Etwas diese Zusammengehörigkeit nicht verwerfen, sondern er paßt sie der Eigenart des „Seienden“ an, indem er das „war“ und „wird sein“ durch ein „immer“ bestimmt und so ihren Unterschied zum „ist“ tilgt – wenn auch nicht nach der Seite des Anwesens, so doch nach der des Bestehens; das seiende Etwas ist ein beständig Seiendes¹³⁰.

Welche Bedeutung die Zugehörigkeit zu einem Etwas für das „ist“ selber hat, dies wird greifbarer an der unmittelbar anschließenden Überlegung: „Wenn es nämlich geworden wäre, dann wäre es notwendigerweise, bevor es wurde, nichts gewesen; wenn es jedoch nichts war, konnte es auf keine Weise Etwas werden aus nichts.“ Aus nichts wird nichts – in diesem Grundsatz verbindet sich Melissos deutlich mit jener Umdeutung des parmenideischen „Seienden“, die schon bei Empedokles und Anaxagoras begegnet. Auch im folgenden dürfen die oft wörtlichen Anklänge an die parmenideische Darstellung des „Weges, wie es ist“ nicht über den anderen Ansatz des Melissos hinwegtäuschen.

Was ist, das ist als solches von jeglichem Werden so sehr getrennt zu halten, daß auch eine Verbindung mit ihm in der Weise des Geworden-seins ausgeschlossen bleibt. Was ist, ist ewig; es ist nämlich in jedem Jetzt etwas, das besteht – also auch in jedem anderen als dem jetzigen Jetzt; in keinem findet es eine Grenze seines Bestehens; es hat weder Anfang noch Ende und ist in diesem Sinne grenzenlos¹³¹.

Es ist bezeichnend für das Vorgehen des Melissos, daß er sich der Wahrheit der einzelnen Bestimmungen jeweils dadurch vergewissert, daß er die entsprechende Gegenmöglichkeit als unmöglich wahr herstellt. So auch hier, wo er

¹²⁹ S. die Paraphrase zu B 1.

¹³⁰ S. B 1.

¹³¹ S. B 2; vgl. Verdenius „Notes on the Presocratics“ in „Mnemosyne“ I 1948, S. 8 f. mit einer Kritik der Übersetzung und Auslegung von Cherniss.

im Hinblick auf Anfang und Ende der Beständigkeit noch einmal das Geworden-sein vom Seienden trennt¹³².

Das, was ist, war einst und wird einst sein. Auf das Bestehen hin gesehen unterscheidet sich weder das eine noch das andere „einst“ von dem Jetzt; und dies bekundet Melissos dadurch, daß er beide „einst“ durch das „immer“ und also im Sinne des ständig Seienden bestimmt. Das „ist“ selbst bedarf dieses Beiworts nicht, weil die in ihm mitgesagte Gegenwart gerade durch die Dauer des einen und des anderen „einst“ selbst eine fortwährende ist. Der Unterschied der Gegenwart im Sinne der Scheidung von „jetzt“ und „einst“ ist nur angesichts des werdenden von Belang; daher läßt Melissos in seiner Rückwendung zum Seienden selbst das „einst“ fallen, nimmt dessen „immer“ mit dem „ist“ zusammen und bestimmt dieses schließlich als „ganz und gar sein“.

Das vom „ist“ bestimmte Etwas ist ganz und gar, und es ist dies nicht nur gegen die Unterschiede des Nacheinander, wie sie im Werden hervortreten, sondern auch gegen die des Nebeneinander: „Wie es immer ist, so muß es auch der Größe nach immer grenzenlos sein“¹³³. Aristoteles sieht darin eine fälschliche Ableitung der räumlichen aus der zeitlichen Grenzenlosigkeit¹³⁴; doch gibt Melissos hier keine solche Ableitung, sondern geht nur den Begriff des Bestehens als des „ganz und gar Bestehens“ aus, um auf diese Weise das Etwas als Seiendes zu bestimmen. Warum dabei die zeitliche Grenzenlosigkeit vorangeht, dies ist eine Frage, die sich schon angesichts der Abfolge der zenonischen Paradoxien stellt; sie wird hier so wenig thematisch wie bei Parmenides, dem Melissos darin eng folgt.

So wenig wie das „jetzt“ und „einst“ für das reine Bestehen des Etwas einen Unterschied machen, ist dieses gemäß der Scheidung von „hier“ und „dort“ begrenzt; es besteht nirgendwo nicht – dies erinnert an den zweiten Grundsatz der besprochenen Kosmologie: es gibt keine Leere –, weil sein Bestand mit jedem möglichen Wo identisch ist, insofern jede Stelle die seine ist und nie eine, die es gegen andere Stellen einschränkt. Seine Größe ist grenzenlos, und zwar in der Weise, daß es Größe wie auch Dauer nicht nur hat, sondern vielmehr ist. Nicht nur bestimmt das „ist“ jenes Etwas, sondern es wird selbst zu einem Etwas bestimmt – ein Wechselverhältnis, das später an dem „in Wahrheit“ Seienden Platons deutlicher hervortreten wird.

Das seiende Etwas ist immerwährend und es ist grenzenlos und beide Male ohne Anfang und Ende¹³⁵. Der nächste Schritt zeigt nun das Seiende als eines. „Wenn es nicht eines wäre, würde es eine Grenze setzen gegen ein anderes“¹³⁶; und ausführlicher: „Wenn es nämlich grenzenlos ist, ist es wohl eines; wenn es

¹³² Es könnte befremden, daß Melissos hier auch von dem unmöglichen Ende des Bestehens im Aorist redet. Dies hat seinen Grund darin, daß er das Werden im Ganzen, in der Einheit von Entstehen und Vergehen in den Blick faßt; im Ganzen kann aber das Werden nur als ein bereits abgeschlossenes betrachtet werden; für seinen Begriff steht sein Ende ebensowenig wie sein Anfang erst noch bevor.

¹³³ S. B 3.

¹³⁴ S. „Physik“ 186a 13, „Soph. El.“ 167b 12–20, 168b 35 ff.; vgl. dazu Cherniss, op. cit. S. 65.

¹³⁵ S. B 4.

¹³⁶ S. B 5; Cherniss vergleicht Aristoteles „de gen. et corr.“ 325a 15.

nämlich zwei wäre, könnte es doch nicht eine Mehrzahl von Grenzenlosen geben, sondern sie hätten Grenzen gegeneinander¹³⁷. Hier wird deutlich, wie die Grenzenlosigkeit nicht ein Merkmal des Seienden neben anderen ist. Sie ist dadurch ausgezeichnet, daß sie sich selbst zusammen mit dem Seienden weiter bestimmt, und zwar nun hinsichtlich der Anzahl. Nicht nur das Nacheinander vergehender Jetztte, sondern auch das der Zahlen oder des Zählbaren würde das Seiende begrenzen. Es ist eines im Sinne der Einzigkeit¹³⁸.

Die Bestimmung der Grenzenlosigkeit, die das Seiende kennzeichnet, vollendet sich in einem vierten Schritt, der feststellt, daß es nicht nur kein anderes und weiteres zu dem einen Seienden geben kann, sondern auch innerhalb seiner keinen Unterschied und keine Grenze: es ist in sich völlig gleichartig und einförmig¹³⁹.

Die gebundene Schrittfolge und die Geschlossenheit dieser Überlegungen wird durch ihre Zusammenfassung betont, die zugleich den Übergang von der Einheitlichkeit des Seienden zu seiner Reglosigkeit einleitet. Diese Gliederung ist offenbar durch Parmenides selbst vorgezeichnet und ihr folgte schon Zenon. Genauer besehen schließt sich Melissos besonders eng an das zenonische Vorgehen an.

„So ist es also immerwährend und grenzenlos und eines und gleichartig ganz und gar.“ Zenon setzt an bei der Zerlegbarkeit des Erscheinenden, behandelt dann seine Zählbarkeit, weiter seine Raumhaftigkeit, um schließlich seine Zeithaftigkeit herauszustellen – und bei jedem Schritt die Unvereinbarkeit mit dem „Seienden“¹⁴⁰. Melissos kehrt die Abfolge um und dies verweist auf eine andere Absicht.

Anders als Zenon nimmt er das „Seiende“ als ein Etwas, das sich durch das Absprechen eben jener Bestimmungen kennzeichnen läßt, die sich Zenon angesichts der Selbstzersetzung im Begriff des vielen und bewegten Erscheinenden ergaben. Ohne diese Entwicklung zu wiederholen, setzt Melissos sogleich mit der Kennzeichnung des Seienden als eines Etwas ein und betrachtet es in Abhebung gegen das werdende als ein fortwährend Bestehendes.

Hier zeigt sich die Einseitigkeit seiner Überlegungen gegenüber den zenonischen: nicht nur übergeht er die Unbegreiflichkeit des sich widersprüchlich bestimmenden Erscheinenden, sondern er zehrt bei seiner Auslegung des Seienden von einem bestimmten Vorverständnis des Erscheinenden. Er bindet das Seiende an die eine Seite des Gegensatzes von Grenze und Grenzenlosem, indem er seine Grenzenlosigkeit in jeder der erwähnten vier Hinsichten verfolgt.

Was hat es nun mit dieser Grenzenlosigkeit auf sich? Melissos ist keineswegs der erste, der sie als philosophische Grundbestimmung gebraucht. Man erinnert sich leicht an Anaximander; aber diese Erinnerung führt nicht über die Beobachtung derselben Bezeichnung hinaus. Bei ihm bestimmt das Grenzenlose

¹³⁷ S. B 6.

¹³⁸ Anders als Anaxagoras nimmt Melissos das „Grenzenlose“ nur dem Begriff nach; und da kann es kein Grenzenloses neben einem anderen Grenzenlosen geben.

¹³⁹ Vgl. B 7 Anfang.

¹⁴⁰ S. „Grund und Gegenwart“ S. 195 ff.

den Grund des Erscheinens von Allem, insofern dieses ein unaufhörlicher Kreislauf von Entstehen und Vergehen ist; für Anaximenes ist es dann Kennzeichen des erstlich Erscheinenden, und auch noch in der pythagoreischen Kosmologie ist es eine Eigentümlichkeit des Alles Umschließenden. Aber dieses ist nicht mehr der einheitliche Grund von Allem, sondern hier teilt sich das Grenzenlose mit der Grenze in den Ursprung; es wird hier als das Begrenzbare und zu Begrenzende aufgefaßt. Darin kündigt sich der offensichtliche Vorrang der Grenze bei Parmenides an – auch wenn sie hier nicht mehr als Grund von anderem gelten kann und dem Zusammenhang der Kosmologie entzogen wird.

Die zenonische Analyse des Erscheinenden nimmt den Gegensatz von Grenze und Grenzenlosem wieder auf, um eben diesen Gegensatz als Widerspruch zu entwickeln. Das Erscheinende muß und kann doch nicht als Einheit beider begriffen werden; es ist ein unmöglich Wahres. Die Analyse führt über das Erscheinende als Einzelkörper und als Anzahl hinaus zu jenem, „in“ dem es erscheint. Dieses „in dem“ ist die begreifende Umdeutung des „aus dem“ der älteren Kosmologie; dieses Begreifen kann nämlich das Erscheinende nicht auf sein Zum-Vorschein-Kommen, sondern nur auf seine Gegenwart hin betrachten. Das Erscheinende ist aber „in“ Raum und Zeit gegenwärtig, da das Begreifen sein Erscheinen nach der Seite seines Bestehens und der seines Anwesens auseinandersetzt. Dasjenige, in dem es sich da zeigt, nämlich sein Raum und seine Zeit, ist aber in einem Grenze und Grenzenloses und als reine Grenze bzw. Grenzpunkt ein Widerspruch gegen das „in dem“.

Erst aus diesem Zusammenhang wird verständlich, weshalb Melissos das Seiende in jeder Hinsicht durch die Grenzenlosigkeit zu bestimmen sucht. Die vier Hinsichten waren in ihrer Abfolge und Vollständigkeit durch Zenon vorgezeichnet. Über das Seiende sagt dieser gar nichts; er bewahrt nur auf seine Weise die parmenideische Einsicht, daß das Seiende daran gebunden ist, einheitlich und unbewegt zu sein¹⁴¹. Diese beiden Merkmale sollen aber nur die Vereinbarkeit des Seienden mit dem Erscheinenden bestreiten und wollen nicht als Eigenschaften verstanden werden, die an dem Seienden vorkommen; denn dieses ist – auf es selbst hin gesehen – allein durch seine kritische Eigenart bestimmt. Melissos dagegen nimmt das Seiende sogleich als ein Etwas, das sich aus seiner Verschiedenheit vom Werdenden so und so bestimmen läßt; die betreffenden Bestimmungen entnimmt er dabei allein der Eigenart des Werdenden; und er kann sie nur diesem entnehmen, weil jenes Etwas für sich genommen ganz bestimmungslos bliebe – der Schatten einer leeren Vorstellung.

Da Melissos das Seiende als ein Etwas versteht, kann er die von Zenon entwickelten vier Hinsichten nicht der Analyse des Erscheinenden überlassen; er braucht sie zur Bestimmung jenes Etwas und seines Bestehens. Das Seiende behauptet hier seinen Unterschied zum Erscheinenden allein durch die in jeder Hinsicht entschiedene Grenzenlosigkeit.

Die anschließenden Überlegungen des Melissos bemühen sich um den Nachweis der Reglosigkeit des Seienden; dabei werden die verschiedenen Möglich-

¹⁴¹ S. Parmenides B 8, 37 f.

keiten einer Bewegtheit durchgesprochen¹⁴². Dabei ist bemerkenswert, wie das All hier nicht nur als Körper, sondern auch als Lebewesen in den Blick kommt¹⁴³; die darin spürbare Gegenwendung zur pythagoreischen Kosmologie deutet sich auch darin an, daß Melissos den Grundsatz, daß es nichts Leeres gebe, gegen die Möglichkeit eines Ortswechsels anführt¹⁴⁴. Es erübrigt sich in diesem Zusammenhang, den einzelnen Schritten der Argumentation gegen die Möglichkeit irgendeiner Art von Bewegung am oder im Seienden zu folgen. Nur auf eines der Argumente ist hier einzugehen, weil es zu einer Klärung dessen nötig ist, was hier bei Melissos bzw. in dieser Auslegung seines Gedankens die Rede von „Bestehen“ sagen will.

Einer unter anderen Gründen gegen eine Verbindung von Seiendem und Bewegung ist seine Unzerlegbarkeit; es ist aber unzerlegbar, weil es körperlos ist¹⁴⁵. Zwar hatten schon Parmenides und Zenon das Seiende derart begriffen, daß es körperlos sein müßte, aber bei der Entschiedenheit, mit der sie das Seiende vom Erscheinenden, genauer: von den menschlichen Auffassungen trennten, erübrigte es sich, dessen Körperlosigkeit hervorzuheben. Daß Melissos eigens darauf hinweist, bezeugt seine Nähe zur nachparmenideischen Kosmologie mit ihrer Umdeutung des Seienden zum All. Wie Empedokles und Anaxagoras zeigen, war sie dabei geleitet von der Frage nach dem, was „in Wahrheit“ besteht.

Die für sie bezeichnende Scheidung der Bedingung und des Beweggrundes für das Erscheinen von Allem kommt zwar nicht der Scheidung eines körperlichen und unkörperlichen Grundes gleich; dennoch bleibt die Stofflichkeit und erst recht die Körperlichkeit für das Verständnis des Bewegenden von untergeordneter Bedeutung – nicht für sein Bestehen, wohl aber für seine Wirksamkeit. Melissos nimmt jene Scheidung schon deshalb nicht auf, weil die Einzigkeit des Seienden und seine Einheitlichkeit das Grund-sein ausschließt; aber er teilt mit Empedokles und Anaxagoras die Frage nach dem, was in Wahrheit besteht; nur muß das Bestehen selbst angesichts der Körperlosigkeit des Seienden eine andere Bedeutung haben.

Daß Melissos beim Abstoß der Merkmale des Erscheinenden vom Seienden nicht so sehr das stofflich als vielmehr das körperhaft Bestehende im Blick hat, daß er deshalb wie Zenon die Merkmale der Ausgedehntheit und Zerlegbarkeit in den Vordergrund rückt, zeigt ihn in der Auseinandersetzung mit einer Kosmologie von vornehmlich pythagoreischer Prägung. Sie betrifft daher weniger das Erkunden als das Begreifen des Erscheinenden. Und allein auf die Begreifbarkeit des Etwas hin bestimmt sich für Melissos der Sinn des Bestehens.

„Ein Eines Stehendes ist das All“ – so faßt Platon im „Theätet“ die Lehre

¹⁴² S. B 7 und B 10; vgl. dazu Kirk-Stoker „Parmenides' refutation of motion“ in „Phronesis“ V 1960, S. 1 ff.

¹⁴³ S. B 7 (4–6).

¹⁴⁴ S. B 7 (7).

¹⁴⁵ S. B 9; vgl. Untersteiner „Un aspetto dell' essere Melissiano“ in „Rivista Critica di Storia della Filosofia“ 8, 1953, S. 597 f.; dagegen Booth „Did Melissos believe in incorpo-

des Melissos und anderer Eleaten zusammen¹⁴⁶. In der Gleichsetzung des Seienden mit dem All trifft sie den Grundzug der Überlegungen des Melissos. Eben diese Gleichsetzung, die auf dem Verständnis des Seienden als Bestehendem beruht, bringt es mit sich, daß die Bestimmung, daß es Eines ist, einen Vorrang vor dem Merkmal des Stillstandes erhält. Die Frage, ob das Seiende als eines oder vieles begriffen werden müsse, wird hier zu der allein maßgeblichen; denn ihre Entscheidung bleibt überall die Grundlage für den Nachweis des Stillstandes. Anders als Zenon gibt ihm Melissos keine selbständige Entwicklung.

Das Bestehen des Seienden, von dem Melissos spricht, läßt sich offenbar nicht in der herkömmlichen Weise und in der Art der Kosmologie mit dem Einnehmen einer Stelle verbinden¹⁴⁷. Es ist aber auch nicht vom Erscheinen her faßbar – weder im Sinne des Zum-Vorschein-Kommens noch des Erscheinens für ein Vernehmen. Andererseits muß es auch von der Anwesenheit getrennt bleiben, die der parmenideischen Scheidung von Seiendem und Nicht-Seiendem eigentümlich ist – von dem, was da als entschieden anzuerkennen ist.

Das Seiende des Melissos erscheint nicht – so wie auch das All des Empedokles und das ursprüngliche eine „Viele“ des Anaxagoras nicht erscheint und doch besteht; es ist Etwas, das wie ein Gegenstand bestimmt sein will und es kann nur im Gehalt am Erscheinenden und seiner Eigenart bestimmt werden; denn an ihm selbst ist es leer. Bezeichnenderweise stützt sich Melissos nicht auf die ursprüngliche Bestimmung des parmenideischen Seienden im Sinne der Wegscheidung, sondern nur auf die Darstellung des „Weges, wie es ist“, indem er die dortigen Beweisgründe für die Verschiedenheit des „Seienden“ von der durch die Kosmologie entwickelten Eigenart des Erscheinenden als Bestimmungen an einem Etwas, nämlich dem Seienden, nimmt – als Bestimmungen, die sich allein der Tatsache, daß es ist, entnehmen lassen. Den Leerlauf eines solchen Begreifens haben Platon und Aristoteles deutlich gemacht, ohne jedoch mit ihrer Kritik an dem „Eines ist das All“ Parmenides treffen zu können, sondern nur die hier wiederholt hervorgehobene Umdeutung seines Gedankens. Wenn Melissos gegen Empedokles und Anaxagoras die vollkommene Einheitlichkeit für ein Seiendes fordert, das er in der Weise des Alls bestimmt, so verlegt er nur den Weg zur Einsehbarkeit alles dessen, was im All erscheint.

Demokrit

Der einheitliche Grund alles Erscheinenden war unter Einwirkung der parmenideischen Lehre vom „Seienden“ in seiner Art zu begründen neu bestimmt worden, und diese neue Bestimmung zeigte sich vor allem an der Scheidung zwischen den Bedingungen und dem Beweggrund des Erscheinens. Die Schwierigkeiten, die sich daraus für die Kosmologie ergeben mußten, wurden schon bei Empedokles und erst recht bei Anaxagoras greifbar. Sie lagen vornehm-

¹⁴⁶ S. 183 E 3.

¹⁴⁷ Vgl. dazu noch die platonische Kennzeichnung im „Timaios“ (52 B 1 f.).

lich darin, daß für das Bestehen und die Wirksamkeit des Beweggrundes kein eigener Beweggrund angegeben werden konnte, der seinerseits auch dessen Einheit mit den Bedingungen für das Erscheinen von Allem erklärt hätte. Bei Anaxagoras blieb offen, was die Vernunft, eines unter dem übrigen Bestehenden, jemals dazu bringt, als Kraft der Unterscheidung tätig zu werden. Bei Empedokles fragt man sich, woher der Streit, ein für sich Bestehendes, „in die Glieder des Alls fährt“ und weshalb die Vorherrschaft der einigenden Macht im All immer wieder enden muß. Die Antwort des Melissos, die mit der Entzweiung zugleich die Scheidung eines Grundes und von ihm Begründbaren tilgte, war kein Ausweg, sondern schnitt nur die Begründbarkeit des Erscheinens und damit ein mögliches Wissen vom Erscheinenden ab¹⁴⁸.

Dagegen schlägt Leukipp und mit ihm Demokrit einen Weg ein, der zwar auch wie bei Empedokles und Anaxagoras von der Anerkennung des Erscheinenden, seiner Vielheit und Bewegtheit, ausgeht, ohne jedoch die Scheidung der Bedingungen und des Beweggrundes seines Erscheinens fortzusetzen. Diese Wendung ist aber nur möglich über einen Angriff auf den Grundbestand des Wissens der nachparmenideischen Kosmologie.

Die antike Doxographie stellt Leukipp gewöhnlich als einen Schüler Zenons vor¹⁴⁹. Auch wenn dies erfunden sein mag, wird er hier doch im Zusammenhang einer Tradition gesehen, in die der Grundriß seiner Lehre gehört. Den Doxographen war wohl bekannt, daß er weder der Sache noch dem Vorgehen nach die Lehre Zenons fortsetzte, daß er ihm vielmehr widersprach. Aber auch dieser Widerspruch bewegt sich noch im Rahmen jener Tradition, zu der die Eleaten ihrerseits gehören, nämlich der pythagoreischen Kosmologie¹⁵⁰.

Der Einfluß der Eleaten war bei Empedokles und Anaxagoras am offenkundigsten in den Grundsätzen, daß nichts aus nichts wird und daß es das Nichtseiende, nämlich die Leere, nicht gibt. In der älteren pythagoreischen Kosmologie galt die Leere als Bedingung der Geschiedenheit und Bewegtheit des einzelnen Erscheinenden. Wenn nun der entscheidende Schritt des Leukipp in der erneuten Anerkennung der Wirklichkeit des Leeren bestand, so ist seine im Altertum erkannte Beziehung zu Zenon sichtbar; denn dessen Überlegungen sammelten sich gerade auf die Vielheit und Bewegtheit des Erscheinenden und betrafen so auch die unmögliche Vereinbarkeit des Leeren mit dem Seienden. Jedenfalls konnte Zenon – wie Melissos zeigt – in diesem Sinne verstanden werden.

Die Vieldeutigkeit der Rede von „sein“ erlaubt die Feststellung, daß auch das Nichtseiende, das Leere, ist. Demokrit sagt dies in einem Wortspiel: Das Ichts ist um nichts mehr als das Nichts¹⁵¹; dieses ist nämlich ebenso wirklich, weil

¹⁴⁸ Hier trifft die aristotelische Kritik in der „Physik“ (I 2) zu.

¹⁴⁹ S. A 1, 4, 5, 8 und 10.

¹⁵⁰ Ein Zeugnis dafür ist u. a. der Gebrauch der Bezeichnung *ὄγκος*, die übrigens auch bei Zenon belegt ist. Für den Zusammenhang des Atomismus mit Empedokles und Anaxagoras sei verwiesen auf Loew „Empedokles, Anaxagoras und Demokrit“ in „Wiener Studien 55, 1937, S. 32 ff.“; Kranz „Die Entstehung des Atomismus“ in der Festschrift Ziegler, Stuttgart 1954, S. 14 ff.

¹⁵¹ S. B 156.

wirksam wie jenes, und zwar als die Bedingung dafür, daß das Erscheinende sich voneinander abhebt und die Stelle wechselt. Das Leere besteht zwar nicht in der Weise, daß es Raum für sich einnimmt; aber es ist doch wirklich, indem es dem Bestehenden Raum gibt.

Während Leukipp und Demokrit in ihrer Anerkennung des Leeren als eines Seienden bzw. Wirklichen mit den Eleaten brechen, halten sie andererseits an der Einsicht fest, daß nichts aus nichts wird und es dementsprechend weder ein Entstehen noch ein Vergehen gibt, sondern nur – wie schon Empedokles und Anaxagoras behaupteten – Vereinigung und Trennung des immer Bestehenden¹⁵².

Die Anerkennung der Wirklichkeit des Leeren erlaubt jetzt eine Weiterentwicklung jener älteren Kosmologie, nach der die Unterschiede der einfachen Erscheinungen auf die unterschiedliche Dichte eines und desselben zurückführbar sind. Aber auch hier bleibt die Entwicklung durch den eleatischen Angriff gebrochen. Im Anhalt an den Gegensatz von Seiendem und Nichtseiendem wird jenes Selbe nämlich allein aus seiner Verschiedenheit zum Leeren bestimmt, also nicht mehr als Luft oder derartiges, sondern als das Volle. In dieser Bestimmung wird zum erstenmal das ursprünglich Bestehende von seiner Erscheinung völlig getrennt und seine bloße Stofflichkeit angesprochen. Vergleichbar ist hier nur Zenons Betrachtung des Erscheinenden als eines Ausgedehnten; vielleicht ist sie sogar das Vorbild für die Bestimmung des Seienden als des Vollen. Auch die Bezeichnung dessen, was an allem Füllenden das in Wahrheit Volle ist, durch die Wendung ἄτομος ἰδέα läßt an die zenonische Analyse des Erscheinenden denken, insofern sie schon im ersten Schritt die Zerlegbarkeit als Einwand gegen die mögliche Einheit des Ausgedehnten entwickelt. In Wahrheit bestünde nur das, was sich nicht weiter zerlegen läßt und also weder erst durch Vereinigung zustande kommt noch durch Zerfall vergeht.

Die nachparmenideische Kosmologie sah sich aus den bereits dargestellten Gründen genötigt, die Vielheit des Erscheinenden eigens als eine ursprüngliche zu erweisen. Dem folgen auch Leukipp und Demokrit; aber die Vielheit ist hier eine andersartige, nämlich nicht mehr die der „Glieder“ bzw. „Wurzeln“ oder „Samen“ und also verschiedener einfacher Erscheinungen, sondern des Aussehens und der Lage; nur darin, nicht aber in ihrem Stoff unterscheiden sich die Atome.

Aber die Atome sind nicht nur Vieles im Sinne dieser Verschiedenheit, sondern dem zuvor wegen der Zugehörigkeit des Vollen zum Leeren; dieses umgibt und durchsetzt jenes – durchsetzt es nämlich soweit es zerlegbar und also nicht das in Wahrheit Volle bzw. Atom ist. Die Atome sind grenzenlos an Menge und bestehen im grenzenlosen Leeren; sie selbst erinnern an die punktartige „Grenze“ in der pythagoreischen Kosmologie.

Das Leere zeigt seine Wirklichkeit einerseits als Raum, den das Volle ein-

¹⁵² Vgl. A 7; im folgenden wird darauf verzichtet, die Belege anzuführen, die bereits an anderer Stelle ausreichend vorliegen – so etwa in dem betreffenden Abschnitt bei Kirk-Raven „The Presocratic Philosophers“, Cambridge 1957.

nimmt, andererseits als Zwischenraum, der das verschiedene Volle voneinander getrennt sein läßt. Diese Trennung bleibt auch da erhalten, wo Atome sich verbinden; denn sie verschmelzen nie zu neuen Einheiten, sondern kommen oder bleiben nur in Berührung¹⁵³; auch ihre engste Nähe tilgt nicht die Leere, auf der die bleibende Zerlegbarkeit ihrer vorübergehenden Verbindungen beruht.

Wie kommt es aber zu solchen Verbindungen? Die Atome sind in ständiger Bewegung, weil sie nirgendwo Halt haben, sondern im Leeren bestehen; sie verbinden sich, indem sie aufeinanderstoßen und sich mit anderen Atomen zu größeren Verbindungen zusammenballen¹⁵⁴. Diese Bewegung hat keinen Anfang, weil auch das Zusammenwirken von Vollem und Leeren keinen Anfang hat. Nur die Verbindungen entstehen und vergehen; und selbst das, was man bisher als die Gesamtheit des Erscheinenden betrachtete, ist eine solche Verbindung und nicht nur eine vorübergehende, sondern auch nur eine scheinbare Gesamtheit, nämlich eine neben anderen Ordnungen¹⁵⁵.

Die herkömmliche Gleichsetzung der augenscheinlichen Ordnung des Erscheinenden mit einer Welt, die wesentlich eine ist, wird jetzt hinfällig. Nur weil das für den Menschen Erscheinende auf seine Einheit hin betrachtet wurde, blieb es bei der Auffassung, daß die Ordnung, in der sich der Mensch findet, die einzige sei. In Wahrheit ist das ihm Erscheinende aber nicht die Welt, sondern nur seine Umwelt. Die Welt gibt es nicht, sondern nur eine Vielzahl von Ordnungen; es gibt nicht die eine Welt im Sinne des einen Bestehenden, des Alls, und zwar wegen der Zusammengehörigkeit des Seienden und Nichtseienden, des Vollen und Leeren. Die Anerkennung der Wirklichkeit des Leeren lenkte den Blick auf die dem umgebenden Leeren eigentümliche Grenzenlosigkeit und damit auf die Möglichkeit anderer Ordnungen jenseits alles dessen, was dem Menschen erscheint. Wenn da etwas einzig und einheitlich ist, dann nur die Leere des Weltraums.

Was war geschehen? Es trat nur das klar und rückhaltlos hervor, auf was die Kosmologie schon seit langem zutrieb. Parmenides hatte gezeigt, wie die Gesamtheit des Erscheinenden samt ihrem einheitlichen Grunde kein möglicher Gegenstand einer Erkenntnis sein könne, die mit ihrem Wahrheitsanspruch Ernst macht. Empedokles und Anaxagoras hatten dagegen versucht, beides zu vereinbaren über die Anerkennung der Einheitlichkeit des Bestehens von Allem – mit der Vorstellung des einzigen, vom Nicht-seienden, vom Leeren völlig getrennten Alls. Die Anerkennung des Leeren beseitigt die erwähnten

¹⁵³ Vgl. Leukipp A 19.

¹⁵⁴ Für die Möglichkeit solcher Verbindungen sind dann ihre unterschiedlichen Merkmale von Belang: einmal die der Gestalt – sie sind rund oder spitz oder krumm –, sodann die der Oberfläche – sie sind glatt oder rau; die Unterschiede ihrer Lage zueinander bestimmen dann das Aussehen des aus ihnen zusammengesetzten Erscheinenden.

¹⁵⁵ Wenn die Atome aufeinanderprallen, stoßen sie sich ab und verändern dadurch ihre Richtung und kommen so wieder in die Bahn anderer Atome; bei dem Zusammenstoß können sie sich verfangen; dabei bilden sich Wirbel, die immer weiter um sich greifend eine Vielzahl von Atomen und ihren Verbindungen zusammenfassen, aus denen sich dann nach der unterschiedlichen Schwere eine Gesamtordnung einrichtet.

Schwierigkeiten dieser Kosmologie in einem mit der Vorstellung des Alls, wie sie am reinsten bei Melissos hervortritt.

Zahllose Ordnungen bestehen nebeneinander und sogar solche, die ganz andersartig sind als die den Menschen erscheinende: manche haben weder Sonne noch Mond, andere wieder mehrere, andere größere; manche haben weder Tiere noch Pflanzen und keine Feuchtigkeit¹⁵⁶. Was alle Ordnungen teilen, ist nicht das in ihnen Erscheinende, sondern allein das Leere und Volle und das Zusammenwirken beider, das von der „Notwendigkeit“ beherrscht wird, mit der die Wirbel die Atome sammeln und das Schwerere sich vom Leichterem scheidet.

Der demokritische Gedanke einer Vielzahl von Ordnungen ist in seiner Eigenart nur dann erfaßt, wenn man im Blick behält, daß es sich hier um Ordnungen unter den zahllosen Atomen handelt, die sich in dem „großen Leeren“ verbinden und trennen mit der wachsenden und schwindenden Gewalt der Wirbel. Das Nacheinander und Nebeneinander dieser Entwicklungen ist abgründig verschieden vom Kreislauf der Jahre und dem Gegenüber von Himmel und Erde wie sie die ältere Kosmologie vor Augen hat. Es ist der ortlose Raum und die gleichförmige Zeit der zenonischen Analysen, in denen die demokritischen „Ordnungen“ vorkommen.

Das Volle und Leere sind offensichtlich aufeinander bezogen; aber sie bestehen nicht in demselben Sinne – wie das für die beiden Arten von Gründen bei Empedokles und Anaxagoras gilt. Das Leere besteht als Bedingung der Vereinzelung und Bewegung des Vollen; nur in einem mit diesem „Seienden“ ist es erfahrbar; andererseits besteht dieses Seiende auch nur in einem Sinne, den sein Zusammenhang mit dem Leeren und also mit dem Nicht-seienden bestimmt. Im herkömmlichen Sinne kann es nämlich nicht bestehen, da es keinen festen Ort alles Bestehenden gibt, wie das bei Hesiod die eine Erde ist und der Himmel, der sich über ihr erhebt. Die Atome erweisen sich allein dadurch als bestehend, daß sie Raum einnehmen und in sich selbst keinen Raum geben, nämlich undurchdringlich sind; eben darauf beruht auch ihre eigentümliche Wirkungsweise aufeinander, nämlich Druck und Stoß und die Ausbildung von Wirbeln.

In dieser Weise des Berührens wirkt auch Erscheinendes auf anderes. Auf Berührung geht auch jegliche Erkenntnis zurück; wie schon Empedokles lehrte, lösen sich von der Oberfläche der Dinge ständig kleine Teilchen, die immer dann, wenn sie auf ein entsprechendes Sinnesorgan treffen, einen Eindruck oder eine Spur hinterlassen, indem sie sich nämlich mit den Teilchen verbinden, die von den Sinnen selbst abgeschieden werden. Die durch das Zusammenstoßen hervorgerufene Bewegung wird dann als eine bestimmte Empfindung aufgefaßt. Wie Demokrit das im Einzelnen vorstellte, ist hier nicht von Belang. Dagegen ist zu beachten, daß er im sinnenhaften Vernehmen weder den einzigen noch den wichtigsten Zugang zum „Seienden“ sieht.

Was „in Wahrheit“ ist, erscheint nicht und kann also auch nicht Gegenstand der Sinne sein – die Atome sind ihnen unzugänglich wegen ihrer Kleinheit; das

¹⁵⁶ S. A. 40.

Leere aber kann seiner Eigenart nach keine Berührung bieten. Die Wirklichkeit des einen wie des anderen kann nur auf einem anderen Wege als dem des sinnlichen Bemerkens erschlossen werden – nämlich auf dem der Kritik eben dieses Bemerkens. So mußte sich Demokrit diese Unterscheidung aufdrängen: „es gibt zwei Arten von Erkenntnis; die eine echt, die andere schattig; zur schattigen gehören alle diese: Sicht, Gehör, Geruch, Geschmack, Tasten. Die echte ist aber abgeschieden von diesen¹⁵⁷. Darin wiederholt sich die Scheidung des Erscheinenden von dem, was in Wahrheit besteht.

Es handelt sich hier offenbar nicht um eine Entwicklung der parmenideischen Gegenüberstellung von Wahrheit und menschlichen Auffassungen; vergleichbar ist eher die platonische Gegenüberstellung von *νοητά* und *αἰσθητά*; was nämlich die „schattige“, die sinnenhafte Erkenntnis anlangt, so ist auch sie noch in Berührung mit dem „Seienden“, wenn auch nur mittelbar; aber eben diese Mittelbarkeit bestätigt noch die Beziehung auf dieselbe Sache zusammen mit der „echten“ Erkenntnis – nämlich auf das, was etwas „in Wahrheit“ ist.

Das Erscheinende ist einerseits so zu nehmen wie es erscheint, andererseits aber in dem, was es ist, zu begreifen. Das Umgrenzen und Beschreiben des sinnhaft Vernommenen bleibt den Sachen selbst äußerlich und ist nur in dem Maße verbindlich, als es sich auf eine Übereinkunft oder die Gewohnheit der Vernehmenden stützt¹⁵⁸. Auch dies erinnert an die parmenideische Kritik¹⁵⁹; wichtiger ist hier jedoch die Berührung mit der Sophistik; in jener Abhebung hat der Brauch nämlich nicht die Verbindlichkeit dessen, was der Fall ist, sondern nur die Verbindlichkeit eines „Gesetzten“, die als solche dem setzenden Menschen anheimgestellt bleibt.

Das Ansprechen und Umgrenzen von etwas als das und das beruht auf dem Brauch. Dagegen ist das sinnhafte Vernehmen selbst an die Sache gehalten und der Willkür entzogen. Allerdings reicht es nicht hin zu dem, was alles Vernehmbare in Wahrheit ist: Atome und Leeres. Diesem ist nur die andere Art von Erkenntnis ebenbürtig¹⁶⁰. Deren Verschiedenheit von der sinnhaften kann jedoch nicht darin bestehen, daß sie selbst nicht den Charakter des Berührens und einer Bewegung von Atomen hätte; vielmehr ist der Unterschied beider Arten – dies läßt an die „Vernunft“ des Anaxagoras denken – nur ein solcher der Reichweite und Feinheit.

Wie Demokrit mehrfach hervorhebt, fehlt den Menschen jene feinere Art des Erkennens, die das, was in Wahrheit ist, vernimmt¹⁶¹. Die Atome und ihre Bewegung im Leeren bleiben dem menschlichen Vernehmen unzugänglich. Statt zu einem Wissen führt es zu Auffassungen, die immer nur die Einzelner sein können – zu Auffassungen, die getragen sind vom „Zufluß“ der Atome dessen, was jedem gerade begegnet¹⁶².

¹⁵⁷ S. B 11.

¹⁵⁸ S. B 9.

¹⁵⁹ Vgl. Parmenides B 7, 3, B 8, 38 f. und 52 f.

¹⁶⁰ S. B 9.

¹⁶¹ S. B 6–8, 10 und 117.

¹⁶² Für eine ausführliche Behandlung der demokritischen Erkenntnislehre sei auf Langerbeck verwiesen („Doxis Epirhysmiä“, Neue Philologische Untersuchungen, Heft 10, 1934).

Demokrit hat seine Bedenken gegen das menschenmögliche Erkennen des Erscheinenden offenbar sehr betont und ausführlich dargestellt¹⁶³; sie erinnern deutlich an die entsprechende parmenideische Kritik und unterscheiden sich doch gänzlich von deren Absicht, indem sie nicht auf eine Wahrheit zielen, die von allem, was Auffassungssache ist, abgeschieden ist, sondern auf die Wahrheit über das Erscheinende. Deren Unzugänglichkeit ist um so befremdlicher als sie von Demokrit nicht – wie in der älteren Lehre – hinsichtlich der Gesamtheit des Erscheinenden, sondern sogar hinsichtlich des einzelnen und allenthalben begegnenden Erscheinenden festgestellt wird¹⁶⁴. Hier wo die ältere Frage nach der menschenmöglichen Vergegenwärtigung von „Allem“ gegenstandslos geworden ist, sammelt sich die Aufmerksamkeit auf die Einsehbarkeit und Begründbarkeit der einzelnen Erscheinungen.

Protagoras

Mit Demokrit nimmt die Griechische Kosmologie ihr Ende. Als Philosophie hat sie trotz aller Vermittlungsversuche den Stoß der parmenideischen Wahrheitsauslegung nicht abfangen können. Die Einsehbarkeit dessen, was am Erscheinenden „in Wahrheit“ ist, erwies sich schließlich fraglicher denn je. Wenn Platon und Aristoteles die Kosmologie weiterführen, dann ausdrücklich als ein zweitrangiges Wissen; sie kann nicht mehr als „Erste Philosophie“ gelten. Deren Fragestellung wird vielmehr durch die Auseinandersetzung mit der eleatischen Kennzeichnung des „Seienden“ bestimmt.

Was Platon anlangt, so wird er nicht so sehr von dieser Entwicklung der Kosmologie bewegt als vielmehr von einer anderen Folge der eleatischen Lehre – nämlich von der sog. Sophistik; noch Aristoteles fand es nötig, die Auseinandersetzung mit ihr aufzunehmen. Die Eindringlichkeit, mit der beide diesem „Schein von Philosophie“¹⁶⁵ auf den Grund gehen, läßt einerseits die Wichtigkeit der Sophistik ermessen und andererseits daran denken, wie die Sophistik immer wieder in verwandelter Gestalt die Philosophie begleitet.

Die erste geschichtliche Gestalt in ihrer ganzen Vielseitigkeit darzustellen, liegt nicht in der Absicht dieser Untersuchungen, die sich auf die Folgen der parmenideischen Darstellung des „Seienden“ sammeln; für sie ist vor allem Protagoras von Belang; er ist der älteste unter einer Vielzahl von „Sophisten“, die übrigens weder ein fester Bestand von Kenntnissen noch ein gemeinsames Anliegen verbindet – es sei denn das Lehren.

Protagoras ist nicht nur ein älterer Mitbürger Demokrits, sondern diesem auch der Lehre nach verbunden¹⁶⁶ – selbst noch im Widerspruch¹⁶⁷. Die Verwandtschaft beider zeigt sich vor allem an dem Thema, das Protagoras als erster in den Mittelpunkt der Theorie rückt: das Befinden und Verhalten des Men-

¹⁶³ S. B 10.

¹⁶⁴ S. B 8.

¹⁶⁵ S. „Metaphysik“ III 2. 1004b 17 f.

¹⁶⁶ So schon Plutarch und Philopon (s. Demokrit A 113 und B 156).

¹⁶⁷ S. Protagoras A 15.

schen. In diesem Interesse berühren sie sich mit der zeitgenössischen attischen Tragödie und ihrer Entwicklung des Gegensatzes von *εὐδαιμονία* und *κακοδαιμονία* des Menschen im Wechsel von Wahrheit und Schein. Und diese Berührung läßt nur um so deutlicher die andere Stellung von Protagoras und Demokrit sehen, die von der Überzeugung getragen ist, daß jeder selbst sein Leben zum Guten oder Schlimmen wenden kann, und zwar nach dem Maß seiner Einsicht.

Die rechte Lebensführung war schon seit den frühen Pythagoreern ein philosophisches Anliegen, und zwar im Anhalt an und auch im Dienste des Wissens von der Gesamtordnung des Erscheinenden; hier sei an Empedokles erinnert. Die leitende Absicht ist dabei die Vorbereitung des Menschen für einen Übergang in eine höhere Gestalt des Lebens und der Einsicht. Die demokritische Kosmologie entzieht dem die Grundlage, und die Lebensführung sammelt sich hier ganz auf die Erreichung und Erhaltung eines glücklichen Zustandes im Leben des Einzelnen¹⁶⁸. Nichts anderes wird gesucht als das Mensch-sein selbst zu erfüllen, seine Möglichkeiten ins Erfreuliche zu wenden, und der Weg dazu ist vor allem die „Bildung“¹⁶⁹; sie gibt dem Menschen sozusagen eine neue Natur¹⁷⁰.

In dieser Überzeugung vom höchsten Wert der Bildung für ein glückliches Leben kommen alle Sophisten überein, wenn sie auch in der Auslegung dieser Bildung verschiedener Auffassung sind. Protagoras nennt als Ziel seiner Lehre die *εὐβουλία*: in allem Tun und Lassen, sei es in der Öffentlichkeit oder zu Hause, wohl beraten zu sein¹⁷¹. Diese Bestimmung läßt sehen, wie im einzigen Interesse der glücklichen Lebensführung nicht nur ein anderes Wissen, sondern sogar eine andere Art von Wissen als das der Kosmologie und der *ισοπρία* die Aufmerksamkeit auf sich zieht – ein Wissen, das nicht so sehr weiß, wie es ist, sondern wie es gut ist, genauer: wie es besser sein kann und zwar gut und besser für den sein Leben selbst führenden Menschen; die Lebensführung verlangt ein ständiges Unterscheiden zwischen „besser“ und „schlechter“ und die *εὐβουλία*, die Protagoras lehrt, hat es mit der Fähigkeit dieses Unterscheidens zu tun. Was diesem Unterscheiden vorliegt, ist nicht das Erscheinende – oder nur mittelbar – sondern die Möglichkeiten, die das Tun und Lassen der Menschen jeweils erfüllt.

Für die Lebensführung kommt es nicht nur darauf an zu unterscheiden, was das Bessere ist, sondern auch zu verstehen, wie dieses erreicht werden kann. Dieses beides in einem zu wissen, ist das Eigentümliche einer *τέχνη* und eben diese Art von Wissen bringt die Sophistik zur Geltung¹⁷². Das „technische“

¹⁶⁸ S. B 189 und B 191; vgl. Vlastos „Ethics and Physics in Democritus“ in „Philosophical Review“ 54, 1945, S. 578 ff. und 55, 1946, S. 53 ff.; McGibbon „Pleasure as the criterion in Democritus“ in „Phronesis“ 5, 1960, S. 75 f.; Natorp „Die Ethika des Demokritos“, Marburg 1893.

¹⁶⁹ Vgl. B 180.

¹⁷⁰ Vgl. B 33.

¹⁷¹ S. Platon „Protagoras“ 318 A 8 ff.

¹⁷² Ein extremes Beispiel dafür sind die Kenntnisse des Hippias (s. Platon „Hippias Minor“ 368 A 8 ff.).

Wissen hat es jeweils mit etwas zu tun, was sich machen läßt und das nicht nur überhaupt, sondern besser oder schlechter; auf diesem Unterscheiden beruht seine eigentümliche Offenheit und Entwicklungsfähigkeit.

Die Wende des Interesses von der Kosmologie zu einem *τέχνη*-artigen Wissen vom Menschen und seinem Verhalten und seinen Möglichkeiten – eine Wende, die erst am platonischen Sokrates in ihrer ganzen Tragweite hervortritt – bekundet sich schon in dem ersten und allein überlieferten Satz jener berühmten Schrift, der Protagoras den herausfordernden Titel „Wahrheit“ gab. Er bedeutet nämlich eine Herausforderung an die parmenideische Wahrheitsauslegung und ihre Scheidung von „wie es ist“ und „wie es scheint“, genauer: „wie es aufgefaßt wird“, es sind „niederwerfende“ Darlegungen¹⁷³, wie der andere Titel dieser Schrift des Protagoras sagt; sie wollen jene Scheidung zu Fall bringen – dies jedoch keineswegs in der Absicht, dem Wissen vom Erscheinenden seine Verbindlichkeit zurückzugeben; sie sollen vielmehr dartun, daß es ein verbindliches Wissen gar nicht gibt – weder im Sinne einer Kosmologie noch in der Art der Eleaten –, daß alles Gewußte Auffassungssache bleibt; so bleibt es auch offen für Veränderung und Fortschritt.

Wie ein Kosmologe beginnt Protagoras damit, von „allen Dingen“ zu reden, aber gerade nicht von ihrem Ursprung, sondern von ihrem „Maß“. Er blickt auf das Maß, nach dem sich bemißt und entscheidet, wie sich etwas verhält oder nicht verhält; dabei weist die Rede vom „Maß“ darauf hin, daß alles mehr oder weniger so ist, wie es ist. Wenn der Wind kalt ist, so ist er jeweils mehr oder weniger kalt; wenn die Nacht dunkel, so ist sie jeweils mehr oder weniger dunkel; und ihre Dunkelheit ist eine andere für den Jäger als für den Autofahrer, eine andere für den alten und für den jungen Menschen. Wie die Nacht ist, ist sie jeweils für einen bestimmten Menschen, der sich so oder so befindet, der dieses oder das vorhat. Wenn auch dieser bestimmte Mensch jeweils ein Einzelner ist, so scheint Protagoras – anders als in seiner platonischen Auslegung – nicht dessen Vereinzeln betont zu haben, sondern die wechselnden typischen Einstellungen zu dem, was den Einzelnen begegnet oder mit dem sie umgehen. Dabei folgt er Gedanken, die schon aus der parmenideischen Darstellung der Herkunft der menschlichen Auffassungen bekannt waren¹⁷⁴.

Der Entscheidungsgrund und das Maß dafür, wie sich etwas verhält, ist der Mensch, den es in dieser oder jener Weise angeht¹⁷⁵. Wie etwas erscheint, dies festzustellen ist allein die Sache dessen, dem es erscheint. Insofern aber dieser selbst sich unterschiedlich verhält und befindet, wird das, was ist, immer wieder mit einem anderen Maß gemessen; wie es ist, so ist es nur mehr oder weniger. Die Einschätzung des Menschen als des Maßes aller Dinge entzieht nicht nur der Kosmologie und ihrem Anspruch zu wissen, „wie es ist“, den Boden, sondern wendet sich vor allem gegen die eleatische Lehre vom „Seienden“; es wird denn

¹⁷³ Vgl. zu dieser Bezeichnung Demokrit B 125.

¹⁷⁴ Die Argumentation bei Sextus (A 14) erinnert an Parmenides A 46, 46a und 46b.

¹⁷⁵ In diesem Sinne ist die Rede von den *χρήματα* zu deuten; es sind eben jene, die etwa in der Frage *τί χρήμα* angesprochen sind.

auch berichtet, Protagoras habe eine Vielzahl von Beweisen gegen die These vorgebracht, daß das Seiende eines sei¹⁷⁶ – und dies um zu zeigen, daß „Auffassungen“ die einzige Art des menschenmöglichen Wissens sind. Die eleatische Scheidung ist ihm gegenstandslos, weil es ihm nur um das menschliche Wissen vom Menschen, von ihm als einem erscheinenden in seinem Umgang mit der Erscheinenden zu tun ist.

Wenn Parmenides die Kosmologie verwirft, so bleibt er doch ihrem Anspruch verbunden, sich als ein ebenso vollständiges wie verlässliches Wissen zu erweisen. Anders Protagoras, der mit den Mitteln der Philosophie die Möglichkeit der Philosophie zu untergraben sucht. Dabei kann er sich darauf stützen, daß die Philosophie ein menschliches Wissen ist und mit einer scheinbaren Offensichtlichkeit im Menschen selbst seinen Bestand hat. In welchem Sinne es da „besteht“, das zeigt sich an der beherrschenden Rolle, die Protagoras dem sinnhaften Vernehmen als Maßstab dafür einräumt, wie jegliches mehr oder weniger ist. Bezeichnend für die Rolle des Wissens selbst ist der Mythos, den Platon Protagoras in den Mund legt¹⁷⁷; es ist ein Wissen, das ganz und gar im Dienste des Menschen steht, genauer: seiner Lebenserhaltung und seines Wohlbefindens.

Die Wahrheit, die Protagoras im Blick hat, ist ganz und gar dadurch bestimmt, im Urteilenden ihren Bestand zu haben und von seinen Zuständen abzuhängen. Was darüber hinaus an ihr von Belang bleibt, das ist ihre eigentümliche Wirkung – nämlich zu überzeugen. Die Überzeugungskraft der Wahrheit¹⁷⁸ kann hier aber nur als die Überzeugungskraft der Auffassung des einen Menschen gegenüber der Auffassung eines anderen Menschen verstanden werden. Eben darauf sammelt Protagoras seine Aufmerksamkeit und entwickelt die Fähigkeit, die „schwächere“ Darlegung eines Sachverhalts zur „stärkeren“ zu machen¹⁷⁹. Mit dieser Herauslösung der Überzeugungskraft aus dem verbindlich Gewußten besiegelt er die völlige Unentscheidbarkeit eines Sachverhalts auf seine Wahrheit hin.

Verschiedene Auffassungen von derselben Sache – verschieden bis zur Gegensätzlichkeit¹⁸⁰ – wirken aufeinander in der Weise des Widerstreits, der sich jeweils im Überwältigen der einen oder anderen Seite erfüllt. Eben deshalb kommt es nicht darauf an, daß eine Auffassung für sich „stark“ an Überzeugungskraft ist; vielmehr ist sie immer „stärker“ oder „schwächer“ im Vergleich mit der von ihr verschiedenen.

Wenn der Mensch das Maß aller Dinge ist, so ist er sein eigenes Maß nur in der Weise, daß sich ein Mensch mit dem anderen mißt. Eben dies hat Protagoras im Blick, wenn er beansprucht, die ἀρετή zu lehren; sie ist ihm nämlich in der Wirkung wichtig und dabei ist sie nichts anderes als die Fähigkeit, sich als der Überlegene zu erweisen. Daß eine entsprechende Unterrichtung einen be-

¹⁷⁶ Vgl. B 2.

¹⁷⁷ S. „Protagoras“ 320 C 8 ff.

¹⁷⁸ Vgl. Parmenides B 2, 4.

¹⁷⁹ S. A. 21.

¹⁸⁰ S. A. 19.

rechenbaren Wert hat, liegt auf der Hand und so hat denn auch Protagoras auf dem Handelswert seines Unterrichts bestanden.

Aller Widerstreit der menschlichen Auffassungen ist bodenlos und unentscheidbar – es sei denn in der Weise der Überredung. Wenn nun das menschliche Wissen auf Auffassungen eingeschränkt bleibt, die von der Sache her unverbindlich sind, so muß das überkommene Wissen von den Göttern wesenlos werden. Sind sie doch etwas, das nicht erkannt werden kann, ohne zugleich anerkannt zu werden. Wenn sie überhaupt anwesend sind, dann kann ihre Anwesenheit – und sie haben kein davon trennbares „Bestehen“ – nicht Auffassungssache des Einzelnen bleiben¹⁸¹. Ein Baum ist mehr oder weniger schattig für den, der ihn vernimmt. Dagegen zeigen sich die Götter in dem, was sich ereignet¹⁸², nicht mehr oder weniger; sie zeigen sich darin oder nicht – und das macht für die Menschen den ganzen Unterschied.

Wenn Protagoras hervorhebt, daß den Göttern die Offenbarkeit fehle¹⁸³, so weiß er bereits, daß alles, was vom Erscheinen der Götter erzählt wird, noch weniger als Auffassungssache ist; denn die Offenbarkeit, die er erwartet, ist eine, die sie für Auge und Ohr eines jeden Menschen faßlich macht; obwohl die Auffassungen über das mit den Sinnen Vernommene auseinandergehen, bleibt darin doch die Beziehung auf eine selbe, gemeinsam und allenthalben ansprechbare Sache – etwa auf den Wind oder einen bestimmten Baum – gewahrt. Eine derart selbe Sache, jedem offenkundig und beliebig ansprechbar, sind die Götter nicht.

Die Anwesenheit von Göttern ist unentscheidbar, wenn sie nach den beiden Seiten eines „Seienden“, eines bestimmten Bestehenden, betrachtet werden – nämlich *daß* es etwas ist und *was* es ist. Die Unklarheit über ihr „Aussehen“ und so auch über ihre Eigenart läßt nicht einmal die Feststellung zu, daß sie nicht sind. Die Textüberlieferung bietet keinen Anhalt zur Bestimmung des „vielen“, das außer der fehlenden Offenbarkeit ein Wissen von den Göttern verhindern soll; nur eines wird noch genannt: die Kürze des menschlichen Lebens¹⁸⁴. Dabei bleibt uneinsichtig, was dieses Argument soll. Protagoras ist besonders alt geworden und scheint sich doch keiner Entscheidung in dieser Sache genähert zu haben¹⁸⁵.

Sache der Auffassung war immer schon jenes, was den Menschen am strittigen ist – nämlich der Unterschied von Recht und Unrecht. Nachdem unentscheidbar ist, ob und was die Götter sind und so das gewohnte Anerkennen überall in Verfall gerät, wird dieser Unterschied auf eine neue Weise strittig, und zwar

¹⁸¹ Eine derartige Überzeugung setzt Kritias als die herrschende voraus, wenn er die Götter für eine politische Erfindung erklärt.

¹⁸² Hier sei an die bekannte Beobachtung von Wilamowitz erinnert, daß „Gott“ ein Prädikatsbegriff ist (Der Glaube der Hellenen I, S. 17 f.).

¹⁸³ S. B 4.

¹⁸⁴ Vgl. dazu auch Empedokles B 2.

¹⁸⁵ Vielleicht gab die protagoreische Schrift über den Urzustand der Gesellschaft (s. die Titel in A 1) eine Antwort. Jedenfalls werden in der späteren Sophistik solche Erörterungen mit einer Auslegung der Herkunft des Anerknowens von Göttern verbunden.

nicht mehr nur hinsichtlich des einzelnen Rechtsanspruchs, sondern aus der Einsicht in den Setzungs-Charakter jenes Unterschieds. Im Vergleich damit hat die parmenideische Kritik am Setzen der Kosmologie kaum noch Gewicht.

Der sophistische Angriff auf die verbindliche Entscheidbarkeit des Wahren kommt der Sache des Parmenides näher als die kosmologische Umdeutung des „Seienden“ zum All. Wenn Platon in seiner Auseinandersetzung mit den Eleaten diese Umdeutung hinnimmt und befestigt¹⁸⁶, so wird diese Auseinandersetzung dennoch fruchtbar, weil er sie nicht im Gesichtskreis der Kosmologie, sondern im Hinblick auf die Sophistik durchführt – angeregt von der sokratischen Frage, was in Wahrheit und mit der Verbindlichkeit der Wahrheit für ein Wissen „gerecht“ ist.

Die mit Sokrates neu einsetzende Selbstbestimmung des philosophischen Wissens zielt gerade auf die verbindliche Entscheidbarkeit dessen, was nach dem sophistischen Angriff noch weniger als Auffassungssache zu sein schien – nämlich eine Sache, deren Identität nicht einmal gegeben war; „das Gerechte“ erscheint nicht, es ist ohne „Aussehen“, ohne „Offenbarkeit“ für das sinnhafte Vernehmen. Sokrates wird zeigen, wie die Sophistik eben darin immer noch einem Selbstverständnis des Wissens nachhängt, wie es der Kosmologie eigentümlich ist. Obwohl sich die Sophistik vom Gegenstand der Kosmologie abwendet und sich auf das menschliche Handeln, das Durchführen und Hervorbringen von etwas aus Wissen, sammelt, entgeht ihr doch das Eigentümliche dieses Wissens so sehr, daß sie sich nicht einmal auf die Frage der Entscheidbarkeit seiner Wahrheit versteht, geschweige denn einen Blick hat für das, was dieses Wissen immer schon als ein Entschiedenes und nicht erst zu Setzendes an sich hat.

¹⁸⁶ S. „Sophistes“ 242 D 5 f.