

Das Weise

Bemerkungen zur anfänglichen Bedeutung des Begriffs der Philosophie im Anschluß an Heraklits Fragment B 108

Von Günter WOHLFART (Wuppertal)

„Wenn es zum Wesen der Philosophie gehört, sich selbst zu befragen nach dem eigenen Wesen und Daseinssinn, so schließt dies auch immer die Besinnung ein auf Ursprung und Bedeutung ihres Namens ...“¹ In den folgenden Ausführungen² werde ich mich um eine Aufhellung der Anfänge des antiken Philosophiebegriffs bemühen und dabei insbesondere von Heraklit ausgehen.

1) Nach einigen Vorbemerkungen zur Authentizität von Heraklits Fragment B 35, in dem mehrfach das erste Vorkommen des Philosophiebegriffs vermutet wurde, wird

2) etwas zum Verhältnis von sophos und philosophos in vorplatonischer Zeit zu sagen sein. Dann werde ich mich

3) auf das umstrittene sophon-Fragment 108 konzentrieren. Ziel der Untersuchung ist

4) der Versuch, eine inhaltliche Verbindung der Fragmente 108 und 102 aufzuzeigen.

Dies ist bisher – soweit ich sehe – in der Heraklitforschung noch nicht geschehen und wirft m. E. ein neues Licht auf die Bedeutung, die der Begriff der Philosophie in seinen Anfängen hat. Diese ἀρχή ist ein *Anfang*, der die Philosophie, die ihren Namen verdient, durch die Zeiten hindurch *beherrscht* hat und auch für uns Gegenwärtige von nicht bloß antiquarischem Interesse sein könnte.³

1. Heraklits Fragment B 35

B 35 lautet: Χρη εἶ μάλα πολλῶν ἱστορας φιλοσόφους ἀνδρας εἶναι.

Snell,⁴ der B 35 in die Reihe der authentischen Fragmente aufnimmt, übersetzt: „Es müssen sehr wohl vieler Dinge kundig die Männer sein, die das Wissen lieben.“

¹ W. Burkert, Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes „Philosophie“, in: *Hermes* 88 (1960) 159.

² Die folgenden Ausführungen sind eine Kurzfassung meiner Wuppertaler Antrittsvorlesung vom 2. Mai 1988.

³ Zu dem Mikrologischen und Mäandrischen der Darstellung gebe ich zu bedenken: Die alten Texte müssen mit alphilologischer Akribie durchbuchstabiert werden, um sie als Erfahrung des Denkens lesen zu können. Oft ist die Philosophie in der Philologie versteckt. Ist Philologie ohne Philosophie häufig blind, so besteht bei dem Versuch, mit der Philosophie der Alten ohne Philologie ins Gespräch zu kommen, die Gefahr, in leeres, hochtönendes Geschwätz abzugleiten.

⁴ B. Snell (Hg.), *Heraklit. Fragmente, griechisch und deutsch* (München/Zürich 81983) 15.

Kann man dieses Fragment als die ‚Geburtsurkunde des Namens der Philosophie‘ bezeichnen, wie dies Bröcker tut?⁵ Diels sieht in der Tat in Heraklit den „Erfinder des Wortes Philosophie“.⁶ Er traut Heraklit „den Gebrauch, ja die Prägung von φιλόσοφος zu“.⁷ Kranz dagegen merkt im Apparat zu B 35 vorsichtig an, φιλόσοφος sei „vielleicht Heraklits Schöpfung“. „Freilich scheint inhaltlich Fragment 40 (und 129) zu widersprechen, wenn Fragment 35 nicht als Meinung der πολλοί angeführt wurde.“⁸ Nach Gigon⁹ scheint das Wort philosophos original zu sein und auch Heidegger sagt: „Das Wort φιλόσοφος wurde vermutlich von Heraklit geprägt.“¹⁰ In Nestles Zeller-Kommentar¹¹ heißt es: „Wenn Fr. 35 echt sein sollte, so wäre dies die älteste Stelle, in der das Wort φιλόσοφος vorkommt ...“ Aber Nestle gibt zu bedenken, daß über den Widerspruch zu dem Tadel der πολυμαθῆ in B 40 nur schwer hinwegzukommen sein dürfte. Ebenso Burkert,¹² K. Albert¹³ und Gladigow, der von einer ‚schwer zu überwindenden Diskrepanz‘ spricht.¹⁴ Nestle konjiziert deshalb ‚οὐ μάλα‘ statt ‚εἶ μάλα‘ (‚nicht sehr‘ statt ‚gar sehr‘),¹⁵ eine Konjektur, der sich auch Jüngel im Hinblick auf B 40 angeschlossen hat,¹⁶ während Marcovich dazu kommentiert: „Nestle conjecture ... cannot be taken seriously.“¹⁷ Die Widersprüche insbesondere zu B 40 zu überwinden, sind offenbar vielfältig. So hat eine Reihe von namhaften Philologen in Fragment B 35 eine ironische Anspielung auf die Pythagoreer gesehen wie z. B. Cornford¹⁸ und Guthrie, der sagt: „these words must be heavily ironical“,¹⁹ wogegen aber wiederum die apodiktische Kraft des ‚χρή‘ (man muß – es ist nötig) spricht.²⁰ Schließlich noch die Forscher,

⁵ W. Bröcker, Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates (Frankfurt a. M. 31965) 29.

⁶ H. Diels, Herakleitos von Ephesos, griechisch und deutsch (Berlin 21909) X Anm.; vgl. ebd. 25 App. ad. B 35: „bedeutungsvolle“ und „verständliche Neuerung“.

⁷ Ebd. XVI.

⁸ W. Kranz (Hg.), Die Fragmente der Vorsokratiker Bd. I (Berlin 51934) 159. In Fragment B 40/41 heißt es nämlich, Vielwisserei (πολυμαθῆ) lehre keine Vernunft, sonst hätte sie Hesiod belehrt und Pythagoras, auch Xenophanes und Hekataios. Denn das Weise ist das Eine. Auch in B 129 ist im Zusammenhang mit Pythagoras von ἰστορίη und πολυμαθῆ die Rede.

⁹ O. Gigon, Untersuchungen zu Heraklit (Leipzig 1935) 140.

¹⁰ M. Heidegger, Was ist das – die Philosophie? (Pfullingen 31963) 21.

¹¹ E. Zeller, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung I (Darmstadt 71963) 903 Anm. 2.

¹² W. Burkert, a. a. O. 171 Anm.

¹³ K. Albert, Griechische Religion und Platonische Philosophie (Hamburg 1980) 61.

¹⁴ B. Gladigow, Sophia und Kosmos (Hildesheim 1965) 28. Der Arbeit von Galdigow, auf die ich häufig Rücksicht nehmen werde, verdanke ich viele Anregungen und Hinweise.

¹⁵ W. Nestle, Die Vorsokratiker (Jena 1908) 238 Anm. 4.

¹⁶ E. Jüngel, Zum Ursprung der Analogie bei Parmenides und Heraklit (Berlin 1964) 46 Anm. 1.

¹⁷ M. Marcovich, Heraclitus, Editio Maior (Merida [Venezuela] 1967) 26.

¹⁸ F. M. Cornford, From Religion to Philosophy, (London 1912) 186 Anm. 3 bzw. Principium sapientiae (Cambridge 1952) 115.

¹⁹ W. K. C. Guthrie, A History of Greek Philosophy, Vol. I (Cambridge 1962) 417 u. 204.

²⁰ Vgl. B. Gladigow, a. a. O. 29 u. 114, im Anschluß an Verdenius (vgl. W. J. Verdenius, Notes on the presocratics, in: Mnemosyne 13 [1947] 280) unter Hinweis auf B 43, 44, 80 und 114, sowie M. Marcovich, a. a. O. 27. – Gladigow, der den ältesten Beleg für das Wort Philosophos für sehr problematisch hält (a. a. O. 27), versucht demgegenüber zu zeigen, „daß eine gewisse Wahrscheinlichkeit be-

die B 35 für nicht oder nur zum Teil authentisch halten. Zuerst sei hier Wilamowitz genannt, der nur εὖ μάλα πολλῶν ἰστορίας für echt hält,²¹ die Worte φιλοσόφους ἄνδρας aber Clemens Alexandrinus zuschreibt, dessen Stromateis²² ja die erste Quelle für B 35 sind. Diese Lösung scheidet nach Gladigow²³ am Zitat des Porphyrios, de abst. II, 49, der zweiten Quelle für B 35, wo auch der Begriff φιλόσοφος vorkommt. Marcovich sagt: „I think, only πολλῶν ἰστορίας χρῆ (or something similar) e. g. ἀνθρώπους (...) εἶναι might be by Heraclitus.“²⁴ Im Hinblick auf Clemens' Vorliebe für das Wort φιλόσοφος als Adjektiv schließt er sich Wilamowitz an: „φιλόσοφοι ἄνδρες probably belong to Clemens.“ Der genannten Porphyrios-Stelle schreibt er contra Diels²⁵ und Kranz keine Gegenbeweiskraft zu, da Porphyrios wahrscheinlich selbst wiederum von Clemens abhängt, wie bereits Wilamowitz bemerkte.²⁶ Mit Wilamowitz, Reinhardt, der nur ἰστορίας als authentisch betrachtet („Der Weise muß ἰστωρ, Augenzeuge sein ...“),²⁷ Deichgräber²⁸ und Burkert²⁹ u. a. entscheidet sich Marcovich gegen die Authentizität der „philosophischen Männer“ in B 35.

Summa summarum: Im Hinblick sowohl auf die dubiose Quellenlage als auch auf die Divergenz der Interpretationen in der Heraklitforschung komme ich zu dem Schluß, daß die Authentizität des ältesten Belegs für das Wort ‚Philosoph‘ in Fragment 35 als *problematisch* anzusehen ist. Fragment 35 läßt sich nicht sicher interpretieren.³⁰

2. Die Antithese sophos – philosophos

Wie kommen wir nun, ausgehend von dem Versuch einer Bestimmung des Begriffs ‚Philosophie‘, mit unserer Besinnung auf die Anfänge der Geschichte dieses Begriffs fort, da doch die mutmaßlich älteste philosophische Belegstelle bei Hera-

steht, daß mit den φιλόσοφοι ἄνδρες die Pythagoreer gemeint sind, deren σοφία-Begriff Heraklit in den Fragmenten 40 und 129 scharf angegriffen hat. Doch muß das nicht unbedingt ausschließen, daß die Forderung des Fr. 35 ernst gemeint ist; im Gegenteil weist das klar ausgesprochene χρῆ geradezu darauf hin. Man könnte dann annehmen, daß in der Fr. 35 folgenden zweiten Hälfte der Argumentation erklärt wird, unter welchen Bedingungen das πολλαῖ ἰστορεῖν nur wertlosen πολυμαθίη der Pythagoreer wird. Die Fragmente 40 und 41 widersprechen Fr. 35 nur unter einem verengten Gesichtspunkt, wenn das Erwerben der vielerlei Kenntnisse zum Selbstzweck wird und nicht zu einem wesentlichen Wissen führt, dann allerdings würde es von Heraklit als πολυμαθίη abgetan werden.“ (B. Gladigow, ebd. 114)

²¹ U. v. Wilamowitz-Möllendorff, *Philologische Untersuchungen I* (19), 215.

²² V, 140.5 (II, 421.4).

²³ B. Gladigow, a. a. O. 28.

²⁴ M. Marcovich, a. a. O. 26. Vgl. auch M. Marcovichs Rezension von Ch. H. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus* (Cambridge 1979), in: *Gnomon* 54 (1982) 425.

²⁵ Vgl. H. Diels, *Apparat ad. B 35*: „... gewiß nicht Clemens zitiert ...“.

²⁶ Vgl. M. Marcovich, *Heraclitus*, a. a. O. 26 f.

²⁷ Zitiert nach M. Marcovich, ebd. 27.

²⁸ *Hermes* 70 (1935) 110 Anm. 4.

²⁹ W. Burkert, a. a. O. 171 Anm. 1.

³⁰ Zu diesem Ergebnis kommt auch W. Burkert, ebd. 171.

klit als Grundlage zu unsicher ist? Als früheste, gesicherte Stelle überhaupt dürfen wir wohl – nur wenig später als Heraklit – Herodot Hist. I, 30.2 annehmen, wo der Begriff ‚Philosophie‘ in partizipialer Form (φιλοσοφῶν) auftaucht. Kroisos sagt dort zu Solon: „Gastfreund aus Athen! Zu uns ist vielfältig der Ruf von deiner σοφίῃ und von deinen Reisen gedrungen, daß du φιλοσοφῶν um die Welt zu sehen, viele Länder besucht hast.“³¹

Diese Herodot-Stelle ist nun in unserem Zusammenhang vor allem insofern aufschlußreich, als sie ein Licht auf das Verhältnis von sophia und philosophia wirft. „An unserer Stelle scheint φιλοσοφῶν nämlich nicht viel mehr zu bedeuten als ‚wissensdurstig‘ oder ‚schaulustig‘. Auch ist kein Gegensatz zwischen σοφία und φιλοσοφία, der später die Worterklärung beherrscht, hier zu erkennen. Die Solon zugeschriebene σοφίῃ paßt durchaus zu φιλοσοφῶν. Beide Wörter stehen nicht in einem Gegensatz zueinander.“³² Die Antithese sophos – philosophos spielt erst in der platonischen Philosophie eine wichtige Rolle.³³ Erst bei Platon finden wir zum ersten Mal sichere Belegstellen, an denen von Philosophie nicht mehr im bis dahin üblichen Sinne eines guten Verhältnisses zum Wissen die Rede ist, sondern philosophia als *Streben* nach Wissen der sophia als *Besitz* des Wissens gegenübergestellt wird. Festzuhalten ist, daß an keiner der vorplatonischen Stellen das Wort philosophos einen Verzicht auf sophia bedeutet. „Wer immer das Wort φιλόσοφος prägte, kann es nicht als Gegensatz zu σοφός, als Verzicht auf σοφία gemeint haben; im Kreis der entsprechenden, immer wieder neu entstehenden Zusammensetzungen konnte man darunter zunächst nichts anderes verstehen als das gute Verhältnis, den vertrauten Umgang, die gewohnheitsmäßige Beschäftigung mit dem, was σοφία heißt.“³⁴

Für unsere Erforschung der Quellen des Philosophiebegriffs bedeutet diese Konvertibilität der Begriffe philosophia und sophia, daß wir nicht allein auf den Begriff der *philosophia* selbst angewiesen sind, sondern bereits mit dem Begriff der *sophia* ansetzen können, der uns schon bei Homer begegnet.³⁵ Sophia bezieht

³¹ Sontheimer übersetzt: „Weisheit“ und „aus Liebe zur Weisheit“. Herodot, Die Bücher der Geschichte I bis IV (Stuttgart 1985) 19. Vgl. dagegen zu Recht W. Schadewaldt, Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen (Frankfurt a. M. 1978) 12f.

³² K. Albert, a. a. O. 62.

³³ Platon entwickelt sie an drei Stellen. Lysis 218 a, Symposion 204 a f. und Phaidros 278 d. Ein schlüssiger Beweis für die Echtheit der Anekdote des Platon-Schülers Herakleides Pontikos, fr. 78 Voss (87 Wehrli), der eine Lehre des Pythagoras – des angeblich ersten Philosophen – wiedergibt, keiner sei weise außer dem Gott, den Menschen aber bleibe nur das Streben zu dieser Weisheit, das φιλοσοφῆν, konnte bisher noch nicht gefunden werden. Vielmehr deutet eine Reihe von platonischen Assoziationen auf eine Entstehung im Bereich der Akademie. „Das wesentliche Argument gegen die Herakleides-Anekdote ist nun die Tatsache, daß an keiner der vorplatonischen Stellen das Wort φιλόσοφος einen irgendwie gemilderten Anspruch auf Wissen zum Hintergrund hat.“ B. Gladigow, a. a. O. 27. – Gladigow verweist wie Albert auf die Untersuchung von Burkert, Platon oder Pythagoras?, a. a. O. 159ff. Vgl. dort die ausführliche Diskussion der Authentizitätsfrage. Burkert kommt zu dem Ergebnis: „Die Darstellung des Herakleides wird durch kein sicheres Zeugnis bestätigt, vielmehr, was das Wort φιλόσοφος anlangt, entscheidend widerlegt durch genaue Beobachtung des griechischen Sprachgebrauchs.“ Ebd. 175f.

³⁴ W. Burkert, a. a. O. 173. Vgl. dazu B. Gladigow, a. a. O. 28.

³⁵ Ilias XV, 411/2: „... ὅς ῥά τε πάσης εὖ εἶδη σοφίης ὑποθημοσύνησιν Ἰθάκης ...“. Schade-

sich hier auf die handwerkliche Tüchtigkeit eines Zimmermanns, der unter der Anleitung der Göttin steht.

Verfolgen wir die Begriffsgeschichte von *sophia* in vorplatonischer Zeit, um Aufschlüsse über die anfängliche Bedeutung des Begriffs Philosophie zu bekommen,³⁶ so stellen wir fest, daß wir dem Begriff der *sophia* in einem philosophisch übertragenen Sinn zum ersten Mal wiederum bei Heraklit begegnen, und zwar in Fragment B 112. Mit dem Begriff der *sophiae* in B 112 stoßen wir aber auf ähnliche Schwierigkeiten, wie wir sie mit den ‚philosophischen Männern‘ in B 35 hatten. Hier kommen wir nicht weiter als dort. Das Fragment ist mehrfach als unecht angefochten worden, so u. a. schon von Schleiermacher, Bernays, Heidel und in letzter Zeit von Kirk.³⁷ Die Frage der Authentizität von B 112 *kann* hier nicht entschieden werden, *braucht* hier aber auch nicht entschieden zu werden, da sich glücklicherweise genügend andere sichere Belegstellen bei Heraklit finden, wenn auch nicht für das Substantiv *sophiae*, so doch für das geradezu terminologisch gebrauchte Neutrum des Adjektivs *sophos*, nämlich τὸ σοφόν. Hier darf jeder Zweifel bezüglich der Authentizität schon wegen der Häufigkeit der Verwendung ausgeschlossen werden.

Unsere Suche nach den ersten Quellen des Philosophiebegriffs führt uns so auf Umwegen wieder zurück zu Heraklit. Überschaute man alle Stellen, an denen bei Heraklit von *philosophos*, *sophos*, *sophiae* und *sophon* die Rede ist³⁸ und scheidet die Fragmente aus, deren Echtheit m. E. zu bezweifeln ist (B 35, B 83 und B 112) sowie diejenigen, die in unserem Zusammenhang von untergeordneter Bedeutung zu sein scheinen (B 56 und B 118), so bleiben die vier *sophon*-Fragmente übrig, die somit für die Frage nach dem Ursprung des Begriffs der Philosophie offenbar von der größten Bedeutung sind, denn mit dem zweifellos zentralen Begriff des *sophon* befinden wir uns zum ersten Mal auf philosophischem Boden, der philologisch als gesichert angesehen werden darf. Sehen wir genauer zu.

3. Das *Sophon* – Heraklits Fragment B 108

Wenn Gladigow sagt, daß sich in Heraklits Ausformung des σοφῆ-*Begriffs* und seinen Ableitungen alle wesentlichen Entwicklungslinien in einer einzigartigen Zusammenfassung und Erhöhung vereinigen,³⁹ so gilt dies vor allem für den Begriff des σοφόν. Hier ist der erste Kulminationspunkt in der Geschichte des Begriffs der *sophia* resp. der *philosophia*. In den auf uns gekommenen Textfrag-

waldt übersetzt: „der sich gut versteht / Auf jegliche Geschicklichkeit, nach den Weisungen der Athene...“. Homer, *Ilias* (Frankfurt a. M. 1975) 254.

³⁶ Zur Verwendung von *sophiae* an den frühesten bekannten Stellen bei Homer, Hesiod, Archilochos, Alkman, Sappho etc. vgl. B. Gladigow, a. a. O. 9 ff.

³⁷ Vgl. die Diskussion bei Gladigow, ebd. 117 f. Anm. 3.

³⁸ Vgl. die ausführliche Behandlung bei Gladigow, ebd. 75–124.

³⁹ Vgl. B. Gladigow, ebd. 74.

menten ist an vier Stellen vom sophon die Rede: in Fragment 32,⁴⁰ in Fragment 40/41,⁴¹ in Fragment 50⁴² und schließlich in Fragment 108.

Eine detaillierte Interpretation der genannten Fragmente 32, 40/41 und 50 ist hier nicht möglich. Sie werden genannt, um den Bedeutungsumhof des Wortes σοφόν – jedes Wort ist Vorwort und Nachwort – aufzuhellen. Ich muß mich der gebotenen Kürze wegen auf B 108 beschränken. Allein der Streit um dieses Fragment zeigt, daß man ihm von Anfang an eine besondere Bedeutung zuerkannt hat:

Ἐκόσων λόγους ἤκουσα, οὐδεὶς ἀφικνεῖται ἐς τοῦτο,
ὥστε γινώσκειν ὅτι σοφόν ἐστι πάντων κχωρισμένον. B 108⁴³

Snell übersetzt: „So vieler Worte ich gehört habe, keiner kommt so weit zu erkennen, daß das Weise etwas von allem⁴⁴ Getrenntes ist (ab-solutum).“⁴⁵

Entscheidend ist das Schlußwort, in dem das σοφόν als πάντων κχωρισμένον bestimmt wird. Das κχωρισμένον ist das φιλοσοφοῦμενον.

Snells Übersetzung dieses entscheidenden Schlußwortes durch ‚ab-solutum‘ hat Tradition. Nach Lassalle, der in B 108 „das älteste Stück kritischer und philosophischer Geschichte der Philosophie“⁴⁶ erblickt, hatte Heraklit „zum ersten Mal das Absolute als die allem wirklichen sinnlichen Sein transzendente Idee des Prozesses des Negativen erfaßt“.⁴⁷ Das πάντων κχωρισμένον sei „das allem Dasein

⁴⁰ Snell übersetzt: „Eins, das einzig Weise, läßt sich nicht und läßt sich doch mit dem Namen des Zeus (des ‚Lebens‘) benennen.“ B. Snell, a. a. O. 14.

⁴¹ Snell übersetzt: „Vielwisserei lehrt keine Vernunft; sonst hätte sie Hesiod belehrt und Pythagoras, auch Xenophanes und Hekataios. Denn das Weise ist das Eine: den einsichtsvollen Willen zu verstehen, der alles durch alles hindurchsteuert.“ Ebd. 16.

⁴² Snell übersetzt: „Habt ihr nicht mich, sondern den Sinn vernommen, so ist es weise im gleichen Sinn zu sagen: Eins ist alles.“ Ebd. 19. Fragment 50 unterscheidet sich von den Fragmenten 32, 40/41 und 108 dadurch, daß in ihm σοφόν nicht substantiviert ist.

⁴³ Gladigow weist im Anschluß an J. Lohmann zu Recht auf den „ambivalenten Charakter des Sowohl-Adjektivischen-als-auch-Substantivischen“ des sophon hin (Sophia und Kosmos, a. a. O. 98). Lohmann hatte (Lexis IV, I [1955] 154) darauf aufmerksam gemacht, daß das substantivierte Neutrum noch für Thukydides und Platon gewissermaßen im Schnittpunkt der Eigenschaft und ihres Trägers liege, gleichweit entfernt von den konkreten Individuen und den einzelnen Manifestationen der Eigenschaft.

⁴⁴ Held ergänzt: „oder ‚allen‘, wenn παντῶν Genitiv zu πάντες ist“. K. Held, Der Logos-Gedanke des Heraklit, in: Durchblicke (Frankfurt a. M. 1970) 159. Ebenso in ders., Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft (Berlin/New York 1980) 186, vgl. ebd. 444; vgl. auch Kirk, Heraclitus, The Cosmic Fragments (Cambridge 1954) 398 f., und B. Gladigow, a. a. O. 95 Anm. Vgl. bereits Heidel: „Wisdom . . . is far removed from all (men).“ Zitiert nach Diels-Kranz, App. zu B 108. Vgl. auch Zeller, a. a. O. 91 Anm., der beide Übersetzungsmöglichkeiten nennt. Schon nach H. Ritters Übersetzung (Geschichte der ionischen Philosophie [Berlin 1821] 71) soll die Weisheit entfernt sein von „allen“ (Menschen). Vgl. Lassalle, Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos (Berlin 1858) Bd. I, 344 Anm. In puncto πάντων entscheide ich mich im Hinblick auf meinen Interpretationsversuch von κχωρισμένον mit Marcovich (a. a. O. 442) für den Genitiv des Neutrums ‚πάντα‘ und übersetze: ‚von allem‘.

⁴⁵ B. Snell, a. a. O. 33.

⁴⁶ Lassalle, a. a. O. Bd. I, 347.

⁴⁷ Ebd. 348.

als solchem, *aller Sinnlichkeit Enthobene*⁴⁸ das darüber ‚*Hinausgehende*‘, d. h. Transzendente.⁴⁹ Das Weise sei – so Lassalle – „der *absolute Gegenstand* des Erkennens, kurz das Absolute und Göttliche selbst“.⁵⁰ Ich denke, daß der Hegelianer Lassalle hier den mißverstandenen Hegelschen Begriff des Absoluten dem mißverstandenen Heraklitischen Begriff des *αεχωρισμένον* unterstellt hat. Ohne Lassalles Verdienste um Heraklit insgesamt schmälern zu wollen, darf man wohl sagen, daß er mit seinem ‚*Heraklitischen Absoluten*‘⁵¹ sozusagen bei dem Versuch, einen Heraklitischen Bock zu melken, ein Hegelsches Sieb untergehalten hat. Wichtig ist Lassalle in unserem Zusammenhang dennoch insofern, als er in der neueren mit Schleiermacher beginnenden Heraklit-Rezeption – wenn ich recht sehe – mit seiner Deutung des *αεχωρισμένον* als des Absoluten den Anfang einer Reihe von Mißdeutungen des Fragments 108 gemacht hat, die sich bis in die Gegenwart fortsetzt.⁵² Hier nur einige repräsentative Beispiele aus der Geschichte der neueren Heraklit-Rezeption: Diels kommentiert im App. ad B 108: „Gott ist das Absolute (B 102).“⁵³ Nach *Diels* hat Heraklit in B 108 die ‚Transzendenz seines Gottesbegriffs selbst klar ausgesprochen‘.⁵⁴ *Reinhardt* bemerkt zu B 108: „... daß es eine Vernunft gibt jenseits aller Dinge“.⁵⁵ *Misch* sagt: „... daß er (i. e. der göttliche Grund des All) das Absolute ist“.⁵⁶ *Gigon* stellt fest: „Ausgesprochen ist die vollkommene Transzendenz der Gottheit, ihr völliges Verschiedensein vom Sichtbaren und Denkbaren ..., Gott ist das ganz andere [sic.! G. W.] und damit auch das ganz Abgetrennte.“⁵⁷ Dieser Auffassung schließt sich auch *Marcovich* an.⁵⁸ *Fränkel* übersetzt: „... ein von allem abgelöstes Weises“.⁵⁹ *Jaspers* meint: „Hier ist der Gedanke der Transzendenz als des schlechthin Anderen, und zwar in vollem Bewußtsein des Unerhörten, erreicht.“⁶⁰ *Guthrie* spricht von ‚transcendence‘.⁶¹ *Marcovich* kommentiert: „The only truly wise being (the Absolute or God).“⁶² Ähnlich *Bröcker*: „Von dieser Bestimmung des Geistigen (σοφόν) geht eine Linie über den Geist (νοῦς) des Anaxagoras ... und das ‚Für-

⁴⁸ Ebd. 347.

⁴⁹ Vgl. auch Lassalle, a. a. O. Bd. II, 255 u. 430.

⁵⁰ Lassalle, a. a. O. Bd. I, 346.

⁵¹ Ebd.

⁵² Vgl. z. B. B. Gladigow, a. a. O. 89, der bei seiner Untersuchung von B 108 zu dem Ergebnis kommt: „Jede Erkenntnis, die als σοφός bezeichnet zu werden verdient, übersteigt die Dinge der Erfahrungswelt, ist also von den bloßen Erfahrungen ihrem Wesen nach unterschieden.“

⁵³ H. Diels, Herakleitos von Ephesos, a. a. O. 43. Ebenso W. Capelle, in: Die Vorsokratiker (Stuttgart 1968) 139 Anm. 3, und W. Nestle, Heraklit und die Orphiker, in: Philologus 64 (1905) 379.

⁵⁴ H. Diels, Herakleitos von Ephesos, a. a. O. XI.

⁵⁵ K. Reinhardt, Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie (Frankfurt a. M. 1959) 205.

⁵⁶ G. Misch, Der Weg in die Philosophie (Leipzig/Berlin 1926) 348.

⁵⁷ O. Gigon, a. a. O. 138.

⁵⁸ M. Marcovich, Heraclitus, a. a. O. 442.

⁵⁹ H. Fränkel, Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums (München 1962) 443.

⁶⁰ K. Jaspers, Die großen Philosophen I (München 1957) 634.

⁶¹ Vgl. W. K. C. Guthrie, a. a. O. 472.

⁶² M. Marcovich, Heraclitus, a. a. O. 441.

sichsein' (χωρισμός) der Idee bei Plato bis zum absoluten Geist bei Hegel. Das Getrenntsein *κεχωρισμένον* ist lateinisch: das absolutum.⁶³ Die Zahl prominenter Deutungen des *κεχωρισμένον* in einem metaphysischen, d. h. über die Grenzen möglicher Erfahrungen hinausgehenden Sinne ist überwältigend. Meine Frage ist dennoch: Ist die von Lassalle bis in die Gegenwart hinein gängige Deutung des *κεχωρισμένον* als des Getrennten, Abgesonderten, Absoluten, Transzendenten die fälschliche Rückprojektion eines zum Teil selbst wiederum Kantisch mißverstandenen Platon auf Heraklit?

Heidegger, dessen Heraklit-Interpretation ich – kritisch gesehen⁶⁴ – in vielen Punkten nicht zu folgen vermag,⁶⁵ hat in puncto B 108 etwas Entscheidendes gesehen. Er sagt: „Das *κεχωρισμένον* ist die schwierigste Frage bei Heraklit.“ Bezüglich der oben herangezogenen Deutung von Jaspers fügt er – m. E. zu Recht – hinzu: „Diese Interpretation des *κεχωρισμένον* als Transzendenz ist völlig abwegig.“⁶⁶ Nach Heidegger müssen wir hinter das *κεχωρισμένον* ein großes Fragezeichen setzen.⁶⁷ Mit Blick auf Diels' und Snells – den er nicht ausdrücklich nennt – Übersetzung des *πάντων κεχωρισμένον* moniert Heidegger: „Man übersetzt dies mit ‚das von allem Abgesonderte‘ (Diels) oder ‚das von allem Getrennte‘. Ein Übersetzer umschreibt zu allem Überfluß noch das *κεχωρισμένον*, das er mit ‚das Getrennte‘ übersetzt, durch das lateinische ‚absolutum‘ und das heißt, das von allem Ab- und Losgelöste.“⁶⁸ „*κεχωρισμένον* gehört zu *χωρίζω*, *χωρίζειν*, was man mit trennen, absondern, weg-stellen übersetzt.“⁶⁹ Die von

⁶³ W. Bröcker, a. a. O. 30. Vgl. auch Schadewaldt, a. a. O. 421: „Hier wird das *sophon* mit dem später bei Platon wichtigen Begriff des abgesonderten, *Kechorisménon*, bezeichnet. (Vgl. z. B. *Politeia* 524 b, G. W.) Damit wird etwas ausgesprochen, was wir aus der platonischen Begrifflichkeit kennen als die Vorstellung der Transzendenz.“ Noch weiter in die falsche Richtung geht Jünger (*Zum Ursprung der Analogie bei Parmenides und Heraklit*, a. a. O. 35): „*Der χωρισμός ist die Entdeckung Heraklits, auf der seine Theologie und von ihr her seine Ontologie basiert.*“ Hier wird dem Heraklitischen *κεχωρισμένον* offenkundig der platonische *χωρισμός* von Leib und Seele, wenn nicht gar der Kantische *Chorismos* von *mundus sensibilis* und *mundus intelligibilis* unterstellt.

⁶⁴ In Sachen Heidegger-Rezeption wäre es nun an der Zeit, zu der Einsicht zu kommen, daß zwischen der *Skylla* dogmatisch-orthodoxer Heidegger-Apologie und der *Charybdis* skeptisch heterodoxer Polemik der kritische Weg allein noch offen ist.

⁶⁵ Vgl. z. B. Heideggers Interpretation von B 124, in: M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik* (Tübingen 21958) 102; M. Heidegger, GA 55, 165 ff., u. M. Heidegger/E. Fink, *Heraklit* (Frankfurt a. M. 1970) 105 f. u. 168 f. Dazu die Kritik in meinem *Heraklit-Buch*, *Die strengeren Musen des Heraklit* (erscheint demnächst). Vgl. ferner meine Kritik an Heideggers Interpretation von B 52 in *Also sprach Herakleitos*, Kap. 1.243.

⁶⁶ M. Heidegger/E. Fink, a. a. O. 45.

⁶⁷ Vgl. ebd. 46.

⁶⁸ M. Heidegger, GA 55, 331.

⁶⁹ Ebd. 334. Demgegenüber betont Heidegger: „In dem Zeitwort *χωρίζειν* liegt *ή χώρα*, *ό χώρος*; (vgl. Hofmann, *Etymologisches Wörterbuch des Griechischen*, *χώρος*, *χώρα* und *χήτος* sowie Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, *χώρα* [G. W.]) wir übersetzen: die Umgegend, die umgebende Umgegend, die einen Aufenthalt einräumt und gewährt. (Vgl. dazu Hofmann, *χωρέω* fasse [von Gefäßen, eigentlich Raum geben] unter *χώρος* [G. W.]). Die Nennworte *χώρα*, *χώρος* gehen zurück auf *χάω* (wovon *χάος*), gähnen, klaffen, sich auf tun, sich öffnen; (vgl. die Diskussion bei Frisk unter *χάος* und *χώρα* [G. W.]) *ή χώρα* als die umgebende Umgegend ist dann ‚die Gegend‘. Wir verstehen darunter den offenen Bereich und die Weite, worin etwas seinen Aufenthalt nimmt,

Heidegger m. E. zu Recht monierte Übersetzung „wegstellen, absondern“ entspricht in der Tat der von Liddell-Scott-Jones [LSJ] unter χωρίζω I aufgeführten passivischen Bedeutung „to be separated“. Als Beispiel wird neben Herodot I, 151 – hier ist von Städten auf dem Gebirge die Rede, die für sich getrennt sind – unter anderem auch Heraklits Fragment B 108 genannt. Demgegenüber hat schon Marcovich⁷⁰ ganz richtig bemerkt: „χωρίζεσθαι seems to mean here ‚to be different from‘ (LSJ, s. v. II) and not ‚to be separated from‘ as usually understood.“ Als Beispiel führt er zwei Stellen von Herodot an: 1) 5,61,2, wo es von den Heiligtümern heißt, sie seien ‚anders als die sonstigen Heiligtümer‘. 2) 3,20,2, wo von den Äthiopen die Rede ist, die in vielen Bräuchen von den übrigen Menschen ‚abweichen‘.⁷¹ An der von Marcovich genannten Stelle bei LSJ finden sich unter dem Stichwort χωρίζω II, passiv ‚to be different‘ als Beispiele noch die weiteren Herodot-Stellen: 1, 140 (Die Mager ‚unterscheiden sich‘ durch ihre Sitten); 1, 172 (Die Kanier haben Bräuche, die von denen der Karer sehr ‚verschieden‘ sind.) und 4, 11 (Die Meinungen ‚unterscheiden sich‘).

In der Tat bin ich – in diesem Punkt, nicht in der Gesamtinterpretation, in der Marcovich Gigon folgt, Marcovich folgend – contra LSJ, die mit ihrer Anführung von B 108 unter χωρίζω I die herkömmliche Interpretation stützen, der Auffassung, daß das κχωρισμένον in B 108 nicht in erster Linie die erstgenannte Bedeutung des Separierten, Getrennten, Abgesonderten, Abgeschiedenen hat. Wir kommen der Bedeutung näher, wenn wir zunächst von der zweitgenannten Bedeutung des κχωρισμένον als des Abweichenden, Sich-Unterscheidenden ausgehen.

Einen weiteren Hinweis gibt Heinrich Gomperz,⁷² indem er das κχωρισμένον als ‚distinct‘ versteht und übersetzt: „... separated (i. e. distinct) from every other thing“. ‚Distinct‘ bedeutet im Englischen sowohl ‚separated‘ als auch ‚clearly perceptible‘ und auch im Deutschen bedeutet es sowohl ‚unterschieden‘ als auch ‚deutlich‘. Gomperz hat wohl insbesondere an die erste Bedeutung gedacht. Dennoch möchte ich auf die schöne Doppeldeutigkeit des Wortes ‚distinct‘ aufmerksam machen, da es mir gerade in dieser Doppeldeutigkeit geeignet erscheint, um dem Sinn unseres κχωρισμένον näherzukommen.

von woher es herkommt, entkommt und entgegnet.“ Ebd. 335. Entsprechend übersetzt Heidegger den Schluß von B 108: „... daß das eigentlich Zuwissende im Bezug auf alles Seiende aus seiner (eigenen) Gegend west“. Ebd. 330. (Vgl. dagegen die Übersetzung im Zusatz, 393: „... etwas von allem Geschiedenes“!) Obgleich mir die erste Übersetzung vor allem des Neologismus wegen – Heidegger gebricht es mitunter an der Diskretion des Tiefsinns auf den zweiten Blick – zu gesucht erscheint, muß ich Heidegger zustimmen, wenn er sagt: „Immer ist jedoch ein κχωρισμένον seinem Wesen nach erstlich nicht und nicht nur das Weggestellte, sondern das aus einer und seiner Gegend her Erscheinende.“ Ebd. 336.

⁷⁰ M. Marcovich, Heraclitus, a. a. O. 441.

⁷¹ Interessant scheint mir noch zu sein, daß Marcovich in diesem Zusammenhang auf das Wort παρηλλαγμένον bei Plutarch, Coriolanus 384 hinweist. (Vgl. M. Marcovich, Heraclitus, a. a. O. 440 Testim. [c], in dem er eine fragliche Reminiszenz an κχωρισμένον in B 108 sieht.) Marcovich vermutet (a. a. O. 441), daß das Wort παρηλλαγμένον (vgl. LSJ παραλλασσω „strange, extraordinary“) wahrscheinlich dieselbe Bedeutung habe wie κχωρισμένον. Ich bin auch dieser Ansicht.

⁷² H. Gomperz, Philosophical Studies (Boston 1953) 95 f.

Zu Recht versucht Gomperz die Mißdeutung abzuwehren, „als habe *κεχωρισμένον* eine metaphysische, etwa gar dem (...) *χωρισμός* der platonischen Ideen verwandte Bedeutung“. ⁷³

In der Tat kann von einem Chorismos zwischen Intelligiblem und Sensiblem bei Heraklit ebensowenig die Rede sein wie vom Absoluten. ⁷⁴ Am Ende seiner Studien zu Heraklit kommt Gomperz zu dem Ergebnis: „Heraclitus was not a metaphysician, if, by a metaphysician, we mean a thinker who feels he is revealing entities and conditions removed from immediate experience ...“ ⁷⁵ So ist es. Gomperz' Deutung des *κεχωρισμένον* in einem innerweltlichen Sinn ⁷⁶ kann ich nur mit Nachdruck unterstützen. Heraklit hat nichts hinter den Phänomenen gesucht. Sie selbst waren für ihn die Lehre. Um es im Anschluß an Kirk mit den Worten Bröckers zu sagen: „Heraklit war ein Mann der Erfahrung..., Heraklit war noch kein Metaphysiker.“ ⁷⁷ Oder mit den Worten Perpeets: „Heraklit hält sich an Erfahrungen.“ ⁷⁸ Erstaunlich ist immer wieder die zunächst unvermutete Nähe Heraklits zur Lebenswelt, die Held in seinen Heraklit-Studien ausführlich gezeigt hat. ⁷⁹ Auf der ‚wunderbaren Reise‘ der Philosophie kommen wir immer wieder da an, wo wir immer schon waren und – anwesend abwesend – doch nicht waren. Um der Gefahr einer Projektion ungriechischer Transzendenz-Vorstellungen auf Heraklit zu entgehen, möchte ich das Schlüsselwort von B 108 nicht als *Abgesondertes* bzw. *Abgeschiedenes* verstehen, wie man es von Schleiermacher ⁸⁰ und Lassalle ⁸¹ an über Diels bis in die Gegenwart hinein ⁸² getan hat, sondern als *Besonderes* bzw. *Sich-Unterscheidendes*. Diese kleine Abweichung ist sozusagen das Besondere meiner B 108-Interpretation. Das Besondere hat im Deutschen sowohl die Bedeutung des vom Allgemeinen, Ganzen (Ab-)Geson-

⁷³ H. Gomperz, „Heraklits Einheitslehre“ von Alois Patin als Ausgangspunkt zum Verständnis Heraklits, in: Wiener Studien 43 (1924) 116. Vgl. auch *Philosophical Studies*, a. a. O. 95.

⁷⁴ Vgl. H. Gomperz zu Diels' Bemerkung über das Absolute in B 108: „Davon kann nicht die Rede sein.“ Heraklits Einheitslehre, a. a. O. 117 Anm.

⁷⁵ H. Gomperz, *Philosophical Studies*, a. a. O. 102.

⁷⁶ Vgl. H. Gomperz, Heraklits Einheitslehre, a. a. O. 117 Anm.

⁷⁷ W. Bröcker, a. a. O. 47. Um so erstaunlicher Bröckers *κεχωρισμένον*-Deutung.

⁷⁸ W. Perpeet, Feuer und Wasser bei Heraklit, in: *Orbis Litterarum* 42 (1987) 199.

⁷⁹ Wenn etwa H. Fränkel im Hinblick auf B 124 von der „Erhabenheit der metaphysischen Ordnung“ spricht und sagt, Heraklit fordere seine Leser auf, „dem Transzendenten durch die indirekte Methode der Extrapolation mit Hilfe der Doppelproportion [sc. $A:B = B:X$ (G. W.)] nachzugehen“ (vgl. H. Fränkel, Eine Heraklitische Denkform, in: Wege und Formen frühgriechischen Denkens [München 1955] 263), dann möchte man Fränkel seine eigenen Worte entgegenhalten, in denen er von der „unmittelbaren Lebensnähe“ der Sprüche Heraklits spricht. „Sie handeln nicht von außerordentlichen Dingen, sondern lassen uns die gewöhnlichen Dinge unseres Daseins mit einer neuen, dramatischen Intensität erfassen ...“ (H. Fränkel, Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums, a. a. O. 431. Zu meiner Kritik an Fränkels B 124-Deutung vgl. mein Heraklit-Buch. In aller Kürze wäre sie in die Formel zu kleiden: Nicht $A:B = B:X$, sondern $A:B = B:A$ qua X.)

⁸⁰ F. Schleiermacher, Sämtliche Werke, 3. Abt., 2. Bd. (Berlin 1838) 24.

⁸¹ Vgl. z. B. Lassalle, a. a. O. Bd. II, 430.

⁸² Vgl. K. Held, Der Logos-Gedanke des Heraklit, a. a. O. 195f., und ders., Heraklit, Parmenides ..., a. a. O. 186 u. 444. Auch Mansfeld übersetzt in seiner neuen Ausgabe der Vorsokratiker: „Etwas von allem Getrenntes“, Die Vorsokratiker I (Stuttgart 1983) 257.

dernten, des nicht im Allgemeinen, sondern im Besonderen Seienden, als auch die des Ausgezeichneten, Hervorragenden, mitunter auch des Seltsamen, Absonderlichen.⁸³ Ich möchte hier den Akzent auf letztere Bedeutungen setzen. Gegenüber der ersten Bedeutung des Besonderen als des *von* allem Abgesonderten hebe ich die Bedeutung hervor, in der es als das Besondere von bzw. *an* allem genommen werden kann. Dementsprechend übersetze ich den Schlußteil von B 108: „daß das Weise das Besondere an allem (an allen Dingen) ist“.⁸⁴

Vergleichen wir diese Übertragung des $\kappa\epsilon\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ als des *Besonderen* (Distinkten) noch einmal mit der oben genannten bekannten Bedeutung des $\kappa\epsilon\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ als des *Gesonderten*, ‚ganz Anderen‘.⁸⁵ Um Begriffsverwirrungen zu vermeiden, unterscheide ich drei Reflexionsstufen:

- 1) Dieses: das Diesseitige, Immanente, Konkrete.
- 2) Das Andere (Jenes): als das Andere bzw. als die Negation des Diesseitigen etc. ist es das Jenseitige, Transzendente, Absolute.
- 3) Das ‚ganz Andere‘: als das Andere des Anderen bzw. als die Negation der Negation des Diesseitigen ist es soz. ein ‚zweites, verändertes Diesseitiges‘.

Ebenso könnte man das ‚ganz Andere‘ auch als ‚diesseitiges Jenseitiges‘, als konkretes Absolutes bezeichnen und von ‚umgekehrter Transzendenz‘ bzw. von einer ‚Transzendenz ins Dieses‘ sprechen. Unmißverständlicher wäre es aber wohl, auf den Begriff der *Transzendenz* zugunsten des Begriffs der *Transparenz* ganz zu verzichten.

Also: Versucht man den Begriff des ‚ganz Anderen‘ wirklich zu *begreifen* und nicht nur, irgend ein ‚schlechtes Unendliches‘ sich darunter *vorzustellen* (das Andere, das ganz Andere, das ganz, ganz Andere etc.), so wird man feststellen, daß – unter der Voraussetzung, daß es sich beim Diesseitigen und Jenseitigen um eine vollständige Disjunktion handelt, das ‚ganz Andere‘ als das Andere des Anderen soz. auf das Diesseits zurückschlägt und nur bedeuten kann: Diesseitiges als Anderes. Diesseitiges als *Anderes* aber heißt soviel wie: Diesseitiges als *Besonderes*. Ich möchte hier nicht anstelle der vielzitierten Fränkelschen ‚Doppelproportion‘

⁸³ Vgl. Grimmsches Wörterbuch, „Besonder“.

⁸⁴ Gegen die von Kirk bevorzugte Deutung des σοφόν in B 108 resp. B 40/41: „σοφόν is something to be aimed at by all men in general, quite apart from their special proficiencies: the way in which the word-order operates ... transcends the idiosyncrasies of the individual ...“ (Kirk, a. a. O. 399) möchte ich einwenden. Das $\kappa\epsilon\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ is *apart* from men's world and nevertheless *a part* of it. – Ramnoux's Deutung (Heraclite ou l' homme entre les choses et les mots. [Paris 1959] 372) „Un a part“ – deute ich um in: ein *Apertes*, wobei ich das deutsche Lehnwort durchaus auf dem Hintergrund seiner französischen Grundbedeutung verstehe. Das seit dem 17./18. Jahrhundert bezeugte Adjektiv ist durch Zusammenrückung entstanden aus der dem Französischen entlehnten, adverbialen Fügung *à part*: beiseite, abgesondert, besonders, eigenartig‘, wobei sich die ursprüngliche Bedeutung des Wortes zu „besonders schön“ usw. verengt hat. Die in unserem Sprachgebrauch mitschwingende Bedeutung des *Apertes* als des „Geschmackvollen“ stört freilich und geht an der hier thematischen Sache vorbei.

⁸⁵ O. Gigon, a. a. O. 138 = M. Marcovich, Heraclitus 442 und B. Gladigow, a. a. O. 99.

Heraklit die Hegelsche Denkform der Doppelreflexion unterstellen. Es sollte unter Zuhilfenahme nachheraklitischer Denkmittel lediglich auf die Konsequenz einer *Meinung* aufmerksam gemacht werden: Meint man unter dem $\kappa\epsilon\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ in B 108 partout das ‚ganz Andere‘ verstehen zu müssen, so heißt dies doch – recht verstanden – gerade nicht, daß es dabei um eine *ganz andere Welt* geht, sondern um *diese Welt als ganz Andere*.

Sehen wir noch einmal kurz zurück: Bei unserem Versuch einer Bestimmung des Begriffs der Philosophie durch eine Besinnung auf die ursprüngliche Bedeutung des Wortes philosophia waren wir auf Umwegen auf Heraklit zurückgekommen und hatten vor allem Fragment 108 näher betrachtet. In ihm wird das sophon als $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\ \kappa\epsilon\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ bestimmt. In ihm hat Heraklit das Wesen der Philosophie ausgesprochen. Dieses $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu\ \kappa\epsilon\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ und mithin das sophon ist nun, um es noch einmal zu wiederholen, nicht – wie üblich – als das *von* allen Dingen *Abgesonderte* zu verstehen, sondern als das *Besondere an* allen Dingen. Als solches ist das sophon als Inbegriff des Philosophischen nicht das extramundane, sondern das intramundane Absolute, kein von der Welt *Abgelöstes*, sondern ein in ihr *Eingelöstes*, es ist nicht das Transzendente, sondern das ‚Reszendente‘. Das Weise hat nichts mit einer ‚ganz anderen‘ Welt zu tun (einem ‚Überkosmos‘ als ‚Hinterwelt‘), sondern mit dieser Welt als einer ganz anderen. Das sophon ist ein meta-phisches, aber keines, das *über* das Sinnliche hinausginge, sondern eines, das – im Sinne des etymologisch verwandten $\mu\epsilon\tau\alpha\zeta\acute{\upsilon}$ – *mit-*ten im Sinnlichen ist. Das sophon ist keine jenseitige Gottheit, sondern der Gott erscheinend in Gestalt des Lebens.

4. Zum Zusammenhang der Fragmente B 108 und B 102

Das sophon bezieht sich darauf, daß alles, auch das, was gar nichts Besonderes ist, als etwas ganz Besonderes erscheinen kann, daß es eine ganz besondere, ganz distinkte, ganz andere Bedeutung bekommen kann.⁸⁶ Doch was heißt das? Was ist dieses ‚ganz Besondere‘?

Die Antwort auf diese Frage findet sich in Fragment B 102. Es beginnt mit den Worten: $\tau\acute{\omega}\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \theta\epsilon\acute{\omega}\ \kappa\alpha\lambda\acute{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{\alpha}\ \kappa\alpha\iota\ \delta\acute{\iota}\kappa\alpha\iota\alpha\ \dots$

Snell übersetzt: „Vor Gott ist alles schön, gut und gerecht ...“⁸⁷ Eine detaillierte Interpretation von B 102, die wenigstens die beiden anderen $\kappa\alpha\lambda\acute{\omega}\nu$ -Fragmente B 8 und B 124 wie auch den Kontext der Überlieferung von B 102 bei Porphyrius zu berücksichtigen hätte, ist im Rahmen dieser Ausführung nicht möglich. Hier nur zwei Bemerkungen zu den Worten ‚ $\kappa\alpha\lambda\acute{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ ‘, die in diesem Zusammenhang im Zentrum unseres Interesses stehen.

⁸⁶ W. Perpeet bezeichnet ganz in diesem Sinne das heraklitische Verständnis der Philosophie als „erstaunendes Betrachten des Wohlvertrauten“ (a. a. O. 197). So hätte Heraklit insofern doch Platon (Theaitetos 155 d 2) und Aristoteles (Metaphysik A 2, 982 b 11) vorweggenommen?

⁸⁷ B. Snell, a. a. O. 33.

1) Ein Wort zum *καλόν*, dem Adjektiv, das von allen in B 102 zuerst genannt wird. Um Mißverständnissen vorzubeugen, sei daran erinnert, daß das griechische *καλός* nicht nur eine ästhetische Bedeutung hat. Man kann drei außerästhetische Wendungen unterscheiden, in denen das Wort *καλός* gebraucht wird: a) sinngleich mit *χρήσιμος* (brauchbar, nützlich, praktisch), b) sinngleich mit *εὐπρεπής* (schicklich, anständig, standesgemäß), c) sinngleich mit *ἀγαθός* bzw. *ἔσθλός* (gut, tüchtig, tugendhaft).⁸⁸

Betrachten wir das Wort *καλόν* in seiner *ästhetischen* Bedeutung näher, so zeigt sich: „Wie im Deutschen (– auch hier hat nach dem Grimmschen Wörterbuch das Wort ‚schön‘ ursprünglich die Bedeutung von ‚glänzend, leuchtend‘, ‚hell, klar‘ –) fällt zunächst die scheinende Wirklichkeit als ‚schön‘ auf. Hesperos, der im Dunkel der Nacht am hellsten von allen Gestirnen leuchtet, ist der schönste (*κάλλιστος*) Stern (Hom., Il, XXII, 317). Wenn der Mond, ganz vollendet, am stärksten über die Erde leuchtet und um ihn her die Sterne ihre helle Gestalt (*φάεον εἶδος*) verstecken, ist er schön (Sappho 4 D). Die schön fließende (*καλλιχροός*) sprudelt klares und spiegelreines Wasser. Das im sommerlichen Gluthauch goldschimmernde Weizenfeld ist schönes Land (*τέμενος καλόν*; Hom. Il. II, 314). Die von Nymphen bewohnten lichten Haine sind schön (*ἄλσεα καλά*); auch Platanen mit silbrigem Stamm (Hom., Il. II, 307), erst recht die rosenfingrige und safrangewandige oder die golden besohlte Eos, sobald sie Meer und Küsten überglänzt. Des Thrakerkönigs Rhesos Rosse, noch weißer als Schnee, sind die allerschönsten (Hom. Il. X, 436). Wie scheinendes Licht überhaupt schön ist. Dem Telemach hilft Athene die Waffen zusammentragen. Sie schreitet mit einer Leuchte aus Gold voran und macht wunderschönes Licht (*φάος περικαλλές*; Hom., Od. 19, 34). Die Liebe zum Schönen lernte Sappho vom sonnenhaften Licht (65 D, Vers 25f.). Der Chor der Antigone des Sophokles begrüßt das Licht der Sonne als das Schönste (Soph., Ant. 100). Schön ist lichthaft Scheinendes als solches.“⁸⁹ „Nun leuchtet aber die Wirklichkeit, wo sie will.“⁹⁰ Dieser Satz kann bereits als Interpretation von Heraklits *καλὰ πάντα* gelesen werden.

2) Noch ein Wort zum *πάντα*. *πάντα* meint nicht ‚Alles im Ganzen, im Allgemeinen‘, bzw. ‚Alles insgesamt‘, also die Totalität des Seienden oder gar das Weltall; es meint auch nicht ‚Alles in allem‘, sondern ‚Alles und Jedes‘,⁹¹ bzw. ‚alles Mögliche‘, ‚Allerlei‘. Anders gesagt: *πάντα* geht nicht auf die Summe der Teile, es ist kein Allheitsbegriff, kein Mengenbegriff, sondern ein Inbegriff des Binnenweltlichen.⁹² Zwei Beispiele aus späterer Zeit können das verdeutlichen:

⁸⁸ Vgl. W. Perpeet, *Antike Ästhetik* (Freiburg/München 21988) 106f. Anm. 6.

⁸⁹ W. Perpeet, *Antike Ästhetik*, ebd. 22. Vgl. die schöne Arbeit von D. Bremer, *Licht und Dunkel in der frühgriechischen Dichtung* (Bonn 1976). Vgl. W. Janke, *Handbuch philosophischer Grundbegriffe*, Bd. 5 (München 1974) 1269ff. Auf Mörike anspielend sagt Janke: „Der Tiefsinn der Sprache bezeugt überall: Schön heißt das, was klar, rein, hell, sauber, blank anzusehen ist, was glänzt, schimmert, leuchtet, was selig in ihm selbst scheint (lucet).“ Ebd. 1270.

⁹⁰ W. Perpeet, *Antike Ästhetik*, a. a. O. 25. Leider ist die Bedeutung Heraklits für die Anfänge antiker Ästhetik in Perpeets schönem Buch nicht erkannt.

⁹¹ Vgl. K. Held, *Heraklit, Parmenides . . .*, a. a. O. 172.

⁹² Vgl. M. Heidegger/E. Fink, *Heraklit*, a. a. O. 29 u. 37.

Dem Heraklitischen καλὰ πάντα entspricht das Hölderlinsche „Alles ist gut.“⁹³ Wir dürfen auch an Nietzsches Wort denken: „Alles heiÙe ich gut, Laub und Gras, Glück, Segen und Regen.“⁹⁴

Sehen wir nach diesen Bemerkungen zu den Begriffen καλὰ und πάντα noch einmal zurück auf den Anfang von B 102: „Vor Gott ist alles schön etc.“ D. h. also: Für den, der wie Gott sozusagen ‚ganz Auge‘ ist – um hier unerlaubterweise einen Spruch des Xenophanes⁹⁵ einzublenden –, d. h. für den philosophos bzw. für den sophos ist im göttlichen Augenblick⁹⁶ alles schön.⁹⁷ Alles und jedes, auch das Unscheinbarste und Alltäglichste, das gar nichts Besonderes ist, kann als Schönes aufscheinen, indem uns das Besondere an ihm aufgeht bzw. indem es uns als ganz Besonderes bzw. als ganz Anderes erscheint. Hier haben wir also im καλὰ πάντα von B 102 die Antwort auf unsere Frage nach dem sophon als πάντων κχωρισμένον in B 108: der philosophos bzw. der sophos ist der, dem das sophon aufgeht als das Besondere an allem. Indem ihm dies aufgeht, scheint ihm alles und jedes als καλόν auf. Wie gesagt: die Erkenntnis des sophon als πάντων κχωρισμένον bedeutet nicht das Übergehen in eine andere Welt, sondern das Aufgehen dieser Welt als einer anderen, bzw. das innebleibende Aufgehen von allem und jedem (in dieser Welt) als einem Besonderen. Indem sich dies ereignet, indem ich in – sit venia verbo – ‚ästhetischer Epiphanie‘ bzw. intramundaner Transzendenz die Dinge gleichsam auf sie selbst hin als *besondere* transzendiere und damit transformiere, erscheint alles und jedes als καλόν, d. h. in

⁹³ Wenn Hölscher im Anschluß an B 102 sagt: „Was ontologisch heißt: ‚Alles ist eins‘, d. h. moralisch: ‚Alles ist gut‘“ (U. Hölscher, Anfängliches Fragen [Göttingen 1968] 172), so stimme ich dem Vergleich zu, nicht aber der Charakterisierung des „Alles ist gut“ als moralisch. Mit Moralität im strengen Sinne des Wortes hat das „schneeweiße Bejahen“ Hölderlins (vgl. Patmos, Ansätze zur letzten Fassung) nichts zu tun, bei dem sowohl Heraklits Fragment B 102 als auch Gen. 1, 31 Pate gestanden haben dürften.

⁹⁴ F. Nietzsche, KSA 11, 310. Mit diesem „heiligen Ja-Sagen“ kommt Nietzsche B 102 näher als in der Passage der Philosophenschrift, in der er B 102 mit B 51 und B 54 zusammenzwingt. „Für ihn (sc. den kontuitiven Gott, G. W.) läuft alles Widerstrebende in eine Harmonie zusammen, unsichtbar zwar für das gewöhnliche Menschaugenauge, doch dem verständlich, der, wie Heraklit, dem beschaulichen Gotte ähnlich ist.“ (KSA 1, 830, vgl. Nietzsches Basler Heraklit-Vorlesung, Philologica, Bd. 3, XIX, 184.)

⁹⁵ Vgl. Xenophanes B 24.

⁹⁶ Darf man hier nicht auch an das dem Sophos Chilon zugeschriebene ‚καιρῶν πάντα πρόοεσι καλὰ‘ (DK I, 6113) denken?

⁹⁷ Mit Nietzsche (vgl. die weiter oben herangezogene Stelle KSA 1, 830), Bröcker („Vom Standpunkt Gottes aus gesehen ist alles im Lot, d. h. vom Standpunkt des wirklich Wissenden, und d. h. zugleich: vom Standpunkt des Philosophen, vom Standpunkt Heraklits.“ A. a. O. 25f.) und Held, der von der Annahme ausgeht, „daß wir die menschliche Einsicht qua *sophón* mit der göttlichen Einsicht parallelisieren dürften“ (Held, Heraklit, Parmenides ..., a. a. O. 197, vgl. 443), gehe ich contra Jaspers (Gott und Mensch haben „eine grundsätzlich verschiedene, eigentlich unvergleichbare Anschauung aller Dinge“, a. a. O. 635) und Marcovich („only God grasps this worldorder as a whole ...“, Heraclitus, 484) von der Analogie des Gottes und des Weisen aus. Die *ignavariatio* ist in Sachen Heraklit immer wieder allzuleicht mit einem „absoluten“ *deus ex machina* bei der Hand. Ähnliches gilt für den Cusanischen Passepartout der *coincidentia oppositorum*, mit dem man eifertig am Heraklitischen Gedankenbau herumhantiert. Für die Arbeit am Heraklit-Text ist das rechte Motto das Hegelsche: „Das Wahre ist konkret.“ Die Spruchweisheit Heraklits ist oft *paradox*, niemals aber *paralogisch*.

diesem Augenblick wird dieses und alles zu einem Lichtblick. Das sophon in B 108 steht in einem inneren Zusammenhang mit dem καλόν in B 102.

Wie steht es nun aber mit dem sophon selbst, dessen Bestimmung wir uns bisher vor allem über das κερωτισμένον zu nähern versucht haben? Heidegger sagt: „σοφόν, σαφές bedeutet ursprünglich das Helle, Offenbare, Lichte.“ Hier habe ich erhebliche Zweifel bezüglich der Etymologie.⁹⁸ Wird hier aus Philosophie Philosophie? Dennoch ist Heidegger mit Einschränkung zuzustimmen, wenn er sagt: „Im griechischen σοφόν ist ... stets [ich würde sagen: oft, G. W.] der Anklang an das σαφές, das bedeutet leuchtend – offenbar – hell ... das Zu-wissende steht – σαφές – leuchtend offenbar vor uns.“⁹⁹ Der sophos, der sich von alters her zum καλόν neigt, hat das Lichte, das (Ein)-Leuchtende im Sinn.¹⁰⁰

Fazit: Die vergleichende Interpretation der Fragmente 102 und 108 führt zu der *These weitgehender Homologie von σοφόν und καλόν in der Philosophie Heraklits*. Diese These der Homologie von σοφόν und καλόν an der Stelle, an der wir zum ersten Mal dem Begriff der σοφία bzw. des σοφόν im engeren Sinne philosophischen Erkennens begegnen, nämlich bei Heraklit, wirft ein neues Licht auf die Bedeutung, die der Begriff des philosophos bzw. des sophos in seinen Anfängen hatte, und könnte Anlaß geben zu einer unzeitgemäßen Betrachtung dessen, was Philosophie ursprünglich heißt – auch heute noch.¹⁰¹ Der φιλόσοφος war – pointiert gesagt – φιλόκαλος. Bei der φιλοσοφία als φιλοκαλία ist zuerst an Heraklit zu denken. Hier bei Heraklit, wo uns zum ersten Mal der Begriff der philosophia – oder zumindest der Begriff der sophia bzw. des sophon – begegnet, begegnet uns zugleich die erste Philosophie des Schönen, eines Schönen, das vom Guten und Wahren noch nicht in unserem Sinne getrennt ist. Wenn Gladigow sagt: „Heraklit ist der erste Metaphysiker der Schönheit“, so möchte ich ihm – obgleich ich lieber von dem ersten ‚Physiker‘ der Schönheit sprechen würde, wenn dies nicht noch mißverständlicher wäre – cum grano salis zustimmen. Das gilt auch für seine Einsicht: „Heraklits Philosophieren ist in seinem

⁹⁸ Nach Hofmann, Etymologisches Wörterbuch des Griechischen, ist die Anknüpfung von sophos unsicher. Auch nach Frisk, Griechisches Etymologisches Wörterbuch, ist das Wort sophos unerklärt. Vgl. die Hinweise unter σάφα, σαφής („oft in σα-φής zerlegt mit dem angeblichen Hinterglied zu φάος, φαίνω“), das gleichfalls als unerklärt anzusehen ist.

⁹⁹ M. Heidegger, GA 55, 247. Ich denke hier zuerst an Pindar, dessen Dichtung übrigens verschiedentlich Anlaß zu Spekulationen über mögliche Einflüsse Heraklits auf Pindar gegeben hat. (Vgl. z. B. Heraklit B 82 bzw. Platon Hipp. Mai. 289 a b mit Pindar, Pyth. II, 72 und dazu B. Gladigow, a. a. O. 47f. Anm. 4.)

¹⁰⁰ Vgl. später die bekannten platonischen Bestimmungen des Schönen als des Hervorleuchtendsten (Phaidros 250 d) sowie des Guten als des Leuchtendsten (Politeia 518 c 9). Die Idee des Guten gleicht nach Platon der Sonne. Das Sonnige der Sonne aber ist ihr Schein. Er ist das Schönste. Alles, was in ihm aufscheint, scheint schön zu sein. Zur Identität des Schönen und des Guten vgl. die lehrreiche Dissertation von W. Beierwaltes, *Lux intelligibilis* (München 1957) 80ff. Platon steht im Zentrum der Arbeit. Heraklit wird nur kurz erwähnt. Vgl. 94 Anm. 3.

¹⁰¹ In späterer Verwendung des Wortes philosophos ist dessen wichtigster Parallelfall nach Burkert (a. a. O. 174) das Wort φιλόκαλος, „... nicht zufällig sind beide Wörter bei Thukydides verbunden [Thuk. 2. 40, G. W.]; auch Gorgias kennt beide Bildungen und im 4. Jahrhundert muß φιλοκαλία fast ebenso ein Modewort geworden sein wie φιλοσοφία.“

Grunde ästhetisch orientiert.“¹⁰² Hier ist allerdings das Adjektiv ‚ästhetisch‘ in Anführungszeichen zu setzen; denn an den Anfängen der Philosophie gibt es noch keine Sonderfächer wie Logik, Ethik und Ästhetik, geschweige denn ein Entweder/Oder der beiden letzteren. Vor Nietzsche, der von Heraklits ‚ästhetischer Grundperception‘ sprach,¹⁰³ war es Hölderlin, der – wenn ich recht sehe – in neuerer Zeit als erster Heraklits Philosophie und damit die Philosophie in ihrem Ursprung als Philosophie des Schönen erkannte. Bezugnehmend auf die Stelle des Platonischen Symposion (187 a), an der Platon sich auf Heraklits Fragment 51 bezieht, sagt Hölderlin an der bekannten Stelle im Hyperion: „Das große Wort, das *εν διαφερον εαυτω* (das Eine in sich selber unterschiedne) des Heraklit, das konnte nur ein Grieche finden, denn es ist das Wesen der Schönheit, und ehe das gefunden war, gab’s keine Philosophie.“¹⁰⁴

¹⁰² B. Gladigow, a. a. O. 116f.

¹⁰³ Vgl. F. Nietzsche, KSA I, 833.

¹⁰⁴ Vgl. die Erläuterungen von Beißner in der Großen Stuttgarter Ausgabe, Bd. III, 465.