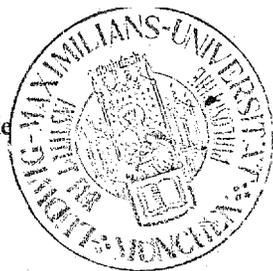


Logik und Akroamatik

Vom zweifachen Anfang der Philosophie

Von Manfred RIEDEL (Erlangen)



Philosophie ist Vernehmenlassen von Gründen. Ein „Grund“ heißt eigentlich das *Unterste von etwas*: was zuerst von einer Sache vorliegen muß, damit alles übrige sein kann. So sprechen schon Mythos und Dichtung von Handlungen, die ein Geschehen veranlassen. Das erzählte Geschehen bringt die Gründe zur Sprache. Die Wissenschaft führt sie auf Sätze zurück, die sich aneinanderfügen, auf Begründungen, welche die Sache satzmäßig begrenzen. Sie fängt mit Sätzen über das Unterste von etwas an, mit *Grundsätzen*, auf denen sie gründet, ohne den Grund zu vernehmen. Ihn vernehmen zu lassen, das wird die Aufgabe der Philosophie.

Daß es sich so verhält, daß Begründungen von ihrem Grund abhängig und zugleich geschieden sind, mit dieser Einsicht beginnt die griechische Philosophie. Sie fängt nicht nur gleichzeitig mit den frühesten Grundsätzen der Wissenschaft an, sondern damit, worauf sich diese Sätze gründen, dem Untersten von etwas, der *archē*. Nach Aristoteles ist es das Grund-Wort derer, die zuerst philosophieren,¹ von Thales über Heraklit und Parmenides bis hin zu Platon und ihm selbst, der das Vernehmenlassen von Gründen abschließend untersucht. Das Wort ist keine Prägung der Philosophie, sondern lange vor ihr im Gebrauch. Wir finden es im homerischen Epos, wo *archē* das *Erste von etwas* meint, den *Anfangspunkt* einer Handlung oder den *Beginn* eines Geschehens.² Beide Bedeutungen, die des „Ersten“ und die des „Untersten“, konnten in der sich ausbildenden Sprache vom Grund leicht ineinander übergehen, da das Unterste von etwas in der Regel auch sein Erstes ist: womit eine Sache anhebt. Darin hat aber die Sache ihr Bestehen. Denn das Anhebende ist nichts Vorübergehendes, das verlassen wird. Als das Unterste von etwas bezeichnet es gerade dasjenige, was die Sache trägt und wodurch sie bleibt, was sie ist. Erst *dieses* Unterste, das *Tragende* und *Bleibende*, heißt uns ein „Grund“.

Das kann vielerlei sein. Wir sprechen vom Grund eines Gefäßes, dem Becher oder Krug, vom Grund des Schiffes, das auf dem Wasser fährt, dem Fluß oder Meer, und beiden eignet wiederum ein Grund. Ja, die Erde selbst oder der Himmel haben ihn, in der Weise, wie wir gewöhnlich sprechen und auch die Griechen gesprochen haben, nach den Gewohnheiten des Umgangs mit den umgebenden Dingen, wo wir tief eingelebt ein „Oben“ und „Unten“ und dann das Unterste von

¹ Met. I, 3, 983 b 1–4.

² Vgl. Homer, Od. 1, 188; 2, 254; 21, 4; II. 21, 4.



beiden unterscheiden, das alles trägt, so wie das Wasser das Schiff oder, nach der griechischen Sage, der Riese Atlas den Himmel trägt. Und dennoch ist es ein weiter Weg, der von diesen alltäglich-mythischen und dichterischen Sprechweisen von Gründen der Dinge zum Nicht-Gewöhnlichen, zu ihrem Vernehenlassen und damit zum Anfang der Philosophie führt.

Es ist, genau genommen, ein Absprung von der Sprachgewohnheit, der eine andere Art zu hören mit sich bringt. Nach doxographischer Überlieferung soll Anaximander der erste gewesen sein, der das Grund-Wort gebraucht.³ Auf unerhörte, unverständliche Weise hat aber schon Thales gesprochen. Er hat den Absprung vollzogen, weil er bereits die Sache kennt, den Grund und das Denken in Begründungen, die Wissenschaft. Worüber Thales spricht, ist weder der Schiffsgrund noch der Grund des Meeres, auf dem es fährt. Es ist das Wasser, das er als Grund auszeichnet (B 2). Thales bricht mit dem gewöhnlichen Ansprechen und Besprechen der Dinge. Er sieht vom Gewohnten ab, wenn er etwas Dingliches zum *Untersten von allem* erhebt, die Erde mit eingeschlossen, von der er, gegen den Mythos, behauptet, sie werde vom Wasser getragen wie ein Schiff, und infolge der Beweglichkeit des Wassers schwanke sie dann, wenn die Leute sagen, sie erbebe (A 15).

Sätze wie: *Das Unterste von allem ist Wasser* sind deutlich unterschieden von Sätzen wie: *Das Unterste von Erdbeben ist die Beweglichkeit des Wassers*. Der zweite Satz nimmt vorkommende Eigenschaften von Dingen als Grund an für das Auftreten von Naturphänomenen oder anderen Eigenschaften, die an Dingen vorkommen. Er spricht, in der Tat, *über* den Grund von Einzellnem, in einem Satz, der ungeachtet seines uns absonderlich erscheinenden physikalischen Inhalts als Grundsatz einer Wissenschaft verstanden werden kann. Der Satz über das Unterste von allem spricht keine vorkommenden Eigenschaften von Dingen, er spricht die Dinge selbst an, alle Dinge oder das Seiende im Ganzen. Er spricht, so gesehen, gar nicht *über* das Unterste, sondern *aus ihm heraus*. Das ereignet sich seit Thales immer wieder, und, zwar so, daß dabei das Unterste immer anders angesprochen wird, als Erstes (πρώτον) oder Einfachstes (στοιχείον), als Abstammendes (ἑξῆς μαινον) oder Veranlassendes (αἴτιον) von allem.⁴ Indem das geschieht, erwächst ihm eine Sprache. Es entsteht die Grund-Sprache und mit ihr das Begründungsgefüge in Wissenschaft und Philosophie.

Um diesen Vorgang in seiner Tragweite zu erfassen, empfiehlt es sich, noch einmal genauer zuzusehen, was bei Thales geschehen ist. Der Satz über den Grund

³ Simpl. Phys. 24, 13; Hipp. Ref. I, 6, 1–7.

⁴ Damit sind nur die wichtigsten Worte erwähnt, die anfänglich mit *archē* konkurrieren. Die Vieldeutigkeit des Sprachgebrauchs erklärt sich auch daraus, daß hier verschiedene Überlieferungen einander überlagern. So werden spätere Begriffsprägungen (z. B. das Wort für das Einfachste von etwas, στοιχείον, das so nachweislich erst Platon gebraucht) in der Doxographie auf die Anfänge zurückprojiziert. Ein Musterbeispiel bietet die *archē*. In Kranz' Index zu Diels' Fragmenten der Vorsokratiker ist das Wort zumeist durch die sogenannten A-Fragmente belegt, die auf doxographische Quellen zurückgehen. Nach der Primärüberlieferung der B-Fragmente tritt es zuerst bei Anaximander auf. Vgl. Diels, Fragmente, Kap. 12, Anaximander, A 9 (= Simpl. phys. 24, 13, nach der Vorlage von Theophrast, Phys. Opin. fr. 2 D 476).

von Erdbeben steht so, wie er uns überliefert ist,⁵ einigermaßen isoliert da, und angesichts der spärlichen Quellenlage gibt es für ihn auch keinerlei bezeugte Ableitung. Dennoch gründet sich das, was er behauptet, ersichtlich auf den Satz über den Grund von allem: *Alles ist Wasser*. Beide Sätze sprechen etwas grundlegend an, entweder einzelne Eigenschaften, die an Dingen vorkommen, oder vorkommende Einzeldinge überhaupt. Das so Angesprochene meint dabei immer etwas im allgemeinen, ein Allgemeines. Der Unterschied liegt darin, daß der Satz über den Grund von allem keine Eigenschaft, sondern ein Ding als Grund voraussetzt. Indem er das tut, bricht er mit der Sprachgewohnheit, die Gründe nur als Eigenschaften an Dingen kennt, als Schiffs- und Meeresgrund oder auch als die Beweglichkeit des Wassers, die Thales als Grund der Phänomene des Erdbebens dient.

Der Satz über den Grund von allem ist in höherem Grade allgemein. Er ist ein *Allsatz*, der alle möglichen Dinge zum Einzugsbereich hat. Sätze dieses Types sind uns noch in anderem Zusammenhang überliefert, als Sätze über alle möglichen Dinge eines Bereichs, den Thales entdeckt hat. Es sind die Grundsätze einer Wissenschaft, der ersten, die wir kennen, in der sich das Begründungsdenken profiliert: der Geometrie. Im Euklid-Kommentar des Proklos werden sie teils unter der Rubrik: *Definitionen* (ὄροι), teils unter dem Titel: *Propositionen* (θεωρήματα) erwähnt: *Der Kreis wird durch den Durchmesser halbiert – Die Scheitelwinkel sich schneidender Geraden sind gleich – Die Basiswinkel im gleichschenkligen Dreieck sind gleich*.⁶ Sätze des Thaletischen Typs beziehen sich auf alle möglichen Figuren mit dem Namen „Kreis“, „Gerade“, „Dreieck“. Sie verallgemeinern eigentlich nicht, sondern beanspruchen, noch *vor* jeder vergleichenden Hinsicht auf Einzelnes, *immer, überall* und *von allem* zu gelten. Sie erheben Anspruch auf Allgemeingültigkeit oder *Universalität*.

Dieser Anspruch, der Universalitätsanspruch von Sätzen, die gewissermaßen den Bereich aller möglichen Dinge und damit zugleich Einzelbereiche von Wissenschaften abstecken, bricht sich in der anfänglichen Sprache vom Grund Bahn. Auf dem langen Weg, der von Thales hin zu Parmenides und weiter zu Platon und Aristoteles führt, werden sie, nachdem ihr Spruchcharakter zunehmend verlorenght, kurz λόγοι genannt. *Logos* ist unterschieden von *epos*, dem ausgesprochenen Wort.⁷ Es leitet sich her von aus-sagen, dem λέγειν, eigentlich das *Sammeln* und *Zusammenlesen*, die Weisen, wie sich im Sprechen aus dem Grund die Worte (ἔπεα) aneinanderfügen, das *Gefüge*. Wir könnten auch sagen: *die Entsprechung*, wenn wir daran denken, daß die Worte dem Grund entsprechen, daß sie mit ihm verbunden und zugleich durch ihn vom gewöhnlichen Sprechen abgetrennt sind. Dieses Verbinden und Trennen von Worten, der

⁵ Seine Erwähnung erfolgt erst bei Seneca, Nat. Quaest. III 14. Die Vorlage ist Aristoteles, Met. I 3, 983 b 18–23.

⁶ Procli Diadochi in primum Euclidis elementorum librum commentarii, ed. G. Friedlein (1873) 157, 10–13; 299, 1–5; 250, 20–251, 2.

⁷ Gegenüber der mißverständlichen Entgegensetzung von *logos* und *mythos* hebt diesen Gesichtspunkt richtig hervor E. Hoffmann, Die Sprache und die archaische Logik (1925) 1 ff.

Wechsel von Zusammenhalten und Auseinanderhalten mit dem Grund, betätigt sich nicht nur *sprechend*, in der Aussage, sondern *hörend*, im Vernehmen dessen, was heraus-gesagt ist, der Entsprechung unter den Worten. Es ist das gleiche Geschehen, das lediglich auf verschiedener Ebene spielt, die Sprache vom Grund, (*ἀρχή*), worin der *logos* durchbricht. Denn was vernommen wird, das ist jedesmal das Unterste von allem, die *archē*. Es ist, so gesehen, nicht etwas bloß *Logisches* im Sinne des Aussagens, sondern ein *Akroamatisches*, ein Zu-Hörendes, das ursprünglich zum Begründungsgefüge gehört.

Das *akroamatische Phänomen*, wie wir dieses Zu-Hörende nennen wollen, ist unabtrennbar von der *Entsprechung*, dem *logos*, der an das *epos* gebunden und doch zugleich von ihm unterschieden ist. Er ist daran gebunden, weil der Grund *angesprochen* werden muß, in Einzelworten, die niemals ganz entsprechen können. Daher die vielen „Namen“, von *archē* über *aition* bis hin zu *stoicheion*, die schon als solche, in ihrer Vielnamigkeit, den Unterschied benennen. Der *logos* unterscheidet sich selbst, wesensnotwendig, vom *epos*, weil er vernommen werden muß, *über* das Wort, das der eine dem anderen zu hören gibt, und erst hier, auf der Ebene des Akroamatischen, bricht der Unterschied auf. Denn der *logos* ist Eines, ein Ganzes, das zum Anhören bestimmt ist und sich erst als Zu-Hörendes vollständig bestimmt – als reiner *Gedanke*, wenn es erlaubt ist, das einheitliche Ganze des *logos* so zu umschreiben.

Die Sache selbst, das akroamatische Phänomen und seine Gleichursprünglichkeit mit dem Begründungsproblem, ist klar und in ihrem Gewicht gar nicht zu unterschätzen.⁸ Wir werden ihr freilich nur dann gerecht, wenn wir uns dazu entschließen, die anfängliche Sprache vom Grund nicht länger am Maßstab der um Jahrhunderte späteren Logik zu messen, sondern sie von ihren eigenen Voraussetzungen her zu befragen. Und diese liegen in der Gleichursprünglichkeit des Akroamatischen mit dem Logischen, in dem Faktum, daß Philosophie als *Gespräch* auf den Weg kommt. Obwohl die dürftige Überlieferung hier überall im Stich läßt, finden wir diesen Punkt – den Ansatzpunkt für unsere Frage nach Ursprung und Tragweite des Begründungsdenkens in der Philosophie – gelegentlich notiert. Die früheste Erwähnung betrifft Anaximander, von dem es heißt, er sei ein Zuhörer (*ἀκροατής*) des Thales gewesen.⁹ Tatsächlich spricht er ganz anders aus dem Grund, nämlich so, daß er zuerst das Wort *archē* einführt und dieses aus dem Bereich von Dingen gänzlich heraussetzt. Der Grund von allem, behauptet Anaximander, ist das Unbegrenzte (*ἀρχὴν τε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον*).¹⁰

Wie schon der Name sagt, ist das *a-peiron* nichts Dingliches. Es ist unvergleichbar mit dem Wasser oder der Luft oder einem anderen der vier Elemente, die als Grund angesprochen werden. Alle Dinge sind ja begrenzt, sie entstehen und

⁸ Diesen Zusammenhang hat die philosophische Hermeneutik von H.-G. Gadamer freigelegt, deren Ansatz hier aufgenommen wird. Vgl. insbesondere: Platos dialektische Ethik. Phänomenologische Interpretationen zum Philebos (1931) Kap. 1, § 1–3, sowie die in der 2. Auflage (1968) enthaltenen Studien zur Dialogform der Dialektik. Der Vergleich mit der Aristotelischen Logik ist weitergeführt worden in: Die Idee des Guten zwischen Platon und Aristoteles (1978).

⁹ Hippol. Ref. I 6, 1–7 (Diels, Anaximander A 11).

¹⁰ Anaximander, 12, A 9.

vergehen, so daß der Grund von allem nicht in den Einzugsbereich von Dingen fallen kann. Er liegt darüber hinaus, im Unbegrenzten, das der Satz des Anaximander über das Wort *a-peiron* zu Gehör bringt, akroamatisch, denn das von ihm getragene Begründungsgefüge ist nichts rein Logisches. Er begründet den Satz über das Entstehen und Vergehen von Dingen, die *in der Zeit* und als solche begrenzt sind: „Woraus die Dinge ihr Entstehen haben, dahin müssen sie auch wieder vergehen gemäß der Notwendigkeit. Denn sie geben einander Gerechtigkeit (*δίκη*ν διδόναι) und Buße (*τίσι*ν) gemäß der Ordnung der Zeit.“ (12 B 1) Das Begründungsgefüge macht von Worten Gebrauch, die dem gewöhnlichen Sprechen angehören. Von Dingen wird etwas ausgesagt, was üblicherweise nur von Personen gesagt würde: daß sie Unrecht getan haben und dafür zu bestrafen sind. Sie werden gleichsam personifiziert. Auf der anderen Seite ist die Art, wie sie einander „Buße zahlen“, völlig verschieden von derjenigen, in der dies unter Menschen und (menschenartigen) Göttern üblich ist. Denn ihr „Unrecht“ besteht ja darin, „begrenzt“ geworden zu sein und so gegeneinander aufzutreten. Dafür müssen sie ins Unbegrenzte zurückkehren und damit nicht nur etwas, was sie „haben“, sondern sich selbst preisgeben.

Was *diken didonai* meint, liegt also auf einer Ebene, die sich der Anschaulichkeit gänzlich entzieht. Wie sich Gerechtigkeit wiederherstellt, das ist ein rein Gedachtes, das sich nur über das Wort zu Gehör bringt. Denn die Rückkehr ins Unbegrenzte vollzieht sich „immer wieder“, so wie das Unbegrenzte „immer“, d. h. ohne Anfang und Ende ist. Im Satz des Anaximander erhält die *dike* einen vom Gewohnten unterschiedenen Hintersinn, der ganz anders hören läßt, indem er gleichsam durch das Ohr hindurch- und tiefer in uns eindringt. Daß den Dingen in der Zeit Gerechtigkeit geschieht, dieser Satz wird jedenfalls nur dann verständlich, wenn wir den Grund mit-hören, das Unbegrenzte als Grund-Wort, das Sprechen und Hören *zugleich* entgrenzt, indem es sie über die Sprachgewohnheit hinausdrängt in eine andere Weise von Entsprechung. Sie ist es, die wir in der anfänglichen Sprache vom Grund vernehmen, bei Anaximander und in der nachfolgenden Philosophie.

Auch die Späteren entgrenzen so, logisch wie akroamatisch, wenn sie ein je anderes Grund-Wort aussprechen, gleichgültig, ob dies nun, wie bei Empedokles, die vier Elemente Wasser, Feuer, Luft, Erde oder, wie bei Demokrit und Pythagoras, das Atom und die Zahl sind. Im immer anders ausgesprochenen Grund kommt immer wieder das Gleiche zu Gehör: die *archē*, der Grund von allem und das alles Umfassende, das sich der Verfügung durch das Wort immer wieder entzieht. Seine Vielnamigkeit mußte als Schwäche des Wortes (*ἔπος*) erscheinen – das Motiv dafür, weshalb einerseits die Sprache als Grund des Gefüges frühzeitig mit-thematisiert, andererseits zur Zahl Zuflucht genommen wird. Zugleich war diese Schwäche der Anstoß dafür, das entsprechende Wort zu finden. Entsprochen werden konnte dem Grund jedenfalls nur unter zwei Bedingungen: 1) daß der akroamatischen Ebene, dem Hören und Verstehen des Wortes, Genüge geschieht und 2) daß das Wort, statt bloß Bestandteil der Sprachgewohnheit zu sein, die in der Art von Personennamen Einzeldinge und ihre Eigenschaften benennt, wahrhaft *Grund-Wort* ist.

Diese beiden Bedingungen sind es, die wir im folgenden zu beachten haben. Sie ziehen dem Begründen seine Grenzen. Die zweite Bedingung mußte vorhanden sein, damit es, über die ersten stammelnden Versuche hinaus, überhaupt in Gang kommen konnte. Sie wird dadurch erfüllt, daß als Grund-Wort statt der Benennung vom Dinglichen der *logos* selbst auftritt. In seiner Genese von Xenophanes über Heraklit und Parmenides bis hin zu Sokrates und den Sophisten enthüllt er, was in Anaximanders Gedanken von „Gerechtigkeit geben“ (δικινη διδόναι) noch verborgen liegt: Das „Gründe-Geben“ (λόγον διδόναι) und damit beides, das Begründenkönnen der Wissenschaft und dessen Grund-Gebung in der Philosophie.

Die Wende zum *logos* setzt den Bruch mit dem gewöhnlichen Sprechen, dem *legein*, voraus. Es läßt sich kurz so charakterisieren, daß es Dinge wie Personen und danach den Grund von allem, das Seiende im ganzen, anspricht. Er wird gleichsam überhört, d. h. nicht als Anderes zu dem vernommen, was Dinge, Personen und ihre Eigenschaften sind. Mit diesem Argument hat zuerst Xenophanes die Sprachgewohnheit kritisiert. Sie ist dem Eigenen verhaftet: was Dinge und Personen für uns sind und was wir jeweils darüber meinen (δοκεῖν), während der *logos* zunächst ein Gemeinsames (ξυνόν) meint.¹¹ Von hier aus hat Xenophanes die Vielnamigkeit als Schwäche der mythischen Götterrede konstatiert. Er hebt hervor, daß sie ganz unvermeidlich ist, solange sich der Mensch vom gewöhnlichen Sprechen und darin vom Augenschein einnehmen läßt. Göttliches ist anders, nämlich ein „einzigiger Gott, unter Göttern und Menschen der Größte, weder an Aussehen den Sterblichen ähnlich noch an Vernehmen“ (B 23). Seine Andersheit besteht darin, daß er das Ganze vernimmt und so *Vernunft* (νοῦς) hat. Sie ist der Grund von allem. Xenophanes' Gott betätigt sie nur so, daß er *zugleich ganz schauend* und *ganz hörend* ist (B 24). Das von ihm genommene Ganze aber – und das ist der entscheidende Schritt über die Sprachgewohnheit hinaus, der nun das philosophische Sprechen und darin die Sprache zum Problem macht – bleibt unsagbar. Es ist ein reiner Gedanke (νόημα), weil kein Sterblicher je das Ganze vernimmt: „Nie gab es den Mann und nie wird es ihn geben, der sich klar (σαφές) wäre über die Götter und Dinge. Denn spräche er auch einmal zufällig aufs Beste, so wüßte er es doch selbst nicht. Denn Meinen (δόκος) nur ist allen gewährt.“ (B 34) Der *nūs*, so hat Anaxagoras später gefolgert, ist selbst das Ganze allein selbst für sich selbst (μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ ἐστιν) mit keinem Dinge vermischt. Dennoch gilt er als das feinste und reinste von allen Dingen, ein Unbegrenztes (ἄπειρον) und Machthabendes (αὐτοκρατές), das, ohne zu hören oder zu schauen, das Ganze gleichsam sprachfrei vernimmt (B 12).

Was mit dem (vergeblichen) Ansprechen des Grundes als *nūs* aufbricht, ist ein Problem, das die Philosophie wie ein Schatten begleiten wird. Wir wollen es das *esoterische Problem des Verhältnisses von Vernunft und Sprache* nennen. Es ist esoterisch, weil es sich nur nach innen hin, für die Philosophengemeinschaft, und dort zumeist unausdrücklich stellt. Warum das so ist, wird uns noch ausführlich beschäftigen. An dieser Stelle mag der Hinweis darauf genügen, daß der *nūs*, der

¹¹ Dieselbe Abgrenzung findet sich bei Heraklit (22, B 114) und Parmenides (28, B 3).

bei Xenophanes zwischen dem Schauen und Hören die Mitte hält,¹² im Fortgang des Sprechens aus dem Grund ganz vom Schauen her gedeutet wird. Er verliert den Bezug zu dem, was sich zu hören gibt, zum *Akroamatischen* – ein Vorgang, der dann auch den *logos* erfährt und das Logische in die Richtung des *Apodiktischen*, des streng wissenschaftlichen Begründens, abdrängen wird. So weit sind wir noch nicht. Wir befinden uns am Ausgangspunkt der Scheidung von Vernunft und Sprache, wo sich das esoterische Problem eben erst artikuliert.

Wie offen die Wege anfänglich sind, mag die Flucht in die Zahl zeigen, womit Pythagoras und seine Schule das sich abzeichnende Problem zu lösen suchen. Was die Zahl vielleicht am auffälligsten vom Wort unterscheidet, ist ihr *Zeichencharakter*. Sie geht buchstäblich darin auf, gezeichnet zu sein, was beim Wort so nicht der Fall ist. Sein Bezug zum Hören kann allenfalls unterbrochen werden, schreibend und lesend. Aber er bricht niemals ganz ab, weil der Sinn des Wortes, seine Bedeutung, sich erst im *Gehörtwerden* erfüllt. Es entzieht sich der Veranschaulichung, im Unterschied zur Zahl, deren Sinn sich vollständig ins Sichtbare bringt. In diese Richtung weist der Satz der Pythagoreer: *Alles ist Zahl*, der das neuezeitliche Programm einer *mathesis universalis* vorwegzunehmen scheint. Tatsächlich erhebt er einen Universalitätsanspruch, der von der Geometrie und Arithmetik über die Musik bis hin zur Ethik reicht. Die Gerechtigkeit selbst, die *dike*, hat in der Zahl ihren Grund, und auf sie gründen sich Ehe, Vertrag, Austausch und alles übrige, die Beziehungen zum Lebendigen mit eingeschlossen. Er nimmt sich wie der Grundsatz eines rein quantitativ verstandenen Begründungsgefüges aus, das zur gleichen Zeit auch die griechische Atomistik aufbaut. So ist es gewiß kein Zufall, daß beide Schulen auf die mathematische Naturwissenschaft der Neuzeit einwirken. Ihre Nähe hat schon Aristoteles bemerkt, wenn er schreibt, daß Demokrit und Leukipp in gewisser Weise alles zur Zahl machen und aus der Zahl begründen. Obwohl sie es nicht genauso ausdrücken, meint Aristoteles, so wollen sie doch das eigentlich sagen.¹³

Das ist, in einem Punkt, höchst zweifelhaft. Zumindest für die älteren Pythagoreer bleibt nämlich die Zahl auch etwas Qualitatives. Sie drückt *Gefüge* oder *Entsprechungen*, *logoi*, und darin etwas Akroamatisches aus. Denn die *logoi*, Verhältnisse unter den Zahlen wie die den Dingen eigenen Zahlverhältnisse, werden nach ursprünglich Pythagoreischer Auffassung gehört, paradigmatisch in der Musik, wo den *logoi* die Intervalle auf der Tonskala entsprechen. Dem atomistischen Begründungsgefüge, das sich auf das Gegensatzpaar des „Leeren“ und „Vollen“ stützt, fehlte dieser Aspekt vollständig. Es stellt sich sozusagen ganz in die Sichtbarkeit des Logischen hinaus, in Bilder von Atomen, die nichts mehr zu hören geben. Wie sollte das Leere oder sein Gegenteil auch gehört werden können? Auf der anderen Seite kann es auf Sprache nicht verzichten. Das beginnt mit dem *Grund-Wort Atom*, das etwas Unteilbares meint, das Erste und Unterste von allem, was Teilbarkeit zuläßt. Worin sich ein Atom vom anderen unterscheidet,

¹² Ähnlich noch in dem Diktum von Epicharm: νοῦς ὀρῆι καὶ νοῦς ἀκούει (23, B 12).

¹³ De Caelo, III 4, 303 a 4.

das ist einzig seine Gestalt, Lage und Anordnung. Um die Unterschiede zu veranschaulichen, greifen die Atomisten auf Buchstaben des Alphabets zurück, auf Zeichen also, die jeweils anders gestaltet, gelagert und angeordnet, aber sonst gleich sind, so wie sich das A vom N nur durch die Gestalt, das AN vom NA durch die Anordnung, das Z vom N durch die Lage unterscheiden.¹⁴ Der Vergleich mit den Schriftzeichen nivelliert, was den *logos* auszeichnet: die Ebene des Akroamatischen, auf die alles Begründen am Ende zurückkommt. Auch die Atomistik kann sie nicht hintergehen. Denn dem „Atom“ entspricht ja keine Anschauung, da das Anschauliche immer Teile hat. Das Unteilbare markiert dessen Grenze. Es bleibt ein Gedanke, der sich nur über das Wort darlegen läßt.

Die Berufung auf die Ebene des Akroamatischen mag in der Pythagoreischen Schule einen tieferen Sinn gehabt haben, als uns an seiner Bezeugung in der musikalischen Intervallehre und Kosmologie (im Hinhören auf die das All durchziehende Sphärenharmonie) erkennbar wird. Sie mag auch früh von denen bestritten gewesen sein, die den Grund-Satz: *Alles ist Zahl* mathematisch-quantitativ verstanden und darüber den akroamatisch-qualitativen Grundzug des Pythagoreischen *logos* vernachlässigten. Der Primat des Hörens konnte dann leicht ins Mystische verkehrt oder als haltlose Spekulation verdächtigt werden – einer der möglichen Anlässe des Schulstreits zwischen Mathematikern und Akusmatikern um das Pythagoreische Erbe.¹⁵ Dem Gründer selbst scheint der *logos* beides in einem gewesen zu sein. Anders müßte uns die von ihm gelehrt Einheit von Arithmetik, Harmonik und Ethik unverständlich erscheinen. Darin besteht aber gerade die Art von Wissen, die Pythagoras gesucht hat, die Pythagoreische *Philosophia*, von der die Überlieferung berichtet. Ihr Kern ist der ethisch gewendete Harmoniegedanke, der sich im Grundwort *philia*, im Gedanken der Befreundung und Einigkeit von allem, was lebt, artikuliert. Pythagoras hat ihn offenbar nicht nur auf die Zahl, sondern auch auf den Mythos von der Seelenwanderung gestützt.¹⁶ Der Mythos aber ist Sprache, die zu hören ist. In diesem sehr speziellen Fall ist es die Stimme der befreundeten Seele, die potentiell aus jedem Lebewesen herauspricht. Die Pythagoreische Schule hat daraus den Grundsatz des Mitleids abgeleitet – ein rein ethischer Gedanke, der als solcher ein Zu-Hörendes ist.

Das eigentlich Zu-Hörende ist dasjenige, was dem Denken in Begründungen, der Mathematik, Musik, Astronomie, die mit den Pythagoreern als einzelne Wissenschaften in Gang kommen, *Klarheit* und darin Grund gibt. Dieses grundlegende, dem Hin-Hören auf den *logos* erwachsende, Wissen heißt im anfänglichen Sprechen aus dem Grund σοφία, das genaue Bescheidwissen in einer Sache. Sie wird vollständig gewußt, wenn der σοφός, wie Xenophanes gesagt hatte, ganz

¹⁴ Vgl. Aristoteles, *Metaph.* I 4, 985 b 4 ff.. Ebenso fragwürdig ist der Hinweis auf die Gleichheit von Buchstaben, aus denen je eine Mischung von Tragödie der Komödie hervorgehen (*De gen. et Corr.* I, 1, 315 b 6).

¹⁵ Vgl. K. v. Fritz, *Mathematiker und Akusmatiker bei den alten Pythagoreern*, Sitz. Ber. Bayer. Akad. Wiss., Phil.-Hist. Kl. (1960) Heft 11; W. Burkert, *Weisheit und Wissenschaft, Studien zu Pythagoras, Philolaos und Platon* (1962) II 4–6, 150 ff.

¹⁶ Dieser Zusammenhang ist gut bezeugt bei Xenophanes 11, B 7.

schauend, ganz vernehmend, ganz hörend ist. Wir übersetzen das Wort gewöhnlich mit „Weisheit“, ohne dabei den Anklang an das *σαφές*, das „Leuchtende“, „Helle“, „Offenkundige“, zu beachten. Das Zu-Hörende steht *σαφές*, d. h. klar vor uns, nämlich so, daß wir uns nun über den Grund von allem im klaren sind. Im philosophischen Gespräch, das auf Klarheit dringt, behält das Hören zunächst den Primat.

Er wird bei Heraklit noch einmal bekräftigt. Wer philosophiert, muß in der rechten Weise hören können, in Einheit mit dem Schauen (*ὄψις*) und Lernen (*μάθησις*).¹⁷ Das Zu-Hörende sind nicht die immer anders gesprochenen Worte der Vorgänger; es ist *das* Grund-Wort, der *logos* selbst, der die vermißte Klarheit bringt. „Keiner von allen“, notiert Heraklit, „deren Worte ich gehört habe, sieht ein, daß das *sophon* etwas von allem Abgesondertes ist“ (B 108). Um zu dieser Einsicht zu gelangen, *σαφές*, müssen die nach Klarheit Strebenden (*φιλοσόφους*) vieler Dinge kundig sein (B 35). Aber Klarheit, *sophia*, besteht nicht in Vielwissenheit, sondern im Vernehmen desjenigen, was alles und jedes durchzieht, des *logos*. Er ist, wie wir vorgreifend gesagt haben, *Gefüge* und *Entsprechung*, das wahrhaft Unbegrenzte, dem kein Spruch je genügt. Denn der Spruch ist immer auch Wort, *epos*, das sich nie ganz entgrenzen läßt, sprechend oder hörend. Es meint immer ein Begrenztes, z. B. Streit, der in Harmonie, Krieg, der in Frieden, Leben, das in Tod, Sommer, der in Winter übergeht.¹⁸ Der Übergang, das Tragende und Bleibende, ist nur im *logos* zu erfassen, der die vielen Worte, die Einzeldinge und ihre Eigenschaften benennen, zusammen- und auseinanderhält. Dazu muß sich der Satz, die bloße Fügung von Worten, gewissermaßen los- und auf den Gegen-Satz einlassen. Der Grund von allem fügt sich nicht in einen Grund-Satz; er gibt sich nur zu hören, akroamatisch, und zwar über den *Gegensatz*, das in sich widersprüchliche *epos*. Heraklit sieht darin keinen Mangel, sondern umgekehrt den Vorzug der philosophischen Rede gegenüber der Sprachgewohnheit. Wer den Gegensatz vernimmt und in die Rede aufnimmt, der gelangt nach Heraklit zur höchsten Stufe des Wissens, zur Klarheit darüber, wie dem *logos* entsprochen werden muß: „Habt ihr nicht mich“, so lautet der Spruch des Heraklit, „sondern den *logos* gehört, besteht die Klarheit darin, entsprechend zu sagen, daß Alles Eins ist.“¹⁹

Dem Sprechen aus dem Grund geht vorher das Hören. Das Zu-Hörende ist nicht die philosophische Rede, wie sie sich nach außen hin kundgibt, in der Verlautbarung und Stimme eines Philosophen wie Anaximander oder Heraklit. Dann würde das Hören der Rede *nachfolgen* – ein rein akustisches Phänomen, das mit dem uns hier interessierenden Problem des Akroamatischen nichts zu tun hat. Heraklit schließt es denn auch mit der den Spruch einleitenden Verneinung („Habt ihr nicht mich gehört...“) ausdrücklich aus. Das akroamatische Phänomen läuft umgekehrt der Rede *vorher*, vorausgesetzt, daß diese Rede philosophisch, und das heißt nach unserem Vorverständnis: ein Sprechen aus dem Grund sein will. Wer so spricht,

¹⁷ Heraklit, 22 B 55.

¹⁸ Vgl. Heraklit, 22, B 62, 67, 76, 80.

¹⁹ Heraklit, 22 B, 50. Dem Fragment hat M. Heidegger eine seiner tiefstsinngigsten Auslegungsversuche gewidmet. Vgl. Heraklit, hg. von M. S. Frings (1979) 241 ff. (= Gesamtausgabe, II, Bd. 54).

muß zuvor gehört haben, nicht auf den Spruch des Heraklit, sondern auf den *logos*, der in sich wider-sprüchlich oder, wie später, bei Platon und Aristoteles, gesagt werden wird, „dialektisch“ ist.

Das akroamatische Phänomen erwächst also dem Zuvor-Gehört-Haben des Widerspruchs. Es ist, um noch einmal an unsere Fragestellung zu erinnern, ein Problem des Logischen, das zum Begründungsgefüge gehört. Das ἀκούειν, das Zuvor-gehört-haben des in sich widersprüchlichen *logos*, führt hin zur höchsten Wissensstufe der *sophia*, die dem Grund entspricht. Denn darum handelt es sich auch hier wieder, um die Entsprechung, die sich auf diesen beiden Ebenen einspielt, akroamatisch und logisch, wobei die Ebene des Logischen nachfolgend ist. Sie folgt dem Zu-Hörenden, weil darin das σοφόν besteht, im ὁμολογεῖν. Der Ausdruck meint eigentlich: dasselbe sagen, was ein anderer sagt, ihm zustimmen. Heraklit bleibt dabei offensichtlich auf dem Boden des gewöhnlichen Gesprächs, im Hin und Her der Rede und Gegenrede – was die Griechen ἡ διάλεκτος nennen. Um jemand zuzustimmen, muß er zuvor gehört werden, das versteht sich von selbst. Aber ebenso selbstverständlich ist es, ihm die Zustimmung zu verweigern, wenn er sich widerspricht. Das Gespräch bricht dann gewöhnlich mit der Gegenrede ab. Nicht so im *homologein* des Heraklit! Denn das Zu-Hörende ist ja der Widerspruch am Grunde eines jeden Begründungsgefüges, der Grund-Widerspruch, wie wir ihn bezeichnen dürfen: daß kein Wort dem Grund vollständig entspricht. Dem muß das *homologein* entsprechen, *akroamatisch*, und indem es das zu tun versucht, *logisch*, verläßt es notwendig den Boden des gewöhnlichen Gesprächs. Es spricht dialektisch, wenn es vom *logos* sagt, er sei das alles zusammenführende Eine: ἐν πάντα εἶναί [...].

Wie immer der Spruch des Heraklit ausgedeutet werden mag, – in ihm bricht sich der Gedanke Bahn, daß das Begründungsgefüge nicht einheitlich ist, daß von „Grund“ und „Begründung“ *in vielfältiger Weise gesprochen werden muß*. Er kommt akroamatisch ins Spiel, über das Wort ἐν, die Eins, das Eine, die Einheit, und über das Wort πάντα, alle Dinge, das Viele, die Allheit. Beides sind Grund-Worte, die sich widersprechen und als Widerspruch aus dem *logos* herauszuhören sind. Sie weisen in die Richtung der Platonischen *Dialektik*, die solche Widersprüche untersucht, im *logon didonai*, das die *logoi* auf die Ebene des Logischen (des *eidos*) versetzen wird. Der Weg zur Dialektik verläuft aber nicht direkt von Heraklit zu Plato, sondern über Parmenides, der noch einmal einheitlich aus dem Grund spricht.

Das kann nicht anders sein, weil hier die Göttin spricht, nicht irgendeine, sondern die Göttin „Wahrheit“ (ἀλήθεια), die den Grund von allem enthüllt, ἀληθές, in der Steigerung des σαφές zum vollständigen Klaren. Der Spruch heißt *mythos*; er faßt beides in eines zusammen, begründende Rede, *logos*, und Wort, *epos*, das zu hören ist.²⁰ Das Zu-Hörende ist die *Wahrheit*, sie selbst und der Weg, der zu ihr hinführt. Aber die Göttin „Wahrheit“ spricht auch über den Abweg, die *doxa* oder das Meinen, die Bahn des gewöhnlichen Sprechens, das vom *epos*

²⁰ Parmenides 28, B 4, 19. Zur mythologischen Einkleidung des Ganzen vgl. K. Reinhardt, Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie (1916, ²1959) 67f.

eingenommen bleibt, etwa wenn gesagt wird, daß ein Ding *sein wird* oder *gewesen ist*. Die Sprachgewohnheit setzt dann immer voraus, daß etwas *ist* und *nicht ist* – das Heraklitische Ansprechen des Werdens, das sich notwendig widersprüchlicher Worte bedient. Der Weg der Wahrheit führt darüber hinaus. Wie bei Xenophanes bahnt ihn das Vernehmen des Ganzen, die Vernunft (νοῦς), aber so, daß sie sich vom Schauen und Hören löst. Sie stützen die Gewohnheit (ἔθος), die sich in der „Zunge“ (γλῶσσα) – dem Gesamtbereich des Sprechens – festsetzt. Von diesem Weg, so redet die Göttin den nach Klarheit Strebenden an, „halte Du das Vernehmbare fern und laß Dich nicht durch die vieles erfahrende Gewohnheit darauf zwingen, nur Deinen Blick, den ziellosen, Dein Gehör, das brausende, Deine Zunge zu gebrauchen; laß allein den *logos* die Entscheidung fällen in der vielumstrittenen Frage, die ich Dir vorlege. So bleibt Dir noch Mut zu einem Weg...“ (B 1, 35–40)

Es ist der Scheideweg von Vernunft und Sprache, dem der *logos* folgt, indem er sich vom *epos* trennt. Mit Heraklit geht auch Parmenides davon aus, daß es ein bloßer Name (ὄνομα) ist, der Dinge und Eigenschaften widersprüchlich benennt (B 8). Würde der *logos* darauf hören, auf das sich Widersprechende, müßte er das Wort verfehlen, das als solches dem Grund entspricht. Parmenides nennt es das Seiende (ἔόν, ὄν), ein schon bei Heraklit und den Früheren überall anklingendes Grund-Wort, das er folgerichtig mit dem Gefüge selbst, dem *logos*, gleichsetzt: „Dies ist nötig zu sagen und zu vernehmen: Seiendes gibt es. Es ist, aber Nicht-Seiendes nicht (χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔόν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μὴδὲν δ' οὐκ ἔστιν).“²¹ Wenn Nicht-Seiendes gesagt wird, im *epos*, so bleibt dieses Sagen grundlos. Es verliert sich in der Vieldeutigkeit der Worte. Vom *logos* ansprechen, eindeutig, und vernehmen läßt sich nur „Sein“. Daran schließt sich der Ausspruch, daß Vernehmen und Sein dasselbe sind: ... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.“²²

Im Zuge der Verselbständigung des Logischen, die er mit einleitet, ist der Spruch des Parmenides bald so aufgefaßt worden, als sage er etwas entweder über das „Denken“ oder das „Sein“ oder auch – die der Neuzeit selbstverständlichste Deutung – etwas über die *Beziehung* zwischen Denken und Sein aus. Er wird als Grund-Satz verstanden und damit gründlich mißverstanden, gleichgültig, ob man ihn nun als Vorgestalt eines logischen Axioms, des Satzes der Identität, oder ontologisch interpretiert. Die Mißverständnisse sind groß und können hier nicht im einzelnen erörtert werden.²³ Ein Axiom des Denkens in den von Aristoteles aus

²¹ Parmenides, 28, B 6, 21–22. Vgl. 28, B 8, 87–88; 17. – Über den Zusammenhang von Parmenides' Grund-Wort mit der *archē* vgl. A. Szabó, zum Verständnis der Eleaten, in: Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae, Tom II, Fasc. 3–4 (Budapest 1954) 252 ff.

²² Parmenides 28 B 5.

²³ Vgl. dazu M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik (1958) 88 ff.; Identität und Differenz, Pfullingen 1957. In der von Heidegger gebahnten Richtung bin ich diesen Fragen weiter nachgegangen in Untersuchungen zur logischen Eigenart von Grundsätzen und Begründungsgefügen in der Philosophie, die relativ zu bestimmten Typen von Wissenschaft (der antiken *episteme*, der mittelalterlichen *doctrina*, der neuzeitlichen *scientia*) sind. Eine erste Skizze enthält der Vortrag: Die Universalität der europäischen Wissenschaft und der Primat der Philosophie (Neapel 1982).

dem Sprachgebrauch der Mathematik übernommenen Sinne ist der Spruch nicht, auch wenn die an Parmenides anschließenden Begründungsgefüge der Zenonischen Dialektik alle auf ein solches hinauszulaufen scheinen.²⁴ Man würde ihn besser ein *Akroam* nennen, vorausgesetzt, wir verstehen darunter, was mit dieser Bezeichnung gemeint ist: daß philosophische „Sätze“ unvermeidlich auf das Heraus-Hören dessen, was sie „begründen“, angewiesen bleiben. Sie sind akroamatisch gefügt. Die Notwendigkeit, das Denkbare als seiend zu behaupten und vom Nicht-Seienden wegzudenken, dieser vermeintlich rein logische Gedanke des Parmenides läßt sich immer nur indirekt, nämlich über das Wort, „begründen“. Es ist das Grund-Wort, das der Spruch zu hören gibt, die Selbigkeit des Seienden, das in allem eins ist.

Dem Grund wird am philosophischen Anfang nicht satzmäßig, sondern *im Wort* entsprochen. Vielleicht dürfen wir mit der gebotenen Vorsicht sagen: dem *Begriff gemäß*, wenn wir wiederum darunter verstehen, was nach dem zweifachen Anfang der Philosophie so verstanden werden muß: daß das Grund-Wort, der *logos*, das eigentlich Zu-Hörende ist. Es wird vernommen, im νοεῖν, das ebenso akroamatisch gefügt erscheint. Das Akroam „begründet“ ja nichts, weder das Seiende aus dem Vernehmen noch das Vernehmen aus dem Seienden. Es schreibt auch nichts vor, etwa daß sich das eine nach dem anderen „richte“, wobei die „Wahrheit“ dann darin bestünde, daß sich die Vernunft an das Seiende „angleicht“. Von einer wie immer ausgelegten „Wahrheitstheorie“ sind wir hier weit entfernt. Der Spruch des Parmenides sagt nur, daß sie „dasselbe“ sind, ein *Gefüge*, und dieses sagt er ein weiteres Mal vom Vernehmen (noein) und dem, was vernommen wird (noema), dem Seienden: „ταῦτόν, δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ περατισμένον ἐστίν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν“ (B 8, 34–36). Sein eigentümlicher Charakter tritt an dieser Stelle deutlicher hervor als an dem kurzen Fragment, das sich traditionell mit dem Namen des Parmenides verbindet. Der Satz spricht aus dem Grund heraus, logisch wie akroamatisch, und indem er das tut, wird das Gefüge vernommen. Vernehmbar wird einzig das Sein. Nach dem Spruch des Parmenides ist es die Fügung (μοῖρα), die sich als die stärkste erweist, stärker als die Sprache der Sterblichen, das *epos*, von dem sich der *logos* nun losreißt. Könnte er das je vollständig, wäre das akroamatische Phänomen ein Schein, der Schall der Worte, die akustisch an das Ohr dringen. Daß es das nicht ist, wird bei Parmenides, entgegen seiner Absicht, bezeugt. Die Vernunft hört aus der Sprache heraus, was sie vernimmt – die Anzeichen (σήματα), in denen sich das Logische auf sich selbst stellt. Dem Grund kann es nur so entsprechen, daß es ihn als ungeworden (ἀγένητον) und unverderblich (ἀνώλεθρον), ganz (οὔλον) und

²⁴ Am nächsten kommt dem Zenon (fr. 1) mit einem Satz, der den festzuhaltenden *logos* auf die Selbigkeit des ausgesprochenen *epos* zurückbezieht: „Es ist doch offenbar dasselbe, dies einmal zu sagen oder es immer zu behaupten“ (ὁμοιον δὴ τοῦτο ἅπαξ τε εἰπεῖν καὶ ἀεὶ λέγειν). In der Übersetzung folge ich H.-G. Gadamer, *Zur Vorgeschichte der Metaphysik*, in: *Anteile*. Martin Heidegger zum 60. Geburtstag (1950) 59. Die Wiedergaben in Diels' Fragmenten der Vorsokratiker („Das gleiche gilt also ein für alle Mal“) und bei Capelle, *Die Vorsokratiker* („Eben dieser Satz läßt sich immer wiederholen“) verdecken nahezu vollständig die gemeinte Sache.

einzigartig (μονογενές), unbeweglich (ἀτρεμές) und unendlich (ἀτέλειστον) anspricht.²⁵ Das Seiende, so lautet die logisch vollständige Entsprechung, ist *Eines*, und zwar in doppelter Hinsicht, einmal im Sinne der Einheit, die keinerlei Vielheit *in* sich hat, und zum anderen im Sinne der Einzigkeit, die keinerlei Vielheit *auf*ser sich hat. Dieses Eine ist das Grund-Wort, das der Spruch des Parmenides zu Gehör bringt.

Daß dem die Sprache widerspricht, liegt auf der Hand. Parmenides hat es selbst gesehen, ohne die Folgerungen zu ziehen, die später die Platonsche Kritik am eleatischen *logismos* des Einen gezogen hat. Die Sprache ist Gespräch, sie nimmt anders als das auf sich gestellte Vernehmen, mit Worten wie „gewesen“ und „wird sein“, „Werden“ und „Vergehen“, „Bewegung“ und „Veränderung“, die alle die Vielheit umschreiben (B 8, 38–41). Parmenides erblickt darin lediglich eine Beirung des Vernehmens. Indem er so Vernunft und Sprache auseinanderreißt, wird die Ebene des Akroamatischen vom Logischen gleichsam überspielt. Der auf sich gestellte *logos* sucht anderswo Anhalt, und er findet ihn im *anschauenden* Vernehmen, das die Vernunft ganz einnimmt.

Darauf beziehen sich von Anbeginn die Bilder, mit denen Parmenides die Beschreibung der Auffahrt zur Göttin begleitet: Das *Haus der Nacht*, der Sitz der Sterblichen, der verlassen wird, das von der großen Richterin *dike* bewachte *Tor* mit den verschlossenen *Flügeltüren*, hinter dem sich das *Haus des Tages* auftut, das den sterblichen Einblick verschafft in das von ihr beherrschte Reich der Wahrheit, die *Sonne*, deren Licht den Grund von allem enthüllt, das Seiende, so wie es ist: einzig und einfach, und schließlich die *Kugelgestalt*, die zuletzt den Gedanken der Selbstbegrenzung des *legein* und *noein* auf das Seiende, die Ausschließung des doxisch-sprachlich vermeinten Nicht-Seienden, passend symbolisiert. Das Seiende ist überall Eines und als solches ein Ganzes: „Aber da das Seiende eine letzte Grenze hat, so ist es nach allen Seiten hin vollendet, gleich der Masse einer wohlgerundeten Kugel, von der Mitte nach allen Seiten hin gleich. Denn es darf weder hier noch dort irgendwie größer oder kleiner sein. Denn es gibt ja nichts, was es hindern könnte, sich zusammenzufügen, noch gibt es ein Seiendes, das hier mehr, dort weniger wäre als Seiendes.“²⁶

Im Gedanken des Ganzen ist die Bindung des *logos* an das gesprochene und gehörte Wort vollständig gelöst. Der *logos* wird jedoch nicht eigentlich selbständig. Er bindet sich an das Anschauen, ohne den anfänglichen Sprachbezug verlieren zu können. Denn die Bilderwelt der Sonne und des Lichtes, in dessen Glanz die dem Menschen mögliche Klarheit, die *sophia*, erstrahlt, sie wird noch immer durch das zu hörende Wort evoziert. Aber das Hören, die Ebene des Akroamatischen, tritt hinter dem zurück, was sich ins Bild zusammenzieht, der Anschauung. In der Berufung auf sie entfernt sich die Vernunft von der Sprache. Sie wird darangehen, das Logische auf sich selbst zu begründen.

²⁵ Parm. Fr. B 3; 8, 3, 6, 8, 22, 25–26, 38.

²⁶ Parm. Fr. B 1, 7–28; B 8, 43–49.