

**Zwei Wege als Grund der vierteiligen Struktur von Parmenides’
Gedicht: Entwurf eines neuen Ansatzes**

Pavel Hobza

Bevor man Parmenides’ Gedicht zu interpretieren anfängt, macht man eine wichtige interpretatorische Entscheidung, ohne es eigentlich innezuwerden. Man setzt nämlich voraus, dass Parmenides’ Gedicht aus *drei* Teilen besteht. Obwohl man diese Voraussetzung fast für eine Tatsache hält, zeigt es sich bei näherem Zusehen, dass die Einteilung des Gedichts in drei Teile nur auf der Interpretation zweier Stellen beruht (auf einem bestimmten Verständnis der Beziehung zwischen den Fragmenten B 1 und B 2 und auf der Ergänzung der Lacuna am Ende von B 6,3). Und weil bei der Interpretation beider Stellen die Wegeproblematik eine wichtige Rolle spielt, zeigt es sich weiter, dass die Einteilung des Gedichts in drei Teile mit der Zahl der Wege resp. mit der gewöhnlichen Annahme dreier Wege weitgehend zusammenhängt. Eine der wichtigsten Aufgaben der vorgelegten Studie ist also eine alternative Struktur des Gedichts zu entwerfen und zu zeigen, dass das Gedicht anhand von zwei Wegen in vier Teile eingeteilt werden kann, ja muss.

Unsere Untersuchung gliedert sich in drei Hauptteile: Da die gewöhnlich angenommene dreiteilige Struktur mit der angeblichen *ontologischen* Argumentation des Parmenides zusammenhängt, setzen

wir uns im *ersten* Hauptteil mit der geläufigen Art und Weise, wie man ἕὸν in Parmenides' Gedicht erklärt, auseinander. Da diese Erklärung meistens auf die Behauptung hinausläuft, dass Parmenides die Ontologie begründet hat, und da die angebliche Parmenideische Ontologie auf der Synonymität von ἔσσι, ἕὸν, εἶναι beruht, werden wir die gewöhnlichen Interpretationen als ontologisch bezeichnen. Während aber die Ontologie mit einigen, in Parmenides' Text sowie im damaligen Kontext kaum nachweisbaren abstrakten Denkopoperationen und Philosophemenⁱ arbeiten muss, sollte man vielmehr versuchen, ἕὸν in Einklang mit den damaligen Denkmöglichkeiten zu erklären. Auch die gewöhnliche Gliederung des Gedichts in drei Teile ist – wie wir sehen werden – durch das ontologische Vorverständnis in hohem Maße gerechtfertigt. Im *zweiten* Hauptteil versuchen wir, eine neue, vierteilige Struktur des Gedichts, die auf der Annahme zweier Wege beruht, zu entwerfen. Der Vorteil dieser Struktur besteht unter anderem darin, dass sie dem Sachverhalt, dass Parmenides' Text ein der *archaischen* Kultur entstammendes, *orales Gedicht* ist, Rechnung trägt. Im *dritten* Hauptteil beschäftigen wir uns letztlich mit einzelnen spezifischen Problemen, die bei der Interpretation des Gedichts erscheinen und die meistens die Gestalt und Bedeutung des

i Vgl. z. B. Furth, M., „Elements of Eleatic Ontology“, in: A. P. D. Mourelatos (ed.), *The Pre-Socratic: a collection of critical essays*, Princeton, New Jersey 1993, S. 241–270, S. 241. “Several portions of the general view from which I ‘deduce the poem’ are not clearly stated in the poem itself; my explanation for this is that they are operating as *tacit* assumptions”. Unter “*tacit* assumptions” versteht er abstrakte und ontologische Denkschemata. Dagegen vgl. Havelock, E. A., *Preface to Plato*, Oxford 1963, VII–VIII. “But if the early Greek mentality was neither metaphysical nor abstract, what then was it, and what was it trying to say? [...] The Presocratics themselves were essentially oral thinkers, prophets of the concrete linked by long habit to the past, and to forms of expression which were also forms of experience, but they were trying to devise a vocabulary and syntax for a new future, when thought should be expressed in categories organized in a syntax suitable to abstract statement.”

neuen zweiten „Wegeteils“ (der sich von B 1,24 bis zu B 7 erstreckt) betreffen.

I.1 Angebliche Ontologie

Wie oben schon angedeutet wurde, trägt man die Ontologie an Parmenides' Text heran, um den *Ursprung*, ja überhaupt die *Möglichkeit* von εἶν zu erklären. Im allgemeinen lässt sich sagen, dass man im Gedicht des Parmenides zwei Arten der ontologischen Argumentation entdeckt:

- 1) Parmenides soll bei der Begründung der Ontologie von dem als „Mittel der Untersuchung“ dienenden ἔστι ausgegangen sein (vgl. „Der Baum *ist*“ usw.). Weiter soll er zur Ansicht, dass „was ist, ist“ bzw. dass man nur ἔστι sagen kann, gelangt sein. Zuletzt wird vorausgesetzt, dass Parmenides εἶν aus ἔστι *deduziert* hat.ⁱ

i Vgl. z. B.: Furth, M., „Elements of Eleatic Ontology“, op. cit., S. 261. “By an ‘enquiry’ into ‘what is’ I shall understand Parmenides to mean *any investigation of ‘what is’ in the sense of what is so, or what is the case; any procedure aimed at ascertaining the facts.*” Ibid, S. 249. “*What is (everything that is), is [...] and (very emphatically) that’s all (=nothing else!)*.” Ibid, S. 264. “Parmenides’ *own* ontology and cosmology, upon which attention has traditionally focused, and which I take it is agreed to be absurd, can all be derived, without mistakes, from the standpoint at which we have now arrived.” Kahn, Ch. H., „The Thesis of Parmenides“. *The Review of Metaphysics* 22, 1968/69, S. 700–724, S. 700–1. “I am primarily concerned here to elucidate Parmenides’ thesis: to see what he meant by the philosophic claim which is compressed into the one-word sentence εἶν, ‘it is.’ I take this to be the premise (or one of them), from which he derives his famous denial of all change and plurality.” Kirk, G. S., Raven, J. E., *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1982, S. 272. “The premise εἶν is by now established as the only possibility: the only significant thought or statement is that a thing *is*. [...] From now onwards until the end of the Way of Truth he is concerned, in other words, to deduce all that can be

2) Man nimmt an, dass durch ἔστι, das hier unpersönlich und existential verwendet werden soll, das Sein oder die Existenz gesetzt wird. Weiter wird behauptet, dass ἔστι, ἐόν und εἶναι (anhand eines reinen Seinsbegriffs) einfach *synonym* sind.ⁱ

Diese Auffassung, dass sich die Ausdrücke ἔστι, ἐόν, εἶναι bei Parmenides aufeinander beziehen, einander übertragbar oder sogar auf *einen* (Seins-)Begriff zurückzuführen sind (sei es anhand der Deduktion oder der Synonymität), scheint aber im Text des Parmenides, geschweige denn im damaligen Kontext, kaum Unterstützung zu finden; denn sie setzt einige, erst später bei Platon und Aristoteles anzutreffende Philosopheme voraus. Wenn man also die Ontologie bei Parmenides zu rekonstruieren versucht, stößt man auf eine im Gedicht wohl nie wirklich befriedigend

deduced from his chosen premise about the properties of Being.” Tugendhat, E., „Das Sein und das Nichts“, in: E. Tugendhat, *Philosophische Aufsätze*, Frankfurt a. M. 1992, S. 36–66, S. 38. „Wie hat Parmenides, der erste Philosoph, der auf das ‚ist‘-Sagen aufmerksam wurde, das Wort ‚ist‘ verstanden? Aus der richtigen Antwort auf diese Frage muss verständlich werden, wieso Parmenides meinen konnte, dass aus dem Sinn des ‚ist‘ und seiner Entgegensetzung zum ‚ist nicht‘ notwendig folgt, dass, was ist, nur eines sein kann, notwendig unvergänglich, unveränderlich und homogen.“ Ähnlich auch Heitsch, E., *Parmenides. Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft*, München 1974. Der Unterschied besteht nur darin, dass er statt von ἔστι von der sogenannten Grundalternative ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν ausgeht.

i Vgl. z. B.: Cordero, N.-L., *Les deux chemins de Parménide*, Paris 1984, S. 74–75.

„Lorsque Parménide dit ‚est‘, il constate (ou propose) un fait: qu’il y a, qu’il existe, que quelque chose est présent. [...] Parménide part d’une thèse [...]: la présence, l’existence, le fait d’être. Ce principe, Parménide l’exprime indifféremment moyennant un infinitif (εἶναι, πέλειν), un participe (ἐόν) ou un verbe à la troisième personne du singulier (ἔστι comme en 2,3a et en 2,5a.“ Taran, L., *Parmenides. A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*, Princeton, New Jersey 1965, S. 37. „let it be stated once and for all that the different idioms which Parmenides uses to express Being and non-Being are synonymous. [...] To distinguish between the use of the participle and of the infinitive, for example, as some scholars do, is to obliterate the fact that for Parmenides there is only absolute Being, although the language, the meter, and the necessity of referring to the phenomenal world in order to deny its existence forced him sometimes to use expressions like ‚the things which are not‘ (fr. VII.1).“ Vgl. auch Wiesner, J., *Parmenides. Der Beginn der Aletheia*, Berlin – New York 1996, S. 112–122.

aufzulösende Spannung zwischen der Konzeption von ἔσται, die mit einem rein *geistigen* Akt oder Begriff des Seins zu rechnen hat, und der von εἶναι, die mit *räumlichen* Prädikaten und Vorstellungen verbunden ist (vgl. Charakterisierungen von εἶναι im Fragment B 8 wie z.B. seine Unteilbarkeit in B 8,22–25 oder seine Kugelförmigkeit und Begrenztheit in B 8,42–49) – eine Spannung, die erst anhand des weder innerhalb der archaischen Kultur, noch innerhalb der vorsokratischen Philosophie nachweisbaren *Philosophems Materialität versus Immaterialität* verständlich und möglich wäre. Wenn man dieses Philosophem im Gedicht irgendwie voraussetzt, dann fragt es sich etwa, warum Parmenides – wenn er einmal den immateriellen Begriff des Seins im ἔσται gefunden hatte – ihn dann in der Konzeption von εἶναι mit räumlich-materiellen Prädikaten versah; warum er also das Materielle und das Immaterielle vermischt und nicht auseinanderhält. Man kann sicher erwidern: eben deshalb, weil er dieses Philosophem nicht gehandhabt hat und weil „he *may have been attempting to conceive a nonspatial Reality but was simply unable to find any expression for this view except in spatial language.*”¹

Man scheint also den Schwierigkeiten, die mit der Formulierung und Begründung der Ontologie im Gedicht zusammenhängen, durch die Behauptung zu entgehen, dass es Parmenides nicht der geeignete begriffliche Apparat zur Verfügung stand. Doch im Allgemeinen lässt sich sagen, dass die ontologische Interpretation einerseits mit sehr

¹ Kahn, Ch. H., „Parmenides, ed. Tarán“, *Gnomon* 40, 1968, S. 132. Ähnlich auch Kirk, G. S., Raven, J. E., *The Presocratic Philosophers*, op. cit., S. 270. “On the contrary, the chief difficulty about Parmenides is that, while the incorporeal was still unknown, and no vocabulary therefore existed to describe it, he was none the less [...] feeling his way towards it.”

gewagten, andererseits mit sehr *vagen* Voraussetzungen und Vorstellungen arbeitet; weshalb es angebracht ist, nach einer anderen, der damaligen Zeit angemesseneren Erklärung von $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$ zu suchen, als sie die ontologische Interpretation, die $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$ aus $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ deduziert oder beide Termini einfach als synonym betrachtet, liefert.

I.2 Der Ursprung von $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$

Es ist viel plausibler, $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$ aus dem damals geläufigen Ausdruck $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$, der die Welt im ganzen bezeichnet hat, zu erklären. Diese Erklärung ist hauptsächlich aus zwei Gründen der ontologischen vorzuziehen:

Erstens ist sie den *damaligen Denk- und Sprachmöglichkeiten* angemessen. Man braucht also nicht vorauszusetzen, dass Parmenides von einer Art ontologischer Spekulation, die sich – wie wir gesehen haben – einiger komplizierter und *abstrakter* Denkopoperationen oder Philosopheme bedienen muss, ausgegangen sei. Er scheint vielmehr „bloß“ über den *sprachlichen* Ausdruck $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ erstaunt gewesen zu sein. Dass man über die Welt als über $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ sprechen kann, impliziert, dass jedes einzelne Ding als $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$ begriffen werden kann. Parmenides muss sich also die (geniale) Frage gestellt haben: Wie können sich alle Dinge voneinander unterscheiden, wenn jedes Ding letztlich als ein einzelnes $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$ aufgefasst werden kann? Wobei seine Antwort gelautet haben muss: Sie unterscheiden sich gar nicht, weswegen es letztlich nur ein einziges $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$ gibt. In anderen Worten, beim Konzipieren von $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$ scheinen Parmenides' Erwägungen über die diskreten Seienden eine wichtige Rolle

gespielt zu haben. Obwohl dieser Gedankengang ganz und gar ontologisch anmuten kann, ist der von uns angenommene Ursprung von ἐόν in einer wichtigen Hinsicht von der ontologischen Argumentation verschieden. Denn gegenüber der geläufigen ontologischen Interpretation meinen wir nicht, dass Parmenides imstande war, einzelne in der Welt sich befindende Dinge als die Seienden deshalb aufzufassen, weil sie *sind* (d.h. weil ihnen das Prädikat „ist“ zugeschrieben werden kann). Dieser Gedanke kann zwar für uns ganz und gar selbstverständlich sein, aber in Parmenides' Text, geschweige denn im damaligen Kontext findet sie keine Stütze. Deshalb scheint es uns den damaligen Denkmöglichkeiten angemessener, den Ursprung von ἐόν bloß in einem sprachlichen Ausdruck resp. in Parmenides' Erwägungen über die Möglichkeiten und Tragweite dieses Ausdrucks zu sehen. (Obwohl es für uns kaum vorstellbar ist, dass anhand der Sprache auf die Realität geschlossen werden kann, ist dieses Schließen in Rahmen der archaischen Denkweise durchaus plausible. Denn damals wurde noch nicht die strikte und unüberbrückbare Trennung zwischen der Sprache und Realität vollzogen, so dass beide als Aspekte des Gleichen angesehen werden konnten.)

Die Richtigkeit dieses Ursprungs von ἐόν wird aber im Gegensatz zur ontologischen Erklärung, die erst anhand einiger, bei Parmenides nirgendwo *explizit* nachweisbarer Voraussetzungen gerechtfertigt werden kann, durch eine deutliche Spur im Gedicht bestätigt. Es handelt sich um die Stelle B 8,22–25 (οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον· / οὐδέ τι τῆι μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι, / οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος. / τῶι ζυνεχῆς πᾶν ἐστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει), wo die (Unmöglichkeit der) Teilbarkeit von ἐόν erörtert wird und wo insbesondere der Satz ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει („Das Seiende nährt sich

dem Seienden“, was in dem Sinn zu verstehen ist, dass das Seiende dem Seienden ähnlich ist) hervorzuheben ist. Denn im Unterschied zur ontologischen Interpretation wird es hier angedeutet, dass die Konzeption von $\acute{\epsilon}\acute{o}\nu$ irgendwie mit Parmenides' Überlegungen über die diskreten Seienden, die sich letztlich ähneln, zusammenzuhängen scheint (vgl. auch B 4,2 οὐ γὰρ ἀποτιμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχθεσθαι).

Der von uns angenommene Ursprung von $\acute{\epsilon}\acute{o}\nu$ scheint aber *zweitens* die Erklärung der Beziehung zwischen $\acute{\epsilon}\acute{o}\nu$ und der ab B 8,53 behandelten menschlichen Welt anzudeuten, was für die meisten Interpretationen bekanntlich das schwierigste Problem ist. Obwohl sie oft nicht imstande sind, die Möglichkeit der menschlichen Welt auf dem Hintergrund von $\acute{\epsilon}\acute{o}\nu$ einzusehen,ⁱ sollte man schon anhand der Tatsache, dass Parmenides der Beschreibung der menschlichen Welt soviel Raum und Mühe gewidmet hat (der weitaus größte Teil des Gedichts war ja der Beschreibung der Welt vorbehalten), voraussetzen, dass die Welt im Gedicht eine durchaus wichtige Rolle spielen muss und dass Parmenides

i Vgl. z. B. Mansfelds resignierte Äußerung, dass die Frage, „wie Parmenides es verantworten kann, dass neben (?) dem unbewegten und ewigen Seienden noch eine menschliche Welt entstehen kann, [...] nicht mit vollständiger Gewissheit beantwortet werden“ kann (Mansfeld, J., *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, op. cit., S. 219), was dann Kahn in der Besprechung Mansfelds Buch mit „Plotinus' question, 'Why is there more than the One?'" vergleicht und was er als "the problem which remains, and must remain, unresolved" auffasst (Kahn, Ch. H., „Jaap Mansfeld: Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt“, *Gnomon* 42, 1970, S. 119). Man sollte aber erwägen, ob eine Interpretation, die bei solchen (sei es durch die Resignation oder durch den Hinweis auf eine entlegene Tradition zu rechtfertigenden) Ausflüchten Zuflucht sucht, eine wirklich gelungene Interpretation ist. Man sollte daher weiter bedenken, ob nicht gerade eine befriedigende, im Text plausibel nachweisbare und womöglich mittels der *damaligen Denkmöglichkeiten* durchgeführte Lösung dieser Beziehung ein wichtiges Kriterium für die richtige Interpretation lieferte; man scheint nämlich bisher ein solches Kriterium vor allem im *Nachweis* der ontologischen Argumentation zu sehen.

sie nicht einfach verwerfen und durch die Konzeption von ἕόν verdrängen, ja ersetzen wollte. Der Ursprung von ἕόν aus ἕόντα zeigt vielmehr, dass ἕόν mit der als ἕόντα gedachten Welt irgendwie vereinbar sein und sie voraussetzen muss.¹ Wie die Beziehung zwischen ἕόν und der als ἕόντα begriffenen Welt innerhalb der Lehre des Parmenides genau aussieht, kann aber erst später (vgl. Abschnitte III.3, 4.) behandelt werden.

Diese Ausführungen haben für die angebliche parmenideische Ontologie erhebliche Konsequenzen; denn damit ist die enge (sei es anhand der Deduktion oder der Synonymität) angenommene Beziehung zwischen ἔστι, ἕόν und εἶναι verletzt. Das ist aber für die Interpretation des Gedichts von großer Bedeutung, weil man damit etwa die

i Im Wesentlichen ist also der Interpretation Schwabls zuzustimmen, dass die menschliche Welt *positiv* zu bewerten ist und dass die Welt oder die sie konstituierenden Kräfte: Licht und Nacht irgendwie im ἕόν enthalten sind oder aufgehoben werden. Seine Auffassung, „dass Licht wie Nacht ‚sind‘“ (Schwab, H., „Sein und Doxa bei Parmenides“, in: H.-G. Gadamer (ed.) *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt 1989, S. 391–422, S. 396) und dass sich anhand dieses „es ist“ im Sein als aufgehoben und vereint erweisen, muss jedoch korrigiert werden. Denn Licht und Nacht können im ἕόν aufgehoben werden, weil sie (sprachlich) als ἕόντα zu verstehen sind.

Das die menschliche Welt mit ἕόν im Grunde gleichzusetzen ist, *könnte* im Text noch durch zweierlei gestützt werden. *Erstens*: In B 8,5 und B 8,22–25 wird ἕόν als ein Ganzes (πᾶν) verstanden; in B 9,3 befindet sich dieselbe Bezeichnung für die aus Licht und Nacht bestehende Welt. Im Hinblick auf πᾶν scheinen ἕόν und die menschliche Welt dasselbe zu sein. *Zweitens* durch folgende Interpretation von B 1,31–32: „Du wirst aber auch das erfahren, dass die erscheinenden Dinge (δοκοῦντα) gültig sein müssen, weil alle Dinge (πάντα) durch das Ganze (πᾶν) durchgehen.“ Dass Parmenides hier zwei sprachlich verschiedene, doch sachlich synonyme Ausdrücke (δοκοῦντα und πάντα) verwendet, ist nur der dichterischen Inszenierung zuzurechnen (dass πάντα und ἕόντα synonym sind, braucht nicht gesagt zu werden). Der Ausdruck δοκοῦντα soll den Zusammenhang mit βροτῶν δόξα sichern und andeuten, dass alle Dinge (πάντα) nur scheinbar sind, insofern sie nicht im ἕόν resp. πᾶν (ein)begriffen sind. – Vgl. dazu auch Steigers Konzeption des geschlossenen kosmologischen Schemas (Steiger, K., „Die Kosmologie des Parmenides und Empedokles“, *Oikumene* 5, 1986, S. 173–236).

Möglichkeit gewinnt, ἔστι von ἐόν zu trennen. Während ἐόν im Gedicht als der zu behandelnde Gegenstand der Untersuchung auftritt, hat ἔστι vornehmlich die Funktion eines geläufigen Prädikats.

II.1 Alternative Gliederung des Gedichts

Das Gedicht wird herkömmlicherweise in drei Teile: Proömium, *aletheia*- und *doxa*-Teil eingeteilt. Die Einteilung zwischen *aletheia*- und *doxa*-Teil bereitet keine Schwierigkeiten, weil beide Teile durch B 8,50–52 (ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα / ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας / μάθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων) *deutlich* und eindeutig abgetrennt sind. Man kann sich aber fragen, wie die gewöhnlich angenommene Einteilung zwischen Proömium (das als Fragment B1 verstanden wird) und *aletheia*-Teil (B2–B8) zu rechtfertigen ist, denn zwischen ihnen gibt es keine klare stilistische Abgrenzung.

Darin, dass man zwischen B1 und B2 eine so scharfe Abgrenzung anzunehmen pflegt, scheinen hauptsächlich zwei Gründe mitzuspielen: Der *eine* Grund darf auf unserer bruchstückhaften Überlieferung des Gedichts beruhen. Denn das Proömium wird einfach, ohne dass man sich darüber viel Bedenken machte, mit dem Fragment B 1 gleichgesetzt; die scheinbare (bloß in unseren Ausgaben sich manifestierende) Selbstständigkeit von B 1 erweckt also den *Eindruck* der inneren Geschlossenheit. Das scheint mit dem *anderen*, in dem ontologischen Vorverständnis bestehenden Grund in völligem Einklang zu stehen. Denn in B 1 scheint nichts philosophisch Wertvolles, d.h. Ontologisches zur Sprache zu kommen; da handelt es sich ja lediglich um

die bildliche Schilderung einer Fahrt und in den letzten Versen wird einiges über die Gliederung des Gedichts in zwei Teile angedeutet. Erst in B 2 setzen – wie man annimmt – die eigentlichen philosophisch-ontologischen Ausführungen ein.

Mit der Einteilung zwischen das als Fragment B 1 verstandene Proömium und den in B 2 einsetzenden *aletheia*-Teil hängt aber unmittelbar die gewöhnliche Annahme, dass es im Gedicht drei Wege gibt. Man nimmt nämlich an, dass die in B 1,29–30 vorkommende Alternative (ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ / ἡδὲ βροτῶν δόξας) eine andere ist als die in B 2,3,5 (ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι / ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι). Denn die erste Alternative scheint über das Sein und die menschliche Welt zu sein, während die zweite über das Sein und Nichtsein. Man nimmt also an, dass die erste Alternative im allgemeinen mit der Einteilung des Gedichts in *aletheia*- und *doxa*-Teil zusammenhängt, während die zweite eine logisch-ontologische Alternative zwischen dem Sein und Nichtsein darstellt. Und weil das erste Glied beider Alternativen denselben Gegenstand, d.h. das Sein, impliziert und deshalb dasselbe sein muss, nimmt man an, dass es im Gedicht drei Wege gibt.¹

Nun, diese Auffassung, dass beide Alternativen verschieden sind, kann – bisher nur vorläufig – problematisiert werden, womit aber gleich die Annahme dreier Wege problematisiert wird. Denn wenn wir erwägen, dass B 2 ursprünglich in unmittelbarer Nähe zu B 1 gestanden haben

¹ Obwohl die erste Alternative die Wege nicht explizit thematisiert, man nimmt an, dass auch sie die Wege betrifft.

muss (es ist ja sogar anzunehmen, dass es an B 1 unmittelbar anschlossⁱ), dann ist es nicht ohne weiteres verständlich, dass die in B 1,29–30 vorkommende Alternative (ἢ μὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἤτορ / ἢ δὲ βροτῶν δόξας) eine andere sein sollte als die mittels *ähnlicher grammatischer Struktur* angeführte Alternative von B 2,3,5 (ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι / ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστὶ μὴ εἶναι). Wenn wir weiter in Betracht ziehen, dass wir ein der archaischen Kultur entstammendes Gedicht, das wohl nicht zum (einsamen und lautlos verstehenden) Lesen, sondern zum (öffentlichen und lauten) Vortragen bestimmt wurde, interpretieren, dann wäre es – wieder vorläufig – anzunehmen, dass beide Alternativen vielmehr dieselben sind. Denn damit das Vorgetragene von Zuhörern leicht und mit Verstehen verfolgt werden kann, bedienen sich die oralen, zum Vortragen bestimmten Texte der Wiederholung als eines wichtigen stilistischen, ja kompositorischen Mittels. Deshalb würde man erwarten, dass beide Alternativen nicht verschieden sind, sondern vielmehr eine Wiederholung bzw. eine wiederholte Variante einer und derselben Alternative darstellen.

Weiteres Problem der gewöhnlichen Einteilung des Gedichts in drei Teile liegt darin, dass einige Themen vom einen Teil ins andere unbegründet übergreifen. So sollte der *aletheia*-Teil die Wahrheit resp. die mit der Ontologie oder mit dem Sein zusammenhängenden Probleme im Gegensatz zu menschlichen Meinungen, denen ja der *doxa*-Teil vorbehalten ist, behandeln. Obwohl dies B 2 durchaus zu bestätigen scheint, fragt es sich, warum in B 6 und B 7 der Weg der schweifenden Menschen thematisiert wird. Denn damit scheint nicht nur der *doxa*-Teil

i Vgl. Heitsch, E., *Parmenides. Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft*, op. cit., S. 140.

vorgegriffen, sondern auch das Thema von B 1,26–30 aufgegriffen zu werden, wo über den menschlichen Weg im Gegensatz zu dem, den θέμυς und δίκη verbürgen, und wo über die Wahrheit im Gegensatz zu menschlichen Meinungen die Rede ist.

Wenn aber die gewöhnliche Einteilung des Gedichts in drei Teile solche Probleme impliziert, können wir uns – mindestens vorläufig und versuchsweise – vorzustellen versuchen, wie das Gedicht alternativ eingeteilt werden könnte. Wie wir gesehen haben, ist die Einteilung von B 8,50–52 unproblematisch. Weil aber die Einteilung zwischen B 1 und B 2 problematisch zu sein scheint, sind andere eindeutigere Abgrenzungen im Gedicht zu suchen. Wenn wir das Gedicht unbefangen übersehen, könnten wir zwei bisher noch nie berücksichtigten Abgrenzungen finden. Die erste sehr wichtige und deutliche Einteilung ist da zu setzen, wo die Göttin zu sprechen anfängt, also in B 1,24. Wenn wir in Betracht ziehen, dass das Gedicht als der Vortrag der Göttin, dem eine kurze bildliche Schilderung der Auffahrt des Parmenides (als des Jünglings, vgl. die Anrede der Göttin in B 1,24 κοῦρε) vorausgeht, konzipiert ist, dann gibt es keinen Grund, warum dieser *deutliche* und *klare* Einschnitt im Gedicht nichts zu seiner Gliederung beitragen sollte. Das Proömium wäre also nicht mit dem ganzen Fragment B 1 gleichzusetzen, wie man es gewöhnlich tut. Das Proömium würde nur die Verse B 1,1–23 enthalten, in denen die Auffahrt geschildert ist, wobei der Rest von B 1, wo die Göttin selbst schon zu sprechen angefangen hat, einen anderen Teil darstellt. Die andere ziemlich deutliche stilistische Abgrenzung findet sich am Anfang von B 8, wo gesagt wird, dass noch ein Wort über den Weg, der durch die Redewendung ὡς ἔστιν gekennzeichnet ist (μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο / λείπεται ὡς ἔστιν, B 8,1–2).

Wenn es also im Gedicht (resp. in den erhaltenen Fragmenten) drei deutliche Einschnitte oder Abgrenzungen gibt, muss das Gedicht aus vier (und nicht – wie man bisher angenommen hat – aus drei) Teilen bestehen. Wenn wir weiter erwägen, dass der zweite Teil von B 1,24, wo die Göttin zu sprechen anfängt, bis zum Anfang von B 8 erstreckt (und dass also die Alternativen von B 1,29–30 und von B 2 innerhalb desselben Teils vorkommen), dann wird auch die gewöhnliche Annahme dreier Wege fragwürdig. Denn es wäre einfacher, ja eleganter, im Gedicht nur zwei Wege anzunehmen.

Bevor wir aber versuchen, das Gedicht anhand zweier Wege in vier Teile zu strukturieren, ziehen wir noch einmal in Betracht, dass wir ein orales, d.h. für das laute und öffentliche Vortragen bestimmtes Gedicht interpretieren. Das kann insofern von Bedeutung sein, als mit den Erwartungen und überhaupt Verstehensmöglichkeiten des Zuhörers zu rechnen ist. Um von Zuhörern leicht und mit Verstehen verfolgt werden zu können, sollte das orale Gedicht eine *klare* und *übersichtliche* Struktur haben. Was die gewöhnliche Einteilung des Gedichts in drei Teile unter der Voraussetzung dreier Wege angeht, wirkt die so aufgefasste Struktur eher verwirrt. Denn einige Gedanken, die in einem Teil ihren rechten Platz zu haben scheinen, tauchen in einem anderen auf, wo sie einigermaßen ungeeignet wirken (z.B. das mit den schweifenden Menschen zusammenhängende Motiv des Wegs, das in dem für die Behandlung der ontologischen Probleme bestimmten *aletheia*-Teil vorkommt). Überdies wäre der angebliche Verweis auf die Einteilung des Gedichts, der am Ende des als Proömium verstandenen Fragment B 1 erscheint und nach dem das Gedicht in zwei Teile strukturiert werden soll, vielmehr in einem schriftlichen, für das einsame verstehende Lesen

bestimmten Text zu erwarten. Denn während man bei Lesern damit rechnen kann, dass sie sich auch anhand des wiederholten Lesens den schriftlichen Text anzueignen und seinen Sinn und Struktur kennen zu lernen versuchen, muss sich der Zuhörer nur auf einen Vortrag verlassen; deshalb bedient sich der orale Text auch anderer Mittel der Strukturierung (z.B. des Wiederholens desselben Motivs). In anderen Worten, es ist nicht zu erwarten, dass man den oralen Text nur mittels einer anfänglichen Erwähnung in zwei komplexe und weiter sich gliedernde Teile strukturiert (hauptsächlich wenn diese Struktur nur angedeutet wird).

Versuchen wir nun also die einzelnen Teile kurz zu charakterisieren:

Den ersten Teil bildet das Proömium, das aber nicht – wie man gewöhnlich annimmt – am Ende vom Fragment B 1, sondern da, wo die Göttin zu sprechen anfängt, also in B 1,23, endet. Das Proömium, das eine bildliche Schilderung der Auffahrt darstellt, ist nach der am Bild des Übergangs von der Nacht zum Licht inszenierten *binären* Struktur aufgebaut (die Sonnenmädchen verlassen das Haus der Nacht und streben zum Licht; sie stoßen die Schleier von ihren Häuptern weg; weiter erscheint das Tor der Bahnen von Nacht und Tag, von dem δίκη den Schlüssel hat; Parmenides passiert dieses Tor und wird von der Göttin in ihrem Haus, das als Gegensatz zum Haus der Nacht konstruiert wird, empfangen).

Was die Zahl der Wege im Gedicht angeht, wäre es überraschend, wenn die deutliche binäre Struktur, nach der das ganze Proömium aufgebaut ist und die bereits im Proömium als Motiv *zweier* Wege von Nacht und Tag (vgl. ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός εἰσι κελεύθων, B

1,11) vorgezeichnet ist, in den weiteren Darlegungen als Motiv zweier Wege nicht ausgewertet würde. Dieselbe binäre Struktur kommt also – meistens eben in der Form zweier Wege – in B 1,26–28a (ἐπεὶ οὐτὶ σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι / τήνδ' ὁδόν (ἢ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν) / ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. χρεῶ δέ σε πάντα πυθέσθαι); B 1,29–30 (ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ / ἡδὲ βροτῶν δόξας); B 2,3,5 (ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι / ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι); B 6,3–5ⁱ (πρώτης γὰρ τ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <ἄρξει> / αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν / πλάττονται, δίκρανοι); B 7,2 (ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημαⁱⁱ); B 8,16 (ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν); B 8,17–18 (τὴν μὲν εἶν ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθὴς / ἔστιν ὁδός), τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι) vor. Die zwei Wege stellen also das *Grundmotiv* des Gedichts, anhand dessen das Gedicht durchaus streng eingeteilt und strukturiert ist, dar.

i Die Interpretation dieser Verse stellt die zweite Stelle, die (außer der angeblichen, auf dem ontologischen Vorverständnis gründenden Verschiedenheit von B 1 und B 2) für die Annahme dreier Wege resp. dreier Gedichtsteile zu sprechen scheint, dar. Am Ende des Verses B 6,3 fehlt bekanntlich ein zweisilbiges Wort, das von Diels durch εἶργω („ich halte zurück“) ergänzt wurde. Seine Ergänzung wurde seitdem fast einstimmig akzeptiert. Dass jedoch das in B 6,3 von Diels ergänzte εἶργω durchaus willkürlich ist und dass man da vielmehr ἄρξει („fange an“) ergänzen sollte, scheint uns von Cordero überzeugend nachwiesen worden zu sein (vgl. Cordero, N.-L., *Les deux chemins de Parménide*, op. cit., S. 110–175). Und wie Cordero weiter argumentiert, hängt die Zahl der Wege im Gedicht (ob sie zwei oder drei sind) eben von dem in der Lacuna gewählten Wort ab. Wenn man da ἄρξει ergänzt, heißt es, dass die Göttin auffordert, zuerst von dem einen, gerade beschriebenen Weg anzufangen, dann aber von dem, auf dem die unwissenden Sterblichen herumschweifen; in diesem Fall sind im Gedicht nur zwei Wege anzunehmen. Wenn man dagegen εἶργω ergänzt, heißt es, dass die Göttin von einem Weg zurückhält, dann aber von einem anderen. Weil sie von zwei Wegen zurückhält, muss es noch einen anderen positiven, d.h. dritten Weg geben.

ii Dass man von einem Weg zurückgehalten werden soll, impliziert, dass es noch einen anderen Weg, dem man sich zuwenden muss, gibt.

Nachdem also das Motiv zweier Wege im Proömium vorgezeichnet war, wird es im zweiten Teil (ab B 1,24 bis B 7), der bisher noch nie beachtet und erkannt wurde, mehrmals wiederholt. Es handelt sich aber nicht um bloße Wiederholung desselben Motivs, sondern vielmehr um seine Variierung resp. philosophische Ausarbeitung, die – damit wir unsere weiteren Ausführungen ein bisschen vorwegnehmen – dazu dient, beide Wege gegeneinander zu inszenieren und konfrontieren und so den Vorzug des ersten Wegs gegenüber dem zweiten nachzuweisen und zu sichern (vgl. Abschnitt III.3.). Dieses klare Wiederholen und Variieren desselben binären Motivs wird aber von den Interpreten ganz übersehen und das gleiche binäre Motiv wird in verschiedenen Teilen des Gedichts verschieden interpretiert resp. als verschiedene Alternativen gedeutet (vgl. z.B. oben angeführtes Beispiel von der in B 1,29–30 vorkommenden Alternative, die nach der geläufigen Auffassung von der in B 2 vorkommenden Alternative grundverschieden sein soll, was fast als Grundsatz der gewöhnlichen ontologischen Interpretation gilt). Es soll noch einmal erinnert werden, dass das Wiederholen und Variieren desselben Motivs eines der wichtigsten stilistischen, ja kompositorischen Mittel darstellt, denen sich ein oraler, d.h. für das Vorlesen und Vortragen bestimmter Text bedient.

Nun, wie wir noch sehen werden, ist die Wegeproblematik in Parmenides' Gedicht sehr komplex aufgefasst. An dieser Stelle ist es jedoch ein wichtiger Aspekt dieser Problematik herauszuarbeiten. Wie in B 1,29–30 angedeutet ist, hängt der eine Weg irgendwie mit $\epsilon\acute{o}\nu$ zusammen, während der zweite mit der menschlichen Welt. Angesichts dessen, dass im Gedicht $\epsilon\acute{o}\nu$ und die Welt behandelt werden, ist ihre Beziehung zu beiden Wegen zu erwarten. Die Frage ist aber, wie diese

Beziehung genau aussieht bzw. wie beide Wege zueinander stehen. Auf die genaue Beziehung beider Wege zu ἕὸν resp. der Welt werden wir später eingehen (vgl. Abschnitt III.4.), deshalb versuchen wir jetzt vielmehr die Beziehung beider Wege zueinander verständlich machen. Denn nach der geläufigen ontologischen Auffassung, nach der sich ἕὸν und die Welt gegenseitig ausschließen, wäre auch zwischen beiden mit ἕὸν resp. der Welt zusammenhängenden Wegen letztlich keine Beziehung; höchstens würde es sich um eine Beziehung der Ausschließung oder Privation handeln, was aber keine eigentliche Beziehung ist.

Wenn wir jedoch in Betracht ziehen, dass damals die Welt als ἕὸντα aufgefasst wurde und dass – wie wir gesehen haben – Parmenides’ Konzeption von ἕὸν aus ἕὸντα stammt, dann öffnet sich eine aussichtsvolle Möglichkeit, die Beziehung beider Wege zu denken. Die fast strukturelle Ähnlichkeit, die zwischen ἕὸν und ἕὸντα besteht, begründet auch die Beziehung beider Wege. Denn nicht nur dass sie sich nicht ausschließen, sondern wegen der Beziehung der mit ihnen zusammenhängenden Konzeptionen von ἕὸν resp. ἕὸντα verweisen sie aufeinander, ja sie bedingen sich gegenseitig.

Man könnte vielleicht einwenden, dass die Wege im allgemeinen mit ἕὸν und der Welt zusammenhängen können, dass aber der zweite Weg nirgends explizit mit ἕὸντα verbunden ist. Denn die Welt resp. der mit ihr zusammenhängende Weg wird im Gedicht vielmehr mit dem Nichtsein (vgl. B 2,7; B 7,1–2) oder mit der Mischung der elementaren Grundkräfte von Tag und Nacht (z.B. B 8,53–59) verbunden. Dieser Einwand ist aber verfehlt, denn es wäre gleich zu behaupten, dass wegen

der damals geläufigen Auffassung der Welt als $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ jeder Hinweis auf die Welt $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ impliziert und voraussetzt.

Unsere Auffassung von der Verbindung beider Wege mit $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$ resp. $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ hat aber eine sehr wichtige Parallele, die sie durchaus bekräftigt. Es handelt sich um Empedokles' Fragment B 17, wo die Beziehung zwischen $\acute{\epsilon}\nu$ und $\pi\lambda\acute{\epsilon}\omicron\nu\alpha$ behandelt wird. Denn Empedokles variiert und entfaltet hier die (dialektische) Beziehung zwischen $\acute{\epsilon}\nu$ und $\pi\lambda\acute{\epsilon}\omicron\nu\alpha$ in ähnlicher Weise wie Parmenides das mit $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$ und $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ resp. der Welt zusammenhängende Motiv zweier Wege. Es lässt sich erwarten, dass Empedokles, der ja in manchem an Parmenides anknüpft, auch dieses Motiv von ihm übernommen hat. Während jedoch Parmenides die (dialektische) Beziehung zwischen $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$ und $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ mit dem Wegemotiv eng verflochten, ja in ihm aufgelöst hat (aus Gründen, die erst allmählich aufleuchten können und die – damit wir sie einigermaßen vorwegnehmen – mit dem praktisch-religiösen Charakter des Gedichts zusammenhängen, vgl. Abschnitte II.2. und III.5.), war Empedokles (wohl aus kosmogonisch-kosmologischen Gründen) darum bestrebt, eben die (dialektische) Beziehung zwischen $\acute{\epsilon}\nu$ und $\pi\lambda\acute{\epsilon}\omicron\nu\alpha$ zu betonen.ⁱ

ⁱ Vgl. Empedokles DK 31 B 17,1–17:

δίπλ' ἑρέω· τοτὲ μὲν γὰρ ἔν ηὔξηθη μόνον εἶναι

ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφω πλέον' ἐξ ἑνός εἶναι.

δοιῆ δὲ θνητῶν γένεσις, δοιῆ δ' ἀπόλειμς·

τὴν μὲν γὰρ πάντων σύνοδος τίκτει τ' ὀλέκει τε,

ἢ δὲ πάλιν διαφρομένων θρεφθεῖσα διέπτῃ.

Empedokles' Fragment B 17 ist also für Parmenides' Gedicht insofern von Bedeutung, als man den zweiten (bisher nie erkannten) Wegeteil des Gedichts durch Empedokles' Fragment B 17 *formal* und *inhaltlich* gerechtfertigt und bestätigt sehen kann.

Der dritte Teil des Gedichts beginnt wieder *deutlich* in B 8,1–2 (μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο / λείπεται ὡς ἔστιν) und behandelt die mit dem ersten Weg zusammenhängende Problematik von ἐόν, während der vierte, der wiederum *deutlich* durch B 8,50–52 (ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα / ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας / μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων) vom dritten abgetrennt ist, die

καὶ ταῦτ' ἀλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,
 ἄλλοτε μὲν Φιλότητι συνερχόμεν' εἰς ἔν ἅπαντα,
 ἄλλοτε δ' αὖ δίγ' ἕκαστα φορεύμενα Νείκεος ἔχθει.
 <οὕτως ἦ μὲν ἔν ἐκ πλεόνων μεμάθηκε φύεσθαι>
 ἠδὲ πάλιν διαφύντος ἐνὸς πλέον' ἐκτελέθουσι,
 τῆι μὲν γίνονται τε καὶ οὐ σφισιν ἔμπεδος αἰών·
 ἦι δὲ διαλλάσσοντα διαμπερὲς οὐδαμὰ λήγει,
 ταύτηι δ' αἰὲν ἔασιν ἀκίνητοι κατὰ κύκλον.
 ἀλλ' ἄγε μύθων κλυθί· μάθη γάρ τοι φρένας αὔξει·
 ὡς γὰρ καὶ πρὶν ἔπειτα πιφαύσκων πείρατα μύθων,
 δίπλ' ἔρέω· τοτὲ μὲν γὰρ ἔν ἠὲ ἠὲ ἠὲ μόνον εἶναι
 ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφω πλέον' ἐξ ἐνὸς εἶναι,

mit dem zweiten Weg zusammenhängende Problematik der menschlichen Welt.

II.2 Archaische Anthropologie

Wie Mansfeld anhand der Analyse von B 6 festgestellt hat, ist für Parmenides die archaische Auffassung des Menschen (die sogenannte *archaische Anthropologie*), die ihn als unwissend, hilflos, taub und blind im scharfen Gegensatz zur göttlichen Allwissenheit und Allmacht erscheinen lässt, durchaus verbindlich.¹ Weil aber die Problematik der archaischen Anthropologie in B 6 direkt mit der Wegeproblematik zusammenhängt (vgl. αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς [i.e. ὁδοῦ], ἦν δὲ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν / πλάττονται, δίκρανοι· ἀμυχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν / στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται / κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, B 8,4–7) und weil im Gedicht das Motiv zweier Wege entfaltet zu werden scheint, ist anzunehmen, dass für zwei im Gedicht angeführte Wege die dualistische Weltauffassung der archaischen Anthropologie, in der die Menschen im scharfem Gegensatz zu den Göttern stehen, maßgebend sein muss.

Erst dadurch erhält das Motiv zweier Wege seine tiefe und volle Bedeutung: Der eine (göttliche) Weg hängt mit der Wahrheit (dem unentstandenen und unvergänglichen ἔόν) zusammen; der andere (menschliche) Weg dagegen mit der menschlichen Welt. Auf diesem Hintergrund ist es klar, dass die Wege nicht Wege eines diskursiven

¹ Mansfeld, J., *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen 1964, S. 1–41.

Denkens sind, wie man oft behauptet,ⁱ sondern vielmehr zwei grundverschiedene Lebensweisen darstellen; die eine entspricht dem Leben der allwissenden und allmächtigen Götter, während die andere das jämmerliche Leben der Menschen darstellt. Die Wege sind also *Lebenswege* (vgl. auch Abschnitt III. 5.).

III.1 Das Fragment B 2

Nachdem wir Parmenides' Konzeption von ἑόν behandelt und neue Struktur des Gedichts angedeutet haben, versuchen wir noch die genaue Gestalt des zweiten Wegeteils zu entwerfen und einige mit ihm zusammenhängende und für das Verständnis des Gedichts wichtige Probleme und Gedanken zu interpretieren. Den Anfang des zweiten Teils, den der Abschluss von B 1 bildet und in dem das Motiv zweier Wege angegeben wird, haben wir schon genügend erläutert. Deshalb können wir auf das wichtige Fragment B 2 eingehen.

Bei der Interpretation von B 2 gibt es hauptsächlich zwei Schwierigkeiten: das Subjekt zu ἔστι und die Semantik von ἔστι in B 2,3,5 (ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι / ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι). Grammatisch gesehen, scheint es uns am plausibelsten, ὁδός als Subjekt zu ἔστι zu ergänzen,ⁱⁱ wobei ἔστι hier

i Vgl. z.B. Fritz, K. von., „Die Rolle des nous“, in: H.-G. Gadamer (ed.), *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt 1989, S. 246–363, S. 314.

ii Vgl. Kahn, Ch. H., „The Thesis of Parmenides“, op. cit., S. 709: “But the verb ἔστι is not normally used in Greek as an impersonal in the sense just described. It generally occurs either with a grammatical subject or with a logical subject easily identified from the context.”

zuerst in der veritativen Bedeutung aufzufassen ist. (Es ist aber gleich darauf aufmerksam zu machen, dass wir ἔστι nicht etwa im *logischen* Sinn von Kahns These, sondern ganz allgemein als *stilistisches* Mittel, etwas als wahr zu betonen, verstehen – es soll also nach dem geläufigen Ausdruck ἔστι ταῦτα gebildet sein.) Eine solche Charakterisierung beider Wege als wahr resp. unwahr in B 2,3,5 („Der eine Weg, dass er (wahr) ist und dass es unmöglich ist, dass er nicht (wahr) ist; der andere, dass er nicht (wahr) ist und dass es nötig ist, dass er nicht (wahr) ist.“) bereitet auf dem Hintergrund der archaischen Anthropologie keine Schwierigkeiten. Denn in dieser Interpretation wollen beide Verse sagen, dass der eine (göttliche) Weg wahr sein muss, während der andere (menschliche) aus dem Gesichtspunkt des ersten Wegs als unwahr erscheinen muss.

Obwohl diese Interpretation plausibel wirkt, reicht sie dennoch nicht aus. (Nun gilt es, sich noch einmal die Tatsache zu vergegenwärtigen, dass wir das *Gedicht* interpretieren. Durch das ontologische Verständnis ist man verpflichtet, im Text des Parmenides nach einer logisch präzisen und eindeutigen Argumentation zu suchen; für ein Gedicht ist es dagegen nicht nur charakteristisch, sondern auch konstitutiv, dass es mit Mehrdeutigkeiten, Assoziationen, Evozierungen und überhaupt mit Strategien, die nicht *argumentativ* verfahren, arbeitet.) Wenn Parmenides nur über die Wahrheit bzw. Unwahrheit der Wege sprechen wollte, würde er sich, um sie zu charakterisieren, einfach der Ausdrücke ἀληθής oder ἐπίτημος (vgl. B 8,17–18) bedienen haben. Dass er sie aber mit Hilfe von drei hintereinander vorkommenden ἔστι resp. εἶναι (in B 8,2 und in B 8,16 nur mit Hilfe von einem ἔστι) charakterisiert, muss einen guten Grund gehabt haben. Die beiden Verse

B 2,3,5 sollen ἐόν resp. μὴ ἐόν *evozieren* und *assoziiieren*. Indem Parmenides zur Charakterisierung beider Wege als wahr resp. unwahr eine so effektive dichterische Figur (B 2,3,5) verwendet, die fähig ist, zugleich die Vorstellung von ἐόν resp. μὴ ἐόν hervorzurufen (zur Beziehung der menschlichen Welt zu μὴ ἐόν vgl. Abschnitt III. 3.), sichert er die *notwendige* Verbindung zwischen den beiden Wegen und ἐόν resp. μὴ ἐόν.

Interpretatorisch lassen sich also in beiden Versen zwei Ebenen unterscheiden. Auf der einen Ebene ist als Subjekt zu ἔστι ὁδός aufzufassen, und was die Semantik von εἶναι angeht, ist zuerst aus der breiten Skala der verschiedenen Aspekte von εἶναι der veritative Aspekt hervorzuheben. (Dadurch werden beide Wege als wahr resp. unwahr charakterisiert.) Auf der anderen Ebene streben die Äußerungen in B 2,3,5 ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι und ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι zum selbständigen, von der ersten („grammatischen“) Ebene unabhängigen Ausdruck. (Dadurch wird der „Inhalt“ beider Wege oder das auf ihnen zu begegnende Objekt evoziert und so als *notwendig* mit beiden Wegen verbunden.) – Es ist ersichtlich, dass beide Verse zu komplex sind, um als bloße Glieder einer ontologischen Argumentation abgetan zu werden. Sie sollten zuletzt in ihrer dichterisch-denkerischen Fülle und Tiefe genossen werden.

III.2 Die Funktion von λέγειν und νοεῖν

An einigen Stellen im Gedicht gerät ἐόν resp. μὴ ἐόν in Zusammenhang mit νοεῖν und λέγειν.ⁱ Es ist jedoch die Frage, wie ihre Beziehung genau zu verstehen ist. Bedenken wir, dass νοεῖν anhand des Modells der Sinneswahrnehmungⁱⁱ verstanden werden muss, dann kann die Unerfasstheit oder Unerkennbarkeit von μὴ ἐόν in B 2,7–8 (οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν (οὐ γὰρ ἀνυστόν) / οὔτε φράσαις) als trivial geltenⁱⁱⁱ: was nicht ist, kann nicht erfasst oder erkannt werden. Warum ist aber μὴ ἐόν unsagbar? Man kann seine Unsagbarkeit als Unsagbarkeit eines Objekts deuten, indem man annimmt, dass φράζειν resp. λέγειν nach der Struktur von νοεῖν, also nach dem Modell des Erfassens (Erkennens) von etwas gebildet ist.^{iv} Eine solche Verschmelzung der semantischen Struktur der beiden Termini leuchtet aber nicht ein: Denn es ist keineswegs unproblematisch zu behaupten, dass ein Objekt unsagbar sei – und zwar schon deshalb, weil die Richtigkeit einer solchen Behauptung verneint wird, wenn man es einfach ausspricht. Parmenides scheint deshalb mit φράζειν resp. λέγειν etwas anderes zu meinen.

Wie er λέγειν auffasst, geht aus B 6,1–2 (χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, / μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν. τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι

i Vgl. B 2,7–8 (οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐόν (οὐ γὰρ ἀνυστόν) / οὔτε φράσαις); B 6,1 (χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι); B 8,7–8 (οὐδ' ἐκ μὴ ἐόντος ἕασσω / φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν); B 8,8 (οὐ γὰρ φατόν οὐδὲ νοητόν); B 8,17 (τὴν μὲν ἔαν ἀνόητον ἀνώνυμον).

ii Vgl. Heitsch, E., *Parmenides. Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft*, op. cit., S. 99–100. Fritz, K. von., „Die Rolle des nous“, op. cit.

iii Weil γινώσκω im Gedicht sonst nicht vorkommt und weil an anderen Stellen νοεῖν in Zusammenhang mit λέγειν gerät, ist es anzunehmen, dass γινώσκω mit νοεῖν synonym ist.

iv Vgl. Tugendhat, E., „Das Sein und das Nichts“, op. cit., S. 45–46. Wiesner, J., *Parmenides. Der Beginn der Aletheia*, op. cit., S. 25–27.

ἄνωγα), das sich ursprünglich in der Nähe von B 2 befunden haben soll,ⁱ hervor. In B 6,1a wird die Notwendigkeit, dass das Seiende ist, (χρῆ ἐὸν ἔμμεναι) *hinsichtlich* des Sprechens und des Erfassens begründet, wobei wir τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' als *accusativus respectus* auffassen. Obwohl es uns heute ganz und gar verwundern kann, dass jemand die ontologische oder faktische Notwendigkeit sprachlich zu begründen sucht, scheint Parmenides eben dies gemeint zu haben.

Die beiden, aus drei Sätzen bestehenden Verse B 6,1–2 haben also folgende argumentative Struktur. Zuerst wird in B 6,1a die Notwendigkeit dessen, dass das Seiende ist, hinsichtlich der Sprache und des Erfassens behauptet. Während – wie wir gesehen haben – die Begründung anhand des Erfassens ohne weiteres klar ist und keiner zusätzlichen Erklärung bedarf, erklärt Parmenides in den folgenden zwei Sätzen, wie die sprachliche Begründung aufzufassen ist. Er unterstützt sie (vgl. die begründende Partikel γάρ in B 6,1b) zuerst durch seine im zweiten Satz ausgedrückte These oder Maxime, dass das Seiende ist, das Nichts aber nicht ist (ἔστι γὰρ εἶναι, / μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν, B 6,1b–2a). Dass eben diese These die sprachliche Begründung der (ontologischen)

ⁱ Es wird manchmal sogar vorausgesetzt, dass B 2, B 3 und B 6 unmittelbar hintereinander folgen und in ihnen eine kontinuierliche ontologische Argumentation zu finden ist.

Hinsichtlich der bruchstückhaften Überlieferung des Gedichts wirkt aber die unmittelbare Nachfolge dieser Fragmente gewissermaßen künstlich. Dabei ist noch zu erwägen, ob B 3 überhaupt echt ist und nicht eine spätere Paraphrase des in B 8,34 enthaltenen Gedankens darstellt. Wir neigen zu dieser Vermutung – und zwar um so mehr, da wir nicht einmal in B 8,34 die Identität vom Sein und Denken ausgedrückt sehen; denn ταῦτόν ist hier u. E. ebenso wie in B 8,29 mit ἐόν gleichwertig; ταῦτόν heißt hier also die Identität mit sich selbst und nicht die Identität zwischen zwei Sachen. Ähnlich Wiesner, J., *Parmenides. Der Beginn der Aletheia*, op. cit., S. 151. „Wie ich in einer früheren Arbeit ausgeführt habe, nennt B 8,34 zwei Voraussetzungen für diese Erkennbarkeit des Seienden: ‚als Identisches kann es erkannt werden und weil die Erkenntnis Bestand hat‘.“ Zu diesem Vers vgl. auch Abschnitt III. 5.

Notwendigkeit dessen, dass das Seiende ist, liefert, belegt der dritte Satz (B 6,2b), wo die Göttin ihren Zuhörer auffordert (ἄνωγα), auf diese Weise resp. (wortwörtlich) diese Sachen (τά), die die These enthält, zu sich zu sprechen (φράζεσθαι). In anderen Worten, die These, dass das Seiende ist, das Nichts aber nicht ist, kann nicht bloß als Konstatierung eines Sachverhalts gedeutet werden, sondern ihre innere sprachliche Logik, nach der es unmöglich wäre, anders zu sprechen, ist vor allem zu berücksichtigen. Parmenides' Auffassung der Sprache war also grundverschieden von dem, wie wir die Sprache und ihre Beziehung zur Realität auffassen. Ihm war die Sprache nicht ein bloßes, von der Wahrheit oder Wirklichkeit losgelöstes Werkzeug, sondern vielmehr – wie für die ganze damalige archaische Zeit – eine *elementare Macht*, deren Wahrheit keinen Widerspruch von der Art, dass das, was nicht ist (μη ἔόν), *ist*, zuließe. Zwischen der Sprache und der Wirklichkeit gibt es also bei Parmenides keine unüberbrückbare Kluft – beides stellt höchstens zwei verschiedene Aspekte des Gleichen dar. (Die ganze Übersetzung von B 6,1–2 lautet: „Hinsichtlich des Sprechens und Erfassens ist es notwendig, dass das Seiende ist.ⁱ Denn das Seiende ist, das Nichts ist aber nicht. Ich fordere dich auf, auf diese Weise (diese Sachen) zu sich zu sprechen.“)

Die Termini λέγειν und νοεῖν haben also die Funktion, die Notwendigkeit von ἔόν resp. die Unmöglichkeit von μη ἔόν zu sichern. λέγειν tut dies im Hinblick auf das richtige Funktionieren der Sprache,

ⁱ Als Subjekt in B 6,1b ist das in B 6,1a vorkommende ἔόν zu ergänzen. Was die Wendung ἔστι εἶναι angeht, betrachten wir es als dichterischen Kunstgriff, die Richtigkeit der Formel ἔόν ἔστι durch εἶναι zu bestätigen und zu betonen (vgl. B 2,3,5, resp. Abschnitt III.1.).

voε̃iv anhand des intuitiven Erfassens. Ihre *begründende* Funktion erfolgt vornehmlich aufgrund ihres *elementaren* und *wahrhaftigen* Charakters. Sie begründen also *unmittelbar* aus sich selbst und nicht – wie man gewöhnlich annimmt – erst *mittelbar* dadurch, dass sie als bloße *Glieder* oder *Prämissen* in einer Argumentation auftreten. Das *dichterische* Element von Parmenides' Gedicht fordert ja, nicht alles im Text *logisch* oder *begrifflich* zu entzaubern, sondern es in seiner ursprünglichen elementare und mythischen Fülle und Tiefe zu verstehen zu suchen.

Durch B 6,1–2 erhält auch die Charakterisierung beider Wege noch eine andere wichtige Dimension. Der erste Weg wird mit der (*Notwendigkeit* der) Äußerung „Das Seiende ist, das Nichtseiende ist nicht“ verknüpft, während der zweite die (*Unmöglichkeit* der) Äußerungen wie „Das Nichtseiende ist“ (vgl. B 7,1) oder „Das Seiende ist nicht“ (die ja in Widerspruch zum richtigen Funktionieren von λέγειν stehen) impliziert.

III.3 Zweifache Perspektive der menschlichen Welt

Nachdem also das Motiv zweier Wege am Ende von B 1 angegeben und in B 2 und B 6,1–2 entwickelt und ausgearbeitet wird, geht Parmenides auf eine gründlichere Behandlung des zweiten Wegs ein. Doch bevor wir versuchen, sie zu rekonstruieren und interpretieren, sollen wir das folgende Problem erwägen: Die von B 8,53 (also im vierten Teil) beschriebene menschliche Welt, die ja der „Inhalt“ des zweiten Wegs sein soll, wird als Mischung zweier elementarer Kräfte von Tag und Nacht aufgefasst (B 8,53–59). Dabei ist es gleich darauf aufmerksam zu machen, dass diese Konzeption der Welt das Nichtseiende ausschließt

(vgl. πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου, B 9,3). Doch haben wir mehrmals (hauptsächlich im Zusammenhang mit dem, was im zweiten Wegeteil gesagt wird) festgestellt, dass der zweite Weg das Nichtseiende voraussetzt und impliziert. Das Gedicht scheint also zwei Auffassungen der menschlichen Welt zu implizieren: Während im zweiten Wegeteil die menschliche Welt unter der Perspektive des Nichtseienden betrachtet wird, entwickelt der vierte Teil die Auffassung der Welt als der Mischung zweier elementarer Grundelemente, Licht und Nacht, die keinen Raum für das Nichtseiende zulassen.

Für die Lösung dieser Schwierigkeit ist die richtige Rekonstruktion des Restes des zweiten Wegeteils, der sich von B 6,4 über B 4 bis zu B 7 weiter erstreckt, von großer Bedeutung. Die entscheidende Feststellung wird in B 6,8–9 (οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται / κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος) angegeben: die Menschen vermögen nicht zwischen ‚sein‘ und ‚nicht sein‘ resp. zwischen den Dingen, die sind, und jenen, die nicht sind, zu unterscheiden (die substantivierten Infinitive sind nicht mit εἶν resp. μὴ εἶν gleichzusetzen, sondern sie behalten vielmehr die verbale Funktion).

Was es genau heißt, dass die Menschen die seienden und nichtseienden Dinge vermischen, erhält eine präzisere Bedeutung durch die weitere Fortsetzung des Wegeteils in B 4 und B 7ⁱ, wo zuerst über die

i Vgl. Wiesner, J., *Parmenides. Der Beginn der Aletheia*, op. cit., S. 237–250, vor allem 246. „Wir können nun den nach B 6,9 anschließenden Gedankengang klar rekonstruieren: <Die irrenden Menschen, die fälschlich ‚sein‘ und ‚nicht sein‘ gleichen, stufen den Sinnen Abwesendes (ἀπεόντα) als Nichtseiendes ein.> Doch du schau Abwesendes mit dem geistigen Auge beständig als Anwesendes. Denn der Nus wird das Seiende nicht davon abtrennen, mit dem Seienden zusammenzuhängen etc. (B4). <Er wird somit Abwesendes richtig als Seiendes, das es ist, erfassen und nicht nach der menschlichen Weise als

ab- und anwesenden Dinge (λεῦσσε δ' ὅμως ἀπέοντα νόωι παρέοντα βεβαίως, B 4,1) und ferner über die nichtseienden (οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ ἐόντα, B 7,1) die Rede ist. Die Problematik des Nichtseienden (μὴ ἐόν resp. μὴ ἐόντα) scheint also im Zusammenhang mit der Ab- und Anwesenheit gedacht werden. In der Tat erfahren wir in unserer Lebenswelt infolge der Sinneswahrnehmung einige Dinge als abwesend. Und weil diese ἀπέοντα nicht zu sein scheinen, lässt sich über sie als über μὴ ἐόντα sprechen. Angesichts der Lebenswelt ist es somit nötig, μὴ ἐόντα ἔστι zu sagen. Unsere menschliche Welt, in der wir leben, setzt also (wegen der Sinneswahrnehmung) unumgänglich die Vorstellung von μὴ ἐόν resp. μὴ ἐόντα voraus.

Der scheinbare Widerspruch beider Konzeptionen der menschlichen Welt ist also durch die Schlüsselrolle des damals für die Welt verwendeten Ausdrucks ἐόντα behoben. Denn er impliziert nicht nur die Pluralität der Seienden, die die (triviale, zugleich aber fundamentale) Voraussetzung der menschlichen Welt ist, sondern auch das Nichtseiende, das wiederum eine Konsequenz der (Sinneswahrnehmung der) Pluralität ist. Obwohl es in Parmenides' Gedicht im Grunde nur eine einzige, auf ἐόντα gründende Konzeption der menschlichen Welt gibt, kann sie jedoch aus zwei verschiedenen, auf eine je andere Wirkung abzielenden Perspektiven betrachtet und inszeniert werden. In dem zweiten Wegeteil verwendet (inszeniert) Parmenides die mit dem Nichtseienden zusammenhängende Auffassung der menschlichen Welt *zur Herabsetzung und Verwerfung* des zweiten Wegs, was zugleich den Vorzug, ja die Notwendigkeit des ersten Wegs

Nichtseiendes einstufen.> Denn es kann niemals erzwungen werden, dass Nichtseiendes (μὴ ἐόντα) ist (B 7,1).“

gegenüber dem zweiten zeigen soll. Denn obwohl es in unserer menschlichen Welt einen guten Sinn hat, über das Nichtseiende resp. darüber, dass das Nichtseiende ist, zu sprechen, ist es anhand des richtigen, ja göttlichen Funktionierens von $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ und $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ (vgl. B 6,1–2) ganz und gar ausgeschlossen (vgl. $\omicron\upsilon\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \mu\acute{\eta}\pi\omicron\tau\epsilon\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\ \delta\alpha\mu\eta\tilde{\iota}\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota\ \mu\eta\ \acute{\epsilon}\omicron\upsilon\tau\alpha$, B 7,1). Weil diese Auffassung der Welt anhand der Sinneswahrnehmung, die ja die Abwesenheit und so das Nichtseiende impliziert, konstituiert wird, könnte man sie als *perzeptorische* Konzeption der Welt bezeichnen. Weil dagegen die andere, in dem vierten Teil entwickelte Konzeption der Welt aus der Sicht der Göttin vorgetragen und als Belehrung über die menschliche Welt gemeint wird, könnte sie als eine Art *wissenschaftlicher* Konzeption der Welt begriffen werden. Aus der göttlichen Perspektive des ersten Wegs muss jedoch zuletzt auch diese wissenschaftliche Konzeption als unzulänglich, ja trügerisch erscheinen – denn weil $\acute{\epsilon}\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\omicron\upsilon\tau\iota\ \pi\epsilon\lambda\acute{\alpha}\zeta\epsilon\iota$ (B 8,25), gibt es in Wahrheit nur das eine $\acute{\epsilon}\omicron\nu$.

III.4 Die Beziehung zwischen $\acute{\epsilon}\omicron\nu$ und der menschlichen Welt

Nun können wir die Beziehung zwischen $\acute{\epsilon}\omicron\nu$ und der als $\acute{\epsilon}\omicron\upsilon\tau\alpha$ aufgefassten menschlichen Welt anhand von B 4 genau bestimmen. Der Unterschied zwischen ihnen ist letztlich kein *essentieller* (in dem Sinne, dass zwischen ihnen eine Wesen- oder Grundverschiedenheit besteht bzw. dass sie zwei verschiedene Seinsregionen des Ganzen darstellen), sondern nur ein *perspektivischer*. Denn er hängt mit $\nu\omicron\omicron\varsigma$ zusammen. Wie die Wendung $\lambda\epsilon\upsilon\sigma\sigma\epsilon\ \nu\omicron\omicron\iota$ in B 4,1 ($\lambda\epsilon\upsilon\sigma\sigma\epsilon\ \delta\prime\ \omicron\mu\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\epsilon\omicron\upsilon\tau\alpha\ \nu\omicron\omicron\iota\ \pi\alpha\rho\epsilon\omicron\upsilon\tau\alpha\ \beta\epsilon\beta\alpha\acute{\iota}\omicron\omega\varsigma$) andeutet, stellt $\nu\omicron\omicron\varsigma$ eine Art Optik, durch die die

Welt anzusehen ist, dar. Wenn man also durch νόος die abwesenden Dinge als anwesend ansehen soll und wenn – wie wir gesehen haben – die abwesenden als nichtseiend gelten, dann ist es νόος, von dem es abhängig ist, ob es das eine ἕón oder die als Pluralität von ἕόντα gedachte Welt gibt resp. – damit wir der perspektivischen Hinsicht Rechnung tragen – ob man die Welt nur als das eine ἕón oder als die Pluralität von ἕόντα sieht.ⁱ

i In unserem Artikel behandeln wir die Problematik der Beziehung zwischen ἕón und der menschlichen Welt vor allem aus der (strukturellen) Perspektive zweier Wege. Versuchen wir aber diese Problematik ein bisschen allgemeiner aufzufassen. Wenn im Gedicht ἕón und die menschliche Welt behandelt werden, scheint Parmenides' Konzeption irgendwie dualistisch zu sein. Das widerspricht jedoch seinen vor allem in B 8 vorkommenden Behauptungen, dass es nur das eine ἕón gibt. Wenn man ihn aber wiederum für einen Monisten halten will, muss man über seine Auffassung der menschlichen Welt irgendwie hinweggehen und ihre Möglichkeit ganz bestreiten. In anderen Worten, obgleich Parmenides' Position in B 8 ganz monistisch aussehen kann, ist sie nur schwerlich mit seiner durchgehenden Anstrengung, die menschliche Welt zu denken und zu thematisieren, vereinbar. Der Vorteil unserer *perspektivischen* Auffassung der Beziehung zwischen ἕón und der menschlichen Welt besteht darin, dass sie das angebliche monistisch-dualistische Dilemma gewissermaßen aufhebt. Unsere Interpretation ist nämlich sowohl monistisch als auch dualistisch. Sie ist – ontologisch gesagt – insofern monistisch, als es nur *ein* Etwas, das auf zwei verschiedene Weisen betrachtet wird, gibt. Doch – perspektivisch betrachtet – ist sie dualistisch, denn das eine ἕón von *zwei* verschiedenen Perspektiven aus betrachtet werden kann. Nun, man könnte sich fragen, wie dieses *eine* Etwas, das zweierlei betrachtet werden kann, aufzufassen ist. Es war Parmenides' Absicht zu zeigen, dass es in Wahrheit nur das eine ἕón gibt, und dass unsere auf Pluralität gründende Welt nur anhand von πλακτός νόος möglich ist resp. nur mit unserer falschen Benennung zusammenhängt (vgl. B 8,38–41). Deshalb könnte man einfach meinen, dass das eine Etwas, das zweierlei betrachtet werden kann, einfach das eine ἕón sein muss und dass die menschliche Welt gar keine reale (ontologische) Wirklichkeit haben kann (weil es sich ja – wie es im Gedicht heißt – bloß um eine falsche Benennung handelt). Wie aber unsere Ausführungen andeuten, ist die Problematik der menschlichen Welt in Parmenides' Gedicht nicht so einfach und eindeutig. Die Absicht oder Intention des Autors ist eine Sache, eine ganz andere ist es aber, wie der Autor zu seiner Einsicht gekommen ist und wie er sie in seinem Text ausarbeitet und so seinem Publikum präsentiert. Parmenides spricht zwar so, als ob das eine ἕón das einzig Existierende wäre. Doch seine ganze *denkerische Konzeption* (d.h. das denkerische Gerüst, um das herum das Gedicht aufgebaut wird) beruht darauf, dass es die als ἕόντα gedachte Welt ist, was es gibt und was wir zweierlei betrachten können. In anderen

Dass es also εὖν gibt resp. dass wir εὖν sehen und begegnen, hängt von νόος ab. Man könnte sich aber fragen, ob man wirklich auch die Welt durch νόος ansehen kann, denn spätestens seit Platons Ablösung der immateriellen Ideen von der materiellen Welt sind wir daran gewöhnt, die Tätigkeit von (dem als Denken oder Geist verstanden) νόος mit dem Immateriellen oder Geistigen zu verbinden und die Welt mittels der Sinneswahrnehmung zu erfassen. Bei der Interpretation eines archaischen Denkers müssen wir aber alle platonischen Denkschemata ablegen. Und wie der Imperativ λεῦσσε in B 4,1 andeutet, kann die Wirksamkeit von νόος nicht nur auf εὖν beschränkt werden, sondern sie muss auch die Welt einschließen. Wenn νόος nur mit εὖν irgendwie wesensverwandt wäre, hätte der Imperativ keinen Sinn.¹

Dass sich νόος auch auf die Welt bezieht, wird auch im Fragment B 6 bestätigt, wo er explizit mit dem zweiten Weg zusammenhängt und wo er überdies mit dem Prädikat πλακτός („schweifend“) versehen ist. Wenn nun νόος ein mit dem zweiten Weg zusammenhängender πλακτός νόος (B 6,6) ist, der ‚sein‘ mit ‚nicht sein‘ vermischt (vgl. B 6,8–9), sieht man nicht nur einige Dinge als abwesend, also nichtseiend (vgl. die perzeptorische Konzeption der Welt innerhalb des *zweiten* Wegeteils), sondern auch ihre Mannigfaltigkeit (vgl. die ab B 8,53, also im *vierten* Teil entwickelten wissenschaftliche Konzeption der Welt); anders gesagt,

Worten, die Problematisierung, ja Ablehnung der Welt zugunsten des einzigen εὖν ist vielmehr eine rhetorische oder dichterische Figur, die kontextuell gewertet werden muss, und nicht eine strikte denkerische Angelegenheit. Das Problem der meisten interpretatorischen Versuche über Parmenides liegt nebenbei eben darin, dass sie Parmenides' Gedicht zu wortwörtlich nehmen, ohne sich seine denkerische Konzeption anzueignen.

¹ Zu der Identität von ‚Denken‘ und Sinneswahrnehmung in Parmenides vgl. auch Theophrasts Kommentar zu B 16 τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταὐτὸ λέγει (A 46).

auf diesem zweiten Weg begegnet man die Welt. Wenn man sich dagegen auf dem ersten Weg befindet und den richtig funktionierenden und ansehenden $\nu\acute{o}\varsigma$ hat, sieht man alle Dinge als anwesend, also seiend; und weil $\nu\acute{o}\varsigma$ nicht $\acute{\epsilon}\acute{o}\nu$ von $\acute{\epsilon}\acute{o}\nu$ abschneidet (B 4,2), begegnet man nur das eine unentstandene und unteilbare $\acute{\epsilon}\acute{o}\nu$ (vgl. auch B 8,22–25).

Nun, die Verbindung von $\nu\acute{o}\varsigma$ mit beiden Wegen ist eines der prinzipiellsten Momente für das Verständnis des Gedichts. Denn der Unterschied zwischen $\acute{\epsilon}\acute{o}\nu$ und der Welt liegt letztlich darin, auf welchem Weg man sich befindet resp. aus welchem Weg man die Welt ansieht. Und weil die Wege als Lebenswege zu verstehen sind, hängt es letztlich von unserer Lebensweise oder von unserem Charakter (zur praktischen Bedeutung von $\nu\acute{o}\varsigma$ als Charakter vgl. Abschnitt IV.) ab, ob wir $\acute{\epsilon}\acute{o}\nu$ oder die menschliche pluralistische Welt begegnen.

IV. Schluss: Praktisch-religiöser Charakter des Gedichts

Obwohl man Parmenides' Gedicht gewöhnlich als einen sich nur mit *theoretisch-ontologischen* Fragen auseinandersetzenen Traktat betrachtet, tritt nun (besonders auf dem Hintergrund der mit zwei Wegen zusammenhängenden archaischen Anthropologie) sein *praktisch-religiöser* Charakter unübersehbar hervor. Nicht nur dass auf dem Hintergrund der archaischen Anthropologie die Wege als Lebenswege gedacht werden müssen (vgl. Abschnitt II.2), sondern sie erhalten ihren praktischen Charakter auch dadurch, dass sie – wie wir im letzten Abschnitt gesehen haben – den je verschiedenen $\nu\acute{o}\varsigma$ als die für jeden Weg charakteristische Sichtweise der Welt implizieren.

Der praktische Charakter des Gedichts manifestiert sich auch in der Konzeption von νόος selbst. Denn νόος darf nicht nur als eine rein theoretische (sei es denkende, sei es betrachtende) Fähigkeit aufgefasst werden. Wie auch seine Verwendung im damaligen Kontext belegt, hängt er mit dem menschlichen Gemüt oder Charakter eng zusammen, was noch damit betont wird, dass er oft mit moralisch wertenden Attributen vorkommt.¹ Was seine Verwendung in Parmenides' Gedicht angeht, ist diese praktische Auffassung von νόος durch sein innerhalb der archaischen Anthropologie als *moralisch* zu fassende Attribut πλακτός ziemlich eindeutig bestätigt. Denn innerhalb der archaischen Anthropologie wird die in B 6,6 vorkommende Wendung πλακτός νόος nicht nur im theoretischen Sinn (etwa als fehlende Sichtweise/Vernunft), sondern als schweifender oder gar labiler Charakter verstanden.

Wenn wir diese praktisch-moralische Färbung von νόος in Betracht ziehen und wenn wir zugleich erwägen, dass seine Nähe zu der Wegeproblematik seinen praktischen Charakter im Gedicht unterstreicht (vgl. B 6), dann darf es nicht verwundern, dass auch der mit νόος synonymen Ausdruck νόημα in B 7,2 (ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα) praktisch-moralische Konnotationen hat („Wende deine Sichtweise der Welt/deinen Charakter vom diesem Weg der

i Wenn man sich im Kontext des Gedichts von Parmenides umsieht, wird man feststellen müssen, dass νόος hier oft soviel wie Charakter oder Gemüt heißt – was noch durch die ihm zugeschriebenen moralischen Attribute betont ist – vgl. z. B. Solon (ἄδικος νόος 3,7, νόος ἄρτιος 5,10, χαῖνος νόος 8,6) oder Theognis (πίστος νόος 88; ἄπληστος νόος 109; νόος ἐσθλός 1054). Vgl. auch H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1955, S. 28. Anm. 3: „Der Begriff ‚Charakter‘ jedoch war noch nicht klar entwickelt; die dafür hier gebrauchten Worte sind bei Homer νόος und bei Archilochos θυμός und φρονέειν. Sowohl νόος als θυμός kann bedeuten ‚Geist, Gemütsverfassung, Haltung‘.“

Untersuchung“). Denn wenn man sich auf dem ersten Weg befindet, muss man nicht nur der für den zweiten Weg charakteristischen Sichtweise loswerden, sondern es ist notwendig, sich auch einer innerlichen Verwandlung zu unterziehen. Ähnlich behandelt auch der bekannte Vers B 8,34 (ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα), der oft als Identität vom Sein und Denken interpretiert wird, nicht nur einen theoretischen Bezug zwischen ἐόν und νόημα, sondern er ist auch so zu lesen, dass nur ἐόν als etwas Göttliches den Menschen den unerschütterlichen Charakter, der im Gegensatz zu ihrem schweifenden Wesen steht, gewährt.ⁱ

Der praktisch-religiöse Charakter macht sich auch in der bekannten Entscheidung (κρίσις) von ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν (vgl. B 8,15–16) geltend. Man kann sie also nicht – wie man es gewöhnlich tut – als das *logische Gesetz* des ausgeschlossenen Dritten auffassen. Es handelt sich in ihr vielmehr darum, dass sie letztlich κρίσις oder die Entscheidung zwischen den beiden Wegen ist. Der erste Weg kann ja durch ἔστιν charakterisiert werden, während der zweite durch οὐκ ἔστιν. Weil der unmittelbar vorhergehende Teil von B 8 die Unmöglichkeit des Entstehens und Vergehens von ἐόν behandelt, ist die Entscheidung zwischen den beiden Wegen letztlich als Entscheidung darüber, ob es das Entstehen und Vergehen überhaupt gibt, zu verstehen. In anderen Worten, wenn man sich auf dem ersten Weg (ἔστιν) befindet und also den richtig funktionierenden νόος besitzt, wird man überall nur das eine ἐόν, in dem für das Entstehen und Vergehen kein Platz ist, begegnen. Wenn man sich dagegen auf dem zweiten, mit πλακτὸς νόος zusammenhängenden Weg (οὐκ ἔστιν) befindet, wird man überall das Entstehen und Vergehen

ⁱ Zur Interpretation von B 8,34 vgl. meine Studie XXX.

begegnen; „es wurde jedoch mit der Notwendigkeit *entschieden* (in dem zweiten, anhand der Konfrontation beider Wege inszenierten Teil des Gedichts), dass man sich vom zweiten Weg abwenden soll, weil nur der erste *wahr* ist“ (κέκριται δ’ οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη, / τὴν μὲν ἔαν ἀνόητον ἀνώουμον (οὐ γὰρ ἀληθῆς / ἔστιν ὁδός), τὴν δ’ ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι, B 8,16–18).

Nun, obwohl der praktisch-religiöse Charakter mehrere, ja fast alle Motive und Gedanken des Gedichts durchzieht, ist es die so-genannte archaische Anthropologie, die sie verbindet und ihnen die Rechtfertigung und den Sinn gibt. Nichtsdestoweniger Parmenides’ Auffassung der archaischen Anthropologie ist letztlich nicht mit ihrer traditionellen Fassung identisch. Es ist nämlich Parmenides gelungen, sie philosophisch zu überwinden. Denn indem er die archaische Anthropologie anhand der beiden als Lebenswege gedachten Wege *perspektiviert*, hat er sie ihres essentiellen und unüberbrückbaren Gegensatzes zwischen Menschen und Götter enthoben. Denn während der Mensch in der ursprünglichen Auffassung der archaischen Anthropologie völlig dem Irrtum, der Unwissenheit und Hilflosigkeit den Götter gegenüber preisgegeben wurde, ist die unüberbrückbare Kluft zwischen Menschen und Göttern bei Parmenides durch die zentrale Rolle, die er der auf νόος gründenden Sichtweise zugeschrieben hat, beseitigt; es reicht, wenn νόος richtig funktioniert, d.h. sieht, damit man auf den ersten, göttlichen Weg, auf dem man nur das eine unentstandene und unteilbare ἐόν begegnet, gerät. Doch dazu – wie die Offenbarung der Göttin zeigt – ist die göttliche Hilfe immer nötig.