

## ZUM VERSTÄNDNIS DER ELEATEN\*

Die eleatische Ontologie ist auch heute noch ein ungelöstes Rätsel der griechischen Philosophiegeschichte. Wohl hat K. Reinhardt schon beinahe vor vierzig Jahren auf die Unhaltbarkeit mancher tief eingewurzelter Vorurteile über die Entstehungsgeschichte der Parmenideischen Lehre hingewiesen,<sup>1</sup> aber seine Erörterungen fanden nicht den verdienten Anklang.<sup>2</sup> Im grossen und ganzen schildern die bekannten Handbücher den «Ursprung» der eleatischen Philosophie auch heute noch so wie vor Reinhardt. Man versucht auch jetzt noch die Lehre des Parmenides als Widerlegung und Protest gegen die heraklitische «Flusslehre» aufzufassen,<sup>3</sup> und man leitet sie aus der monotheistisch-pantheistischen Spekulation des Xenophanes ab.<sup>4</sup> Jene von Reinhardt angedeuteten unlösbaren Interpretationsschwierigkeiten, die einer solchen Auffassung im Wege stehen, und die eine völlig andere Erklärung nahelegen, werden kurzerhand ausser acht gelassen. Aber wären Reinhardts überzeugende Ausführungen durchgedrungen, und wäre seine Auffassung schon längst Gemeingut der Handbücher geworden, so bliebe immerhin auf diesem Gebiete der Forschung noch mehr als genug des Rätselhaften und Ungeklärten.

Denn möge es seit Reinhardts Untersuchungen auch noch so einleuchtend sein, dass die eleatische Ontologie der Lehre Heraklits zeitlich vorangegangen sein muss, und dass es eben deswegen unmöglich ist, ein Bekämpfen der Lehre Heraklits bei Parmenides zu entdecken,<sup>5</sup> so besagt diese Feststellung doch nichts über die Entstehung der Seinslehre des Parmenides selbst. Andererseits hat Reinhardt dadurch, dass er die monotheistische Lehre des Xenophanes

\*Vgl. *Acta Antiqua* I 377–410 und II 17–62.

<sup>1</sup> K. Reinhardt: Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, Bonn 1916, S. 1–263.

<sup>2</sup> Vgl. z. B. K. Praechter: Die Philosophie des Altertums, 12. Aufl. Berlin 1926, S. 86 f., W. Capelle: Die Vorsokratiker, Leipzig 1935, S. 115, oder auch: W. Schmid—O. Stählin: Geschichte der gr. Literatur I. Teil, I. Bd. München 1929 S. 742 A. u. a. m.

<sup>3</sup> Z. B. W. Capelle (Geschichte der Philosophie I. Sammlung Göschen), Die griechische Philosophie, Erster Teil, Berlin—Leipzig 1922, S. 69.

<sup>4</sup> W. Capelle: loc. cit.

<sup>5</sup> K. Reinhardt: op. cit. S. 64 ff.

nes als eine nachträgliche Angleichung an die Seinslehre des Parmenides erkannte,<sup>6</sup> die Ursprungsgeschichte der eleatischen Ontologie eigentlich nur von negativer Seite aus beleuchtet. Wohl hat es sich herausgestellt, dass es unmöglich ist, diese Entwicklungsphase der griechischen Philosophie «als Wirkung eines religiösen Triebes, als eine der vielen Formen religiösen Erlebens» zu begreifen.<sup>7</sup> Aber dadurch ist das historische Problem, die Frage der Entstehung der eleatischen Ontologie noch gar nicht geklärt. Reinhardt selber hat am Ende seines Buches an die Ähnlichkeit der Parmenideischen Philosophie mit der Anaximanders nur andeutungsweise erinnert.<sup>8</sup>

Nun ist aber die Ursprungsfrage inzwischen noch wichtiger geworden. Es wurde gezeigt, dass die Parmenideische Ontologie nicht nur die Dialektik des Denkens im Keim — die Entdeckung des inneren Widerspruches in dem Begriff — ist, sondern dass sie gleichzeitig auch die Grundlegung der neuen Wissenschaft der Logik darstellt. Ja, es wurde sogar die Vermutung ausgesprochen: die Unfassbarkeit des Begriffes «Bewegung», d. h. der innere Widerspruch in diesem Begriff, wäre der Schlüssel zum Verständnis der ganzen Parmenideischen Philosophie.<sup>10</sup> Man soll aber nicht vergessen, dass diese Vermutung noch nicht hinreichend genug begründet worden ist. Wohl ist es versucht worden, die Konsequenzen dieser Vermutung möglichst weit zu verfolgen, aber solange die Vermutung selbst nicht näher begründet ist, wird man sich vielleicht dem Eindruck nicht verschliessen können, als ob unsere vorangegangenen Untersuchungen im ganzen nur Früchte einer mehr oder weniger eigenwilligen Konstruktion wären.

<sup>6</sup> Op. cit. S. 89—154.

<sup>7</sup> Op. cit. S. 255 ff. — Man darf sich natürlich keineswegs durch die halbmythologische Einkleidung der Parmenideischen Lehre (Fr. 1, 1—28) irreführen lassen. Den wahren Sinn dieser «mythologischen Einkleidung» hat *Reinhardt*: op. cit. S. 67 f. treffend erklärt. Nichts wäre verkehrter, als die mythologische Einkleidung des Parmenideischen Werkes dahin zu erklären, dass die Lehre des Eleaten eine «religiöse Offenbarung» sei. Und doch wird diese Art Erklärung immer wieder versucht. Zuletzt schrieb z. B. *G. Vlastos* in der Besprechung des Buches von *J. E. Raven: Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge 1948 (Gnomon 1953, S. 29 ff.): Another link, and a far surer one, whose importance requires a very different treatment from the bare mention, is the fact that Parmenides gives his doctrine the guise of a religious revelation. Here above all is a striking parallel with Pythagoreanism which, in its origins, was nothing if not a religious revelation, etc.

<sup>8</sup> Loc. cit. — Natürlich darf man keineswegs die Bedeutung dessen, was Reinhardt in der Ursprungsfrage erreicht hatte, unterschätzen. Denn die Parmenideische Lehre ist nicht nur die Grundlegung der Dialektik des Denkens und erster Anfang der Wissenschaft der Logik, sondern ausserdem auch noch *die Begründung des philosophischen Idealismus*. Und wenn nun Reinhardt bewiesen hatte, dass diese Philosophie in ihrem Anfang eigentlich *nichts* mit der religiösen Spekulation zu tun hat, umgekehrt: erst später durch Xenophanes für monotheistische Spekulationen missbraucht wurde, — so ist durch Reinhardts Beweisführungen auch der historische Ursprung des philosophischen Idealismus in einem sehr wichtigen Punkte geklärt worden. Vgl. darüber auch das letzte Kapitel dieser Arbeit.

<sup>9</sup> S. meine Aufsätze: «Beiträge zur Geschichte der griechischen Dialektik», *Acta Antiqua* I 377—410, und «Zur Geschichte der Dialektik des Denkens», *Acta Antiqua* II 17—62.

<sup>10</sup> Vgl. «Zur Geschichte der Dialektik des Denkens», *Acta Antiqua* II 19.

Es gilt also, zunächst das bisher Versäumte nachzuholen, und die Entstehungsgeschichte der Parmenideischen Lehre — soweit es möglich ist — zu beleuchten.

## 1. DIE URSPRUNGSFRAGE UND DIE ENTWICKLUNG DER ELEATISCHEN LEHRE

Es fragt sich vor allem, ob in der Tat die Widersprüchlichkeit des Begriffes «Bewegung» für Parmenides der springende Punkt war. Lässt es sich denn nachweisen, dass Parmenides wirklich den inneren Widerspruch zuerst gerade in diesem Begriff entdeckt haben musste und erst auf Grund dieser Erkenntnis seine Ontologie erschaffen konnte?

Wohl wird es allgemein zugegeben, dass der Begriff «Bewegung» in der Gedankenwelt der Eleaten später eine auffallend grosse Rolle spielte. Es ist bekannt, wie viel Mühe und erfindungsreiche Phantasie der Parmenides-Schüler Zenon darauf einsetzte, um die Unmöglichkeit, besser gesagt: um die Undenkbarkeit der Bewegung zu beweisen. Es gab ja vier verschiedene und — man wird gern zugeben — erstaunlich tiefbohrende Reden, Argumentationen von ihm, die alle darauf hinausliefen.<sup>11</sup> — Aber soll das alles schon für Parmenides selbst gültig sein? Ist das nicht eher das Ergebnis einer Entwicklung innerhalb der eleatischen Schule selber? — Reinhardt scheint allerdings eine solche Auffassung zu vertreten, denn er schreibt:<sup>12</sup> «Die Art, wie Parmenides die Unbewegtheit des Seienden begründet, lässt von dialektischen<sup>13</sup> Erwägungen nicht die leiseste Spur erkennen (Fr. 8;26). Bei Melissos tritt hier an die Stelle des einfachen, aus der Negation entsprungenen Prädikates der Beweis (I 5) . . . Endlich wird bei Zenon das Prädikat des Seienden, die Bewegung,<sup>14</sup> selber zum Problem». Im Sinne dieser Beobachtung glaubt Reinhardt, die innere Entwicklung der eleatischen Philosophie folgendermassen charakterisieren zu dürfen: «Richtet man sein Augenmerk auf die Entwicklung der eleatischen Hauptbegriffe, so gerät man hinter eine seltsame Erscheinung: sie alle haben ihren Ursprung in der knappen Charak-

<sup>11</sup> Aristot. Phys. Z 9. 239 b 9.

<sup>12</sup> K. Reinhardt: Op. cit. S. 108 f.

<sup>13</sup> Es sei betont: Reinhardt definiert eigentlich nirgend in seinem Buch den Begriff des «Dialektischen». (Die beiläufige Bemerkung darüber auf S. 251 kann natürlich nicht als Definition gelten.) Gerade deswegen vermeide ich die Auseinandersetzung mit ihm über diesen Punkt. Es ist wohl nicht nötig zu betonen, wie viel ich gerade auf dem Gebiete der griechischen Philosophiegeschichte dennoch Reinhardt selbst verdanke. — Was den Begriff der *Dialektik* betrifft, benutze ich diesen Terminus immer und ausschliesslich im Leninschen Sinne des Wortes. Vgl. Acta Antiqua I 377 ff.

<sup>14</sup> Reinhardts Worte sind hier nicht eindeutig genug. Denn wohl ist für Zenon die Bewegung und ihre Undenkbarkeit ein Lieblingsproblem, aber nie ist bei ihm und Parmenides und überhaupt bei den Eleaten die Bewegung «Prädikat des Seienden». Im Gegenteil, die Eleaten betonten immer nur gerade die Bewegungslosigkeit des Seienden. Das eleatische «Prädikat des Seienden» ist die Bewegungslosigkeit.

teristik, die Parmenides Fr. 8 vom Seienden entwirft, aber während sie hier nur um des Seienden willen da sind, um es gegen die Welt des Scheines abzugrenzen, und bei seiner Ungreifbarkeit nicht ohne Bestimmung zu belassen, lockert sich allmählich das ursprüngliche Gefüge; was nur Prädikat war, neigt dahin, Subjekt zu werden, immer stärker lenkt es die Aufmerksamkeit auf sich selbst und erweckt zugleich damit das Bedürfnis nach besonderen Beweisen, bis endlich, in der Dialektik Zenos, das ursprüngliche Subjekt, der Träger aller Prädikate, das, worauf allein ein dialektisches Verfahren anwendbar erschien, das *ὄν*, ganz in Vergessenheit geraten ist, und nur die einstigen Prädikate des Seienden noch Problem sind». <sup>15</sup>

Man muss allerdings zugeben, dass Reinhardts Beobachtung stichhaltig ist. Es ist in der Tat überraschend, wie jene knappe Charakteristik, die Parmenides im Fragment 8 vom Seienden entwirft, später bei Melissos und Zenon ausführlicher geschildert, ja, man hat den Eindruck: «weiterentwickelt» wiedererscheint. Kein Wunder, dass man nicht leicht der Versuchung widerstehen kann, die «Entwicklung» der eleatischen Hauptbegriffe gerade auf Grund dieser Erscheinung rekonstruieren zu wollen. — Das Missliche an dieser Rekonstruktion bleibt nur, dass man gar nicht versteht: wieso Parmenides selbst zu jener knappen Charakteristik im Fragment 8 gekommen war? Wie war es denn möglich, dass schon Parmenides jene «Hauptbegriffe» seiner Philosophie — die erst später bei Melissos und Zenon so umständlich erklärt und bewiesen wurden — doch so treffend und bündig als einfache Prädikate des Seienden hinstellen konnte?

Nun glauben wir — um das Wesentliche gleich vorzuschicken — in diesem Fall nicht an die Triftigkeit der Reinhardtschen Beweisführung. Im Gegenteil, wir sind der Meinung, dass es *nicht* möglich ist — in dem Sinne wie Reinhardt es wollte —, eine Entwicklung jener Hauptbegriffe *innerhalb* der eleatischen Schule selbst nachzuweisen. Dieselben Gedankengänge, die später bei Melissos und Zenon so ausführlich geschildert werden, müssen schon für Parmenides selbst gültig gewesen sein. Mit anderen Worten heisst es auch soviel: jene knappe Charakteristik des Seienden in Fragment 8 des Parmenides ist keineswegs der Ursprung oder Ausgangspunkt in gewöhnlichem Sinne des Wortes für die spätere Entfaltung der eleatischen Hauptbegriffe; nein, im Gegenteil, sie ist die bündige Zusammenfassung alles dessen, was später in den Gedankengängen von Melissos und besonders in denen von Zenon ausführlicher vorliegt. Versuchen wir also, im Folgenden diese Auffassung näher zu begründen.

<sup>15</sup> Op. cit. S. 107.

Das 2. Fragment des Parmenides<sup>16</sup> heisst in Reinhardts richtiger Paraphrase: «gebrauche den Verstand statt deiner Augen und sieh das noch so Ferne gleichwohl mit dem Verstande sicher gegenwärtig; denn er (= der Verstand) wird das Seiende nicht aus seinem Zusammenhange, seiner Einheitlichkeit loslösen, *weder durch einen Zustand kosmischer Expansion noch Kontraktion*».<sup>17</sup> Wir glauben, Reinhardt hat den Sinn der Parmenideischen Worte in seiner Paraphrase richtig erfasst. Das wort *σκιδνόμενον* wird durch «kosmische Expansion», und sein Gegenteil *συνιστάμενον* durch «Kontraktion» umschreiben. Das Zitat ist in der Tat — wie es auch Reinhardt selber ausdrücklich betont<sup>18</sup> — eine offenkundige Polemik von Parmenides gegen *Anaximenes und seine Kosmogonie*.

Die angeführte Stelle ist aber gar nicht der einzige Fall, in dem Parmenides gegen Anaximenes und seine Kosmogonie äussert. Es steckt eine ebenso entschiedene Polemik gegen die Kosmogonie des Anaximenes in den folgenden Worten des Fr. 8, 22—25: «Auch teilbar ist es nicht, weil es ganz gleichartig ist. *Und es gibt nirgend etwa ein stärkeres Sein, das seinen Zusammenhang hindern könnte, noch ein geringeres; es ist vielmehr ganz von Seiendem erfüllt. Darum ist es ganz zusammenhängend, denn Seiendes stösst dicht an Seiendes*».<sup>19</sup> — Diese zweite Form der Polemik ist dem Sinne nach der ersten gleichwertig. Der einzige Unterschied besteht darin, dass das energisch geleugnete Ergebnis eines angeblichen *συνίστασθαι* («der kosmischen Kontraktion») als *μᾶλλον εἶναι*, «ein stärkeres Sein», und dasjenige eines *σκιδνασθαι* («der kosmischen Expansion») als *χειρότερον εἶναι*, «geringeres Sein» umschrieben wird.

Wiederholt sich aber zweimal in unseren Fragmenten dieselbe offenkundige Polemik des Parmenides gegen die Kosmogonie des Anaximenes, so muss man sich unwillkürlich fragen, ob nicht gerade diese Polemik für Parmenides entscheidend bei der Ausgestaltung seiner eigenen Lehre war. Ob man nicht von dieser Polemik her zu einem besseren Verständnis der Parmenideischen Ontologie gelangen könnte? Was war denn überhaupt jene Kosmogonie

<sup>16</sup> H. Diels I 18 Parmenides B fr. 2:  
*λεῦσσε δ' ὄμως ἀπεόντα νόφ παρεόντα βεβαίως.  
 οὐ γὰρ ἀποτιμήξει τό ἐόν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι  
 οὔτε σκιδνόμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον  
 οὔτε συνιστάμενον.*

<sup>17</sup> K. Reinhardt: op. cit. S. 49.

<sup>18</sup> Op. cit. S. 50. — Vor Reinhardt vermutete schon H. Diels (Parmenides, Berlin 1897 S. 66) in Fr. 2 eine Polemik, allerdings nicht gegen Anaximenes, sondern gegen Heraklit (vgl. fr. 91 Diels). Nun kann aber Heraklit zeitlich nicht früher als Parmenides angesetzt werden. Wohl ist Heraklits fr. 91 eine Anspielung auf Parmenides fr. 2. Vergleicht man die beiden Fragmente — Parm. fr. 2 und Her. fr. 91 —, so wird man gewiss Heraklit besser verstehen können. Aber derselbe Vergleich gibt so gut wie nichts für das bessere Verständnis des Parmenides ab.

<sup>19</sup> H. Diels I 18 Parmenides B fr. 8, 22—25:  
*οὐδέ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ὁμοῖον  
 οὐδέ τι τῇ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι.  
 οὐδέ τι χειρότερον. πᾶν δ' ἐμπλεκόν ἐστιν ἐόντος.  
 τῷ ἕνωχῆς πᾶν ἐστὶν. ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει.*

des Anaximenes, die durch Parmenides so entschieden abgelehnt wurde? — Wir wollen vor allem gerade diese Kosmogonie näher ins Auge fassen.

Anaximenes wollte die Entstehung der ganzen Welt auf einen einzigen Urstoff (*ἀρχή*) zurückführen. Er lehrte, dass dieser Urstoff die Luft sei; aus ihr entstünde alles, was ist, was war, und was sein wird.<sup>20</sup> Es werden also sowohl die leblosen als auch die lebendigen Dinge<sup>21</sup> als verschiedene Erscheinungsformen eines und desselben (ewigen) Urstoffes aufgefasst. Ähnlich wollte vor Anaximenes auch schon Thales das Entstehen der Welt erklären, nur dass er statt der Luft das Wasser für den Urstoff hielt. Es ist jedoch eine geniale Neuerung bei Anaximenes, wie er das Entstehen der einzelnen Dinge aus dem Urstoff ableitet. Er behauptete nämlich, dass die Luft sich seit immer und ewig bewegt<sup>22</sup>, denn er meinte: es gäbe keine Veränderung ohne Bewegung.<sup>23</sup> Das Entstehen der Einzeldinge wird also als Veränderung des Urstoffes gedacht, und die Veränderung ihrerseits wird auf die Bewegung zurückgeführt. Anaximenes dachte sich die Bewegung der Luft entweder als Verdichtung (*πύκνωσις*) oder als Verdünnung (*ἀραιώσις*),<sup>24</sup> und er glaubte auf diese Weise das Entstehen der Dinge aus dem Urstoff folgendermassen erklären zu können: verdichtet sich einmal die Luft, so wird sie zuerst Wind: infolge einer weiteren Verdichtung werde sie aber zu Wolke; die Verdichtung der Wolke sei das Wasser (der Regen), und die Verdichtung des Wassers die Erde, und ihre Verdichtung wiederum der Stein. Dagegen sei die Verdünnung der Luft das Feuer — wahrscheinlich dachte Anaximenes dabei an den Blitz.<sup>25</sup>

In dieser Kosmogonie werden also die Begriffe «Entstehen» und «Vergehen» durch den Begriff der *Veränderung* ersetzt. Es gibt eigentlich im wahren Sinne des Wortes gar kein «Entstehen» und auch kein «Vergehen», denn der Urstoff (die Luft) ist ja in verschiedener Gestalt immer vorhanden. Alles in der Welt ist nur eine mehr oder weniger veränderte Form des Urstoffes. Dabei wird die Veränderung auf *Bewegung* zurückgeführt. Die Bewegung

<sup>20</sup> H. Diels I 3 Anaximenes A 7 (= Hippol. Ref. I 7 D). 560): *ἀέρα ἄπειρον ἔφη τὴν ἀρχὴν εἶναι, ἐξ οὗ τὰ γινόμενα καὶ τὰ γεγονότα κἀν τὰ ἐδόμμενα, καὶ θεοὺς καὶ θεῖα γίνεσθαι, τὰ δὲ λοιπὰ ἐκ τῶν τούτων ἀπογόνων.*

<sup>21</sup> Anaximenes dachte natürlich auch die Lebewesen als aus dem Urstoff zusammengesetzte Gebilde. Das ersieht man unter anderem aus einer Bemerkung des Aetius (Aet. I 3, 4): «Anaximenes irrt, wenn er meint, dass die Lebewesen aus einfacher und einförmiger Luft und Lufthauch gebildet seien».

<sup>22</sup> H. Diels I 3 Anaximenes A 6 (= Ps. Plut. Strom. 3): *γεννάσθαι τε πάντα κατὰ τινα πύκνωσιν τούτου (scil. τοῦ ἀέρος) καὶ πάλιν ἀραιώσιν. Τὴν γε μὴν κίνησιν ἐξ αἰῶνος ὑπάρχειν.*

<sup>23</sup> H. Diels I 3 Anaximenes A 7 (= Hippol. Ref. I 7, 2): *τὸ δὲ εἶδος τοῦ ἀέρος τοιοῦτον ὅταν μὲν ὁμαλώτατος ἢ ὄψει ἀδηλον, δηλοῦσθαι δὲ τῷ ψυχρῷ καὶ τῷ θερμῷ καὶ τῷ νοτερῷ καὶ τῷ κινουμένῳ. κινεῖσθαι δὲ αἰεὶ· οὐ γὰρ μεταβάλλειν ὅσα μεταβάλλει, εἰ μὴ κινεῖτο.*

<sup>24</sup> S. Anm. 22.

<sup>25</sup> H. Diels I 3 Anaximenes A 7 (= Hippol. Ref. I 7, 3): *ὅταν γὰρ εἰς τὸ ἀραιότερον διαχθῆ, πῦρ γίνεσθαι, ἀνέμων δὲ πάλιν εἶναι ἀέρα πυκνούμενον, ἐξ ἀέρος δὲ νέφος ἀποτελεῖσθαι κατὰ τὴν πύκνωσιν, ἔτι δὲ μᾶλλον ὕδωρ. ἐπὶ πλείον πυκνωθέντα γῆν καὶ εἰς τὸ μάλιστα πυκνότερον δελ. λίθους.*

spielt in dieser Weltanschauung eine ungeheure Rolle,<sup>26</sup> denn sie ist nicht mehr einfach nur «Ortsveränderung», «Bewegung im Raum», sondern sie ist auch »Anders-Werden«. «Veränderung des Zustandes»: infolge der Bewegung verdünnt oder verdichtet sich der Urstoff, und dadurch verändert sich auch seine Beschaffenheit; was früher Wolke war, wird zu Wasser, und das Flüssige wird zu festem Körper oder umgekehrt, — und das alles sei nur die Folge der *Bewegung*. — Kein Wunder, dass seit Anaximenes in der philosophischen Terminologie der Griechen die «Bewegung» (*κίνησις*) immer die Doppelbedeutung hat: entweder «Ortsveränderung» (*φορά*) oder «qualitative Veränderung» (*ἀλλοίωσις*).<sup>27</sup>

Nun wollen wir jetzt die Polemik des Parmenides gegen die kurz geschilderte Kosmogonie des Anaximenes näher ins Auge fassen.

Zunächst bemerkt man einen überraschenden Berührungspunkt zwischen der Kosmogonie des Anaximenes einerseits, und der Parmenideischen Lehre andererseits. Es gibt nämlich weder für Anaximenes, noch für Parmenides ein «Entstehen» und ein «Vergehen».<sup>28</sup> Wohl sind die Gründe, die die beiden Philosophen veranlasst hatten, diese Begriffe zu verwerfen, lange nicht dieselben, aber die Tatsache selbst, dass sie im Wesentlichen doch übereinstimmen, ist keineswegs belanglos. Natürlich braucht Anaximenes die Begriffe «Entstehen» und «Vergehen» überhaupt nicht, da nach seiner Welterklärung der Urstoff — die Luft — immer vorhanden war, ist, und sein wird. (Es wäre nach seiner Auffassung wohl sinnlos gewesen, über das «Entstehen» oder «Vergehen» des Urstoffes sprechen zu wollen. Was dagegen das Zustande-

<sup>26</sup> Im Grunde ist die Bewegungs-Theorie des Anaximenes derselbe mechanische Materialismus, den im vorigen Jahrhundert unter anderem auch noch *Du Bois-Reymond* vertrat. Auch in seinem Weltbild spielte die Bewegung — d. h. die Bewegung der Atome — dieselbe Rolle, wie bei Anaximenes die Bewegung der Luft. Er schrieb ja: «Naturerkennen — genauer gesagt naturwissenschaftliches Erkennen, oder Erkennen der Körperwelt mit Hilfe und im Sinne der theoretischen Wissenschaft — ist *Zurückführen der Veränderungen in der Körperwelt auf Bewegungen von Atomen*, die durch deren von der Zeit unabhängige Zentralkräfte bewirkt werden, oder Auflösen der Naturvorgänge in Mechanik der Atome». (Über die Grenzen des Naturerkennens, Vortrag i. J. 1872) Reden von E. Du Bois-Reymond in zwei Bänden, 2. Aufl. I. Bd. Leipzig 1912 S. 441 f.

<sup>27</sup> Platon, *Theait.* 181 D. — Es lohnt sich noch darauf aufmerksam zu machen, dass die Lehre des Anaximenes nicht nur die qualitative Veränderung der Dinge auf Bewegung zurückführt, sondern damit gleichzeitig auch das Umschlagen der Quantität in Qualität erkennt. Die Bewegung seines Urstoffes, der Luft führt zunächst zu einer quantitativen Veränderung; dieser Gedanke drückt sich darin aus, dass er über «Verdichtung» und «Verdünnung» spricht. Die Folge dieser Verdichtung bzw. Verdünnung ist jedoch, dass der Urstoff sich auch qualitativ verändert; er wird zu Wolke, Wasser und festem Körper, oder zu Feuer. Der fruchtbare Gedanke über den Zusammenhang der Quantität und Qualität ist also auch ein Verdienst des Anaximenes.

<sup>28</sup> Man begnüge sich, was Parmenides betrifft, einstweilen mit dem Hinweis auf *Fr.*, S, 13—15:

τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι  
οὔτ' ἄλλοσθαι ἀνῆκε Λίχη χαλάουσα πᾶδιον,  
ἀλλ' ἔχει

»Dike hat Werden und Vergehen nicht aus ihren Banden freigeben, sondern sie hält es fest«.

kommen der übrigen Dinge betrifft, dafür hat er — wie oben gesehen — eine einfachere Erklärung gefunden.) Ähnlich muss aber im grossen und ganzen auch schon bei seinen milesischen Vorgängern, Thales und Anaximandros, der Fall gewesen sein; auch diese sprachen nicht über das «Entstehen» und «Vergehen» des Urstoffes, der ἀρχή, einerlei, ob sie ihn im Wasser oder im ἀπειρον entdecken wollten. Alle drei Milesier, Thales, Anaximandros und Anaximenes, sind einig darüber, dass sie den Urstoff, die ἀρχή, für ewig halten, er war, ist, und wird immer sein.

Parmenides unterscheidet sich von seinen milesischen Vorgängern zunächst wohl nur in der Benennung dessen, was immer war, ist, und sein wird. Er benennt nämlich dies nicht als ἀρχή, sondern mit der scheinbar anspruchslosen Bezeichnung als ὄν, «das Seiende» (= «das, was ist, existiert»)<sup>28a</sup>. Infolge dieser Bezeichnung wird aber die Frage des *Entstehens* noch brennender, als sie für die Milesier war. Denn schliesslich wollten auch die Milesier die «Entstehung» der Einzeldinge erklären, nur dass sie diese Frage mit dem Hinweis auf den Urstoff, auf die ἀρχή, ziemlich vereinfachen konnten. Die ἀρχή, der Urstoff, Urgrund und Anfang aller Dinge hat natürlich seinerseits — kraft seines Begriffes selbst! — keinen Anfang mehr. Man braucht darüber nicht weiter nachzudenken, wie *er* entstanden, wenn er doch *der Anfang* selbst ist. (Dagegen wird das «Entstehen» der übrigen Dinge — ausser dem Urstoff, der ἀρχή — in der Kosmogonie des Anaximenes als «Veränderung» aufgefasst.)

Ganz anders sieht die Frage aus, wenn man jenes rätselhaft immerwährende etwas, die ἀρχή der milesischen Kosmogonien, als «das Seiende», τὸ ὄν bezeichnet. In diesem Fall wird nämlich die Frage des «Entstehens» erst recht zum Problem, und zwar sowohl das «Entstehen» der Einzeldinge, als auch das «Entstehen» des Urstoffes, ἀρχή oder ὄν. Denn wohl konnte noch Anaximenes das «Entstehen» der Einzeldinge als Veränderung auffassen; er erklärte z. B. das «Entstehen» des Wassers aus der Wolke, d. h. er führte das *Wasser* auf etwas zurück, was *Nicht-Wasser* ist. Aus dem Nicht-Wasser wird Wasser. Aber sollte man auch das *Entstehen* des «Seienden» auf diesem Wege versuchen? Sollte etwa das *Seiende* vor dem «Entstehen» *nichtseiendes* sein, wie das *Wasser* vor seinem Entstehen *Nicht-Wasser* war? Was hiesse in diesem Fall das *Entstehen* selbst? — Es hiesse wohl, dass das Ding — das im Entstehen begriffen ist, während seines Entstehens selbst — noch *nicht*

<sup>28a</sup> Selbstverständlich bin ich mir dessen völlig bewusst, dass der aufmerksame Leser an dieser Gedankenführung zunächst Anstoss nehmen wird. Wieso darf man denn behaupten, dass Parmenides gerade dasselbe mit dem Terminus ὄν bezeichnet habe, was früher in den milesischen Kosmogonien ἀρχή hiess? Ist die Gleichsetzung der beiden grundverschiedenen Begriffe — ἀρχή und ὄν — nicht reine Philologen-Willkür? — Ich hoffe das Gegenteil dessen später beweisen zu können. Vorläufig möge man diese Annahme, d. h. die Gleichsetzung der beiden Begriffe nur als eine Arbeitshypothese gelten lassen.

*existiert*, aber irgendwie doch auch schon *existiert*; das Ding müsste also, während der Prozess seines Entstehens abläuft, als *nichtseiendes* und zugleich auch als *seiendes* bezeichnet werden.

Benennt man also mit Parmenides den Urstoff als «das Seiende», τὸ ὄν, so bekommt dadurch gleichzeitig auch das Problem des Entstehens eine bis dahin ungeahnte Tiefe. Denn das «Entstehen» war bis dahin gewissermassen nur ein *physikalisches* Problem. Es handelte sich ja nur um das Entstehen der Einzeldinge; wie entsteht Wasser aus der Wolke, und wie entstehen alle übrigen Dinge der Welt aus dem Urstoff? — fragte z. B. Anaximenes. Aber was ist eigentlich das «Entstehen» selbst? — heisst die Frage bei Parmenides. Hier fängt also das ursprünglich rein physikalische Problem an, in ein anderes Bereich hinüberzuwachsen. Was denkt man denn dabei, wenn man «Entstehen» sagt? — fragt Parmenides, und mit dieser Frage wird das »Entstehen«, anstatt rein physikalisches Problem zu sein, gleichzeitig auch Problem der menschlichen Denkweise, ein Problem der Logik.

Parmenides entdeckt also den inneren Widerspruch in dem Begriff des «Entstehens»,<sup>29</sup> und da er fest überzeugt ist, dass der Begriff, der sich selbst widerspricht, nicht wahr sein kann, verwirft er diesen. Wie er selber in der bündigen Zusammenfassung seiner Beweisführung sagt (Fr. 8, 20—21): «Denn entstand es, so ist es nicht, und ebenso ist es nicht, wenn es in Zukunft einmal entstehen sollte. Darum ist *Entstehen* verlöscht, und *Vergehen* verschollen».<sup>30</sup> Natürlich hat Parmenides noch kein Wort für die Begriffe «Widerspruch» und «Widerspruchslosigkeit»; darum muss der Beweis in Fragment 8 mangels einer festgeprägten Terminologie so umständlich geführt werden.<sup>31</sup> «Denn was für eine Entstehung willst du für das Seiende ausfindig machen?» — fragt er zuerst. Und auf die Frage folgt die Widerlegung jener beiden Möglichkeiten, die einzig und allein in Frage kommen könnten. Das Seiende könnte entweder aus dem Nichtseienden, oder aus dem Seienden entstanden sein; eine dritte Möglichkeit gibt es nicht. Aber der erste Fall — «das Seiende entstand aus dem Nichtseienden» — ist offenbar unmöglich, denn das hiesse ja, dass das Seiende vor seinem Entstehen nichtseiendes gewesen sei. Seiendes kann aber nie gleichzeitig auch nichtseiendes sein.<sup>31a</sup> — Aber ebenso unmög-

<sup>29</sup> In dem Begriff des Entstehens steckt der Widerspruch des Seins und Nichtseins, da das Ding im Entstehen *nichtseiendes* und *seiendes* gleichzeitig ist. Vgl. Acta Antiqua I 385 ff.

<sup>30</sup> Fr. 8, 20—21:

*εἰ γὰρ ἔγενετ', οὐκ ἔστι, οὐδ' εἰ ποτε μέλλει ἔσσεσθαι  
τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄνωστος ὄλεθρος.*

<sup>31</sup> Den Text dieses Fragmentes (8,5—20) hat zuerst K. Reinhardt: op. cit. S. 39—43 richtig wiederhergestellt und übersetzt bzw. paraphrasiert. Denselben Text liess ich wieder abdrucken Acta Antiqua I S. 386 Anm. 33.

<sup>31a</sup> Wäre das Seiende aus dem Nichtseienden entstanden, so hiesse es auch soviel: *das Seiende ist in einer Zeit* (nämlich vor seinem Entstehen) *nichtseiendes*. Das ist aber unmöglich, weil der Satz: «das Seiende ist nichtseiendes» sich selbst widerspricht. Um diesen Widerspruch zu vermeiden, muss man also den Begriff «Entstehen» verwerfen.

lich ist auch der zweite Fall: «das Seiende entstand aus dem Seienden». Das, was ist, *wird* nicht dasselbe, was ist, sondern *ist* es eben. In diesem zweiten Fall ist das «Entstehen» gerade deswegen sinnlos, weil es überhaupt keinen Unterschied zwischen «vor» und «nach» bezeichnet.

Die Lehre des Parmenides kennt also ebenso kein «Entstehen» und «Vergehen», wie auch die Milesier — Thales, Anaximandros und Anaximenes — nichts von einem «Entstehen» des Urstoffes, der *ἀρχή* gewusst hatten. Der grosse Unterschied ist jedoch, dass die Milesier den Urstoff, die *ἀρχή*, nur naiv und unbewusst — gewissermassen kraft des Begriffes selbst — nicht als etwas *entstandenes* denken konnten, während Parmenides ausdrücklich und bewusst betont, dass das «Entstehen» oder «Vergehen» des Seienden *undenkbar*, also eine logische Unmöglichkeit ist, wie er selber sagt: «Entstehen und Vergehen ist weit in die Ferne verschlagen; die wahre Überzeugung hat sie verstossen». <sup>32</sup> In den Worten: «die wahre Überzeugung» (*πίστις ἀληθής*) umschreibt Parmenides sein grösstes Entdecken: das widerspruchslöse Denken, die Logik.

Es bleibt nur noch übrig: einen fraglichen Punkt unserer Gedankenführung näher ins Auge zu fassen. Ist es denn wirklich so, dass Parmenides mit dem «Seienden», *τό ὄν*, gerade dasselbe bezeichnen wollte, was in der Kosmogonie der Milesier die *ἀρχή* war? Ist es nicht reine Philologen-Willkür, wenn man versucht so grundverschiedene Begriffe, wie die *ἀρχή* der milesischen Kosmogonien einerseits, und das *ὄν* des Eleaten andererseits, gleichzusetzen? — Dass es keineswegs der Fall sein kann, ersieht man aus den eigenen Worten des Parmenides selbst. Auch er hat ja sein *ὄν* genau so behandelt, als wäre es eine Art *ἀρχή*, und gerade dadurch widerlegte er die Kosmogonie des Anaximenes. Denn Anaximenes liess seine *ἀρχή* — die Luft — sich verdünnen und verdichten. Natürlich konnte er dabei nur daran denken, dass manche Teile der Luft sich zerstreuen, und wieder andere sich zusammenballen, so entstünde auf der einen Seite die «dünnere Luft», das Feuer, auf der anderen Seite aber die «dichtere Luft», die Wolke bzw. das Wasser und der feste Körper. Nun versucht Parmenides offenbar denselben Gedankengang, und es stellt sich dabei für ihn heraus, dass es völlig unmöglich ist. Man kann nicht denken, dass das Seiende durch einen Zustand kosmischer Expansion oder Kontraktion irgendeine Veränderung erleiden könnte, — heisst es im 2. Fragment. <sup>33</sup> Das Ergebnis einer solchen undenkba- ren Kontraktion

— Natürlich kann man denselben Gedanken auch so formulieren: in dem Begriff des «Entstehens» steckt innerer Widerspruch, da das Ding in dem Augenblick seines Entstehens: *ist* und *nicht ist*. Das dialektisch-logische Problem des «Entstehens» ist im Grunde selbstverständlich dasselbe, wie das des «Umschlagens», vgl. Acta Antiqua II 40.

<sup>32</sup> Fr. 8, 27—28:

*γένεσις καὶ ὄλεθρος .  
τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν. ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθής.*

<sup>33</sup> Vgl. Anm. 16.

oder Expansion des Seienden wäre ja als *πύκνωσις*, Verdichtung, ein »stärkeres Sein«, oder als *ἀραιώσις*, Verdünnung, ein »geringeres Sein«, was natürlich ein Unsinn ist, — wird dieselbe Widerlegung des Anaximenes in Fr. 8, 22—25 noch weiter ergänzt.<sup>34</sup>

Dadurch aber, dass die Kosmogonie des Anaximenes abgelehnt wird, — es gäbe kein Sich-Verdünnen und Sich-Zusammenballen des Seienden — wird auch die «Bewegung», in dem Sinne wie Anaximenes sich die Bewegung der *ἀρχή* dachte, hinfällig. Anaximenes sprach ja von der ewigen Bewegung des Urstoffes<sup>35</sup>; die Verdünnung und Verdichtung war für ihn nur die Folge dieser Bewegung. Und leugnet nun Parmenides im Fragment 2. die «kosmische Expansion und Kontraktion» (*σκιδνασθαι* und *συνίστασθαι*) des Seienden, so leugnet er dadurch die Bewegung selbst. Es ist ein Irrtum, wenn Reinhardt schreibt: «Die Art wie Parmenides die Unbewegtheit des Seienden begründet (Fr. 8, 26) lässt von dialektischen Erwägungen nicht die leiseste Spur erkennen».<sup>36</sup> Im Gegenteil, Parmenides hat ja gerade an derjenigen Stelle, auf welche Reinhardt selber hinweist, in Fr. 8, 22—25 — wie gesehen — die Kosmogonie des Anaximenes widerlegt: «Auch teilbar ist es nicht (nämlich das Seiende), weil es ganz gleichartig ist. Und es gibt nirgend etwa ein stärkeres Sein, das seinen Zusammenhang hindern könnte, noch ein geringeres; es ist vielmehr ganz von Seiendem erfüllt. Darum ist es ganz zusammenhängend, denn Seiendes stösst dicht an Seiendes»<sup>37</sup>. Versteht man diese Worte richtig, so wird es klar, dass gerade durch diese begründet wird: warum es keine Bewegung des *ὄν* geben kann. Es ist ja kein Zufall, dass gleich darauf der Text lautet: «Sondern *unbeweglich* liegt es in den Schranken gewaltiger Bande ohne Anfang und Ende; denn Entstehen und Vergehen ist weit in die Ferne verschlagen; die wahre Überzeugung hat sie verstossen».<sup>37</sup> Könnte das

<sup>34</sup> Vgl. Anm. 19. Es wird an dieser Stelle vielleicht nicht überflüssig — um die Kontrolle zu erleichtern — unseren Gedankengang noch einmal in den folgenden Punkten zusammenzufassen:

1. Parmenides setzt an die Stelle der milesischen *ἀρχή* sein *ὄν*. Das ersieht man sowohl aus dem 2. Fragment, als auch aus Fragment 8, 22—25; die «kosmische Kontraktion und Expansion» bzw. das «stärkere und geringere Sein» kann nur deswegen geleugnet werden, weil Parmenides sein *ὄν* genau so behandelt, wie Anaximenes die *ἀρχή*.

2. Man glaubt demnach zunächst, als ob das Parmenideische *ὄν* nur eine neuartige *Bezeichnung* für die milesische *ἀρχή* wäre. Betrachtet man aber den Fall genauer, so muss man bald einsehen, dass das *ὄν* viel mehr ist, als bloss eine eigenartige *Bezeichnung* für die *ἀρχή*. Dadurch, dass Parmenides statt der *ἀρχή* über das *ὄν* sprach, wurde die Frage des «Entstehens» problematisch. Es stellte sich nämlich heraus, dass der Begriff «Entstehen» widerspruchsvoll ist.

3. Eine weitere Folge dieser neuartigen «Bezeichnung» der *ἀρχή* bestand darin, dass sich auch die Widersprüchlichkeit des Begriffes «Bewegung» herausstellte. Darüber siehe oben den Text.

<sup>35</sup> Vgl. Anm. 22. und 23.

<sup>36</sup> Vgl. Anm. 12.

<sup>37</sup> Fr. 8, 26—28:

αὐτὰρ ἀκίνητον μέγαν ἐν πείρασι δεσμῶν  
ἔστιν ἄναρχον ἄπαντον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθος  
τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπόσ' δὲ πίστις ἀληθῆς.

Seiende «sich bewegen», d. h. nach dem Vorbilde der ἀρχή des Anaximenes «sich zerstreuen und zusammenballen», so wäre es *nicht* mehr nur *seiendes*, sondern in demselben Umfange (auf demselben Ort) irgendwie auch nicht-seiendes, oder nach der anderen Terminologie des Parmenides: ein «geringeres Sein» bzw. ein «stärkeres Sein». Gerade darum kann Parmenides mit dem «Entstehen» und «Vergehen» zusammen in einem Atem gleich auch die «Bewegung» leugnen, weil in diesem Begriff derselbe innere Widerspruch steckt, wie in denen des «Entstehens», «Vergehens» und «Sich-Veränderns». Parmenides erkennt also nicht nur in dem Begriff des «Entstehens», sondern auch in dem der «Bewegung» den inneren Widerspruch des *Seins* und *Nichtseins*. Und das ist das Ergebnis gerade einer «dialektischen Erwägung».

Man sieht, dass die «Bewegung» in der eleatischen Lehre schon bei Parmenides ein Zentralproblem war. Es darf uns auch nicht wundernehmen, denn schliesslich war die «Bewegung» schon in der Kosmogonie des Anaximenes ein Hauptfaktor. Durch Anaximenes wurde alles in der Welt mittels der *Bewegung* auf den Urstoff zurückgeführt. Das Entstehen der Einzeldinge, die Veränderung des Urstoffes war für ihn die Folge der *Bewegung*. Lehnte nun Parmenides die Kosmogonie des Anaximenes ab, so musste er sich unumgänglich auch mit dem Begriff der «Bewegung» auseinandersetzen. Und es ist leicht einzusehen, dass derjenige, der den inneren Widerspruch — den Widerspruch des Seins und Nichtseins — in dem Begriff des «Entstehens» entdeckte, denselben Widerspruch auch im Falle der «Bewegung» entdecken konnte.

\*

Vergleicht man aber die Art, wie Parmenides die Unbewegtheit des Seienden in Fr. 8, 22—28 begründet, und wie Zenon in seinem. Fr. 4. über die «Bewegung» spricht, so wird man doch eine «Entwicklung» innerhalb der eleatischen Schule selbst beobachten können, wenn auch nicht in demselben Sinne, wie Reinhardt darüber sprach.

Der Gedankenweg des Parmenides im genannten Fragment lässt sich folgendermassen wiederherstellen: Das Seiende, τὸ ὄν, lässt sich nicht teilen, wie der Urstoff des Anaximenes, die Luft; nein, es ist überall gleichartig (οὐδὲ διαίρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον); wäre es nicht so, sondern umgekehrt: liesse sich das Seiende teilen, wie die Luft nach Anaximenes sich teilt und auf der einen Stelle sich verdünnt, anderswo dagegen sich zusammenballt, so würde es wohl zu einem *stärkeren Sein* führen, — was die Gleichmässigkeit des Seienden hinderte; anderswo dagegen entstünde ein *geringeres Sein*. Aber nein, das ist ja unmöglich. Das Seiende ist völlig anderer Art. Es ist überall gleichmässig voll von Seiendem, ein Kontinuum das Ganze, denn Seiendes stösst dicht an Seiendes (πᾶν ἔμπλεκόν ἐστιν

ἔόντος, ξυνεχῆς πᾶν ἐστίν, ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει). Darum ist das Seiende unbeweglich.

Man sieht an diesem Gedankengang, dass in seinem Mittelpunkt das ὄν, das Seiende steht. Dieser Begriff wird zunächst als eine Art «Urstoff» gedacht, und an ihm überprüft Parmenides die Theorie des Anaximenes. Das Ergebnis der Kritik ist, dass Parmenides «die Bewegung des Seienden» verwerfen muss; es gibt keine solche Bewegung, denn sie führte zu einem Widerspruch im Seienden. (Anders formuliert: in dem Begriff der «Bewegung» selbst steckt Widerspruch!) Und zum Zeichen dafür, dass das Problem der Bewegung für Parmenides noch gleichzeitig auch ein Problem des «Entstehens» und «Vergehens» war, — also in demselben Sinne wie bei Anaximenes! — lautet der Satz, der die Unbewegtheit des Seienden ausspricht, folgendermassen: «unbeweglich liegt es in den Schranken gewaltiger Bande *ohne Anfang und Ende; denn Entstehen und Vergehen ist weit in die Ferne verschlagen*».<sup>38</sup>

Ziehen wir nun zum Vergleich die Beweisführung von Zenon über die «Bewegung» heran (Fr. 4). Zenon argumentiert nämlich folgendermassen: «Das Bewegte bewegt sich weder in dem Raume, in dem es sich befindet, noch in dem es sich nicht befindet».<sup>39</sup> Dieses Argument ist die bündige Zusammenfassung des folgenden Gedankenganges: Es gibt nur zwei Möglichkeiten für die Bewegung. Entweder bewegt sich ein Körper dort, wo er *ist*, oder dort, wo er *nicht ist*; eine dritte Möglichkeit gibt es nicht. Nun kann aber der bewegte Körper dort, wo er ist, auf keinen Fall sich bewegen, da das «Irgendwo-Sein» mit dem Ruhezustand an derselben Stelle und nicht mit dem Sich-Bewegen gleichbedeutend ist. Die erste Möglichkeit fällt also fort. Es bleibt nur noch die zweite Möglichkeit: der Körper kann sich nur dort bewegen, wo er *nicht ist*. Aber diese Behauptung ist ja Unsinn! Kein Körper kann sich dort bewegen, wo er überhaupt nicht ist. — Zenon widerlegt also mit dem angeführten Argument die Möglichkeit (= die Denkbarkeit) jeder Art «Bewegung» überhaupt. Sein Satz besagt in der Tat dasselbe, wie Hegels Feststellung: «Sich-Bewegen heisst: an einem Orte *sein* und zu gleicher Zeit auch an demselben Orte *nicht sein*».<sup>40</sup>

Nun stellt also Zenons Argument denselben inneren Widerspruch des Seins und Nichtseins in dem Begriff der Bewegung heraus, den auch schon Parmenides erkannte. Was das Wesentliche betrifft, ist es beinahe unmöglich eine grössere Differenz zwischen den Gedanken des Parmenides und Zenon

<sup>38</sup> Vgl. Anm. 37. — Interessant, wie es schon H. Diels (Parmenides, Berlin 1897. S. 83) auffiel: «Bemerkenswert ist, um nicht misszuverstehen, dass er (= Parmenides) bei κίνησις zunächst an γένεσις und φθορά denkt, also an das, was Aristoteles gerade nicht als κίνησις zu bezeichnen pflegt». — Diels hätte nur weiterdenken müssen, um auf den Namen Anaximenes zu stossen!

<sup>39</sup> Diog. Laert IX 72 (= H. Diels I 19 Zenon B fr. 4): τὸ κινούμενον οὔτ' ἐν ᾧ ἐστὶ τόπω κινεῖται οὔτ' ἐν ᾧ μὴ ἔστι.

<sup>40</sup> Hegel: Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, Werke Bd. XIII (2. Aufl.) S. 296.

greifbar zu machen. Ein gewisser Unterschied zwischen den beiden Arten Argumentierens ist jedoch nicht wegzuleugnen. Denn es ist ja klar, dass jene «Bewegung», die Parmenides geleugnet hatte, vor allem die Urstoff-Bewegung des Anaximenes war. Ausserdem war sein eigener Wortlaut der Beweis dafür, dass er mit der «Bewegung» zusammen gleich auch an «Entstehen» und «Vergehen» dachte. Dagegen fasst Zenons Argument den Begriff der «Bewegung» viel allgemeiner. Und es besteht vor allem ein gewisser Unterschied darin, wie derselbe Satz bei Parmenides und Zenon formuliert wird. Bei Parmenides hiess es: *das Seiende ist unbeweglich* ( $\tau\acute{o} \acute{o}\nu \acute{\alpha}\kappa\acute{\iota}\nu\eta\tau\omicron\nu$ ), während Zenons Argument auf die Behauptung hinauslief: «es gibt keine Bewegung» = «die Bewegung existiert nicht» (also etwa:  $\acute{\kappa}\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\varsigma - \mu\eta \acute{o}\nu$ ). Im ersten Fall war das Subjekt des logischen Urteils das Seiende, und das Prädikat: die Negation der Bewegung. Im zweiten Fall wurden dagegen Subjekt und Prädikat vertauscht; das Subjekt wurde die «Bewegung», und das Prädikat: die Negation des Seins.

Was kann aber der Grund dieses merkwürdigen Rollentausches von Subjekt und Prädikat gewesen sein? — Daran, dass irgendwelche neuen Probleme aufgetaucht wären, etwa in dem Sinne, wie Reinhardt meinte, dass die ursprünglichen Prädikate des Parmenideischen Seienden die Aufmerksamkeit immer stärker auf sich selbst gelenkt hätten, und dass inzwischen das ursprüngliche Subjekt, das  $\acute{o}\nu$  ganz in Vergessenheit geraten wäre,<sup>41</sup> glauben wir nicht. Erstens darum nicht, weil das  $\acute{o}\nu$  gar nicht «in Vergessenheit geraten ist». Das  $\acute{o}\nu$  behielt ja auch weiterhin seine Wichtigkeit. Der Rollentausch bestand gerade daraus, dass ursprünglich das  $\acute{o}\nu$  Subjekt war, mit dem man lauter Negationen als Prädikate verband, während später *nicht* die einstigen Prädikate des Seienden Subjekt wurden, sondern *ihr jeweiliges Gegenteil* (also nicht die Negation: «Bewegungslosigkeit», sondern die «Bewegung», und nicht die andere Negation: «unteilbarkeit», sondern die «teilbarkeit» usw.); und dementsprechend wurde auch das neue Prädikat *nicht* das einstige Subjekt, das  $\acute{o}\nu$ , sondern seine Negation! Es ist also irreführend, wenn man sagt: das  $\acute{o}\nu$  wäre «in Vergessenheit geraten». Nein, im Gegenteil! Das  $\acute{o}\nu$  wurde diesmal — allerdings in der Form der Negation — Prädikat. — Zweitens ist aber eine Wandlung innerhalb der eleatischen Schule auch schon deswegen unwahrscheinlich, weil es gar nicht möglich ist, bei Melissos und Zenon einen solchen neuen Gedanken nachzuweisen, der in irgendeiner Form nicht schon bei Parmenides vorgeprägt gewesen wäre. In einer früheren Arbeit haben wir auf Grund einer Aristoteles-Stelle nachgewiesen,<sup>42</sup> dass Zenon die Existenz der «Zeit» und des «Raumes» leugnete; es war die konsequente Folge dessen, dass er die Widersprüchlichkeit des Begriffes «Bewegung» erkannt hatte. Wenn irgendetwas, so scheint dieser

<sup>41</sup> Vgl. Anm. 15.

<sup>42</sup> Vgl. «Zur Geschichte der Dialektik des Denkens» Acta Antiqua II. S. 21 ff.

Zug — das Leugnen der realen Existenz der Zeit und des Raumes — eine spätere Entwicklungsstufe der Parmenideischen Ontologie gewesen zu sein. Und doch ist es nicht der Fall. Auch das Zeit- und Raumproblem war für Zenon bei Parmenides schon vorgeprägt.<sup>43</sup> — Man hat in der Tat den Eindruck, dass Zenons Gedankengänge, Argumente und Beweisführungen schon für Parmenides selbst gültig gewesen sein müssen. Alles, was bei den späteren Eleaten, Melissos und Zenon vorliegt, ist schon in den Fragmenten des Parmenides bündig zusammengefasst oder irgendwie vorgeprägt. — Was heisst aber dann jener merkwürdige Rollentausch von Subjekt und Prädikat, auf den wir bei Zenon eben aufmerksam machten?

Wir glauben, er ist doch ein Zeichen der *Entwicklung* der eleatischen Lehre. Man darf nur das Wort «Entwicklung» nicht in dem Sinne auffassen, als hiesse es in diesem Fall auch eine Wandlung des Interesses, oder das Auftauchen eines neuen Problems. Nein, nicht in dem Sinne meinen wir die «Entwicklung», sondern in dem, worauf es bei demselben Gedankengang Parmenides, und worauf es Zenon ankommt.

Als Parmenides seine Ontologie erschuf, kam es ihm auf den neuen Begriff, auf das «Seiende» an. Er hat ja durch diesen dem alten Urstoff-Begriff der Milesier, der ἀρχή einen völlig neuen Sinn verliehen. Es musste also die Neuartigkeit des Begriffes mit allen Mitteln herausgestellt werden. Darum steht bei ihm das «Seiende» immer im Mittelpunkt, wie auch für die Milesier der Mittelpunkt ihrer Theorien die ἀρχή war. Unterdessen nun, dass Parmenides die Gedankenführung des Anaximenes auf das ὄν anwendete, stellte es sich für ihn die Widersprüchlichkeit jener Begriffe heraus, mit denen die Milesier gearbeitet hatten. Nicht nur der Begriff des «Entstehens» ist widerspruchsvoll, sondern auch derjenige des «Vergehens», «Sich-Veränderns», «Sich-Teilens», und vor allem : derjenige des «Sich-Bewegens». Von der neuen Art ἀρχή, dem «Seienden» lässt sich nicht behaupten, dass es «entstehen» oder «vergehen» könnte, dass es «sich veränderte», «sich teilte», oder «sich bewegte». Das Verwenden dieser Prädikate auf das Seiende führt zu einem Widerspruch. «Veränderte» oder «bewegte» sich» z. B. das Seiende, so wäre es nicht mehr *nur seiendes*, sondern gleichzeitig auch das Gegenteil von sich selbst : *nichtseiendes*. Da aber das Seiende im Sinne der «wahren Überzeugung» (πίστις ἀληθείας) immer nur seiendes ist, kann es auch nur mit

<sup>43</sup> Parmenides spricht über das Zeitproblem in Fr. 8,5 : οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν. «Es war nie und wird nicht sein, weil es nur im Jetzt vorhanden ist als Ganzes». Dadurch dass Parmenides die Vergangenheit und die Zukunft des Seienden leugnet, leugnet er eigentlich die Zeit selbst. Die Gegenwart des Seienden, das Jetzt (νῦν) ist natürlich keine Zeit ; im Gegenteil, es ist die eleatische Zeitlosigkeit. — Ebenso ist für Zenon auch das Raumproblem vorgeprägt in den Worten des Parmenides Fr., 8, 29—30: ταῦτόν τ' ἐν ταῦτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κείται χοῦτως ἐμπεδον αἴθι μένει «Als Selbiges im Selbigen verharrend ruht es in sich selbst und verharret so standhaft alldort». Man vergleiche zu dieser Fragmentstelle Platon, Theait. 180 E: [τὸ ὄν] αὐτὸ ἐν αὐτῷ οὐκ ἔχον χώραν ἐν ἧ κινεῖται.

der jeweiligen Negation der genannten Prädikate verbunden werden. Das Seiende ist also *un geworden*, *unvergänglich*, *unveränderlich*, *unteilbar* und *unbeweglich*; das Seiende kann nur mit lauter Negationen charakterisiert werden.

Fasst man aber einmal den Satz τὸ ὄν ἀκίνητον («das Seiende ist unbeweglich»), oder: «das Seiende bewegt sich nicht») genauer ins Auge, so gerät man hinter eine seltsame Erscheinung. Das *Seiende* ist ja nicht nur eine Art ἀρχή, ein neuer Name für den «Urstoff» der Milesier, sondern nach der Wortbedeutung gleichzeitig auch der Begriff des Seins, der Existenz überhaupt. Der vorige Satz (τὸ ὄν ἀκίνητον) verbindet also die *Existenz* als Subjekt mit einem Prädikat, wobei das letztere in der Form der Negation steht. Subjekt und Prädikat müssen natürlich nach der Parmenideischen Lehre gleichwertig, ja identisch sein. (Das ist überhaupt der Sinn des berühmten eleatischen Satzes: τὸ ὄν ἐστίν, «das Seiende ist».<sup>44</sup>) Nachdem aber Subjekt und Prädikat identisch sind, — d. h. genauer eigentlich: sie *müssen* nach der Parmenideischen Lehre identisch sein\* — lassen sie sich untereinander vertauschen, ohne dass dadurch der Sinn sich auch im mindesten veränderte. Auch der vorige Satz liesse sich — natürlich *nur* im Sinne der eleatischen Lehre! — statt τὸ ὄν ἀκίνητον («die Existenz ist unbeweglich») in der Form sagen: «die Unbewegtheit existiert»; in diesem Fall leugnet man nicht die Bewegung des ὄν (der Existenz), sondern man behauptet die Existenz der Unbewegtheit. Aber dadurch, dass man das Sein der Unbewegtheit behauptet, *leugnet man eigentlich das Sein der Bewegung*. Und das tat gerade Zenon.

Zenons These — «es gibt keine Bewegung» — ist also im Sinne der eleatischen Lehre mit dem Parmenideischen Satz — «das Seiende ist unbeweglich» — gleichbedeutend. Es kommt aber im Rollentausch von Subjekt und Prädikat zum Ausdruck, dass es für Zenon schon wichtiger war, die *Nichtexistenz* jener Hauptbegriffe nachzuweisen, die auch früher nur in der Form der Negation als Prädikate des Parmenideischen «Seienden» gelten konnten; es war wichtiger die *Nichtexistenz* dieser Begriffe nachzuweisen, als das Parmenideische ὄν zu charakterisieren. Man konnte selbstverständlich die «Nichtexistenz» (eigentlich natürlich nur: *die Undenkbarkeit*) dieser Begriffe allein auf dem Wege nachweisen, dass man ihre Widersprüchlichkeit herausstellte. Wohl hat schon Parmenides die Widersprüchlichkeit dieser Begriffe erkannt, aber es kam ihm weniger auf die neuentdeckte Eigenart dieser Begriffe, als eher auf das «Seiende» an. Er stellte also das ὄν in den Mittelpunkt seiner Beweisführungen, und daher hat man den irreführenden

<sup>44</sup> Vgl. «Zur Geschichte der Dialektik des Denkens» Acta Antiqua II S. 54 ff.

\* In der Wirklichkeit ist es natürlich gar nicht so! Subjekt und Prädikat sind im normalen logischen Urteil *nie* identisch. Aber diese Tatsache hat erst Platon entdeckt, — und dazu noch gerade in der Kritik der Eleaten. Darüber später ausführlicher in einem anderen Zusammenhang!

Eindruck, als ob Parmenides noch kaum etwas von der Widersprüchlichkeit jener Hauptbegriffe gewusst hätte.<sup>45</sup> Dagegen wird später gerade diese fruchtbarste Seite der Parmenideischen Lehre — die Entdeckung der Widersprüchlichkeit der Begriffe — am weitesten ausgenützt, und dann hat man wieder den falschen Eindruck, als ob die späteren Eleaten — Melissos und Zenon — das *ὄν* völlig vergessen hätten.

Die Entwicklung der eleatischen Lehre von Parmenides zu Zenon besteht also eigentlich nur daraus: was wird betont? Man betont nämlich entweder das Seiende, τὸ ὄν, die Existenz (die Widerspruchslosigkeit), — — oder die Widersprüchlichkeit (= die «Nichtexistenz») jener Hauptbegriffe, die auch schon bei Parmenides nur in der Form der Negation als Prädikate des Seienden gelten konnten.

\*

Man kann also auf Grund der vorangestellten Betrachtungen feststellen: in der Tat war die «Bewegung» schon für Parmenides ein Zentralproblem. Natürlich war es er, Parmenides, — und nicht erst seine Nachfolger, Melissos oder Zenon — der die Widersprüchlichkeit der «Bewegung» schon erkannte. Wir glauben also dadurch unsere These — die Widersprüchlichkeit des Begriffes «Bewegung» ist der Schlüssel zum Verständnis der Parmenideischen Philosophie — näher und hinreichender als bisher, begründet zu haben.

## 2. DER SCHEIN UND DAS SEIN

Wir haben die Ursprungsfrage der eleatischen Ontologie im vorigen Kapitel von einer neuen Seite her beleuchtet. Es liess sich nachweisen, dass die Polemik des Parmenides gegen Anaximenes und seine Kosmogonie keineswegs eine nur untergeordnete oder beiläufige Stellungnahme zu der Ansicht eines anderen Philosophen war. Nein, im Gegenteil, diese Polemik bildete ja für Parmenides einen sehr wesentlichen Teil seiner eigenen Philosophie. Es enthüllte sich nämlich für ihn die Widersprüchlichkeit der Begriffe<sup>46</sup>

<sup>45</sup> Reinhardt bemerkte z. B. zu Fr. 8, 22 (op. cit. S. 108): «Welche dialektischen Kräfte in diesem Begriffe («Gleichheit») schlummern, ist so wenig noch erkannt, dass er zu weiter nichts als einer rein intuitiven (?) Begründung der Unteilbarkeit verwandt wird».

<sup>46</sup> Wohl hat Parmenides die Widersprüchlichkeit *aller* Begriffe noch nicht erkannt. Mit Gewissheit kann man nur soviel behaupten, dass die Widersprüchlichkeit jener Hauptbegriffe — also «Entstehen», «Vergehen», «Sich-Verändern», «Sich-Teilen», «Sich-Bewegen» usw. — durch ihn erkannt wurde. Aber es genügt eigentlich die Widersprüchlichkeit dieser Begriffe erkannt zu haben, denn aus ihrer Widersprüchlichkeit folgt die Widersprüchlichkeit *jedes* Begriffes überhaupt. Ich glaube in meiner früheren Arbeit («Zur Geschichte der Dialektik des Denkens») nachgewiesen zu haben, wie z. B. aus der Erkenntnis, dass der Begriff «Bewegung» widerspruchsvoll ist, die andere folgte, dass auch die Begriffe «Zeit» und «Raum» widerspruchsvoll sein müssen.

gerade dadurch, dass er, Parmenides, die Kosmogonie von Anaximenes überprüfte. Man kann nicht einmal vorstellen, wie es überhaupt für Parmenides möglich gewesen wäre, seine eigene Lehre zu erschaffen — ohne früher die Lehre des Anaximenes gekannt, und gegen sie polemisiert zu haben. Die Lehre des Anaximenes bildet die notwendige Grundlage der Parmenideischen Lehre, denn die Lehre des Parmenides wächst gerade aus der Kritik gegen die Kosmogonie des Anaximenes heraus. Parmenides konnte die Widersprüchlichkeit der Begriffe — d. h. also den Widerspruchsvollen Charakter solcher Begriffe, wie z. B. «Entstehen», «Vergehen», «Sich-Verändern», «Sich-Teilen», «Sich-Bewegen» usw. — nur auf dem Wege entdecken, dass er die Lehre des Anaximenes einer sehr ernsthaften und scharfen Kritik unterzog.

Man beachte aber, wie die Kritik des Parmenides an der Kosmogonie des Anaximenes geradezu eine neue Epoche in der Geschichte der Philosophie eröffnet. Wohl konnten wir schon früher diese neue Epoche dadurch charakterisieren, dass die eleatische Lehre die Geburtsstunde der bewussten Dialektik des Denkens, und gleichzeitig auch diejenige der Logik bezeichne.<sup>47</sup> Denn es wurde ja durch die Eleaten nicht nur die Widersprüchlichkeit der Begriffe erkannt, sondern auch die Widerspruchlosigkeit als Kriterium des richtigen Denkens aufgestellt. Aber das Doppelgesicht dieser Tatsache — Dialektik und Logik — genügt noch nicht um jene durch Parmenides angebahnte neue Epoche der Philosophie zu kennzeichnen. Es ist ausserdem noch eine Wandlung eingetreten, die uns eingehender beschäftigen muss.

Diese Wandlung kann einstweilen — auf Grund des bisher Gesagten — dadurch charakterisiert werden, dass *das menschliche Denken für sich selbst problematisch geworden ist*. Die Frage hiess nämlich in den früheren Kosmogonien nur: wie entstehen die Dinge auseinander? Dagegen fragt Parmenides: was *denkt* man denn dabei, wenn man «Entstehen» sagt? — Das heisst aber eigentlich: der Gegenstand, den man ins Auge fasste, ist ein anderer geworden. Das Denken richtete sich diesmal nicht so sehr auf die Objekte der Aussenwelt, als vielmehr auf sich selbst. Man hat dabei den Eindruck, als ob dieser Wechsel anfangs kaum noch bewusst gewesen wäre. Denn Parmenides sprach ja über das *ὄν*, als wäre es eine Art *ἀρχή*. Wie nach Anaximenes der Urstoff, die Luft, sich verdichtet und verdünnt, so versucht auch Parmenides das «stärkere» bzw. das «geringere» Sein des *ὄν*. Wohl will er damit nur nachweisen, wie es unmöglich ist, an eine solche Veränderung des Seienden zu denken, aber es wäre ihm nie eingefallen, diesen Gedankengang zu versuchen, wenn er sich das Seiende niemals als eine Art *ἀρχή* vorgestellt hätte. Aber wie kam Parmenides überhaupt auf den Gedanken, den Urstoff, die *ἀρχή* mit dem Namen *τὸ ὄν*, das «Seiende» zu bezeichnen? Was heisst eigentlich dieser rätselhafte und doch zentrale Terminus der Parmenideischen

<sup>47</sup> Vgl. Acta Antiqua I 377—410 und «Zur Geschichte der Dialektik des Denkens» Acta Antiqua II S 57.

Lehre: τὸ ὄν, das Seiende? Woher stammt dieser Ausdruck, und wie wurde er so aussergewöhnlich bedeutend bei der Grundlegung der Dialektik und Logik? — Wir können die Antwort auf diese Fragen nur auf einem grösseren Umwege versuchen.

Wir wollen vor allem noch einmal daran erinnern, mit welchen Worten Parmenides seine Beweisführung über die Undenkbarkeit des «Entstehens» und «Vergehens» in Fr. 8, 27—28 abschliesst: «Entstehen und Vergehen sind weit in die Ferne verschlagen; die wahre Überzeugung hat sie verstossen».<sup>48</sup> Es kann kein Zweifel darüber bestehen, dass Parmenides in dem Ausdruck «die wahre Überzeugung» (πίστις ἀληθής) nicht nur die unmittelbar vorangegangenen Verszeilen über die Unmöglichkeit der «Bewegung des Seienden» (8, 22—27), sondern gerade auch jene frühere und ausführlichere Beweisführung in Fr. 8, 5—21 über die Undenkbarkeit des «Entstehens» zusammenfasst, in welcher gezeigt wurde, dass das Entstehen des Seienden weder aus dem Nichtseienden, noch aus dem Seienden möglich sei. Die «wahre Überzeugung» ist also diejenige Art Denkweise, die den inneren Widerspruch des Gedankens nicht duldet. Die «wahre Überzeugung» hat Entstehen und Vergehen deswegen «weit in die Ferne verschlagen», weil in diesen Begriffen innerer Widerspruch — der Widerspruch des Seins und Nichtseins — steckt.

Nun ist die «wahre Überzeugung» (πίστις ἀληθής) in dem Wortgebrauch des Parmenides scheinbar ein festgeprägter Terminus, den er auch sonst noch einmal in einem anderen Zusammenhang gebraucht. In der berühmten noch halbmytologisch formulierten Einführung des Lehrgedichtes lässt er seine Göttin selbst zu ihm, Parmenides sagen: «Du sollst alles erfahren: sowohl der wohlgerundeten Wahrheit unerschütterliches Herz, wie auch der Sterblichen Wahngedanken (βροτῶν δόξας), denen verlässliche Wahrheit nicht innewohnt» (ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθής).<sup>49</sup> Wohl hat H. Diels in seiner Übersetzung die πίστις ἀληθής diesmal anders paraphrasiert, — er schrieb statt «wahre Überzeugung» in diesem Fall «verlässliche Wahrheit» — aber diese Inkonsequenz darf uns nicht irreführen. Natürlich wollte Parmenides mit denselben Worten in beiden Fällen — sowohl in Fr. 8, 28 als auch in Fr. 1, 30 — dasselbe sagen. — Was sind aber jene «Wahngedanken» (δόξαι), denen ebenso «keine wahre Überzeugung» innewohnt, wie auch die Begriffe »Entstehen« und »Vergehen« nichts mit der «wahren Überzeugung» zu tun haben können? Denn es heisst ja in dem einen Fall, dass die «wahre Überzeugung» *Entstehen* und *Vergehen* «weit in die Ferne verschlagen hatte»,

<sup>48</sup> Vgl. Anm. 32.

<sup>49</sup> H. Diels I 18 Parmenides B fr. 1, 28—30:

χρεῖώ δέ σε πάντα πυνθέσθαι  
ἤμιν Ἀληθείης ἐνκικλῆος ἀτρεμέος ἦτορ  
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθής,

in dem anderen aber, dass den *δόξα* keine «wahre Überzeugung innewohnt». Wir müssen den Begriff *δόξα* einer näheren Betrachtung unterziehen.

Das griechische Wort *δόξα* aus dem Zeitwort *δοκέω* hat im älteren Sprachgebrauch meistens nur die Bedeutung «Meinung, Vorstellung, Erwartung». Nachdem aber das Zeitwort *δοκεῖν* schon bei Homer sehr oft die Bedeutung hat: «es scheint»,<sup>50</sup> entwickelt sich daraus auch für *δόξα* die Bedeutung: «der Schein, Anschein, der *falsche* Schein».<sup>51</sup> Interessant, dass diese andere Bedeutung des Wortes aus Homer noch nicht zu belegen ist. Es wird jedoch sehr lehrreich mindestens an einem Beispiel genauer zu untersuchen, wie das Zeitwort *δοκεῖν* im 5. Jahrhundert v. u. Z. gebraucht wurde.

Aischylos lässt z. B. in seiner Tragödie «Sieben gegen Theben» über Amphiaraos sagen: *οὐ γὰρ δοκεῖν ἄριστος, ἀλλ' εἶναι θέλει*, «Denn nicht der Beste *scheinen*. nein, er will es *sein*».<sup>52</sup> Lehrreich ist dieser oft zitierte Satz für uns nicht nur darum, weil er *δοκεῖν* und *εἶναι*, den Schein und das Sein, ebenso antithetisch einander gegenüberstellt, wie Parmenides, sondern hauptsächlich darum, weil er den Einblick in das Wesen des *δοκεῖν* (= *δόξα*) ermöglicht.<sup>53</sup> Im Sinne dieses Zitates ist nämlich derjenige, der zwar nicht der Beste *ist*, sondern nur es zu sein *scheint*, ein solcher, den man auf den ersten, oberflächlichen Blick für den Besten halten könnte; man würde also auf Grund des rein äusserlichen Eindruckes sagen: «er *ist* der Beste». Aber es liegt im Wesen des Scheines, dass er es nicht ist. Man müsste also auf Grund des reiferen Überlegens doch behaupten: «er *ist nicht* der Beste». Der Schein ist also etwas Widerspruchsvolles; die *δόξα* (= *τό δοκεῖν*) drückt gerade aus, dass etwas *ist* und gleichzeitig auch

<sup>50</sup> Z. B. Ilias 12, 215: *νῦν αὖτ' ἐξερέω ὡς μοι δοκεῖ εἶναι ἄριστα* oder Odys. 1, 376: *εἰ δ' ἔμιν δοκεῖ τῶδε λωίτερον* usw.

<sup>51</sup> Es ist kaum möglich diese neuere Bedeutung des Hauptwortes *δόξα* (= der *falsche* Schein) für die Zeit vor Parmenides nachzuweisen. Bei Aischylos heisst *δόξα* «Wahn, Einbildung», z. B. Choeph. 1051 ff.:

Chorus: *Τίνας σὲ δόξαι φίλτατ' ἀνθρώπων πάτρι,  
Στροβοῦσιν. ἴσχε, μὴ φοβοῦ ρικῶ πολῦ.*

Orestes: *Οὐκ εἰσι δόξαι πημάτων ἐμοί.  
Σαφῶς γὰρ αἶδε μητρὸς ἔγκοτοι κύνες.*

Interessant ist an diesem Zitat, dass hier die Begriffe *δόξα* und *σαφῶς* ebenso antithetisch einander entgegengestellt werden, wie bei Parmenides *δόξα* und *ἀλήθεια*, oder bei Platon Symp. 218 E, Resp. 534 C, Aristot. Eth. Nic. 6, 9, 10. In der Zeit nach Parmenides scheint diese Bedeutung des Wortes *δόξα* («der *falsche* Schein») sehr gewöhnlich zu sein. Aber in allen diesen Fällen muss man — mehr oder weniger — mit dem Einfluss der Eleaten rechnen. Man hielt ja die Antithese *δόξα—ἀλήθεια* vornehmlich für das philosophische Erbe des Parmenides; vgl. z. B. Diog. Laert. 9. c. 22.

<sup>52</sup> Aisch. Sept. 592. Der Vers wird oft zitiert z. B. Platon, Resp. 361 B und 362 A, oder Plutarch, Arist. 3, De aud. poet. 32 E und Apophth. p. 186 B. Auch lateinisch umgebildet Sall. Cat. c. 54: esse quam videri bonus malebat.

<sup>53</sup> Wir wollen vorläufig im Text — nur um der Einfachheit halber — *τό δοκεῖν* und *ἡ δόξα*, beide in der Bedeutung «der *falsche* Schein» *nicht* unterscheiden. Wir verweisen jedoch den aufmerksamen Leser schon jetzt auf das nächste Kapitel!

nicht ist. Suchte man nach einem griechischen Ausdruck, durch welchen unser philosophischer Terminus «Widersprüchlichkeit» sich irgendwie umschreiben liesse, so könnte man nichts Besseres finden als eben das Wort *δόξα* (= *δοκεῖν*). Der Schein (*ἡ δόξα* oder *τὸ δοκεῖν*) ist seinem Wesen nach mindestens *eine Art* Widersprüchlichkeit.

Wenn man sich aber fragte: warum wohl Parmenides behauptete, dass «den *δόξαι* keine *wahre Überzeugung* innewohnt» (Fr. 1, 30), so liegt die Antwort auf der Hand: wohl aus demselben Grunde, der ihn auch bewogen hatte zu schreiben: «Entstehen und Vergehen ist weit in die Ferne verschlagen; die *wahre Überzeugung* hat sie verstossen» (Fr. 8, 27—28). Die *δόξα* ist ebenso widerspruchsvoll, wie die Begriffe «Entstehen» und «Vergehen». In allen diesen Begriffen steckt der Widerspruch des Seins und Nichtseins. Gerade darum erklären die Eleaten das «Entstehen», «Vergehen» und die «Bewegung» für blossen Schein, d. h. griechisch gesagt: für *δόξα*.

Mag es aber auch noch so bedeutend sein, dass Parmenides die Widersprüchlichkeit sowohl im Falle des «Entstehens», «Vergehens» und der «Bewegung», als auch in dem des Scheines, der *δόξα* (= *δοκεῖν*) erkannte, so müssen wir dennoch schon an dieser Stelle seinen grundlegenden Irrtum mit Nachdruck hervorheben. Der Widerspruch nämlich, den er einerseits in dem Begriff des Scheines und andererseits in jenen oft zitierten eleatischen «Hauptbegriffen» entdeckte, ist lange nicht einer und derselben Art. Der grösste Fehler des Parmenideischen Denkens besteht gerade darin, dass ihm der Wesensunterschied beider Art Widersprüchlichkeit völlig entging. Denn überlegen wir uns nur: was ist die Widersprüchlichkeit des Scheines, der *δόξα*? — Gewiss ist das Ding, das nur *scheint* etwas zu sein, aber seinem Wesen nach nicht dasselbe *ist*, dessen Schein es erweckt, widerspruchsvoll. Aber die Widersprüchlichkeit kommt in diesem Falle lediglich dadurch zustande, dass die *objektive* Beschaffenheit des Dinges mit jenem *subjektiven* Eindruck nicht identisch ist, den dasselbe Ding auf seinen Beschauer macht. Derjenige z. B. der der Beste zu sein nur *scheint*, ist zwar seinem Wesen nach, nach seiner Beschaffenheit (objektiverweise) nicht der Beste, der andere aber, der ihn auf Grund des Scheines doch für den Besten hält, hat den subjektiven Eindruck, als ob er der Beste wäre. Der Widerspruch im Falle des «Scheines» ist also bloss der Widerspruch des Subjektiven und Objektiven. Dagegen ist der innere Widerspruch in dem Begriff der «Bewegung» einer anderen Art; er kommt nämlich daher, dass das menschliche Denken der Bewegung gegenüber unzulänglich ist; es kann die Bewegung nicht widerspiegeln, ohne sich selbst zu widersprechen.<sup>54</sup> Aber Parmenides und die Eleaten wussten noch nichts von einer solchen Unterscheidung der Widersprüchlichkeit; sie glaubten noch, dass tatsächlich derselbe Widerspruch in ihren oft zitierten «Haupt-

<sup>54</sup> Vgl. Acta Antiqua II S. 17 ff, besonders den Abschnitt: «Der Widerspruch (die Bewegung) und die Ontologie der Eleaten».

begriffen» und in dem Schein, der *δόξα* (*τὸ δοκεῖν*) steckte, d. h. der Widerspruch des Seins und Nichtseins. Gerade darum konnten sie auch jene Hauptbegriffe («Bewegung», «Entstehen», «Vergehen», «Sich-Verändern», «Sich-Teilen», «Raum», «Zeit» usw.) für blossen Schein erklären.

Wir glauben jene kurze Betrachtung, die wir oben über das Wesen des Scheines, der *δόξα* (= *τὸ δοκεῖν*) entwickelten, vermag uns auch zu einem besseren Verständniss des Parmenideischen «Seienden» zu verhelfen. Schon unser Aischylos-Zitat (Sept. 592) hat den Schein und das Sein, *δοκεῖν* und *εἶναι* antithetisch einander entgegengestellt. Der Schein, *δοκεῖν* ist etwas Widersprüchliches; in ihm steckt sowohl das Sein, als auch das Nichtsein. Dagegen ist das schlichte Sein (*εἶναι*) die Wahrheit selbst. Es wäre in der Tat sehr leicht an unzähligen Beispielen nachzuweisen, dass der alltägliche Sprachgebrauch der Griechen des 5. Jahrhundert die «Wahrheit» oft einfach mit dem Zeitwort *εἶναι* zum Ausdruck brachte. *ἔστιν* heisst griechisch nicht nur: «es ist», sondern auch: «wie es in der Wahrheit ist». <sup>55</sup> Und dementsprechend ist *ὁ ἐὼν λόγος* «die wahre Rede», <sup>56</sup> *τὸν ἐόντα λέγειν λόγον* «die Wahrheit reden», <sup>57</sup> *τῷ ἐόντι χρῆσθαι* «die Wahrheit sagen». <sup>58</sup> Ja, man liest sogar bei Herodot einmal den merkwürdigen Ausdruck: *τάς δίκας ἀποβαίνειν κατὰ τὸ ἐόν* «die Urteile nach der Wahrheit fällen». <sup>59</sup>

Stellt man also das «Seiende», *τὸ ὄν* dem «Schein», der *δόξα* entgegen, so konfrontiert man eigentlich die schlichte Wahrheit, die Widerspruchslosigkeit mit dem Trug, der Widersprüchlichkeit.

\*

Wir haben im vorigen Kapitel das *ὄν* des Parmenides, das «Seiende» so behandelt, als wäre es nur ein neuer Name für den Urstoff der milesischen Kosmogonien, die *ἀρχή* gewesen, und als ob diese Benennung allein dazu genügt hätte um die Widersprüchlichkeit solcher Begriffe, wie «Entstehen», «Vergehen», «Sich-Bewegen» usw. zu entdecken. Nun hat es sich aber jetzt in diesem zweiten Kapitel herausgestellt, dass das *ὄν* im alltäglichen Sprachgebrauch des 5. Jahrhunderts gar nicht ein Name für die milesische *ἀρχή* sondern etwas völlig anderes war. Das *ὄν*, das schlichte Sein, das

<sup>55</sup> Vgl. z. B. Thuk. I, 10: *διπλασίαν ἂν τῆν δόξαν εἰκάζεσθαι... ἢ ἔστιν*. Ich möchte nur nebenbei daran erinnern, dass auch im Ungarischen das Wort «való» ursprünglich «*őv*», pertinens, utilis, aptus: *seiend*, befindlich, gehörig, dienlich» heisst: später aber auch: «*verus*, certus, *wahr* gewiss». Vgl. *G. Szarvas—Zs. Simonyi: Magyar Nyelvtörténeti Szótár* III. Budapest, 1893 S. 946 ff. Der Begriff des «Seins» und derjenige der «Wahrheit» kann also auch im Ungarischen durch ein und dasselbe Wort ausgedrückt werden: «*a való beszéd*» = *ὁ ἐὼν λόγος*, der ungarische und der griechische Ausdruck entsprechen sich haargenau.

<sup>56</sup> Herodotos I, 116.

<sup>57</sup> Herodotos I, 95.

<sup>58</sup> Herodotos I, 30.

<sup>59</sup> Herodotos I, 97 — Freundlicher Hinweis von *Zs. Ritoók*.

«Seiende» hiess im alltäglichen Sprachgebrauch *die Wahrheit*, die man gewohnt war dem widerspruchsvollen Schein, der *δόξα* entgegenzustellen. Man hat also den Eindruck, dass die Griechen die Widersprüchlichkeit zuerst gar nicht im Falle der physikalischen Begriffe «Entstehen», «Vergehen» und «Sich-Bewegen» entdeckten, sondern auf einem ganz anderen Gebiete. Wohl konnte Parmenides den Begriff des «Seienden», τὸ ὄν, als eine neuartige Benennung auch für den Urstoff der Milesier anwenden, und es konnte auf diesem Wege die Kosmogonie des Anaximenes überprüft, die Widersprüchlichkeit (= Undenkbarkeit) seiner Begriffe («Sich-Bewegen», «Sich-Teilen», «Sich-Verändern» usw.) nachgewiesen werden. Aber das alles ist ja schliesslich doch nur eine *Anwendung!* Ist es denn wirklich so, wie wir es früher glaubten feststellen zu dürfen, dass die Lehre des Parmenides als scharfe Kritik unmittelbar aus der Lehre des Anaximenes herauswächst? Darf man den Ursprung der eleatischen Philosophie auf diesem Wege rein gedankengeschichtlich erklären, als ob das scharf-logische Nachdenken allein und in sich für Parmenides dazu genügt hätte, die neue Wissenschaft der Dialektik und Logik in der Kritik des Anaximenes zu begründen?

Ehe wir die Antwort auf diese Fragen versuchen, müssen wir noch die vermutliche Ausbildung und Gestaltung des griechischen «Schein»-Begriffes, der *δόξα* in einem kurzen Überblick zusammenfassen.

### 3. Τὸ δοκεῖν καὶ τὰν ἀλάθειαν βιᾶται

Wir haben im vorigen Kapitel die innere Widersprüchlichkeit des «Schein»-Begriffes an Hand eines Aischylos-Zitates (Sept. 592) erklärt. Betrachtet man das vorige Zitat noch einmal genauer — οὐ γὰρ δοκεῖν ἄριστος, ἀλλ' εἶναι θέλει, «Denn nicht der Beste *scheinen*, nein, er will es *sein*» — so wird es wohl einem jeden einleuchten, dass es uns nur deswegen gelingen konnte den inneren Widerspruch in dem Begriff des «Scheines» klar herauszustellen, weil Aischylos selbst im genannten Satz den *Schein* mit dem *Sein* kontrastiert. Wohl liegt es im Wesen des «Scheines», dass er widerspruchsvoll ist, und dass diese Art Widersprüchlichkeit leichter zu entdecken ist, als z. B. der innere Widerspruch im Falle des «Raum»-Begriffes.<sup>60</sup> Aber solange man den doppelsichtigen Schein mit dem schlichten Sein nicht kontrastiert, bleibt es immer fraglich, ob der betreffende, der über den Schein spricht, in der Tat sich auch der Widersprüchlichkeit des «Scheines» bewusst geworden ist. Wenn z. B. Herodot erzählt: man hätte nur eine Mutmassung darüber gehabt (ἐπιστέατο δόξη), wie weit entfernt eigent-

<sup>60</sup> Vgl. das erste Kapitel meines Aufsatzes «Zur Geschichte der Dialektik des Denkens» (Acta Antiqua II S. 17 ff.): «Der Widerspruch (= die Bewegung) und die Ontologie der Eleaten».

lich die Insel Samos läge. — diese *Mutmassung* bestand nämlich darin, dass man dachte, Samos wäre ebenso weit, wie die Säulen des Herakles<sup>61</sup> — so ist es klar, was er unter «Mutmassung» versteht; sie ist kein *echtes* Wissen, nur ein unsicheres *Schein*-Wissen. Aber es geht aus Herodots Worten doch nicht eindeutig genug hervor, wie weit sich der Berichterstatter selber der Widersprüchlichkeit des Begriffes «Schein-Wissen» bewusst war.<sup>62</sup>

Es wäre wohl sehr aufschlussreich zu wissen, wie die Menschen zum ersten Male entdeckten, dass der Begriff des «Scheines» widerspruchsvoll ist. Die Möglichkeit dieser Entdeckung war gewiss schon durch den Begriff selbst gegeben. Seitdem die Menschen wissen, dass irgendein Ding einem anderen *ähnlich* sein kann, ohne ihm völlig gleichzukommen, ist es natürlich sehr wohl möglich den Begriff des Scheines zu bilden, und bald auch die Widersprüchlichkeit des neuen Begriffes zu entdecken. Aber es ist in der Wirklichkeit gar nicht so leicht die Ausbildung eines solchen Begriffes, seinen Entwicklungsprozess, und die Art, wie man seine Widersprüchlichkeit erkennt, einwandfrei nachzuweisen. Um den Fall genauer zu beleuchten, nehmen wir ein episches Beispiel aus der Ilias.

Im 11. Gesang der Ilias erteilt der alte Nestor Patroklos, dem Freunde des zürnenden Achilleus den Rat: er möge in der Rüstung des Achilleus auf dem Kampfplatze erscheinen. In diesem Fall würden nämlich die Troer — glaubt Nestor — vom Kampfe abstehen. Wie der Text lautet: *αἴ κέ σε τῷ ἴσζοντες ἀπόσχωται πολέμοιο*, «ob sie dich für jenen (= Achilleus) haltend vom Kampfe abstehen» (Ilias 11, 799). Nestor will also einen Trug vorbereiten; die Troer sollen einem *Schein* zum Opfer fallen. Erscheint nämlich Patroklos in der Rüstung des Achilleus auf dem Kampfplatze, so würden die Troer wohl denken, dass Achilleus selber gegen sie in den Kampf gezogen wäre, wo in der Tat doch nur Patroklos die Rüstung des Achilleus auf sich genommen hatte. — Man könnte auf Grund dieser Situation glauben, dass der Begriff des «Scheines» dem epischen Dichter ganz und gar geläufig ist. Das Wort *ἴσζω* heisst ja im Zitat nicht nur «ähnlich machen», «jemanden für einen anderen halten, als er in der Wahrheit ist», sondern dem Sinne der ganzen Situation nach auch: «dem Schein dadurch zum Opfer fallen, dass man den Wahren und den Falschen verwechselt».<sup>63</sup>

<sup>61</sup> Herodotos 8, 132.

<sup>62</sup> Ich glaube selbst im Falle hymn. Hom. 3, 208 wäre es immer noch gewagt zu behaupten, dass der Verfasser sich der Widersprüchlichkeit des *δοκεῖν*-Begriffes bewusst war, obwohl hier *ἔδοξα νοῆσαι* und *σαφές οἶδα* kontrastiert werden: *παῖδα δ' ἔδοξα, φέριστε, σαφές δ' οὐκ οἶδα, νοῆσαι*. Fest steht nur soviel, dass auf beiden Stellen — hymn. Hom. 3, 208 und Herodot 8, 132 — *δοκεῖν* bzw. *δόξα* «ein *unsicheres* Wissen», heisst, welches aber sowohl falsch, als auch *wahr* sein kann.

<sup>63</sup> Ähnlich ist der Sinn des Wortes auch Od. 4, 279: *πάντων Ἄργείων φωνῆν ἴσζονσ' ἀλόχισαν* «sie machte ihre Stimme den Stimmen der Gattinnen der Argiver gleich», oder Od. 19, 203 u. a. m.

Möge es aber auch noch so naheliegend sein, auf Grund der genannten Ilias-Stelle und ähnlicher Zitate aus dem Epos daran zu denken, dass der Begriff des «Scheines» schon dem epischen Dichter wohl bekannt ist, und sei es auch nachgewiesen, dass die Antithese «Schein und Wahrheit» schon im Epos vorgebildet war,<sup>64</sup> so tragen diese Feststellungen doch zu dem Parmenideischen Problem des «Scheines» eigentlich sehr wenig bei. Denn nie wird im Epos der Begriff «Schein» (d. h. genauer: der *falsche* Schein) durch das Wort *δοκεῖν* oder *δόξα* zum Ausdruck gebracht.<sup>65</sup> Und doch hängt das Parmenideische Problem des «Scheines» gerade an diesem Wort, bzw. an seiner Geschichte. Man wird den Ursprung der Parmenideischen Lehre nicht erklären können, solange man den Entwicklungsprozess gerade derjenigen Art «Scheines» nicht dargestellt hat, den man im Griechischen gewohnt war durch das Wort *δοκεῖν* oder *δόξα* auszudrücken. Das Problem des «Scheines» im Epos kann also für uns lediglich als eine Parallele zum Parmenideischen Problem gelten.

Die Frage heisst nämlich für uns nicht so: wie hat man überhaupt den Begriff des «Scheines» entdeckt, und wie kam man dahinter, dass dieser Begriff widerspruchsvoll ist; nein, unsere Frage lautet: wie und wann bekam das Wort *δοκεῖν* und *δόξα* — welches ursprünglich nur «Schein» oder «Meinung» heisst, ohne dass man dabei unbedingt an *falschen* Schein denken müsste! — die spezifische Bedeutung: «der falsche, widerspruchsvolle Schein»? — Wir glauben, diese Frage lässt sich — mindestens in der Form einer Vermutung — beantworten.

\*

*Theognis*, der aristokratische Dichter aus Megara, der wohl in der zweiten Hälfte des 6. Jahrhundert v. u. Z. blühte, erteilt in seinen Elegien nützliche Ratschläge und Unterweisungen an seinen jungen Standesgenossen, Kyrnos. Besonders lehrreich ist von unserem Gesichtspunkt aus ein Abschnitt seiner Gedichte, nämlich die Verse 53—68. Dieser Abschnitt setzt mit der Schilderung jenes gesellschaftlichen Umsturzes ein, der in Megara erfolgte. Diese Stadt ist zwar noch eine Stadt, — sagt Theognis — dieselbe, wie sie früher war, aber die Menschen sind in ihr anders geworden.<sup>66</sup> Diejenigen nämlich, die früher gar nicht wussten, was Recht und Gesetz ist, — es sind

<sup>64</sup> Man könnte sich besonders auf Od. 19, 203 berufen: *ἴσχε ψεύδεα πολλὰ λέγων ἐτύμοισιν ὁμοῖα*, «viele Lügen redend machte er sie der Wahrheit gleich, wusste sie als Wahrheit darzustellen», oder Hesiodos Th. 27—28: *ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα, ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι*. — In diesen Sätzen erinnert die Antithese *ψεύδεα—ἐτύμοισιν* schon auffallend an das Parmenideische Begriffspaar *δόξα—ἀλήθεια*.

<sup>65</sup> Wohl heisst *δοκεῖ* im Epos: «es scheint» z. B. Ilias 12, 215 oder Odys. 1, 376. Aber es handelt sich in diesen Fällen nicht um einen *falschen* Schein. Im Gegenteil, der «Schein», der im Epos durch dieses Wort ausgedrückt wird, hat eher einen *positiven* Inhalt. Darum heisst auch *ἀπό δόξης* (Ilias 10, 324) «gegen Erwartung».

<sup>66</sup> Theognis (Diehl) 53:

*Κύρνε, πόλις μὲν ἔθ' ἦδε πόλις, λαοὶ δὲ δὴ ἄλλοι κτλ.*

dieselben, die der Aristokrat Theognis sonst gern als *die Gemeinen* (*κακοί*) bezeichnet, die sind jetzt «die Guten» (*ἀγαθοί*) geworden. Diejenigen aber, die früher *edel* waren (*εὐθλοί*), gelten jetzt als «Schlechte», «Gemeine» (*δειλοί*).<sup>67</sup> — Es darf uns natürlich nicht wundernehmen, dass der Aristokrat jene Ausdrücke, die wir gewohnt sind nur in ethisch-moralischem Sinne zu verwenden, gleichzeitig auch in einem anderen Sinne gebraucht. Für ihn sind die «Guten» nicht einfach diejenigen, die in moralischem Sinne *gut* sind, sondern vor allem die Angehörigen der Adelsklasse; dagegen gelten ihm diejenigen, die die frühere Adels Herrschaft gestürzt hatten, als die *Schlechten*. Als eingefleischter Aristokrat ist er natürlich fest überzeugt, dass seine gesellschaftlichen Kategorien — *ἀγαθοί* — *κακοί* — auch moralisch bedingungslos gültig sind, oder mindestens gültig sein müssten. Aber infolge des gesellschaftlichen Umsturzes ist auch jene moralische Ordnung, die seiner Ansicht nach unbedingt gültig sein müsste, in höchste Gefahr geraten. Jene Guten nämlich, die früher oben waren, sind heruntergesunken, und die Schlechten sind von unten emporgekommen. Es sieht also für ihn, Theognis, so aus, als wären die Schlechten gut, und die Guten schlecht geworden. Aber Theognis kann sich als entschiedener Anhänger der Adelspartei mit dieser Situation doch nicht abfinden. Er glaubt gar nicht, dass jene emporgekommenen «Schlechten», die jetzt als «Gute» gelten, wirklich, im wahrsten Sinne des Wortes «gut» geworden, und auf der anderen Seite seine heruntergesunkenen Standesgenossen, die ehemaligen «Guten» jetzt tatsächlich «schlecht» geworden seien. Nein, das ist seiner Ansicht nach gar nicht so! Es geht aus seinen Worten eindeutig hervor, dass er diese ganze verkehrte Situation nur für einen verwirrenden *Schein* hält. Die emporgekommenen Schlechten *scheinen* nur gut, und die heruntergesunkenen Guten *scheinen* nur schlecht geworden zu sein.<sup>68</sup> Gerade dieser trügerische Schein ist schuld daran, dass die moralische Ordnung — wie Theognis darstellt — in eine heillose Verworrenheit geraten sei. Die Menschen betrügen und verlachen sich untereinander, kennen sich im Guten und Schlechten gar nicht aus.

Noch lehrreicher ist aber jene Verhaltensmassregel, die Theognis in dieser Lage seinem Jünger, Kyrnos vorschreibt. Er soll sich niemanden von

<sup>67</sup> Anstatt das ganze Gedicht hier wieder abzudrucken hebe ich aus ihm nur die für mich wichtigen Ausdrücke hervor: *οἱ πρόσθ' οὔτε δίκας ἤδεσαν οὔτε νόμους . . . καὶ νῦν εἰς ἀγαθοί . . . οἱ δὲ πρὶν εὐθλοὶ νῦν δειλοί.*

<sup>68</sup> Wohl könnte man an dieser Stelle mit Recht einwenden, dass Theognis selber jene gesellschaftliche Situation, die wir nach ihm ausführlich schildern, *nicht* mit dem Wort *δοκεῖν* oder *δόξα* bezeichnet. Ist es aber dann erlaubt, den Begriff des «Scheines» in die Interpretation auf unsaubere Weise «einzuschmuggeln»? — Nun hätte ich das bestimmt nicht gewagt, stünde nicht in Vers 63 doch das Zeitwort *δοκεῖν* — genau wie man es wünschen kann. Wohl wird das Zeitwort *δοκεῖν* auch in dieser Verszeile nicht zur Bezeichnung der «Schein-Welt» benutzt, aber die Gegenwaffe des «Scheines» kann durch Theognis nur darum empfohlen werden, weil er überzeugt ist, dass auch der Feind den «Schein» als Waffe benutzt. Mit anderen Worten: er hält jene gesellschaftliche Situation, die er schildert, für eine «Schein-Welt».

seinen Mitbürgern zum Freunden wählen — wenigsten nicht *aus Herzen!* (*Μηδένα τῶνδε φίλον ποιεῦ . . . ἀστῶν ἐκ θυμοῦ.*). Natürlich denkt Theognis dabei an jene Emporgekommenen, die die frühere Adels Herrschaft gestürzt hatten, und jetzt «gut» zu sein scheinen. Von diesen soll sich Kyrnos keinen Freunden wählen, oder mindestens darf die Freundeswahl in einem solchen Fall nicht aufrichtig, aus Herzen (*ἐκ θυμοῦ*) getroffen werden. Statt dessen darf es nur eine «Schein»-Freundschaft sein :

*ἀλλὰ δόκει μὲν πᾶσιν ἀπὸ γλώσσης φίλος εἶναι.*

»Erwecke nur den Schein, dass du einem jeden gegenüber Freund bist!« — Interessant ist diese Theognis-Stelle auch darum, weil sie einer der ältesten Belege dafür ist, dass der «falsche Schein», den man mit der Wahrheit kontrastierte, durch das Wort *δοκεῖν* zum Ausdruck gebracht wird. — Es geht aber aus diesem Gedicht noch nicht klar genug hervor, zu welchem Zweck eigentlich Theognis den «Schein» seinem Jünger empfiehlt. Wir müssen noch eine andere Stelle aus seinem Werk zum Vergleich heranziehen, um die Bedeutung des «Scheines» in seiner Ideologie einwandfrei zu verstehen. Einmal heisst es nämlich bei ihm :

*Εὖ κώτιλλε τὸν ἐχθρόν· ὅταν δ' ὑποχείριος ἔλθῃ  
τῖσαί νιν. πρόφασιν μηδεμίαν θέμενος*

(363—364.)

»Beschwatze schmeichelnd deinen Feind, gerät er aber in deine Gewalt, so räch dich an ihm, suche keinen Vorwand».

Man braucht zu diesen Worten wohl keinen Kommentar. Man soll nur die beiden Stellen vergleichen, und es wird klar, dass der «Schein» durch Theognis als eine brauchbare Waffe im rücksichtslosen Klassenkampf empfohlen wird. Der aristokratische Dichter, der an seiner alten, gewohnten Unterscheidung zwischen Gut und Schlecht verzweifelt festhalten will, hat den Eindruck, als ob er durch den gesellschaftlichen Umsturz in eine trügerische «Schein»-Welt versetzt wäre.<sup>69</sup> Wer ist der «gute Mensch», und wer ist

<sup>69</sup> Man hat den Eindruck, es war in der Zeit nach Theognis, besonders im 5. Jahrhundert ein sehr verbreiteter Gedanke, dass die Gesellschaft eine «Schein»-Welt ist, in welcher die meisten Menschen zwar gut zu sein scheinen, aber nur wenige es in der Tat sind. Man kann als Beleg dafür selbstverständlich auch das vorige Aischylos-Zitat (Sept. 592) betrachten, oder Aisch. Agam. 787—788 :

*πολλοὶ δὲ βροτῶν τὸ δοκεῖν εἶναι  
προτίουσι δίκην παραβάντες,*

Agam. 1371 : *ὥς γάρ τις ἐχθροῖς ἐχθρὰ προσίνων, φίλοις || δοκοῦσιν εἶναι*, ebenso auch Eur. Or. 236 : *κρείσσον δὲ τὸ δοκεῖν κἂν ἀληθείας ἀπῆ*, und ebd. 782 (Pylades) : *τῷ δοκεῖν εὖχον μόνον*. — Plutarch erzählt, sogar, dass die Zeitgenossen die Worte des Aischylos (Sept. 592) im Theater auf den «gerechten» Aristides bezogen hätten. Ein solcher Vorfall, d. h. ein solches Auslegen der Dichterworte durch das Theaterpublikum, ist natürlich nur dann möglich, wenn die Antithese *δοκεῖν* und *εἶναι* gerade in demselben Sinne, wie Aischylos an der genannten Stelle dachte,

der «Schelchete», wo der «Schlechte» zwar «gut» geworden, aber sich doch nicht so benimmt, wie jene alten (echten) «Guten»? Ist es nicht nur ein *Schein*, dass er jetzt als «gut» gilt? Und wenn er einmal nur durch den «Schein» stärker als die «echten Guten» ist, soll man ihn nicht mit derselben Waffe des trügerischen Scheines bekämpfen?

Man ersieht aus dieser Theognis-Interpretation: jener Begriff des «falschen Scheines», der durch das Wort *δοκεῖν* zum Ausdruck gebracht wurde, muss im Klassenkampf des 6. Jahrhunderts eine grosse Rolle gespielt haben. Ja, man hat den Eindruck: vielleicht ist dieser Begriff überhaupt erst im Laufe dieses Klassenkampfes so prägnant geworden. Natürlich hat man schon längst vor der Zeit des 6. Jahrhunderts das *Wahre* und das *Falsche* unterscheiden können, und man hat auch gewusst, dass das Falsche dem Wahren oft ähnlich ist. Seitdem der Mensch überhaupt einigermaßen denken kann, ist es immer möglich, dass er auch eine Ahnung davon hat, was «Schein» ist. Es wäre also aussichtslos zu fragen: seit wann existiert der Begriff des «Scheines»? Fragt man aber: unter welchen Umständen die Griechen den Begriff des widerspruchsvollen Scheines so scharf ausgeprägt hatten, wie er auch noch bei Parmenides auftaucht, und seit wann sie diesen Begriff durch das Wort *δοκεῖν* ausdrücken, so glauben wir gerade auf den Klassenkampf des 6. Jahrhunderts hinweisen zu müssen. — Kehren wir aber noch einmal zu Theognis zurück.

Wohl hat Theognis den «Schein» für die zurückgedrängte Aristokratie als Waffe gegen die «gemeinen Emporkömmlinge» empfohlen. Man sollte diesen gegenüber — wie er rät — die Freundschaft nur heucheln, um sich im rechten Augenblick an dem Feind rücksichtslos rächen zu können. Aber in wessen Hand war der «Schein» — nach der Ansicht des Theognis — eine kräftigere Waffe, in der der Aristokratie oder in der der neuen Emporkömmlinge? — Kein Zweifel, er glaubte, dass der «Schein» nicht die Aristokraten, sondern ihre Klassenfeinde begünstigt. Darum beklagt er sich,<sup>70</sup> dass die Guten und Schlechten sich untereinander wahllos vermischen. Der «Gute» heiratet eine «schlechte Frau», und der «Schlechte» umgekehrt eine «Gute». Der Schein triumphiert also. Derjenige, der zwar nicht «gut» ist, nur es zu sein scheint, geniesst die volle Geltung des «Guten». Man hat den Eindruck,

den Zeitgenossen ganz und gar geläufig war. — Ich glaube übrigens, dass wir heute noch sehr weit davon entfernt sind, genau ermitteln zu können, eine wie ungeheuer grosse Rolle die Antithese «Schein und Wahrheit» in der griechischen Gedankenwelt des 6. und 5. Jahrhunderts gespielt hatte. Vorläufig können uns darüber nur *K. Reinhardt's* Sophokles-Interpretationen (Sophokles, Frankfurt a. M. 1933) und neuerdings sein Aischylos-Büchlein: Aischylos als Regisseur und Theologe, Bern 1949 einigermaßen orientieren.

<sup>70</sup> Vgl. Theognis (Diehl) 183—192, besonders 189 ff.:

*χρήματα γὰρ τιμῶσι καὶ ἐκ κακοῦ ἐσθλὸς ἔργηται  
καὶ κακὸς ἐξ ἀγαθοῦ· πλοῦτος ἔμειξε γένος.  
οὕτω μὴ θαύμαζε γένος, Πολυπαίδη, ἀστῶν  
μυροῦσθαι· σὲν γὰρ μίσγεται ἐσθλὰ κακοῖς.*

dass dieser «Triumph des Scheines» mindestens von der zweiten Hälfte des 6. Jahrhundert ab unter den Griechen ein oft zitiertes Schlagwort war. Das mag auch der Sinn des Simonides-Fragmentes zu sein: τὸ δοκεῖν καὶ τὰν ἀλήθειαν βιάται, «Der Schein überwältigt auch die Wahrheit selbst».<sup>71</sup> — Es ist gar nicht wahrscheinlich, dass dieses Fragment — von dem wir übrigens nicht wissen, in welchem Zusammenhang es ursprünglich durch Simonides gesagt wurde! — unter eleatischem Einfluss so bündig formuliert, etwa der Parmenideischen Antithese δόξα — ἀλήθεια nachgebildet sei. Nein, dieser Satz des Simonides kann mit der Parmenideischen Lehre kaum etwas unmittelbar zu tun haben. Ein solcher Zusammenhang wäre auch chronologisch nicht leicht denkbar. Denn Simonides lebte ja zwischen 556—468 v. u. Z., während das einzige sichere Datum für die Lebenszeit des Parmenides 544 v. u. Z., das Gründungsjahr der Stadt Elea, ist. Er soll nach der Überlieferung Gesetze für seine Vaterstadt zusammengeschrieben haben, und dementsprechend wird auch seine «Blüte» auf die Jahre 504—501 v. u. Z. gesetzt.<sup>72</sup> Demnach wäre also Parmenides eher ein jüngerer Zeitgenosse des Simonides, und da die Überlieferung gar nichts von einer Beziehung zwischen Simonides und Parmenides weiss, wird man sich auch hüten, das vorige Simonides-Zitat irgendwie unmittelbar mit Parmenides in Zusammenhang zu bringen.

Aber umso überraschender ist es, dass das Simonides-Zitat beinahe dasselbe behauptet, was auch der Kern der Parmenideischen Lehre ist. Denn auch Parmenides glaubte ja, dass der «Schein», oder wie er sich ausdrückte: «die Wahngedanken der Sterblichen» (βοιωτῶν δόξαι) die Wahrheit ἀλήθεια überwältigt. Gerade deswegen musste er sich die Wahrheit in der mythologischen Einkleidung des Lehrgedichtes durch eine Göttin verkünden lassen, weil die Menschen gar nicht wissen, was Wahrheit ist, die Wahrheit wird durch den Schein, durch die δόξαι verschleiert und übertrumpft.

Nun sieht man: der Begriff des «widerspruchsvollen Scheines», den man mit dem schlichten Sein, der Wahrheit kontrastierte, wurde unter den Griechen wohl im Laufe des erbitterten Klassenkampfes, im 6. Jahrhundert v. u. Z. prägnant. Die zurückgedrängte Aristokratie war es, die diesen Begriff als eine Art ideologische Waffe für sich geschmiedet hatte. Der «Schein» war das Losungswort, welches dieser Aristokratie ermöglichte, ihrem Geschmack entsprechend zu erklären, was der Unterschied zwischen den alten, echten »Guten« (= Aristokraten) und denen wäre, die zwar emporgekommen, und rein äusserlich betrachtet, wie die «Guten» sind, aber im Grunde nur Aristokraten zu sein *scheinen*. In dieser Zeit sprach man gerne von dem «Triumph des

<sup>71</sup> Simonides fr. 55 Diehl (= 76 Bergk). Eine andere Erklärung wird bei F. Heilmann; Nomos und Physis, Basel 1945. S. 57 A. 34 nach G. Christ; Simonides-Studien (Diss. Zürich 1941) erwähnt. — Der Gedanke des Simonides-Fragments wird im 5. Jahrhundert oft wiederholt. Vgl. Anm. 69.

<sup>72</sup> Diog. Laert. IX 21—23.

falschen Scheines», und es lag selbstverständlich im Interesse der zurückgedrängten Aristokratie nachzuweisen, dass es nur der wertlose Trug, der «Schein» ist, dem die bessere Sache, die Wahrheit unterliegt.

Von dieser Seite aus betrachtet wurzelt also die Parmenideische Lehre in der Ideologie des zeitgenössischen Klassenkampfes. Ehe wir aber die weitere Ausgestaltung der Parmenideischen Lehre näher untersuchten, gilt es noch eine andere Frage zu stellen.

Überblickt man unsere wichtigsten Zeugnisse von dem «falschen Schein» — Theognis V. 63, Simonides fr. 55, Aisch. Sept. 592, Aisch. Agam. 783, Eur. Or. 236 und 782, ja auch noch Platon Resp. II. 365 C — so wird man mit Erstaunen feststellen müssen, dass in allen diesen Fällen der «falsche Schein» verbal, durch das Zeitwort *δοκεῖν* ausgedrückt wird. In den älteren Quellen wird das Hauptwort *δόξα* ausser Parmenides nie in demselben Sinne gebraucht. Wohl heisst später auch *δόξα* genau dasselbe wie *δοκεῖν*, aber wo wir dem «falschen Schein» in dieser Form, *δόξα*, begegnen, ist es immer verdächtig, ob der Verfasser nicht gerade durch Parmenides oder die Eleaten beeinflusst sei. Es sieht so aus, als hätte gerade Parmenides zum allerersten Male das Wort *δόξα* in diesem Sinne gebraucht. Vor ihm hat man für den «falschen Schein» immer den verbalen Ausdruck *δοκεῖν* benutzt.

Warum hat aber Parmenides die verbale Form *δοκεῖν* durch *δόξα* ersetzt? — Es unterliegt ja keinem Zweifel, dass die ursprünglichere Form der Antithese *nicht* in der Gestalt «*δόξα* und *ἀλήθεια*» sondern in der anderen «*δοκεῖν* und *εἶναι*» gegeben ist. (Man würde diese Tatsache auch in dem — wohl denkbaren — Falle mit Gewissheit feststellen können, wenn z. B. die alten Zeugnisse, also Simonides fr. 55, Aisch. Agam. 783 und Aisch. Sept. 592, für uns verloren gegangen wären, und wenn wir nur Platon Resp. II. 365 C als Vergleich zum Parmenides heranziehen könnten.) Denn die beiden Infinitive *δοκεῖν* und *εἶναι* wirken ja viel schlagender und urwüchsiger als die abgeleitete Form *δόξα* und *ἀλήθεια*. Sieht oder hört man die beiden Infinitive nebeneinander, so versteht man noch ziemlich leicht, dass dem ersten von ihnen ein Doppelsinn (*εἶναι* und *οὐκ εἶναι*), dem zweiten aber nur ein einfacher Sinn (*εἶναι*) anhaftet. Derselbe Gedanke muss aber im Falle der zweiten Form der Antithese, *δόξα* und *ἀλήθεια*, umständlicher erklärt werden. — Nun verändert sich aber die ursprüngliche Form der Antithese schon bei Simonides fr. 55: *τὸ δοκεῖν καὶ τὰν ἀλάθειαν βιάται*. Er sagt also statt «*δοκεῖν* und *εἶναι*» — «*δοκεῖν* und *ἀλήθεια*». Diese Veränderung ist noch kein besonders grosser Schritt in der Entwicklung des Gedankens. Derselbe Gedanke bekam dadurch nur eine etwas allgemeingültigere Form. Solange man nämlich in der Antithese nur *δοκεῖν* und *εἶναι* sagte, klang es so, als handelte sich nur um Einzelfälle. Dadurch aber, dass man das Zeitwort *εἶναι* in der Bedeutung

«wahr-sein» auffasste und durch die kräftigere Bezeichnung ἀλήθεια ersetzte, wurde die Antithese schon beinahe auf die Höhe einer Gnome erhoben. — Noch viel weiter ging die Entwicklung dann, als Parmenides auch den ersten Infinitiv der Antithese δοκεῖν auf δόξα veränderte. Die alte Antithese bekam dadurch einen neuen Sinn.

Solange man nämlich in der Antithese nur δοκεῖν und εἶναι, oder δοκεῖν und ἀλήθεια sagt, stellt man nur den Schein dem Sein, oder den Schein der Wahrheit entgegen. Setzt man aber an die Stelle des δοκεῖν die δόξα, so bekommt man eine völlig neue Antithese. Denn der ursprüngliche Sinn des Wortes δόξα ist ja «Erwartung», «Meinung».<sup>73</sup> Und gebraucht man einmal dieses Wort in der neuen Bedeutung — also wie δοκεῖν, «der falsche Schein» — so wird man dabei selbstverständlich auch den alten, gewöhnlichen Sinn des Ausdruckes nicht vergessen. Δόξα wird also heissen nicht nur «falscher Schein», sondern auch «falsche Meinung», oder wie bei Aisch. Choeph. 1051 : «Wahn», «Einbildung». In der Parmenideischen Antithese wird also nicht einfach nur der Schein mit dem Sein, der Wahrheit, sondern das «Schein-Wissen» mit der Wahrheit kontrastiert. Dadurch, dass Parmenides die Antithese «δοκεῖν und ἀλήθεια» auf die Form «δόξα und ἀλήθεια» veränderte, erhob er jenen Gedanken, der ursprünglich in der Ideologie des zeitgenössischen Klassenkampfes wurzelte, in eine andere Sphäre.

#### 4. DAS SEIENDE BEI PARMENIDES

Wir glauben im Sinne der vorangestellten Untersuchungen die Entstehungsgeschichte der Parmenideischen Lehre einigermaßen beleuchten zu können. Es ist nämlich gelungen einige Tatsachen aus der Vorgeschichte der Philosophie des Parmenides zu klären. Wir erblicken in diesen Tatsachen sozusagen *die Wurzeln* der Parmenideischen Lehre, und da sie für unsere weitere Forschung grundlegend sein müssen, fassen wir sie noch einmal kurz zusammen.

1. Es hat sich herausgestellt, dass die Antithese «der Schein und das Sein» aus der aristokratischen Ideologie des zeitgenössischen Klassenkampfes stammt. Nicht erst Parmenides hat diese beiden Begriffe so bündig einander entgegengestellt ; er hat jenen Gedanken, dass der Schein dem Sein feindlich gegenübersteht, ja dass der minderwertigere Schein die Wahrheit überwältigt — fertig vorgefunden.

2. Auch jener Zug der Parmenideischen Lehre, dass die Wahrheit (ἀλήθεια) das «Sein», bzw. das «Seiende» (τὸ ὄν) ist, lässt sich aus dem

<sup>73</sup> Wir glauben die übrigen Bedeutungen oder Bedeutungsschattierungen dieses Wortes — wie z. B. «die Meinung der Leute, der gute oder schlechte Ruf, Ruhm» usw. — in diesem Zusammenhang (vorläufig!) ausser acht lassen zu dürfen.

zeitgenössischen Sprachgebrauch ableiten. In dem Ausdruck τῷ ἐόντι χοῆσθαι (Her. 1, 30), «die Wahrheit reden», ist das Wort τὸ ἐόν, «das Seiende» ebenso wie in der Lehre des Parmenides nur eine synonyme Bezeichnung für «Wahrheit», ἀλήθεια. — Die Ideologie des zeitgenössischen Klassenkampfes und der alltägliche Sprachgebrauch derselben Zeit liefern also sehr wichtige Beiträge zu der Ausgestaltung der eleatischen Lehre.

3. Eine dritte Wurzel der Parmenideischen Lehre erblicken wir in der milesischen Kosmogonie, besonders in der Weltentstehungslehre des Anaximenes. Wir versuchten im ersten Kapitel dieser Arbeit darzustellen, wie entscheidend wichtig für Parmenides die Kritik an der Kosmogonie seines Vorgängers, Anaximenes, war.

Es wäre jedoch ein grober Irrtum zu glauben, dass mit dem Hinweis auf diese Tatsachen auch die Lehre des Parmenides in ihrem Entstehen wirklich erklärt sei. Als ob jene «Bestandteile», die wir in drei Punkten eben zusammenfassten, für Parmenides allein und in sich dazu genügt hätten, um seine Ontologie zu erschaffen. Wir dürfen ja nicht vergessen, dass wir bisher nur die Vorgeschichte der Parmenideischen Lehre zu erklären versuchten. Parmenides hat keineswegs die eben genannten «drei Bestandteile» einfach nur mechanisch ineinandergeschmelzt; er hätte auf diese Weise weder die Dialektik des Denkens noch die Wissenschaft der Logik begründen können. Selbst diese Bestandteile mussten erst in seinem Denken eine Wandlung durchgemacht haben, um für ihn brauchbar zu werden. Versuchen wir diese Wandlung mindestens in grossen Zügen darzustellen.

Wir müssen vor allem betonen, dass jene Antithese. — δοκεῖν und εἶναι — die Parmenides fertig vorgefunden hatte, allein und in sich gar nicht begründet, warum eigentlich der Schein minderwertiger als das schlichte Sein ist. Wohl weiss man von dem Augenblick an, dass die Antithese — «Schein und Sein» — da ist; der Schein muss einen kleineren Wert als das Sein vertreten. Aber begründet wird dieser Gedanke erst dann, wenn man klipp und klar herausstellt, dass der Begriff des Scheines widerspruchsvoll ist, dass in ihm der Widerspruch des Seins und Nichtseins steckt. Hat aber jemand ausser Parmenides diesen inneren Widerspruch des Begriffes «Schein» klar erkannt? — In jenen bekannten Zeugnissen, die man zum historischen Problem des δοκεῖν-Begriffes heranziehen könnte, findet man keine Spur dessen, dass diese Erkenntnis so scharf formuliert — ausser Parmenides! — wirklich vorhanden gewesen wäre. Wir konnten zwar in der Interpretation der Aischylos-Stelle Sept. 592 auf die Widersprüchlichkeit des δοκεῖν-Begriffes hinweisen, aber man vergesse doch nicht: im griechischen Text selbst steht nirgends ein Satz darüber, dass der «Schein» dem εἶναι καὶ οὐκ εἶναι gleichbedeutend sei. Man findet eine solche Behauptung nur bei Parmenides, aber selbst hier ist sie so versteckt, dass sie erst auf dem Wege der folgenden Interpretation herausgeschält werden muss.

Man hat oben schon gesehen, dass Parmenides die «Wahngedanken der Sterblichen» (*βροτῶν δόξαι*) verwirft, weil diesen keine «wahre Überzeugung» (*πίστις ἀληθής*) innewohnt (Fr. 1, 30). Wie man es aus dem vorigen Kapitel weiss, steht bei ihm statt des verbalen *δοκεῖν* die nominale *δόξα*. Will man also nachweisen, dass Parmenides die Widersprüchlichkeit des «Schein»-Begriffes klarer und eindeutiger als die Zeitgenossen zum Ausdruck brachte, so genügt dazu ein Beleg darüber, dass nach ihm derselbe Widerspruch in den *δόξαι*, den «falschen Meinungen» steckt. Nun schildert das 6. Fragment (V. 5 ff.) die alltägliche Denkweise (also wohl: die *δόξαι*) der Menschen folgendermassen: «Die nichtswissenden Sterblichen, die Doppelköpfe, sie werden nur umhergetrieben. Denn Ratlosigkeit lenkt den schwanken Sinn in ihrer Brust. So treiben sie hin, stumm zugleich und blind, die Ratlosen, urteilslose Haufen, denen *das Sein und das Nichtsein für dasselbe gilt* (*οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νερόμισται*) und für nicht dasselbe, für die es bei allem einen Gegenweg gibt».<sup>74</sup> Wie man sieht, die hervorgehobenen Worte bringen tatsächlich denjenigen Gedanken zum Ausdruck, dass in der *δόξα*, dem «Schein-Wissen» der Sterblichen der Widerspruch des Seins und Nichtseins (*πέλειν καὶ οὐκ εἶναι*) steckt.

Nachdem aber Parmenides gar nicht einfach über den «Schein» (*τὸ δοκεῖν*), sondern über das «Schein-Wissen», die Wahngedanken der Sterblichen (*βροτῶν δόξαι*) sprach, konnte es ihm auch nicht genügen, die Widersprüchlichkeit des «Schein»-Begriffes einfach offenbarungsmässig herauszustellen. Es war auch in sich selbst wirkungsvoll, als die öffentliche Meinung *δοκεῖν* und *εἶναι*, den Schein und das Sein einander entgegenstellte; es war ja beinahe von sich selbst ermöglicht, mit einigem Nachdenken aus der Antithese herauszuschälen, dass in dem Begriff des «Scheines» (*δοκεῖν*) der Widerspruch des Seins und Nichtseins, dagegen in dem des Seins (*εἶναι*) nur das Sein selbst steckt. Aber Parmenides musste schon denselben Gedanken irgendwie «beweisen», als er an die Stelle des »Scheines» (*δοκεῖν*) das «Schein-Wissen» (*δόξα*) setzte. Er konnte diesen Beweis — wie wir es im ersten Kapitel dieser Arbeit gesehen haben — dadurch erbringen, dass er die Kosmogonie des Anaximenes überprüfte. Es ist ihm durch die Kritik an dieser Kosmogonie — zum ersten Male in der Geschichte des Denkens! — gelungen, den inneren Widerspruch in einer Reihe von Begriffen, wie z. B. «Entstehen», «Vergehen», «Sich-Verändern», «Sich-Teilen», «Sich-Bewegen» usw. einwandfrei nachzuweisen. Nun ist aber die Kritik an der Kosmogonie des Anaximenes

<sup>74</sup> H. Diels I 18 Parmenides B fr. 6, 5 ff.:

*βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν  
πλάττονται δίκρανοι ἀμηχανίῃ γὰρ ἐν αὐτῶν  
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον, οἱ δὲ φοροῦνται  
καὶ φοι ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα,  
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νερόμισται  
κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπὸς ἔστι κέλευθος.*

nur dadurch möglich geworden, dass Parmenides für die milesische ἀρχή einen neuen Namen benutzte: τὸ ὄν, das Seiende. In dieser Anwendung bekam aber auch der Begriff des «Seienden» einen neuen philosophischen Sinn.

Der Ausdruck τὸ ὄν, das «Seiende» konnte im Sprachgebrauch der Zeitgenossen auch die Bedeutung besitzen: «die Wahrheit». Zunächst benutzt auch Parmenides das Wort in diesem Sinne. Aber indem er versucht dasselbe Wort für die Bezeichnung des milesischen «Urstoff»-Begriffes anzuwenden, entdeckt er nicht nur die Widersprüchlichkeit solcher Begriffe wie z. B. «Entstehen» und «Vergehen», sondern es enthüllt sich vor ihm auch eine neue Eigenart des Begriffes ὄν selbst. Was kann man denn überhaupt über diesen Begriff, τὸ ὄν, das «Seiende» sagen? Könnte man z. B. behaupten, dass «das Seiende war»? Aber diese Behauptung hiesse ja auch soviel, dass «das Seiende nicht ist» — wenn man nämlich genau nimmt, dass das Seiende nur war. Ebenso verhält es sich auch mit der anderen Behauptung: «das Seiende wird sein»; auch diese Behauptung setzt stillschweigend voraus, dass «das Seiende nicht ist». Nun kann aber das Seiende — im Sinne der «wahren Überzeugung» (πίστις ἀληθῆς) — immer nur seiendes sein; die «wahre Überzeugung» hat ja gerade deswegen *Entstehen* und *Vergehen* «weit in die Ferne verschlagen» (vgl. oben S. 261 f.), weil das Seiende immer nur seiendes ist; das Seiende (die Wahrheit) duldet keinen inneren Widerspruch. Parmenides entdeckt also den inneren Widerspruch auch in den Sätzen, wie «das Seiende war» oder: «das Seiende wird sein». Im Sinne seiner «wahren Überzeugung» kann nur der Satz bestehen: *das Seiende ist*. Dieser Satz gilt für Parmenides als Musterbeispiel der Widerspruchslosigkeit und als ursprüngliche Form des principium identitatis<sup>75</sup>.

Der eben skizzierte Gedankengang eröffnet für Parmenides auch noch einen anderen Einblick in das Wesen des «Seienden». Er versucht nämlich den für ihn unmöglichen Satz: «das Seiende ist nicht» umzukehren; dann hiesse es: *das Nichtseiende ist*. Natürlich steckt in dieser umgekehrten Form derselbe innere Widerspruch, wie auch in der ursprünglichen Formulierung: «das Seiende ist nicht». Dadurch aber, dass diesmal (in der zweiten Formulierung) das Subjekt des logischen Urteils das «Nichtseiende» die Negation des Seins — geworden ist, lenkt sich die Aufmerksamkeit des Parmenides auf diesen merkwürdigen neuen Begriff: «das Nichtseiende». Was ist das «Nichtseiende», kann man so etwas überhaupt denken? — fragt er sich erstaunt, und gleich hat er auch die Antwort auf die neue Frage. «Dass das Seiende nicht ist und dass dies Nichtsein notwendig sei, dieser Pfad (so künde ich dir) ist gänzlich unerforschbar. Denn das Nichtseiende kannst du

<sup>75</sup> Vgl. das letzte Kapitel meiner Arbeit «Zur Geschichte der Dialektik des Denkens» (Acta Antiqua II 54 ff.): Die drei Wege der Forschung.

weder erkennen (es ist ja unausführbar), noch aussprechen»<sup>76</sup> oder wie es ein andermal heisst: «Denn unmöglich kann das Vorhandensein des Nichtseienden zwingend erwiesen werden. Vielmehr halte du deine Gedanken von diesem Wege der Forschung ferne»<sup>77</sup>. Die Existenz des Nichtseienden wäre natürlich Widerspruch in sich selbst, deswegen kann er diesen Begriff, «das Nichtseiende», leicht verwerfen. Aber der Versuch des Gedankens bleibt doch nicht unfruchtbar; er führt ihn zu einer neuen Entdeckung über das «Seiende» selbst. — Jeder Gedanke, der Widerspruch in sich enthält, gilt für Parmenides als unmöglich. Was könnte man aber in diesem Falle über das «Nichtseiende» denken? Liesse sich das «Nichtseiende» überhaupt erdenken — ohne einen inneren Widerspruch? Denn schliesslich setzt ja jeder Gedanke über das «Nichtseiende» die Existenz dieses Nichtseienden, also einen absurden inneren Widerspruch des Gedankens voraus. Er muss also schliessen, dass das »Nichtseiende« undenkbar sei.<sup>78</sup> Er fühlt aber dabei, dass derselbe Gedanke irgendwie auch umgekehrt gültig sein muss. Was kann man überhaupt denken? — fragt er sich, und gleich hat er darauf die genial-falsche Antwort: *nur das Seiende*. Denn es ist in der Tat so: was auch der Mensch kennt, erfährt, wahrnimmt, oder einfach nur *denkt*, sich vorstellt, lässt sich darüber soviel immer und unbedingt behaupten, dass dieses Ding auf irgendeine Weise *ist, existiert*. Wenn nicht anders, so *ist, existiert* jedes Ding mindestens im Gedanken, in der Vorstellung. Durch das einfache Denken, Sich-Vorstellen wird jedem Ding schon eine Art Sein, Existenz, — sei es auch nur eine schattenhafte — verliehen.<sup>79</sup> Dadurch, dass Parmenides diesen merkwürdigen Zug der menschlichen Denkweise entdeckt, wird er zu der kühnen Behauptung verleitet: Denken und Sein wären dasselbe. «Denn ein und dasselbe ist Denken und Sein» — heisst es im 5. Fragment.<sup>80</sup> Er glaubt sogar: diese Behauptung — die in der Wirklichkeit natürlich ein verhängnisvoller Irrtum ist! — liesse sich

<sup>76</sup> H. Diels I 18 Parmenides B fr. 4, 5–8:

... ὥς, οὐκ ἔστιν τε (scil. τὸ ὄν) καὶ ὥς χρεῖόν ἐστι μὴ εἶναι  
τὴν δὴ τοι φράζω παραπυθέα ἔμμεν ἀταρπόν.  
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔδν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)  
οὔτε φράσαις.

<sup>77</sup> H. Diels I 18 Parmenides B fr. 7:

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ εἶόντα  
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἰργε νόημα.

<sup>78</sup> S. aus der Anmerkung 76: οὔτε φὰρ ἂν γνοίης... οὔτε φράσαις.

<sup>79</sup> Vgl. dazu das erste Kapitel des Aufsatzes «Zur Geschichte der Dialektik des Denkens» (Acta Antiqua II 17 ff.): «Der Widerspruch (= die Bewegung) und die Ontologie der Eleaten». — Parmenides kann natürlich — nachdem er seine volle Aufmerksamkeit auf das Denken konzentriert — die wahre und die schattenhafte (nur gedachte) Existenz nicht unterscheiden. Auch wir können ja nur auf dem Wege unterscheiden, dass wir sagen: die Materie allein besitzt wahre Existenz, und Materie ist gerade das, was auch von dem Bewusstsein unabhängig existiert.

<sup>80</sup> H. Diels I 18 Parmenides B fr. 5:  
τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν καὶ εἶναι

auch von der anderen Seite her bestätigen. Man kann überhaupt nicht denken, ohne dass man dabei *etwas* (also *ein Seiendes*) dächte. Das «gegenstandslose Denken» ist unmöglich. Nicht nur jedwedes Ding bekommt durch das einfache Denken, Sich-Vorstellen eine Art Existenz, sondern dieselbe These gilt auch umgekehrt: Gegenstand des Denkens kann immer nur ein Ding sein, welches irgendwie ist, existiert, wenn nicht anders, so ist, existiert es eben in seinem Gedanken, in der Vorstellung von ihm. Man findet diese Umkehrung des vorigen Zitates (Fr. 5) in den folgenden Worten: «Ein und dasselbe ist das Denken und des Denkens Ziel (wir würden wohl sagen: der Gegenstand des Denkens—Verf.); denn nicht ohne das Seiende, in dem es sich ausgesprochen findet, kannst du das Denken antreffen».<sup>81</sup>

Es bestätigt sich also auch von dieser Seite her unsere Behauptung, dass das menschliche Denken im Falle des Parmenides nicht so sehr auf die Objekte der Aussenwelt, als vielmehr auf sich selbst gerichtet war. Parmenides hat nicht nur das physikalische Problem des Entstehens, wie es noch bei Anaximenes war, in ein Problem der Logik verwandelt. Indem er die Widersprüchlichkeit jener wichtigen Begriffe herausstellte, mit denen vor ihm die Milesier gearbeitet hatten, (also: «Entstehen», «Vergehen», «Sich-Verändern», «Sich-Teilen», «Sich-Bewegen» usw.) konzentrierte er seine volle Aufmerksamkeit auf die Beobachtung der menschlichen Denkweise. Dabei ist ihm nicht nur die Entdeckung der Widersprüchlichkeit gelungen, auch in der Forderung der Widerspruchslosigkeit, wie er sagte: in der Frage der »wahren Überzeugung« hat er noch — was das Wesentliche betrifft — Recht gehabt. Aber schon die Gleichsetzung der Widersprüchlichkeit jener Begriffe, wie «Entstehen», «Vergehen» und «Sich-Bewegen» mit der andersartigen Widersprüchlichkeit des blossen *Scheines*, war ein schwerwiegender Irrtum. Noch grösser wurde dieser Irrtum dadurch, dass er einerseits an der Forderung der Widerspruchslosigkeit allzu starr festhielt, andererseits aber auch das Verhältnis des menschlichen Denkens zu der Aussenwelt, der materiellen Wirklichkeit falsch beurteilte. Er sah im Denken nicht die Widerspiegelung, oder mindestens einen Versuch der Widerspiegelung der Wirklichkeit. Nein, er glaubte, dass das Denken dem Sein gleichwertig sei. Er kümmerte sich sehr wenig um die materielle, erfahrungsmässige Wirklichkeit selbst; ihn interessierte nur das Denken, sowohl das richtige, wie auch das falsche. Als richtige Denkweise galt ihm diejenige, die jeden Widerspruch vermeidet, und als falsche diejenige, die durch die trügerischen Erfahrungen der Sinnesorgane zum inneren Wider-

<sup>81</sup> Ebd. Fr. 8, 34 ff.:

ταυτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα.  
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφασισμένον ἐστίν,  
εὐρήσεις τὸ νοεῖν.

spruch verführt.<sup>82</sup> — Natürlich ist Parmenides dadurch, dass er das Denken so sehr in den Mittelpunkt des Interesses rückte, und dass er das Denken dem Sein gleichsetzte, Idealist geworden. Ja, er ist überhaupt der erste philosophische Idealist in der Geschichte des europäischen Denkens.

Fragt man nach all dem, was das Seiende, τὸ ὄν, bei Parmenides heisst, so wird die Frage doch nicht leicht. Wohl ist das Parmenideische Seiende, τὸ ὄν, genau so die «Wahrheit», wie dies Wort in demselben Sinne auch vom alltäglichen Sprachgebrauch benutzt wurde, und wohl ist es auch das schlichte Sein dem doppelsinnigen, widerspruchsvollen Schein gegenüber; es ist also auch die Widerspruchslosigkeit selbst. Ja, das Seiende ist das Denken schlechthin, da immer nur ein Seiendes gedacht werden kann. Und doch kann man über dies Seiende nur lauter Negationen behaupten: «unbeweglich», «ungeworden», «unvergänglich», «unveränderlich» usw. Es ist nur ein einziger positiver Satz über das Seiende möglich: *das Seiende ist*. Das ὄν ist also bei Parmenides der Begriff der Existenz überhaupt, die allgemeinste und zugleich leerste Abstraktion.

Erst Platon wird den Begriff des Seins über die eleatische Lehre hinausgehend greifbarer und konkreter fassen können; und auch das erreicht er gerade in der Kritik der Eleaten. Wie es in seinem Dialog «Sophistes» erklärt wird: Sein ist nichts anderes als die Möglichkeit zu wirken und zu leiden. »Wirken« und »leiden« sind Beziehungsbegriffe, die gar nicht ausdenkbar sind, ohne dass man sich mindestens zwei Dinge vorstellt, von denen das eine als Wirkung ausübendes, das andere aber als Wirkung aufnehmendes angesehen wird. Dagegen kann das «Nichtsein», das man von einem Ding aussagt, kein Nichtwirken und Nichtleiden überhaupt bedeuten, sondern bloss die Verneinung eines bestimmten Wirkens oder Leidens, welches nicht dem betreffenden, sondern einem anderen Dinge zukommt.<sup>83</sup>

\*

Wir können dieses Kapitel über das «Seiende» bei Parmenides nicht abschliessen, ohne darauf hinzuweisen, wie fruchtbar die eleatische Lehre auch vom Gesichtspunkt der späteren Atomistik her gesehen war. Nicht nur die Sophistik, die Lehre der sog. Herakliteer und die ganze Platonische Philosophie haben ihren Ursprung aus der eleatischen Lehre genommen. Auch der

<sup>82</sup> S. Fr. 1, 34 ff. (bei Diels): «Lass dich nicht durch die vielerfahrene Gewohnheit auf diesen Weg zwingen, deinen Blick den ziellosen, dein Gehör das brausende und deine Zunge walten zu lassen: nein, mit dem Verstande bringe die vielumstrittene Prüfung, die ich dir riet, zur Entscheidung usw.

*μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,  
νωμῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχίησσαν ἀκονίην  
καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηρῳ ἔλεγχον  
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.*

<sup>83</sup> Vgl. C. Ritter; Platons Logik, Philologus Bd LXXV (N. F. XXIX) 1918, S. 10 f.

Materialismus der Atomisten, Leukippos und Demokritos, ist nur eine Weiterbildung der Parmenideischen Lehre.

Es würde natürlich allzu weit führen, wenn wir in diesem Zusammenhang eingehend darstellen wollten, dass die Lehre der Atomisten, Leukippos und Demokritos, ebenso auf dem Wege der Auseinandersetzung mit den Eleaten zustande kam, wie auch die eleatische Lehre ihrerseits aus der Kritik gegen Anaximenes und seine Kosmogonie herausgewachsen war. Wir wollen an dieser Stelle nur jene wichtige Rolle kurz andeuten, welche den Parmenideischen Begriffen «Seiendes» und «Nichtseiendes» auf einer höheren Entwicklungsstufe, nämlich im Materialismus von Leukippos und Demokritos zufiel.

Es kann wohl kein Zweifel darüber bestehen, dass Aristoteles vollkommen Recht hatte, als er die Genesis der Atomlehre auf die Eleaten zurückführte.<sup>84</sup> Die Parmenideische Lehre hat die Sinneswahrnehmungen für trügerischen Schein, *δόξα* erklärt. Dadurch, dass Parmenides an die Stelle der milesischen ἀρχή sein ὄν setzte, wurde nicht nur die Widersprüchlichkeit solcher Begriffe herausgestellt, wie «Entstehen», «Vergehen», «Sich-Bewegen», «Sich-Verändern», usw.; auch darüber hinaus musste die Widersprüchlichkeit der materiellen Welt der Sinneswahrnehmungen erkannt werden. Das «Seiende» konnte z. B. im Sinne der Parmenideischen Lehre nur *eins* sein. (Denn das »zweite Seiende« kann ja nicht ohne den inneren Widerspruch des Gedankens gedacht werden.<sup>85</sup>) — Will man die Erklärung des Aristoteles verstehen: wieso eigentlich Leukippos an der Lehre des Parmenides weitergebaut habe, so muss man nur noch ein Argument des Melissos vorausschicken, welches die Unmöglichkeit der Bewegung in eleatischem Sinne begründet. Melissos behauptet nämlich: «das Seiende wäre ewig, unermesslich, überall gleich, unbeweglich und eins; denn es könnte sich gar nicht bewegen, wenn es in nichts auswich; es müsste ja ausweichen (nämlich: um die Bewegung zu ermöglichen — Verf.) entweder ins Volle oder ins Leere; das Volle nähme aber nichts in sich ein, und das Leere gäbe es überhaupt nicht».<sup>86</sup> Man sieht an diesem Argument des Melissos, dass es die »Unmöglichkeit« der Bewegung, ähnlich wie Parmenides selbst, mit dem logischen Begriff des «Seienden» und

<sup>84</sup> Aristoteles, De generatione et corruptione I 8.325 a 23 ff. (= *W. Capelle*; Die Vorsokratiker, Leipzig 1935, S. 291).

<sup>85</sup> Fr. 8, 12—13:

οὐδέ ποτ' ἐκ τοῦ ἔοντος ἐφήσει πίστιος ἰσχὺς  
γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό.

Oder auch Fr. 8, 5—6: ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἐν. συνεχές κτλ. Vgl. Acta Antiqua I 390.

<sup>86</sup> [ΑΡΙΣΤΟΤΕΛΕΟΥΣ] ΠΕΡΙ ΜΕΛΙΣΣΟΥ (ed. Bekker 974<sup>a</sup>) I 5: αἰδιον δὲ ὄν ἀμετρον τε καὶ ὁμοιον πάντι ἀκίνητον εἶναι τὸ ἐν· οὐ γὰρ ἂν κινήθῃναι μὴ εἴς τι ὑποχωροῦσαν. ὑποχωροῦσαι δὲ ἀνάγκη εἶναι ἴτοι εἰς πλήρες ἰδὲ ἢ εἰς κενόν· τούτων δὲ τὸ μὲν οὐκ ἂν δέξασθαι [τὸ πλήρες], τὸ δὲ οὐκ εἶναι οὐδέν [ἢ τὸ κενόν].

«Nichtseienden» begründen will. Er denkt nämlich folgendermassen: die Bewegung wäre nur dann möglich, wenn das Hindernis der Bewegung (also wohl das Seiende selbst) ausweichen und Raum für die Bewegung gewähren könnte. Aber wohin könnte es denn ausweichen? — Entweder ins Volle oder ins Leere, eine dritte Möglichkeit gibt es nicht. Aber ins Volle kann es ja nicht ausweichen, weil das Volle (= das Seiende) nichts mehr in sich aufnimmt. Die erste Möglichkeit fällt also fort. Dagegen ist das Leere das «Nichtseiende», welches überhaupt nicht existiert, und damit fällt auch die zweite Möglichkeit weg.

Nun wollen wir jetzt jene Aristoteles-Stelle ins Auge fassen, welche erklärt, wieso Leukippos die eleatische Lehre weiterentwickelt habe.<sup>87</sup>

«Leukippos glaubte eine Theorie gefunden zu haben, die im Einklang mit der Sinneswahrnehmung weder Entstehen noch Vergehen noch Bewegung noch die Vielheit der Dinge aufhobe. Hierin stimmte er mit der Erscheinungswelt überein<sup>88</sup>; mit den Anhängern der Einheitslehre<sup>89</sup> stimmte er aber darin überein, dass keine Bewegung ohne ein Leeres möglich sei, und er behauptete, dass *das Leere* das 'Nichtseiende' sei. Das im eigentlichen Sinne 'Seiende' sei dagegen *das Volle*». — Man ersieht aus diesem Zitat, dass die Parmenideischen Begriffe «Seiendes» und «Nichtseiendes» in dem Materialismus des Leukippos einen völlig neuen Sinn bekamen. Sie waren ja in der Parmenideischen Ontologie nur leere Abstraktionen; das «Seiende» war der Begriff der blossen Existenz, beinahe dasselbe, was in der alltäglichen Sprache «etwas» heisst, und das Subjekt der Identitätsformel: «das Seiende ist»; dagegen war das »Nichtseiende« bei Parmenides die Negation der Existenz, das Undenkbare schlechthin. — Umgekehrt konnten die Atomisten diese beiden Begriffe sehr gut benutzen, indem sie beiden von ihnen je eine Art Existenz zuschrieben.<sup>90</sup> Das Parmenideische «Seiende» wurde in der Terminologie der Atomisten *Körper* (*σῶμα*) und das «Nichtseiende» *leerer Raum* (*κενόν*). Dabei kam in dieser Terminologie auch jener innere Widerspruch zum Ausdruck, der selbst noch unseren heutigen Begriff «Vakuum» beherrscht. Denn auch wir müssen das «Vakuum» als Materie ansehen, schliesslich existiert es von dem Bewusstsein unabhängig, und doch kann es nicht Materie in dem Sinne sein, wie das Gegenteil des Vakuums (= die eigentliche Materie in physikalischem Sinne, die Welt der Atome selbst) Materie ist.

<sup>87</sup> Vgl. Anm. 84.

<sup>88</sup> D. h. er liess die Erscheinungswelt als Wirklichkeit gelten, er erklärte sie nicht für blossen Schein, wie die Eleaten.

<sup>89</sup> «Anhänger der Einheitslehre» heissen die Eleaten.

<sup>90</sup> H. Diels II 55 Demokritos B fr. 156 (= Plut. adv. Colot. 4 p 1108 F): *Α. διορίζεται μὴ μᾶλλον τὸ δὲν ἢ τὸ μηδὲν εἶναι, δὲν μὲν ὀνομάζων τὸ σῶμα, μηδὲν δὲ τὸ κενόν, ὡς καὶ τούτου φύσιν τινὰ καὶ ὑπόστασιν ἰδίαν ἔχοντος.* «Das Nichts existiert ebenso sehr, wie das Ichts». — Man vgl. dazu besonders H. Diels II 54 Leukippos A 19 (= Aristot. Phys. 6. 213a 27 ff.).

Wir glauben, auch diese kurze Betrachtung zeigt, dass es keine griechische Atomistik gibt, ohne eine Auseinandersetzung mit den Eleaten.<sup>91</sup> (Darüber später ausführlicher in einem anderen Zusammenhang.)

##### 5. EIN NACHTRAG ZUM PROBLEM DES *δοξεῖν* UND *εἶναι*

Es wurde oben gezeigt, dass nach jener aristokratischen Ideologie, die die Antithese «Schein und Sein» im 6. Jahrhundert v. u. Z. geprägt hatte, der Schein minderwertiger als das Sein ist. Dementsprechend verwirft auch Parmenides den Schein und begünstigt das Sein, die «Wahrheit». Damit war aber der *Kampf* zwischen Schein und Sein noch nicht entschieden. Es ist interessant zu beobachten, wie dieser Kampf in der Gedankenwelt der darauffolgenden Zeit noch weitergeführt wurde.

In einer früheren Arbeit habe ich — teilweise im Anschluss an Reinhardts Untersuchungen — versucht nachzuweisen, dass die Lehre der sog. Herakliteer des 5. Jahrhunderts eigentlich nur eine Kehrseite der eleatischen Ontologie ist.<sup>92</sup> Ebenso habe ich gezeigt, dass auch die Lehre des Protagoras nur eine Weiterbildung eleatischer Überlegungen ist.<sup>93</sup> Dabei musste aber der Unterschied zwischen Herakliteer und Protagoras etwas verschwommen bleiben. Ich selber musste in einer Anmerkung betonen, dass die praktische Konsequenz beider Lehren (also die der Lehre des Protagoras einerseits, und die der Lehre der Herakliteer andererseits) eine und dieselbe sei.<sup>94</sup> — Nun glaube ich jetzt diesen Unterschied unter Berücksichtigung der philosophischen Terminologie auch von einer formalen Seite her beleuchten zu können.

Nach der Lehre der Herakliteer befindet sich die materielle Wirklichkeit immer und ununterbrochen in Bewegung, alles entsteht, vergeht und verändert sich fortwährend, *πάντα ῥεῖ*. Es gibt in der Wirklichkeit — wie sie betonen — kein «unbeweglich Seiendes». Darum heisst auch ihre Forderung: *τὸ εἶναι πανταχόθεν ἐξαιρετέον* (Platon. Theait. 157 A), «man muss das *Sein* aus allem streichen». Aus der Antithese «Schein und Sein» fällt also das zweite Glied, das *Sein* einfach weg. Es gibt nach ihnen kein «wahres Sein», statt dessen sprechen sie nur von einem «Schein des Seins» (*τὸ εἶναι δοκοῦν*, Platon. Theait. 153). Kein Zweifel, das ist das genaue Gegenteil derjenigen Stellungnahme, die Parmenides und die Eleaten vertreten hatten.

Wie die Herakliteer, so dachte auch Protagoras. Aber seine Stellungnahme in der Frage «Schein oder Sein?» — lautete doch ein wenig anders.

<sup>91</sup> Auch K. Reinhardt (op. cit. S. 109) betont, «wie viel Vorarbeit schon innerhalb der eleatischen Schule für die kommende Atomistik geleistet war».

<sup>92</sup> Vgl. «Zur Geschichte der Dialektik des Denkens», Acta Antiqua II. S 26 ff.

<sup>93</sup> Ebd. S 32 ff.

<sup>94</sup> Ebd. S 41 Anmerkung 50.

Er vertrat nämlich die Ansicht: τὸ δοκοῦν ἐκάστω... καὶ εἶναι δοκοῦντι (Platon Theait. 162 C), «einem jeden ist das Wahre (= das Seiende), was ihm es zu sein scheint». Er erhob also den Schein auf die Rangstufe des Seins.

Untersucht man also die Terminologie genauer, so erstärkt sich dadurch unsere These: die Lehren der Herakliteer und des Protagoras stellen Versuche der Auseinandersetzung mit der eleatischen Lehre dar. Sie beschäftigen sich auf einer neuen Entwicklungsstufe ebenso mit dem Problem des Scheins und Seins, wie die Lehre des Parmenides.

## 6. PHILOSOPHISCHER IDEALISMUS UND RELIGIÖSE SPEKULATION

Diese Arbeit versuchte Beiträge zum Verständnis der Eleaten auf dem Wege zu liefern, dass die Ursprungsgeschichte der Parmenideischen Lehre möglichst beleuchtet sei. Das Interesse an der Ursprungsgeschichte wurde für uns besonders dadurch erhöht, dass wir glauben schon früher nachgewiesen zu haben: die eleatische Lehre sei der erste Anfang sowohl der Dialektik des Denkens als auch der Wissenschaft der Logik. Solange man nämlich in der eleatischen Lehre nur den ersten Versuch einer Ontologie gesehen hatte, konnte die Ursprungsfrage dieser Philosophie keine besondere Wichtigkeit beanspruchen. Man durfte beinahe gleichgültig jener Frage gegenüberstehen: woher eigentlich diese Philosophie kommt. Man war ja mehr oder weniger einig darüber, dass die Ontologie des Parmenides eine Art von philosophischem Idealismus ist. Und nachdem die echte Wissenschaft nur den Materialismus in jenem Kampf mit Sympathie begleiten konnte, der zwischen Materialismus und Idealismus seit Jahrtausenden geführt wird, hat man sich selbstverständlich wenig darum interessiert, was der Ursprung des eleatischen Idealismus sei. Ausserdem leitete die öffentliche Meinung in der Philosophiegeschichte die Lehre des Parmenides aus der religiösen Spekulation des Xenophanes ab. Diese Auffassung war nicht nur jener Weltanschauung willkommen, die um die Jahrhundertwende auch in der Philosophiegeschichte zur Alleinherrschaft gelangte, und die durch K. Reinhardt mit leichtem Spott als «Zeitalter der Religionsgeschichte» bezeichnet wurde;<sup>95</sup> dieselbe Auffassung wird auch heute noch sowohl von denen gern übernommen, die nichts dagegen hätten, den Ursprung der abstrakten Wissenschaft auf eine Art «geläuterter Religion» zurückzuführen, als auch von ihren Gegnern, die umgekehrt in jeder Art von Idealismus nur Mystik und unwissenschaftliche Reaktion erblicken möchten.

Nun wird man aber die Ursprungsgeschichte der eleatischen Lehre nicht mehr so gleichgültig behandelt sehen wollen, wenn man weiss, dass man die Entdeckung der bewussten Dialektik des Denkens und der Logik

<sup>95</sup> K. Reinhardt: op. cit. S. 255.

— mindestens in der Geschichte des europäischen Denkens — gerade dieser Philosophie zu verdanken hat. Möge die Lehre der Eleaten als Idealismus auch weiterhin gleichgültig bleiben, so wird sie doch als Dialektik und Logik der grössten Aufmerksamkeit wert. Unter diesen Umständen wird man die alten Ergebnisse von Reinhardts Untersuchungen wieder ans Licht ziehen müssen. Ist also diese Philosophie als letzte Frucht monotheistisch-pantheistischer Spekulationen anzusehen, oder hat sie einen völlig anderen Ursprung?

Wir glauben, die vorangestellten Untersuchungen werden davon überzeugen können, dass Parmenides' Gedanken gar nichts mit religiöser Spekulation zu tun haben. Reinhardt, der zuerst in seinem Parmenides-Buch die These energisch vertrat, dass es unmöglich sei, die Philosophie des Parmenides aus der Lehre des Xenophanes abzuleiten, wird wohl Recht haben. Wenn Xenophanes überhaupt irgendetwas mit dem wesentlichen Kern der eleatischen Lehre zu schaffen hat, so kann sein Monotheismus nur eine nachträgliche Angleichung an die Parmenideische Ontologie erfahren haben. Jedenfalls entstand die Lehre des Parmenides nicht auf dem Wege irgendwelcher religiös-gefärbter Überlegungen. Nicht der fahrende Rhapsode und abstruse Gottesmann mit verworrener Vielwisserei und abgeschmackter Homerkritik — denn das ist ja Xenophanes! — sondern die kühnen Bahnbrecher der materialistischen Welterklärung, die grossen Milesier, Thales, Anaximandros und Anaximenes waren jene geistigen Vorfahren, an welche Parmenides — allerdings in der Form der scharfsinnigen Kritik — anknüpfte.

Aber man muss in diesem Zusammenhang eigentlich auch noch ein anderes Problem anscheiden. Ist es denn wirklich so, dass der philosophische Idealismus immer und unter allen Umständen nur unwissenschaftlich und reaktionär sein kann?<sup>96</sup> — Was die Parmenideische Lehre betrifft, so wurzelt diese in der Tat teilweise — wie man gesehen hat — in der reaktionär-aristokratischen Ideologie des zeitgenössischen Klassenkampfes. Aber man vergesse dabei doch nicht, welche Entdeckung diesmal durch eine aristokratische Ideologie ermöglicht wurde! Die Geburt der Dialektik des Denkens und die

<sup>96</sup> Man hört oft von jenem Kampf, den der Materialismus, die wissenschaftliche Denkweise im Laufe der ganzen Geschichte der Philosophie mit dem Idealismus zu bestehen hat. Dabei spricht man aber von dem Idealismus meistens so, als ob er immer nur Unsinn und nur unwissenschaftliche Mystik wäre. Man vergisst, dass diese vulgäre Beurteilung des Idealismus vom Standpunkte des dialektischen Materialismus aus gar nicht möglich ist. Lenin selber hat vor diesem kindlichen Vulgarismus gewarnt: «Der philosophische Idealismus ist vom Standpunkte des groben, einfachen, metaphysischen Materialismus *nur* Unsinn. Umgekehrt ist vom Standpunkte des *dialektischen* Materialismus der philosophische Idealismus eine *einseitige*, übertriebene, überschwengliche Entwicklung (Aufblähung, Aufschwellung) eines der Züge, einer der Seiten, einer der Grenzsteine der Erkenntnis zu dem von der Materie, von der Natur *losgelösten*, vergötterten Absoluten. Idealismus bedeutet Pfaffentum. Stimmt. Doch ist der philosophische Idealismus («richtiger gesagt» und «ausserdem») ein *Weg* zum Pfaffentum *über eine der Schattierungen* der unendlich verwickelten *Erkenntnis* des (dialektischen) Menschen». — *W. I. Lenin*: Aus dem philosophischen Nachlass, S. 289.

ersten Anfänge der Logik sind die wissenschaftlichen Früchte dieser reaktionären Ideologie. Gewiss ist es von rein wissenschaftlichem Standpunkte aus ein grober Irrtum, wenn Parmenides in jeder Art Widersprüchlichkeit die Widersprüchlichkeit des Scheines zu entdecken meinte. Und noch schlimmer war sein Irrtum, als er Sein und Denken gleichsetzte. Aber wird der anfängliche Irrtum nicht durch die Grösse der Entdeckung selbst nahegelegt, ja beinahe entschuldigt und gerechtfertigt? Wäre der grossartige Fortschritt des Denkens ohne diese gefährlichen Irrtümer überhaupt möglich gewesen? Ist überhaupt nicht die entzückte Freude des scharfsinnigen Nachdenkens, der grosse Fund der Logik selbst schuld daran, dass er so kühn und selbstvergessen die nüchterne Kontrolle der Erfahrung von sich herabschüttelt und die materielle Welt als blossen Trug hinstellt?

Nicht einmal der Gedanke, dass der Materialismus an wissenschaftlichem Wert dem Idealismus immer überlegener sei, kann an dem Beispiel der Eleaten gerechtfertigt werden. Denn es kann ja kein Zweifel darüber bestehen, dass der urwüchsige Materialismus der milesischischen Kosmogonien gegen den Idealismus des Parmenides eine anfänglichere, unentwickeltere Stufe des Denkens vertritt. Der Idealismus des Parmenides steht an wissenschaftlichem Wert — trotz seiner auffallenden und gefährlichen Irrtümer — höher als der Materialismus der alten Milesier.<sup>97</sup> Und man vergesse vor allem die Tatsache nicht: wir verdanken dem eleatischen Idealismus *nicht* nur die hochentwickelte Dialektik und Logik eines Platon und Aristoteles, die überhaupt nur als Nachfahren der Eleaten denkbar sind; auch der grossartige Materialismus der griechischen Atomisten, Leukippos, Demokritos und Epikuros, ist nur als eine Weiterbildung der eleatischen Lehre zu verstehen. Dieser spätere und entwickeltere Materialismus ist ebenso undenkbar *ohne den früheren Idealismus der Eleaten*, wie auch die eleatische Ontologie ihrerseits nie zustande gekommen wäre ohne den urwüchsigen Materialismus der alten Milesier. Auch durch diesen Entwicklungsgang des griechischen Denkens werden Lenins Worte gerechtfertigt: «Die Erkenntnis des Menschen ist nicht (bzw. beschreibt nicht) eine gerade Linie, sondern eine Kurve, die sich dem System der Kreise, einer Spirale, unendlich nähert. Jedes Bruchstück, jeder Splitter, jedes Stückchen dieser Kurve kann verwandelt werden (einseitig verwandelt werden) in eine selbständige, ganze, gerade Linie, die (wenn man vor lauter Bäumen den Wald nicht sieht) dann in den Sumpf, zum Pfaffentum führt (wo das Klasseninteresse der herrschenden Klassen sie *verankert*). Gradlinigkeit und Einseitigkeit, Hölzernheit und Verknöcherung, Subjektivis-

<sup>97</sup> Mutatis mutandis sind auch für diesen Fall *Lenins* Worte gültig: «Der kluge Idealismus steht dem klugen Materialismus näher als der dumme Materialismus». — Aus dem philos. Nachlass, S. 212. — Ob diese Lenin-Worte nicht die Vertreter des «klugen Materialismus» ermutigen den *klugen* Idealismus vor dem «dummen Materialismus» in Schutz zu nehmen?

mus und subjektive Blindheit, voilà die erkenntnistheoretischen Wurzeln des Idealismus». (Aus dem philosophischen Nachlass, S. 289.)

Möge aber der philosophische Idealismus des Parmenides in seinem Ursprung von jeder religiösen Spekulation frei sein, und schlage man seine Verdienste um Dialektik und Logik auch noch so hoch an, so darf man doch nicht vergessen, dass diese Art Philosophie immer sehr leicht in den Dienst der Religion und Mystik gestellt werden kann. Nicht nur Xenophanes war es, der seinen Monotheismus auf die Art des Parmenides «wissenschaftlich» darstellen und «begründen» konnte. Die Denkweise des Parmenides, seine überraschende Lehre über das »Seiende«, welches «eins», «ungeworden», «unveränderlich» und «unvergänglich», also «ewig» sei, klang doch so, dass sie bei denen, die sich in das Problem nicht vertieften, sehr leicht eine Art Mystik begünstigte. So geschah es z. B. in dem sog. Neueleatismus der Megariker,<sup>98</sup> besonders in der Lehre des Eukleides.

Liest man die Fragmente des Eukleides, so hat man manchmal den Eindruck, als ob man einen echten Eleaten in der Hand hätte. «Das Seiende ist Eines und ausser ihm gibt es nichts; es gibt kein Entstehen, noch Vergehen, noch irgendwelche Bewegung» — heisst z. B. das eine Fragment von ihm.<sup>99</sup> Aber schon das nächste Fragment verrät den dunkeln Mystiker, der sich jeder Kontrolle des vernunftmässigen Überlegens entzieht: «Das Gute ist Eines und trägt nur verschiedene Namen: bald heisst es Einsicht, bald Gott, bald Geist usw. Ein Gegensatz zu ihm existiert nicht».<sup>100</sup> Das rein dialektisch-logische Problem und seine eleatische Lösung werden auf das Gebiet des Ethisch-Religiösen übertragen, ohne dass man wüsste, welche verstandesmässigen Gedankenverknüpfungen zu diesem Ergebnis führten. Es fragt sich überhaupt, ob Eukleides jemals diese halb-mystische Offenbarung mit logischen Überlegungen begründete. Man hat eher den Eindruck, dass es nur eine grobe Vereinfachung und Simplifizierung des Parmenideischen Problems war. Das war der Weg, auf welchem der sonst brauchbare Kern seines philosophischen Idealismus für mytische und auch religiöse Spekulation missbraucht werden konnte.

А. САБО

#### К ПОЗНАНИЮ ФИЛОСОФИИ ЭЛЕЙЦЕВ

(Резюме)

В сочинении К. Рейнгардта (Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, Bonn), установлены следующие важные тезисы, относящиеся к элейцам:

I. Учение Парменида опередило философию Гераклита, и онтология первого не может быть рассматриваема как протест против теории *πάντα ἕεῖ*. (Впрочем эта теория

<sup>98</sup> Vgl. W. Nestle: Die Sokratiker, Jena 1922. S. 40 f.

<sup>99</sup> W. Nestle: op. cit. S. 173, Fragment 2. des Eukleides (= Euseb. praep. ev. XIV. 17, 1).

<sup>100</sup> Diog. Laert. 2, 106.

берет свое начало не от Гераклита, а от философов V столетия, которые более или менее произвольно называли себя приверженцами Гераклита).

2. Онтологию Парменида нельзя вывести даже из монотеистических и пантеистических спекуляций Ксенофана. Наоборот, монотеизм Ксенофана приобщился к философии Парменида только позднее. Ксенофан заимствовал некоторые идеи от Парменида, чтобы подкрепить свои собственные монотеистические соображения.

Автор считает эти тезисы Рейнгардта с точки зрения истории греческой философии весьма важными, несмотря на то, что составители самых известных справочников не согласны с ними. Они, повидимому, не поняли настоящего значения исследований Рейнгардта.

Автор уделяет внимание вопросу особенно потому, что недавно удалось ему доказать, что учение элейцев является фундаментальным как для диалектики мышления, так и для логики. Таким образом, вопрос о том, можно ли вывести онтологию из философии Ксенофана или нет, равнозначен альтернативе, привели ли монотеистические и пантеистические спекуляции к созданию диалектики мышления, к обоснованию логики и философического идеализма или же, наоборот, диалектика, логика, и философический идеализм возникли самостоятельно, независимо от религиозных рассуждений, а затем уже применялись и к целям религиозных спекуляций. (Достаточно только коснуться этого вопроса, чтобы убедиться в исключительной важности изложений Ленина о сущности идеализма, см. замечание № 96 статьи.)

I. Вопрос о возникновении и разворачивании учения элейцев. Рейнгардт, не касаясь вопроса о возникновении онтологии Парменида, установил, что Парменид ни в коем случае не мог исходить из философии Ксенофана. Примыкая к этому правильному установлению, автор на основании анализа фрагмента № 2 и строк 22-25 фрагмента № 8 Парменида доказывает, что рассуждения последнего возникли из критики милетской космогонии Анаксимена. Гениальная же критика Парменида стала возможной лишь потому, что Парменид ввел новый термин для милетского понятия *ἀρχή*. Это — *ὄν* 'существующее'. Благодаря этому термину, Парменид обнаружил внутреннее противоречие в понятиях «возникновение», «исчезновение», «движение» и «изменение» и высказался за требование непротиворечивости. Из введения названного термина следовало и отрицание реальности «движения». Парменид отрицал ее точно также, как позднее и его ученик, Зенон. Таким образом, автор в первой главе исправляет ошибку, допущенную Рейнгардтом, как будто диалектика мышления развивалась из онтологии Парменида только позднее, у Мелисса и Зенона. Это предположение ни в коем случае недопустимо, так как онтология элейцев является одновременно и диалектикой. Учение Парменида, по которому «существующее неподвижно» (*τὸ ὄν ἀκίνητον*), по соображению элейцев пунктуально идентично с тезисом Зенона, по смыслу которого «движения не существует» (*κίνησις μὴ ὄν*), ибо эти утверждения различаются только тем, что в них подлежащее и сказуемое того же самого суждения взаимно обменялись местами, а по ошибочному мнению элейцев подлежащее и сказуемое логически правильному суждению — будучи тождественными — взаимозаменяемы. (Только таким примитивным способом был сформулирован элейцами принцип идентичности.) Конечно, нам уже ясно видно различие между вышеприведенными тезисами Парменида и Зенона, главным образом потому, что со времен Платона и Аристотеля мы уже совершенно иначе рассматриваем взаимоотношение подлежащего и сказуемого суждения, нежели элейцы. Принцип идентичности является для нас более дифференцированным, нежели для элейцев, которые впервые стремились сформулировать его.

II. Вид и бытие (*δοκεῖν* и *εἶναι*). Во второй главе автор желает выяснить вопрос, что же принудило Парменида заменить милетское понятие *ἀρχή* новым термином *ὄν*? Какое значение имело это слово в древнегреческом языке, до появления Парменида?

Парменид пользуется странным выражением *πίστις ἀληθής* 'верное убеждение' два раза (фр. 8, 28 и фр. 1, 30). В первый раз, когда речь идет о том, что *πίστις ἀληθής* значительно оттолкнул друг от друга понятия «возникновение» и «исчезновение». Как из контекста видно, это утверждается Парменидом потому, что в приведенных понятиях находится внутреннее противоречие. Судя по этому, *πίστις ἀληθής* — по терминологии Парменида — означает образ мышления, недопускающий никакого внутреннего противоречия. Названное выражение встречается вторично, когда речь идет о том, что в «*δόξα*» людей не имеется *πίστις ἀληθής*. (Слово *δόξα* означает 'мнение', но в то же время и вид. Пока оставим это слово непереуведенным до ниже следующего изложения). Спрашивается, как же он мог сказать это? Что же означало имя существительное *δόξα* или его глагольный эквивалент *δοκεῖν* в тогдашнем языке?

В интерпретации автор исходит из цитаты из Эсхила (Sept. 592): *Οἱ γὰρ δοκεῖν ἀριστος, ἀλλ' εἶναι θέλει* 'Ибо он желает не только казаться, но и быть самым лучшим'.

В этой цитате «вид» сопоставляется с «бытием» точно также, как «ложный вид» (*δόξα* — мнение людей) с «истиной» (*ἀλήθεια*) у Парменида. Вместе с тем эта цитата разрешает проанализировать до конца понятие «вид». Тот, который только кажется самым лучшим, является лицом, о котором по первому поверхностному взгляду можно установить, что он самый лучший (*εστιν ἀριστος*), но в понятии «вид» выражается одновременно и то, что он все же не самый лучший (*οὐκ εστιν ἀριστος*). Следовательно, понятие «вид» содержит противоречие «бытия» и «не бытия». Вот почему Парменид утверждает, что в *δόξαι* людей не имеется *πίστις ἀληθής*. Понятие *δόξα* по мнению Парменида — настолько же противоречиво, как и понятия «возникновение», «исчезновение», «движение» и «изменение». Само собой разумеется, что автор при этом указывает на то, что «вид» противоречив иначе, нежели понятия «возникновение», «исчезновение» и «движение». В таких случаях противоречие имеет две разновидности, которые ошибочно не различаются Парменидом).

Из антитезы Эсхила *δοκεῖν* и *εἶναι* заслуживает внимания и второе неопределенное наклонение. Это слово означало в современном греческом языке не только бытие, а также и истину, точно так, как венг. *való* означает теперь и существующий и истинный. Анализ соответствующих мест различных источников подтверждает, что при сопоставлении «вида» с «бытием» (= истиной) греки, собственно говоря, сопоставили «противоречивость» с «непротиворечивостью».

Таким образом, содержание этой главы может быть суммировано следующим образом: противоречивость понятий была отмечена впервые не Парменидом, вопреки тому, что именно им было замечено внутреннее противоречие, находящееся в понятиях «возникновение», «исчезновение» и «движение». (Как мы видели в первой главе, это установление стало возможным вследствие критики, относящейся к теории Анаксимена и введения нового термина *οὐδ* для обозначения понятия *ἀρχή*.) Однако, греки заметили противоречивость понятия «вид» (*δοκεῖν*, *δόξα*) и до Парменида. (Это видно не только из часто встречаемой антитезы *δοκεῖν* и *εἶναι*, но и из факта, что глагол *εἶναι* древнегреческого языка служил и для выражения «истины».) Парменид стремился только доказать, что противоречие, отмечаемое в понятии «вид», находится и в понятиях «возникновение», «исчезновение» и «движение». Эта попытка была вполне обоснована, по крайней мере в том смысле, что перечисленные понятия на самом деле содержат противоречие, хотя оно и имеет — по нашему мнению — совершенно другой характер, нежели противоречие, скрывающееся в понятии «вид».

III. Фр. 55 Симоида (Diehl). В третьей главе автор рассматривает вопрос о развертывании понятия «вид», обозначенного словом *δοκεῖν*. Вопрос поставлен не в общем виде. Не спрашивается, как же возникло это понятие в развитии человеческого мышления, потому что вопрос в этой форме является пока неразрешимым. Впрочем, общая формулировка вопроса и не способствует выяснению нашей проблемы. Не подлежит сомнению, что греки уже давно были знакомы с понятием «ложный вид», начиная от эпических времен они знали его даже как антитезу к «истине», но в то время слова *δοκεῖν* и *δόξα* не употреблялись для выражения «ложного вида», а для лучшего познания философии элейцев нам необходимы именно эти слова, так как они фигурируют у элейцев на каждом шагу. Следовательно, нам придется как-нибудь выяснить возникновение понятия «вид», выражаемого словом *δοκεῖν*.

После интерпретации идей Феогида, Симоида и других философов VI и V столетий автор приходит к выводу, что антитеза «ложный вид» — «истина» возникла из аристократической идеологии классовой борьбы VI столетия. В то время аристократы, отнесенные на задний план, жаловались, что «ложный вид» всегда одержит победу над «истиной». Их противники-высочки тоже брали верх, несмотря на то, что они только кажутся лучшими (= аристократами). Соображение, по которому «вид» и «истина» постоянно борются между собой и эта борьба оканчивается победой более дрянной стороны, т. е. «видом», находит отголосок и в философии Парменида, но только в совершенно других отношениях.

IV. В этой главе автор прежде всего подводит итоги своим предыдущим установлениям. Выражает надежду, что ему удалось показать настоящие корни философии элейцев. Эта философия слагалась из 3 компонентов:

1. из аристократической идеологии современной классовой борьбы, из сопоставления «ложного вида» с «истиной»;
2. из словоупотребления современного древнегреческого языка, по которому истина выражалась и глаголом *εἶναι* или точнее причастием настоящего времени этого глагола и, наконец,
3. из критики Парменида, направленной против милетской космогонии или же точнее, против теории Анаксимена.

Вместе с тем автор подчеркивает, что философия элейцев является не простой суммой этих компонентов. Идеалистическое понятие «существующее» у Парменида содержит и плюс, который нельзя вывести из названных компонентов. Это самое общее, но одновременно и самое пустое понятие, почти однозначно с «чем-нибудь» теперешней терминологии. Позднее только Платону удалось дальше развить это понятие и придать ему более конкретное содержание.

V. В этой главе автор описывает дальнейшую судьбу антитезы *δοξαι* и *εἶναι* после Парменида, приводя относящиеся рассуждения Протагора и антиэлеатов V столетия в качестве иллюстрирующих примеров.

VI. Последняя глава посвящена вопросу о соотношении философического идеализма и религиозной спекуляции. Автор устанавливает, что возникновение сознательной диалектики и логики, хотя и неотделимо от философического идеализма, не имеет связи с религиозными спекуляциями. Он выступает и против плоской вульгаризации, стремящейся симплифицировать историю философии на борьбу материализма с идеализмом, утверждая, что материализм при всяких условиях непременно лучше идеализма и что идеализм не может быть ничем иным, как антинаучной мистификацией. Это ограниченное и недальновидное обсуждение философического идеализма, эта симпликация истории философии проходит мимо самых очевидных фактов и не согласуется с основными принципами диалектического материализма. Ленин имел совершенно другое мнение об этих вопросах. См. его статью «К вопросу о диалектике»