

Philosophische Bibliothek

Parmenides

Vom Wesen des Seienden

Griechisch-Deutsch

Meiner





PARMENIDES

Vom Wesen des Seienden

Die Fragmente

Griechisch–Deutsch

Auf der Grundlage
der Edition von Uvo Hölscher (†)
mit einer Einleitung neu herausgegeben
von Alfons Reckermann

FELIX MEINER VERLAG
HAMBURG

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte
bibliographische Daten sind im Internet abrufbar über
<<http://portal.dnb.de>>.

ISBN 978-3-7873-2479-8

ISBN eBook: 978-3-7873-2480-4

Wir danken dem Suhrkamp Verlag, Berlin, für die
freundliche Genehmigung zum Abdruck der Texte aus:
Parmenides, Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente,
griechisch und deutsch, herausgegeben, übersetzt und
erläutert von Uvo Hölscher, Frankfurt a. M. 1986.

www.meiner.de

© Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 2014. Alle Rechte vor-
behalten. Dies gilt auch für Vervielfältigungen, Übertragungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in
elektronischen Systemen, soweit es nicht §§ 53 und 54 URG aus-
drücklich gestatten. Satz: Jens-Sören Mann. Druck und Bindung:
Hubert & Co., Göttingen. Werkdruckpapier: alterungsbeständig
nach ANSI-Norm resp. DIN-ISO 9706, hergestellt aus 100 %
chlorfrei gebleichtem Zellstoff. Printed in Germany.

INHALT

Einleitung <i>von Alfons Reckermann</i>	VII
Bibliographie zur Einleitung	XLVIII
Vorwort	I
Parmenides: Vom Wesen des Seienden	3
Anmerkungen zur Übersetzung	39
Nachwort	
Parmenides	53
Vom Wesen des Seienden	60
Nachwort 1986	116
Bibliographie	121

EINLEITUNG

von Alfons Reckermann

Den Leser der einleitenden Bemerkungen zu dem hier vorgelegten Neudruck der Fragmente des Parmenides in der Ausgabe von Uvo Hölscher erwartet keine eigene Interpretation des Denkens, das sich in diesen Texten bekundet. Da ich das, was in der Ausgabe selbst reichhaltig geleistet ist, weder doppeln noch im Einzelnen kritisch diskutieren möchte, beschränke ich mich auf die Beantwortung folgender Fragen: Was ist das Besondere des parmenideischen Denkens, das auch heute noch einen reflektierten Nachvollzug sinnvoll macht? Welcher Art sind die Schwierigkeiten, die dem Verständnis seines Denkens entgegenstehen? Was ist die Besonderheit des Zugangs, den Uvo Hölscher zu Parmenides gefunden hat? Und warum kann es für eine Antwort auf die zuerst angeführte Frage sinnvoll sein, sich von dem an die Hand nehmen zu lassen, was Hölschers Übersetzung der Texte des Parmenides und deren Kommentierung dem Leser anbietet?

Parmenides kann allein schon dadurch ein gegenwärtiges Bewusstsein beeindrucken, dass man bei ihm erstmalig eine Unterscheidung begründet findet, ohne die auch wir in der normalen Bewältigung unserer Wirklichkeit nicht auskommen können, nämlich diejenige zwischen dem, was in Wahrheit *ist*, und dem, was in Wahrheit *nicht* ist, aber dennoch den Anschein erweckt, ein Wahres zu sein. Ebenso findet sich bei ihm ein Verständnis des Seienden, das sich nicht darauf beschränkt, ein bloßes Vorhandensein von etwas zu registrieren, sondern darin eine Kraft ausgedrückt findet, wie sie beispielsweise von einem überragenden Werk der Kunst, einer besonderen sportlichen Leistung oder der sinnlichen Präsenz einer Person ausgehen kann. Wir leben wahrschein-

lich alle von solchen Eindrücken und zugleich von dem irritierenden Wissen, dass auch sie täuschen und in einer zunehmend durchmedialisierten Welt sogar häufig bewusst vorgetäuscht sein können, so dass es nach wie vor wichtig ist, Kriterien dafür an der Hand zu haben, mit denen wir überzeugend wirkliches Sein von Nicht-Seiendem unterscheiden. Und vielleicht ist es auch für uns noch so, dass wir das, was für uns ein ‚in Wahrheit Seiendes‘ ist, als etwas Dauerhaftes, in sich Verbundenes verstehen, das nicht das eine Mal ist und dann wieder nicht oder mal diese und dann wieder jene Gestalt annimmt, sondern ein Wirkungskontinuum des Vollkommenen darstellt, das, um es in der Sprache des Parmenides zu formulieren, von seiner ‚Mitte aus nach allen Seiten gleich sich schwingt‘ (Fr. 9, 42 ff.).

Trotz der Nähe zu einem Grundzug unseres oder wenigstens für uns noch nachvollziehbaren Bewusstseins ist Parmenides eine Rätselgestalt der Philosophie geblieben. Einerseits scheint er vor allem durch den logisch-argumentativen Zuschnitt seines Denkens einer Rationalität nahe zu stehen, in der wir unsere eigene schon vorgeformt finden, so dass er sogar wichtige Fragen antizipieren kann, die in den philosophischen Debatten der Gegenwart diskutiert werden.¹ Andererseits stellen die Sprache und die Vorstellungswelt des Parmenides, die sich von dem, was bei uns üblich geworden ist, doch ganz erheblich unterscheiden, einem Verstehen, das sich nicht mit den üblichen philosophiehistorischen Etikettierungen begnügen will, schwer zu überwindende Hindernisse entgegen. Das Rätselhafte beginnt also bereits mit der Form, in der uns sein Denken entgegen tritt. Sie ist nämlich, was man ihrem hexametrischen Versmaß abnehmen kann, diejenige der mythischen Dichtung, genauer die der theogonisch und kosmogonisch ambitionierten Lehrdichtung, wie sie uns exemplarisch in der *Theogonie* Hesiods vor Au-

¹ Vgl. dazu nur die Andeutungen bei Mourelatos (1970) XIII. (s. Bibl. Hölscher).

gen steht². Durch Werke vergleichbarer Art, die man in der Überlieferung nur legendären Personen wie Epimenides, Musaios oder Orpheus zuschreiben konnte³, war im frühen Griechenland wie in den benachbarten orientalischen Hochkulturen eine Form des genealogischen Denkens wirkungsmächtig geworden⁴, die die Vertreter der jonischen ‚Naturphilosophie‘ dazu eingeladen hat, sie durch die Bestimmung eines Anfangszustandes der Natur neu zu besetzen und dabei zu zeigen, durch welche Prozesse daraus der vielfältig differenzierte Kosmos des Lebendigen entstehen konnte. Auch Parmenides knüpft in eigenständiger und wohl auch eigensinniger Weise an diese Tradition an. Das gilt mit besonderer Auffälligkeit für den zweiten Teil seines Lehrgedichts, das ausschließlich dem Thema der Kosmogonie gewidmet ist⁵, sich aber als erklärtermaßen ‚trügerische Rede‘ von seiner traditionellen Darstellungsweise distanziert. Dasselbe trifft aber auch schon für seinen ersten Teil zu, der bereits im Prooemium die inhaltliche Unterscheidung zwischen Wahrheit und trügendem Schein, die nicht nur die zweiteilige Form des Gedichts, sondern auch seine zentrale Lehraussage bestimmt, von Hesiod her aufnimmt. Dort hatten sich die Muses als göttliche Mächte vorgestellt und von sich behauptet, sie könnten „vielen Trug (ψεύδεα πολλά), dem Wirklichen Ähnliches“, aber auch „Wahres (ἀληθέα) verkünden“, so

² Auch die Nachweise von direkten Bezügen auf Homer bei Mourelatos (1970) 6 ff. und Coxon (1986) 9 ff. ändern nichts an der deutlich intensiveren Anknüpfung des Parmenides an Hesiods theogonische Dichtung.

³ Vgl. dazu Burkert (1969), zitiert nach Burkert (2008) 14 ff.

⁴ Vgl. dazu KRS 8–81: Die Vorläufer der philosophischen Kosmologie.

⁵ Den kosmogonischen Charakter des zweiten Teils hat vor allem Reinhardt (s. Bibl. Hölscher) herausgearbeitet. Man müsste, um zugleich die Distanz zu Hesiod zu betonen, von einer theogoniefreien Kosmogonie sprechen, weil es Parmenides ausschließlich um eine Reflexion auf die interne Logik physischer Elementarprozesse geht, zu denen auch die Entstehung der Götter gehört zu haben scheint.

dass es allein von ihrem Willen abhängt, für welche von diesen Möglichkeiten sie sich entscheiden. Die Mitteilung des Wahren wird deshalb zu einer besonderen, wenn auch nicht willkürlich erteilten Gunst. Die Töchter des Zeus überreichen dem Hesiod, weil er nicht zu dem gewöhnlichen Hirten gehört, die als „Draußenlieger und Schandkerle“ nur „Bäuche“ sind, „den herrlichen Zweig eines üppig grünenden Lorbeers“ als seinen „Stab“ und hauchen ihm „göttlichen Sang ein“ (26–32). Dadurch hat er die Vollmacht, das, was sie, ohne sich an eine zuhörende Öffentlichkeit zu wenden, „in harmonischem Gesang“ als die Wahrheit dessen verkündet haben, „was ist, sein wird und zuvor war“⁶, an die Hörer seines Gesangs weiter zu geben. So kann er im Kreis der Menschen „das Geschlecht der ewigen Götter“ durch eine Darstellung dessen preisen (32 f.), wie sie als Grundkräfte der Natur oder als deren Nachkommen ins Dasein getreten und in ihm für alle Zeit die „Geber des Guten“ (46) geworden sind. In das leidvolle und verletzungsanfällige Leben der Menschen wirkt das Gute, das in der göttlichen Weltordnung seine Verkörperung gefunden hat, über zwei Instanzen heilend und lindernd hinein, über die „klugen Könige“, die von den Musen das Wissen und Können erhalten, mit „freundlichem Wort“ „sogar gewaltigen Streit“ „in gerechter Entscheidung“ ebenso „rasch“ wie „klug“ zu beenden (80 ff.), und über die göttlich inspirierten Sänger, die mit ihrem Gesang jedes „Herz“, das durch „frisches Leid“ zu „verdorren“

⁶ Hesiod, *Theogonie* 38 (τά τ' ἔόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἔόντα) nimmt eine Formel auf, die bereits bei Homer das göttliche Wissen dadurch charakterisiert, dass es die Einheit des Vergangenen, Gegenwärtigen und Zukünftigen in sich zusammenfasst. Vgl. dafür die Beschreibung des Wissens, das Apollon dem Seher Kalchas verliehen hat: *Ilias* I 70. Die Göttin des Parmenides, von der gleich zu sprechen sein wird, charakterisiert das in Wahrheit Seiende dadurch, dass es „zugleich ganz *ist*“, also „nicht einmal war“ und auch „nicht (einmal) sein wird“ (Fr. 8, 5), so dass das Wahre auch hier als Einheit von Vergangendem, Gegenwärtigen und Zukünftigen besteht.

droht, von seinem „Kummer“ befreien (95 ff.). Das Wissen der Wahrheit ist also nicht nur theoretischer Natur, sondern eine einzigartige Wirkungskraft, die Sterblichen die Möglichkeit eröffnet, sich mit ihrem Dasein auch dann zu versöhnen, wenn sie der deprimierende Eindruck überkommt, sie seien von der Quelle des Lebens abgeschnitten. Die Bekämpfung von Ungerechtigkeit ist Angelegenheit der Politik, aber Trost für das individuell, vor allem in Krankheit und Tod erfahrene oder vom illusionslosen Blick auf die Abgründe des menschlichen Daseins ausgelöste Leid, spendet allein der Sänger-Dichter, indem er die umfassende Ordnung der Natur nicht nur ausspricht, sondern sie so zum Klingen bringt, dass auch eine Seele, die dazu tendiert, sich in ihre Verzweiflung einzuschließen, wieder mit der göttlichen Quelle des in Wahrheit Guten und der aus ihr hervorgegangenen Gerechtigkeitsordnung in Verbindung treten kann⁷.

Im Lehrgedicht des Parmenides übernimmt eine anonyme Göttin die Rolle, die den Musen im Rahmen der epischen Dichtung zukommt, wenn sie einem auserwählten „Jüngling (κοῦρος)“⁸, den die Töchter des Sonnengottes⁹ auf

⁷ Zu Hesiod ausführlicher Reckermann (2011) I, 5–30.

⁸ Nach Burkert (1969) 13 mit Anm. 32 bezeichnet dieser Begriff den ‚ins Heiligum Aufgenommenen‘, der so auch aus der antiken Skulptur bekannt ist.

⁹ Nach Burkert (1969) 6 macht die Bezeichnung der ‚Heliaden‘ als κοῦραι (Fr. 1, 5 und 9) zusammen mit der Anrede des Jünglings durch die Göttin als κοῦρος und als ‚Gefährten (συνάορος = der Zusammengespannte) unsterblicher Lenkerinnen‘ (Fr. 1, 24) den Ange-redeten zum neuen und besseren Phaeton. Er, der natürliche Bruder der Heliaden, war ein Unwissender, als er seinem Vater die Erfüllung des Versprechens abtrotzte, ihm für einen Tag die Fahrt auf dem Sonnenwagen zu überlassen. Weil er dessen Bahn nicht einhalten konnte, war Zeus gezwungen, ihn mit seinem Blitzstrahl zu töten. Demgegenüber wird der ‚Jüngling‘ des parmenideischen Lehrgedichts bereits in Fr. 1, 2 als ‚Wissender‘ bezeichnet, was nach Diels, Bowra und Burkert als Terminus für den Eingeweihten im Sinne des Mysterienkults zu verstehen ist. Der von ihm befahrene Weg wird in der Kommen-

Wegen „fernab vom Verkehr der Menschen“ zu ihr gebracht haben, mitteilt, er dürfe mit Zustimmung der uralten Rechtlichkeitsgottheiten Themis und Dike „alles erfahren, sowohl der überzeugenden Wahrheit unerschütterliches Herz, wie auch das Dünken der Sterblichen, worin keine wahre Verlässlichkeit ist“ (Fr. 1, 26ff.)¹⁰. Ihre Rede darüber ist allerdings so gehalten, dass der Angesprochene das Gesagte nicht nur aufnehmen (Fr. 2, 1), sondern auch „mit dem Denken beurteilen“ kann und das sogar ausdrücklich soll (Fr. 7, 5: κρῖναι δὲ λόγῳ). Das in Wahrheit Seiende ist zwar von einer göttlichen Macht her, der ‚mächtigen Notwendigkeit‘ (Fr. 8, 30: κρατερὴ ... ἀνάγκη), die zuvor schon als Gerechtigkeitsinstanz angesprochen worden ist (Fr. 8, 14: δίκη), ‚in den Fesseln der Grenze gehalten‘ (Fr. 8, 31)¹¹. Und es ist die Gerechtigkeitsmacht der Themis, die garantiert, dass das in Wahrheit Seiende „nicht unvollendet ist“ und „keinen Mangel leidet“ (Fr. 8, 32), während die Schicksalsmacht der Moira das Seiende daran „gebunden hat, ganz und unbeweglich zu sein“ (Fr. 8, 37f.). Dennoch haben die Worte der Göttin nicht den Charakter einer Offenbarungsrede, sondern den einer „hart bestreitenden Widerlegung (ἔλεγχος)“ (Fr. 7, 5), gerichtet gegen die trügerische Rede der Sterblichen, die in ihrem ohnmächtigen, in sich schwankenden Verstand (Fr. 6, 5f.) auch das, was nur an einem bestimmten Ort oder zu einem bestimmten Zeitpunkt ist, was seine Gestalt oder Farbe wechselt oder irgendeiner anderen Form der Veränderung unterliegt, als ein in Wahrheit Seiendes bezeichnen. Um diesen Fehler zu korrigieren, stellt die Göttin des Parmenides anders als die Musen Hesiods die Wahrheit nicht als ein Gut dar, das dem sterblichen Denken von sich aus unzugänglich ist, sondern als eine Gesetzmäßigkeit, die auch vom Den-

tarliteratur gelegentlich als Sonnenbahn verstanden. Ich entnehme diese Hinweise Burkert (1969) 4 mit Anm. 11 und 5f. mit Anm. 14 und 16.

¹⁰ Vgl. damit die Aufnahme dieser Unterscheidung in Fr. 8, 51 f.

¹¹ Zum Bild der Fesselung vgl. Gemelli Marciano (2009) 59ff.

ken eines Menschen nachvollzogen werden kann. Jedenfalls ist das in Wahrheit Seiende hier als das charakterisiert, was menschlichem Denken erkennbar ist, und dem entsprechend das menschliche Denken als eine Kraft, die das in Wahrheit Seiende treffen kann und nicht die ihm exemplarisch von Xenophanes, dem angeblichen Lehrer des Parmenides¹², unterstellte Schwäche aufweist, es grundsätzlich verfehlen zu müssen oder ihm allenfalls vermutungsweise näher kommen zu können¹³. Die Göttin besitzt nur am Anfang ihrer Rede das Privileg, die Unterscheidung zwischen „Wahrheit“ und „trügendem Schein“ wahrheitsgemäß zu treffen und im Wort auszusprechen. Im Verlauf ihrer Darlegungen aber gibt sie dieses Privileg auf, indem sie eine Fülle von Kriterien nennt, an denen nicht nur ihr „Jüngling“, sondern jeder Hörer, insofern er seine Vernunft nur richtig urteilen lässt, das in Wahrheit Seiende an „vielen Zeichen (Fr. 8, 2f.: σήματα πολλὰ)“ erkennen und deshalb verlässlich von dem unterscheiden kann, was lediglich den Anschein erweckt, etwas in Wahrheit Seiendes zu sein. Die Rede der Göttin ist also die einer lehrenden Autorität und will deshalb das Qualitätsgefälle abbauen, das anfänglich zwischen ihr und ihrem noch nicht wissenden, aber zum Wissen befähigten Schüler besteht. Sie ist nicht an Menschen gerichtet, die ihr gläubig zustimmen sollen, sondern an Mitdenkende, die in der Lage sind, das ihnen Vorgetragene in sich aufzunehmen, es zu ihrem Eigenen zu machen, so dass sie dann auch überzeugt

¹² So DL IX, 21 nach Aristoteles, *Metaphysica* A 5, 986b 21 f. und Theophrast, Fr. 224 (= VS 21 A 31). Seit Theophrast gilt Xenophanes als Begründer der ‚eleatischen‘ Philosophie, so dass ihm auch die Lehre von der Einheit des Seienden zugeordnet wird.

¹³ Xenophanes, VS 21 B 34: „Und das Genaue (τὸ σαφές) sah nun freilich kein Mensch, und es wird auch niemanden geben, der es weiß (εἰδώς) hinsichtlich der Götter und aller Dinge, die ich erzähle; denn wenn es einem auch im höchsten Grade gelingen sollte, Vollkommenes (τελελειμένον) auszusprechen, selbst er wüsste es trotzdem nicht: Bei allen gibt es Meinung (δόκος)“.

und zugleich überzeugend die Denk- und Sprechweisen kritisieren können, die auf den menschlichen Verkehrswegen üblicherweise als richtig gelten, obwohl sie das in Wahrheit Seiende systematisch verfehlen.

Die Wendung zu begründeter, an allgemeinen Wahrheitskriterien orientierter und argumentativ strukturierter Rede verändert entscheidend das Verhältnis zur Wahrheit, das für die mythische Welt bestimmend gewesen ist. Während aus der Perspektive Hesiods der später vom Sokrates des Xenophon ausgesprochene Satz gelten würde, nach dem die Götter das Wissen dessen, was das Größte ist, sich selbst vorbehalten¹⁴, gilt für Parmenides bereits der Satz, mit dem Aristoteles seine Bestimmung der Philosophie als der „göttlichsten (θειοτάτη) und ehrwürdigsten (τιμιωτάτη) Wissenschaft“ abschließt: „Im göttlichen Wesen ist kein Neid denkbar“, so dass auch die menschliche Vernunft in der konsequenten Steigerung der Fähigkeiten, die von Natur aus in ihr angelegt sind, das Wissen erreichen kann, das der Gott mit dem Wissen dessen, was im Seienden das Erste und damit der Grund für alles Seiende ist, zwar „am meisten“, aber eben nicht ausschließlich besitzt¹⁵. Von daher könnte man sagen, Parmenides habe die Unterscheidung zwischen dem in Wahrheit Seienden und dem Trügerischen aus dem Raum des Mythos in den des Logos hineingetragen und sie dort zum ersten Mal nicht nur geltend gemacht, sondern auch ausführlich begründet.

Das Rätselhafte daran bleibt jedoch, dass er das weder in seinem eigenen noch im Namen einer zu sich selbst gekommenen und damit autonom gewordenen menschlichen Vernunft getan hat, sondern im Medium einer Rede, die als den

¹⁴ Xenophon, *Memorabilia Socratis* I 1, 8. Zum Wissensbegriff des sokratischen Xenophon vgl. Reckermann (2011) II 7ff.

¹⁵ Aristoteles, *Metaphysica* A 2, 982 b 28–983 a 10 mit der kritischen Distanzierung vom „Spruch des Simonides“, dass „nur ein Gott das Vorrecht (γέρας)“ auf das Wissen dessen besitzt, was im Seienden das Erste darstellt.

Ort ihrer Wahrheit eine Wirklichkeit benennt, die nur im Medium mythischer Bilder umschrieben werden kann. Sie erklingt nämlich am unheimlichsten Ort, den die griechische Mythologie überhaupt kennt, liegt er doch „hinter dem Haus der Nacht“ (Fr. 1, 9), so dass man, um ihn zu erreichen, zuvor „das Tor der Straßen von Nacht und Tag“ (11) durchschreiten muss. Dieses Tor hemmt sogar die Fahrt, mit der die Töchter des Sonnengottes ihren Kuros vor das Antlitz der Wahrheitsgöttin bringen wollen, ist es doch verschlossen durch „große Türflügel“, zu denen nur die „genau vergeltende Dike die einlassenden Schlüssel“ besitzt (13 f.). Die Heliaden müssen deshalb, wenn ihr Vorhaben gelingen soll, die Türhüterin „mit sanften Reden“ dazu bewegen, „den verpflockten Riegel vom Tor zurück zu schieben“ (16 f.). Erst nachdem das geschehen ist, können die Kurai „dort mitten durch Wagen und Pferde gradaus der Straße nach“ lenken (20 f.) und den Kuros unbeschadet vor das Haus der Wahrheitsgöttin bringen, obwohl auch hier das geöffnete Tor denselben „gähnenden Schlund“ sehen lässt (18), den bei Hesiod sogar die unsterblichen Götter wegen seiner undurchdringlichen Abgründigkeit scheuen¹⁶.

Natürlich ist in der Forschung seit langem bekannt, dass das Prooemium des parmenideischen Lehrgedichts die Tartaros-Topographie der hesiodischen *Theogonie* aufnimmt. Walter Burkert hat deshalb die Reise des „Jünglings“ zur Wahrheitsgöttin dem nicht nur in Griechenland verbreiteten Topos der Unterweltfahrten zugeordnet¹⁷. Sie verläuft statt von der Erde zur Höhe des Himmelslichts¹⁸, „unter die

¹⁶ Vgl. Hesiod, *Theogonie* 739 ff. Bei Hesiod heißt es deshalb: „und selbst, wer anfangs das Tor durchschritte, gelangte im Laufe eines vollen Jahres noch nicht zum Grunde hinab, vielmehr risse ihn ein furchtbarer Sturm nach dem andern hier- und dorthin“.

¹⁷ Vgl. dazu auch Mourelatos (1970) 14 f.

¹⁸ Das war die lange Zeit gängige Deutung, die vor allem von Fränkel (Bibl. Hölscher (1)²) 158 ff. wirkungsmächtig vertreten worden ist: „Die Auffahrt“, für die es „einen lokalisierbaren Fahrtweg

Erde“¹⁹ oder besser gesagt an den „Rand (...) der Welt“²⁰, wo nach Hesiod „der Reihe nach alle: die dunkle Erde, der finstere Tartaros, das unwirtliche Meer und der sternreiche Himmel, Ursprung und Grenzen haben“. Hier befinden sich auch „die schrecklichen Häuser der finsternen Nacht, verborgen in schwärzlichen Wolken“, und das Tor, an dem Nacht und Tag „einander begegnen und grüßen beim Schritt über die mächtige eiserne Schwelle“, so dass von ihnen „immer“ nur „eines ... über die Erde wandert“, wobei der Tag „den Menschen das vielschauende Licht“ bringt, während „die verderbliche Nacht“, wenn sie zu ihnen kommt, „den Schlaf, den Bruder des Todes, in ihren Armen“ trägt²¹. Bei Parmenides hat dieser Ort jedoch seinen Schrecken verloren, weil sein Kuros unter dem besonderen Schutz göttlicher Mächte steht, sind sie doch mit der Göttin verbunden, die ihm am Ziel seiner Fahrt die Rechte zu freundlichem Gruß reicht und ihm vor dem Beginn ihrer belehrenden Rede über Wahrheit und Trug versichert: „Es war kein schlechtes Geschick das dich leitete, diese Reise zu machen, ... sondern Fug und Recht“ (Fr. I, 22–28). Während Hesiod voraussetzt, dass die Gerechtigkeitsordnung des Zeus trotz ihrer Wirkungsmacht kein vollkommen in sich geschlossenes Sein im Sinne des Parmenides darstellt, sondern auf einem Abgrund

nicht gibt“, sondern „nur: ein Reich, das verlassen wird (das der Nacht, des sinnlichen und irdischen Verhaltens)“, und „ein Fahrtziel (das Reich des Lichts, der Sonne, der Wahrheit)“. So auch Fränkel, s. Bibl. Hölscher (3), 399. Dazu kritisch Primavesi (2011).

¹⁹ Burkert (1969) 5.

²⁰ Ebd. 9.

²¹ Hesiod, *Theogonie* 736–757. Um die ganze Unheimlichkeit dieses Ortes und der Mächte richtig einschätzen zu können, die ihn bewohnen (Thanatos, Hades, Persephone, Kerberos, Styx), muss man den Text über die angegebenen Verse hinaus weiter lesen. Auch auf die leicht variiierende Wiederholung der Verse 736 ff. in 807 ff. ist zu achten. Im 2. Teil seines Gedichts hat Parmenides das Motiv der finsternen Wirkungskräfte der Nacht aufgenommen. Vgl. diese Ausg. 25, Test. 37 und 102 f.

ruht, der von Gegenkräften geprägt ist, kann es bei Parmenides Kräfte, die dem in sich vollkommenen Sein auch nur versuchsweise entgegen treten, überhaupt nicht geben. Der „gähnende Schlund“ hinter dem Tor der Bahnen von Tag und Nacht öffnet sich nur für den, dem die Wahrheit des Seienden verschlossen bleibt. Für den, der sie kennt, wie die Gottheiten, die dort ihren Wirkungsbereich haben, aber auch für den, der ihr Wissen erfahren darf, besteht das Kontinuum des in Wahrheit Seienden auch dort, wo ein Nicht-Wissender meint, in einen Abgrund des Nicht-Seienden zu blicken und befürchten zu müssen, von ihm verschlungen zu werden. Genau dieser Furcht tritt der Satz entgegen: Nur Sein ist und Nicht-Sein ist nicht.

Wer in der Entwicklung des griechischen Denkens so etwas wie einen Übergang vom Mythos zum Logos oder den Fortschritt von einem Bewusstsein, das sich an übermenschliche naturhaft-göttliche Kräfte gebunden weiß, zu einem Bewusstsein von der Freiheit und Autonomie der menschlichen Vernunft erkennen will, was ja im Ganzen gesehen durchaus richtig ist, der hat Schwierigkeiten, das Denken des Parmenides in diesen Prozess richtig einzuordnen. Die Elemente des Logos, die es unverkennbar entfaltet, sind eingebettet in oder gar überlagert von einer Wahrheitsmacht, die der menschlichen Vernunft auch dann überlegen bleibt, wenn sie das in Wahrheit Seiende richtig denken kann. Das Seiende selbst steht unter einer göttlichen Macht, die von ganz anderer Art ist als die, über die die Gottheiten Homers und Hesiods verfügen, hat sie es doch selbst so „in Fesseln gelegt“, dass es in seiner Grenze vollständig und vollkommen ist und damit das Nicht-Sein „in weite Ferne verschlagen“ hat (Fr. 8, 28)²². Es stellt sich deshalb die Frage, ob die begrifflichen Unterscheidungen, die in der Rede der parmeni-

²² Gemelli Marciano (2009) 87 verweist unter Berufung auf Kingsley (2003) 173 und 596 darauf, dass das griechische Wort für „verschlagen“: ἀπωθεῖν ein terminus technicus für eine gerichtlich angeordnete Verbannung ist.