



Internationale Zeitschrift für Kulturkomparatistik

Band 5 (2022): *Literatur, Philosophie, Ästhetik*

Herausgegeben von Wolfgang G. Müller und Rainer Thiel

Scheier, Claus-Artur: *Mython akousas*. Zum Grund der Dichtung bei Parmenides und Empedokles.

In: IZfK 5 (2022). 327-350.

DOI: 10.25353/ubtr-izfk-da69-7ac7

Claus-Artur Scheier (Braunschweig)

Mython akousas

Zum Grund der Dichtung bei Parmenides und Empedokles¹

Mython akousas. On the Foundation of Poetry in Parmenides and Empedokles

Earliest Greek philosophy concurred with traditional poetry in its attempt to deliver cosmological thought about the Universe (τὰ πάντα); to this end, it used a paratactically descriptive prose style (Anaximander, Anaximenes). Adopted by a new kind of poetry criticizing the traditional myths as mere opinions (δόξαι) and mediated through its Pythagorean mathematization, philosophy gathers itself into its own critical principle: Identity (Xeno-phanes). Identity and Difference together (Heraclitus) differentiate the world-immanent Logos (λόγος ἐών). In human thought, this Logos presents itself as Judgement (κρίσις): Predication is reflected in a tropic prose style. The disentanglement of the resulting paradoxical unity of opposites calls forth the Principle of Contradiction and reinstates poetry as self-revelation of intellectual intuition (νοεῖν): while in the opinions of mortals, everything might be considered as merely asserted and ambiguous, contradiction is the ever-present presupposition in every act of thinking (Parmenides). The infinite progress of excluding contradiction (Anaxagoras) is itself dialectically shown as contradictory (Zenon): What remains is the perception of the sole, non-conceptualized phenomenon, whose apprehension existentially deepens into faith (πίστις). Linking up with pre-philosophical myth (Hesiod), it manifests itself once again as poetry, now already rhetorically (Empedocles).

Keywords: pre-socratic philosophy, cosmological thought, parataxis, prose/verse, principle of identity, principle of contradiction, poetry, myth, rhetoric, faith

¹ Ich danke den Herausgebern Wolfgang G. Müller und Rainer Thiel für konstruktive Kritik und nachhaltige philologische Förderung.

Einleitung

Wo die wirtschaftlich erstarkenden und koloniebildenden Stadtstaaten, die πόλεις des 7. und 6. vorchristlichen Jahrhunderts, sich ihrer selbst als Lebensform und nicht nur der Mittel, sondern auch der *Zwecke* ihres Tuns und Lassens zu versichern hatten, war es die Dichtung, die seit eh und je Rat und Auskunft gab – die rhapsodische Tradition Homers zunächst für die kriegervahrenen Adelsgeschlechter, komplementär die bodenständige Weisheit Hesiods, vor allem aber und über dies festigende Wiederholen von Althergebrachtem hinaus die äußerst beweglich und schmiegsam das Selbstverständnis der Stadt reflektierende Chorlyrik. Ein von hellenistischen Gelehrten aufgestellter Kanon von neun klassischen Lyrikern zählt sechs Chorlyriker und nur drei „Monodiker“ auf,² aber auch deren Lyrik war nicht privater Natur. Angesichts dieses trotz lückenhaftester Überlieferung immer noch erstaunlichen Reichtums gesellschaftlicher Klugheit, die auch die „letzten Dinge“ zur Sprache zu bringen wußte, mag man sehr wohl die Frage stellen: Warum überhaupt dies abstrakte System – die Philosophie?³

Nach allem entsprang sie nicht den Grübeleien von Einzelgängern, die, warum auch immer, da und dort begannen, sich Gedanken über „die Natur“ zu machen, vielmehr einem den Nachbarkulturen merklich fernerliegenden Interesse am Diesseits, an der anschaulich-mannigfaltigen Gegenwart, und wurde im Verlauf eines knappen Jahrhunderts zum integralen Bestandteil des Novums einer öffentlichen Diskussionskultur. Das λόγον διδόναι wird gewöhnlich übersetzt mit „Rechenschaft geben“,⁴ aber das ist schief. Rechenschaft abzulegen war jeder Knecht verpflichtet gegenüber seinem Herrn, zuhöchst dem personal gedachten Gott in den theokratischen Kulturen. Was die freien Bürger der Stadtstaaten *von sich* forderten und erwarteten, was dies, sich über die gemeinsamen Angelegenheiten ein *Urteil* zu bilden, das eigne Votum zu *begründen* – und die Begründungsstruktur des λόγος verlangt nach Letztbegründung.⁵

² Alkman, Stesichoros, Ibykos, Simonides, Pindar und Bakchylides; Sappho, Alkaios, Anacreon.

³ In „seinsgeschichtlicher“ Brechung Heidegger (1956).

⁴ „Daher ist alle Metaphysik im Grunde vom Grund aus das Gründen, das vom Grund die Rechenschaft gibt [griechisches Denken], ihm Rede steht [lateinisches Denken] und ihn schließlich zur Rede stellt [neuzeitlich-modernes Denken].“ (Heidegger [1957: 49]) Zu beachten ist die unscheinbare Rückung von ‚Begründen‘ zu ‚vom Grund die Rechenschaft geben‘, mit der allein Heideggers Rechnung mit dem „rechnenden Denken“ aufgeht.

⁵ Das *moderne* Problem der Letztbegründung (Gethmann 1980) darf nicht darüber hinwegsehen lassen, daß schon seine *logische Matrix*, die Funktion, anders als die klassische Logik der Copula keine Begründung zuläßt und durch *Selbstbeschreibung* ersetzt. Hierzu Luhmann (1996; 1997: Kap. 5, 866-1149).

Jedenfalls veralteten die hergebrachten Wiederholungsstrukturen der Rhapsodik⁶ allmählich im ausgehenden 6. Jahrhundert, rascher während und nach den Perserkriegen (seit 494).⁷ Zwar, bemerkt Xenophanes (ca. * 570), waren alle bei Homer in die Schule gegangen,⁸ aber was Homer und Hesiod den Göttern „angehängt hatten“ (ἀνέθηκον), ist alles andere als vorbildlich: „Stehlen, Ehebrechen und einander Betrügen“⁹ – die Generation von Xenophanes hatte kein Ohr mehr für die *mythische* Dimension der archaischen Göttergeschichten (wie sie schon in der „Ilias“ höfisch überformt war). Der etwas jüngere Simonides (ca. * 557/6) stand durchaus noch in der orphischen Tradition,¹⁰ aber auch das berühmte Grabepigramm auf die bei den Thermopylen gefallenen Spartaner spricht aus, wie nüchtern in die Welt zu sehen man gelernt hatte:

Wanderer, kommst du nach Sparta, verkündige dorten, du habest
Uns hier liegen gesehn, wie das Gesetz es befahl.¹¹

Sie gehorchten der Entscheidung der *Mitbürger* – weder dem Schicksal (μοῖρα) noch dem Willen des Zeus (βουλή Διός). Zum gemeinsamen, im engsten Sinn: politischen Boden und Grund war das *Argumentieren* geworden.¹² Dem entspricht ein neuer Typ des Dichters, „der fahrende Sänger“,¹³ der, seinen Lebensunterhalt nicht selbsthaft aus ererbtem Vermögen oder Grundbesitz bestreitend, weit herumkam und dessen nun weniger naturkundliche als zeitgenössische ἱστορίη beim sonstigen Mangel verlässlicher Quellen ein begehrtes Gut gewesen sein mußte. Schon als Berichterstatter ein gern gesehener Gast, galt er aufgrund seiner Erfahrung überdies als Lehrer, der selbstverständlich Anrecht auf entsprechendes Honorar hatte.¹⁴ Der „wichtigste Beitrag zur Erziehung eines Mannes“,

⁶ Wohl auch im Zug der Verbreitung ihrer schriftlichen Vorlagen – die Bürger lernten Lesen und Schreiben.

⁷ Die Rhapsoden hatten ihren Namen vom ἀοιδῶν ῥάπτειν, den Sang reihen, *parataktisch* denken – der Siegeszug des λόγος verdankte sich im Gegenteil seiner Kraft der *Hypotaxe*, weniger dem Vermögen zu komplexen Perioden als der Stringenz, Urteile zu Schlußfolgen zu verknüpfen, d. h. zu *reflektieren*.

⁸ DK 21: B 10.

⁹ Ebd. B 11.

¹⁰ Quintilian: „Institutio oratoria“ 11, 2, 11, Cic. „De oratore“ 2, 352. Ganz selbstverständlich war das nicht (mehr). Ein erfolgreicher Faustkämpfer, der sich von Simonides besingen ließ, kürzte ihm das vereinbarte Honorar mit der Begründung, er möge sich den Rest bei den in seiner Digression geehrten Dioskuren holen – allerdings, will die Anekdote wissen, mit üblen Folgen für den Athleten.

¹¹ Schillers Übersetzung in: „Der Spaziergang“ 96 f. (1795).

¹² Das Kunstwerk überhaupt sei, schreibt Adorno, „seit der attischen Tragödie Verhandlung“ (1970, 152).

¹³ Fränkel (1976: 374).

¹⁴ Pikant, daß Xenophanes den Simonides einen Pfennigfuchser (κίμβιξ) gescholten haben soll (B 21).

läßt Platon Protagoras sagen, bestehe „im kompetenten Umgang mit Dichtung (περὶ ἐπῶν δεινὸν εἶναι)“.¹⁵

Wohl kann man Dichter wie Simonides und Xenophanes Proto-Sophisten nennen,¹⁶ aber nicht ihres Finanzgebarens, sondern ihrer Innovationen im Bereich öffentlich verfügbaren Wissens wegen (wie Simonides die Erfindung der Mnemotechnik zugeschrieben wird).¹⁷ Nicht weniger waren sie Wegbereiter des ebenfalls vielreisenden Herodot. Von Xenophanes sind die Titel zweier *historischer* Epen überliefert: „Die Gründung von Kolophon“ und „Die Auswanderung nach Elea“.¹⁸

Dichtung als Philosophie (Xenophanes)

Auch Xenophanes wurde jahrzehntelang in Griechenland „herumgeworfen“.¹⁹ Noch jung war er aus seiner Geburtsstadt Kolophon vertrieben worden „als der Meder kam“²⁰ und der persische Satrap Harpagos die jonischen Städte unterwarf. Berühmt wurde er durch seine spöttischen Polemiken („Silloi“). Entrüstet etwa zieht er her über die gemeingriechische Sportbegeisterung:²¹ Besser als Manns- oder Pferdestärke bekäme den Städten *sein* solides Wissen (ἀγαθὴ σοφίη) – wie nämlich eine gute Verfassung (εὐνομίη) auszusehen habe. Auch darin waren die Griechen experimentierfreudig, mit dem Solonischen Athen und dem Pythagoreischen Kroton hatten sie Großbeispiele vor Augen, auf seinen Reisen dürfte Xenophanes die verschiedensten Verfassungen kennengelernt haben.²² Siegeslieder waren anders als für Simonides, Bakchylides oder Pindar nicht sein Metier, aber er war Grieche und wußte, daß und warum der Sport ein nicht wegzudenkender Bestandteil der städtischen Kultur war. Was Xenophanes anprangert, ist die gedankenlose Überschätzung des Luxus überhaupt (wie er ihn schon in Kolophon erlebt hatte).²³ Das μηδὲν ἄγαν, „nichts übertreiben“, war

¹⁵ Platon: Prot. 338e6-339a3.

¹⁶ „Die Neuheit, daß ein Dichter Entgelt für seine Gedichte erhielt, führte unweigerlich dazu, daß Simonides in der modernen Forschung als ‚Proto-Sophist‘ betrachtet wurde“ (Robbins 2001).

¹⁷ Mnemotechnik gehört selbstverständlich zur *oral poetry* und damit insbesondere zur rhapsodischen Tradition. Neu ist, daß sie als *Disziplin, methodisch* dargestellt und geübt werden kann.

¹⁸ D. L. 9, 20.

¹⁹ DK 21: B 8: Die Jahre werfen „meine Sorge“ (ἐμὴν φροντίδα) auf der griechischen Erde umher.

²⁰ Ebd. B 22, 5.

²¹ Ebd. B 2, 4.

²² Platons letztes Werk waren die umfangreichen Νόμοι (*Gesetze*), und Aristoteles legte eine Sammlung von 158 Πολιτεῖαι πόλεων („Verfassungen der Stadtstaaten“) an, von denen die „Athenische Verfassung“ durch einen Papyrusfund zum größten Teil erhalten ist (Flashar [1983]: 287).

²³ DK 21: B 3.

sprichwörtlich,²⁴ und als fahrender Sänger hatte er einen ausgeprägten Sinn für das Nützliche (χρηστόν, ὄφελος).²⁵

Xenophanes erscheint als der erste aufgeklärte Mensch in dem geläufigen Sinn, vor keiner Tradition mehr das Knie zu beugen, nur weil sie Tradition ist. Die Tüchtigkeit (ἀρετή) ist es, die besungen werden soll,²⁶ und keine Titanen-, Giganten- oder Kentaurenkämpfe – das seien Einbildungen der Altvordern (πλάσματα τῶν προτέρων).²⁷ Die Sterblichen *meinen* nur (δοκέουσι), auch Götter würden geboren und hätten Gewand, Stimme und Gestalt wie sie selbst. Xenophanes setzt auf den Fortschritt (als erster, soweit wir wissen): Nicht die Götter haben uns ursprünglich alles beigebracht, die Sterblichen selber haben sich auf die Suche gemacht und allmählich das Bessere gefunden.²⁸ Der innerste Halt der Gemeinschaft bleibt gleichwohl die Frömmigkeit: Bei festlichen Anlässen sei von wohlgesinnten Männern zuvörderst Gott zu preisen mit Andacht (εὐφύμοις μύθοις)²⁹ und „gereinigtem Urteil“ (καθαροῖσι λόγοις).³⁰ Diese „Reinigung“ ist, wie die Fragmente sehen lassen, nicht länger nur eine Reinigung *der* Urteile, sondern *kraft der* Urteile, reflexiv. Xenophanes' religiöse Reform – Pythagoras hatte den Weg gewiesen – bricht mit den anthropomorphen Vorstellungen der homerisch-hesiodischen Epik: Mit den Göttern ist nicht zu *handeln*. Die Frömmigkeit trägt als Eingedenken ihren Lohn in sich selbst, ist nichts anderes mehr als der Ausweis einer vernünftigen inneren Verfassung, die Heiterkeit (εὐφροσύνη)³¹ als die Helle des Urteils.

²⁴ Ein Spruch der „sieben Weisen“ (DK 10: 3., 2, 1).

²⁵ DK 21: B 1, 23, B 3, 1. Im Unterschied zur Sonne, soll er gesagt haben, „sei der Mond überflüssig“ (A 42).

²⁶ Wie schon in der unter dem Namen des Theognis überlieferten Sammlung von Elegien aristokratisch-oligarchischer Einstellung, deren älteste wohl in die vierziger Jahre des 6. Jahrhunderts zurückreichen. Der junge Nietzsche hat dazu publiziert: „Zur Geschichte der Theognideischen Spruchsammlung“ (1867). In „Zur Genealogie der Moral“ schreibt er (Erste Abh., Nr. 5, KGW VI-2, 276f.): Die Vornehmen „heissen sich zum Beispiel ‚die Wahrhaftigen‘: voran der griechische Adel, dessen Mundstück der Megarische Dichter Theognis ist. Das dafür ausgeprägte Wort ἐσθλός bedeutet der Wurzel nach Eines, der *ist*, der Realität hat, der wirklich ist, der wahr ist; dann, mit einer subjektiven Wendung, den Wahren als den Wahrhaftigen: in dieser Phase der Begriffs-Verwandlung wird es zum Schlag- und Stichwort des Adels und geht ganz und gar in den Sinn ‚adelig‘ über, zur Abgrenzung vom *lügenhaften* gemeinen Mann, so wie Theognis ihn nimmt und schildert“.

²⁷ DK 21: B 1, 22.

²⁸ Ebd. B 18. Sprichwörtlich bei Aristoteles („Metaphysik“ A 2, 983a18), vgl. „Physik“ α 1, 184a16-21.

²⁹ Also ohne die beliebten Skandalgeschichten wie die Episode von Aphrodites Seitensprung mit Ares (Homer: „Odyssee“ 8, 256-366) – Gegenstand des „homerischen Gelächters“ (ebd. 343, vgl. Homer: „Ilias“ 1, 599).

³⁰ DK 21: B 1, 14.

³¹ Ebd. B 1, 4.

Wenn es den Honig nicht gäbe, hielte man die Feigen für viel süßer³² – und so mit allem, was unmittelbar, d. h. je und je vor Augen liegt: es ist *relativ*. Im Unterschied zum verblassenden und unbrauchbar werdenden Mythos ist diese Relativität das Erbteil der Sterblichen (βροτοί) bis in die ἱστορίη hinein, die nurmehr für die menschenmögliche Nähe zu den Sachverhalten bürgen kann. Xenophanes macht sich darum nicht anheischig, die wirkliche Welt (τὰ ἔτυμα) zu beschreiben, wohl aber, ihr nach Kräften gerecht zu werden in unmythischer Darstellung.³³ Diese *sich* unterscheidende Reflexivität ist das Neue und eine Wendung unmittelbar nicht *der*, sondern *für die* Philosophie, deren Motiv in sich selber zu suchen sie bis dahin keinen Anlaß hatte. Die Traktate der frühen Ionier verstanden sich als Erweiterung der ἱστορίη und waren unbeschadet ihres nomothetischen Zugs eine Theorie der φύσις, aber keine Theorie der σοφία der φύσις. Wohl schaute die Reflexion sich an, reflektierte aber noch nicht auf diese neue Art der Anschauung. Nötig wird dies offensichtlich erst mit der pythagoreischen Zahlen- und Seelenlehre, die sich darum sogleich esoterisch verschließt. Wo aber wie bei Xenophanes als fahrendem Sänger und Gast homerisch geprägter Eliten eine neue Einsicht in Wettbewerb³⁴ treten wollte mit den überkommenen Auffassungen, war ihre Differenz nicht nur zu leben, sondern öffentlich zu bewähren. Xenophanes demonstriert das schlagend an der durchweg von der jeweiligen Perspektive abhängigen Verehrung einer anthropomorphen Gestalt der Götter³⁵ und faßt zusammen:

Und nie gab es einen noch wird es ihn geben,³⁶ der das, was verlässlich ist, gesehen hätte betreffs der Götter und auch, was ich sage über alles: Selbst wenn er es zuhöchst träfe und, was vollkommen ist, ausspräche (τετελεσμένον εἰπών),³⁷ er hätte es doch nicht *gewusst* (οὐκ οἶδε): denn Auffassung (δόκος) ist [wie ein Balken, δοκός] über alles gefügt (τέτυκται).³⁸

³² Ebd. B 38.

³³ Ed. B 35.

³⁴ Jedem Homer-Kenner war dies geläufig: „immer der Beste zu sein und hervorzuragen vor andern“ (Homer: „Ilias“ 6, 208).

³⁵ DK 21: B 14. Ochsen, Pferde und Löwen würden, wären sie Künstler, ihren Göttern die Gestalt von Ochsen, Pferden und Löwen geben (B 15) – ein Gedankenexperiment vor dem Hintergrund der Empirie (B 16: die Äthiopier und Thraker). Xenophanes mag zu dieser Einsicht schon früh gekommen sein; Herodot jedenfalls war überzeugt davon, daß die Perser nicht an die Menschengestaltigkeit der Götter glaubten „wie doch die Griechen“ (1, 131).

³⁶ οὔτις ἀνὴρ γένητ’ οὐδέ τις ἔσται in Plutarchs (*de audiendis poetis* 17 E) Textfassung (Xenophanes [1956: CCXX-CCXXII]).

³⁷ Wie etwa die Pythia in Delphi, von dessen Gott, dem Ἄναξ, Heraklit sagen wird, er rede nichts und verschweige nichts, sondern gebe Zeichen (σημαίνει) (DK 22: B 93).

³⁸ DK 21: B 34.

Umstandslos wird ΔΟΚΟΣ ΤΕΤΥΚΤΑΙ³⁹ zunächst an ἡ δοκός (Balken) als das geläufige Wort denken lassen und erst in der Reflexion auf den Zusammenhang auch an ὁ δόκος (Auffassung), ein Hapaxlegomenon nicht nur im gesamten klassischen Griechisch, rar auch im Hellenismus.⁴⁰

Xenophanes ist der erste philosophische Denker, von dem mehr erhalten ist als einzelne Begriffe oder ein Satz, und er schrieb und lehrte als Dichter. Die frühe griechische Dichtung, die Epik, Chorlyrik, auch die monodische Lyrik war unbeschadet ihrer Lebensklugheit („Weisheit“) noch nicht *philosophisch*. In Solons großgedachter politischer Journalistik schien die Philosophie zwar strukturell vor,⁴¹ aber wo sie, bei den Ioniern, als solche faßbar wird, mit der Lehre von der Gegenwart des Prinzips, der ἀρχὴ τῶν πάντων, ist ihr sprachliches Medium die Prosa. Daß Pythagoras nichts schrieb, erscheint weniger als bloße Besonderheit denn als Index eines geschichtlicher Einhalts, einer Sammlung auf die *unmittelbare* Gegenwart wie nachmals bei Sokrates. Unstreitig hat die ἱστορίη der ersten Philosophen „das Reich der Vorstellung revolutioniert“,⁴² aber sie hatten, soviel überliefert ist, kein gesellschaftliches Programm. Pythagoras hingegen und Xenophanes treten mit Reformprogrammen ins Licht der Geschichte, und der fahrende Sänger trägt sein „solides Wissen“ im genauen Gegensatz zu Pythagoras in die *allgemeine* Öffentlichkeit – und eben darum als Dichtung, die anders als die Prosa nicht nur von einzelnen, sondern von *allen* gehört wird.

³⁹ Geschrieben wurde in Großbuchstaben und noch ohne die (erst hellenistischen) Akzente.

⁴⁰ Ein witziges Echo könnte Strepsiades' Replik in Aristophanes' *Wolken* sein (1495 f.): διαλεπτολογοῦμαι ταῖς δοκοῖς τῆς οἰκίας „Ich löse / Nur dort den Dachstuhl dialektisch auf.“ (Seeger 1952) – „Was ich hier tu? Was sonst, als dass / Ich haarspalt'risch den Dachstuhl dialogisier.“ (Rau 2016) – διαλεπτολογοῦμαι: „Concocted from λεπτολογεῖν (320) and διαλέγεσθαι“ (Dover 1989). Bei Parmenides wird sich Xenophanes' Balken in den bolzenbewehrten Riegel (βαλανωτὸς ὀχεύς, DK 28: B 1, 16) verwandelt haben.

⁴¹ Scheier (2019).

⁴² Hegel (1969) an Niethammer am 28. Okt. 1808: „Die theoretische Arbeit, überzeuge ich mich täglich mehr, bringt mehr zustande in der Welt als die praktische; ist erst das Reich der Vorstellung revolutioniert, so hält die Wirklichkeit nicht aus.“ (Nr. 135, 251-255)

Philosophie als Dichtung (Parmenides)

Mit Heraklit ist der Logos in die Welt gekommen,⁴³ mit Parmenides die Logik. Die 160 (nicht immer vollständig) überlieferten Verse seines Lehrgedichts⁴⁴ enthalten die ersten uns bekannten rein logischen Sätze wie „Es ist nämlich Sein, Nichts aber ist nicht“.⁴⁵ Damit ist der Widerspruch *als* Widerspruch zu denken, der Leitbegriff der Logik, zudem ein Reflexionsbegriff,⁴⁶ und mit ihm die Gegensatzstruktur überhaupt, wie Aristoteles sie in „De interpretatione“ exemplarisch für die gesamte klassische Logik formulieren wird. Daß die beiden (fast) Zeitgenossen Heraklit und Parmenides nichts voneinander gewußt hätten, bleibt eine historisch unwahrscheinliche und philosophisch fruchtlose Unterstellung. Wer vom wem? ist die historische Frage;⁴⁷ die philosophische: Welche Gedankenstruktur ist nicht ohne die andre begreiflich zu machen?

⁴³ Neben die tradierten Formen der Dichtung und die unpräzise beschreibende Prosa der ionischen Logographen tritt hier zum erstenmal eine prägnante Kunstprosa (Norden 1898), die mehr noch als die Lehre selbst zu Heraklits hartnäckigem Ruf beitrug, rätselhaft und dunkel zu sein. Wohlüberlegt und mit Fleiß (wie Cicero bemerkt, der es wissen mußte, „De natura deorum“ 1, 74, „De finibus“ 2, 15) hat Heraklit sich einen λόγος geschaffen, der die genaue Entsprechung seines Welt-Urteils (λόγος ἕών) ist, *performativ*, wie wir heute sagen (Austin 1962). Daß auch die Prosa das Zeug zur Kunst hat, ist mit andern Zielsetzungen von der Rhetorik der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts realisiert worden, namentlich durch Gorgias.

⁴⁴ Einschließlich der sechs Verse, die nur in der lateinischen Fassung des Caelius Aurelianus vorliegen (DK 28: B 18).

⁴⁵ DK 28: B 6, 1f.

⁴⁶ Zur Funktion der Reflexion als logischer Bewegung in der klassischen Philosophie wie im zeitgenössischen Denken Scheier (2016).

⁴⁷ Zum Beispiel Uvo Hölscher (1969: 63): „Für Platon ist Heraklits Philosophie eine Antwort auf die eleatische Lehre, auch zeitlich dieser folgend. In neuerer Zeit ist das Verhältnis umgekehrt worden, indem man in der Philosophie des Parmenides eine Polemik gegen Heraklit zu erkennen glaubte. Da Heraklits Schrift kaum vor den achtziger Jahren, wahrscheinlich erst nach 478, geschrieben worden ist, ergibt sich für eine solche Annahme die größte chronologische Schwierigkeit. Umgekehrt kann sich eine Datierung des Parmenides nach Heraklit zuletzt nur auf die fragliche Interpretation seiner Philosophie stützen.“ Fraglich sind zunächst Hölschers Versicherungen. Aus Platons Darstellung im „Sophistes“ ist für eine nachparmenideische Datierung Heraklits nichts zu gewinnen. Denn daß „die ionischen und sizilischen Musen“ (Heraklit und Empedokles) *später* gewesen seien (242d7), bezieht sich offenkundig nicht auf den zwölf Zeilen zuvor genannten Parmenides (242c4), sondern auf das „eleatische Völkchen, das mit Xenophanes und noch früher anfängt“ (242d4f.) drei Zeilen zuvor. Konsequenterweise müßte Hölscher annehmen, Heraklit habe auch gleich noch auf Melissos geantwortet. Die von Reinhardt (1985) übernommene Spätdatierung wiederum beruht auf „implausible hypotheses such as that no trace of self-government [...] would be possible in Ephesus until after its liberation from Persia around 478“ mit Bezug auf DK 22: B 121 (Kirk/Raven 1973: 183), und allerdings dürften den Persern die inneren Angelegenheiten von Ephesus gleichgültig genug gewesen sein.

Elea war eine ionische Neugründung in den frühen dreißiger Jahren des 6. Jahrhunderts. Xenophanes hat darüber berichtet, und falls er um 475 gestorben ist, spricht nichts dagegen, daß Parmenides ihn noch gehört hat. Für dessen Geburtsjahr ist 515 wahrscheinlicher als Apollodors Frühansetzung.⁴⁸ Als Angehöriger der wohlhabenden Oberschicht war er politisch tätig, von Beruf wohl Arzt (wie Alkmaion und Diogenes von Apollonia), was die kultische Aura seines Gedichts historisch plausibel machen würde, die der heraklitischen Prosa durchaus abgeht. Daß Parmenides überhaupt ein *Lehrgedicht* schreibt – darin wird ihm in seinem Jahrhundert nur noch Empedokles folgen –, wirkt zunächst archaisierend. Logische Sätze sind keine Kandidaten für poetische Exposition, ihr Medium ist die Prosa. Sie markieren die äußerste Grenze von „Komparation, Reflexion und Abstraktion“,⁴⁹ und noch der moderne Logiker Gottlob Frege wird meinen, ihr Reich in einem Jenseits aller Vorstellung suchen zu müssen, in dem die Gedanken nur ‚gefaßt‘ werden.⁵⁰

Anders als Xenophanes war Parmenides kein Dichter von Haus aus – was mag ihn bewogen haben, den ehrwürdigen Erzählvers des Hexameters *argumentativ* zu nutzen? Das ist neu, und offensichtlich besiegelt er damit das von Xenophanes unter Beweis gestellte Ende des Mythos als Lehre,⁵¹ sei es in orphischer, homerischer oder hesiodeischer Gestalt. Was daran irgend haltbar gewesen sein mochte,⁵² bedurfte jedenfalls einer neuen Begründung, genauer: überhaupt einer *Begründung*, denn der Mythos begründet nicht, er erzählt. Deshalb ist die Aufgabe des dritten Teils von Parmenides’ Gedicht, des sogenannten Doxa-Teils, nicht zu unterschätzen mit seinem „Du wirst wissen (εἶση) die ätherische Wirkkraft und im Äther alle / Zeichen (σήματα)“⁵³ und „So, wie die Auffassung will (κατὰ δόξαν), entsprang dies“.⁵⁴ Die φύσις, die als das Ganze dessen erschien, was sich von sich selbst her zeigt, hat sich im Licht des λόγος als ein Ganzes von *Zeichen* erwiesen und will *gelesen* werden.⁵⁵ Die Unruhe der transzendentalen Anschauung ist die *Oszillation zwischen Signifikant und Signifikat* (λέγειν τε νοεῖν τε).⁵⁶

⁴⁸ Kirk/Raven 1973, 163-166. 263-256 – auch wenn der historische Wert von Platons Anekdote mehr als fragwürdig ist.

⁴⁹ Kant (1968): IX, 94, § 6 (Logik, zusammengestellt von G. B. Jäsche).

⁵⁰ Frege (1966: 43f., Fn. 5).

⁵¹ DK 21: B 1, 22.

⁵² Theagenes aus Rhegion soll um 525 v. Chr. die erste allegorische Homerdeutung gegeben und Apollon, Helios, Hephaistos mit dem Feuer, Artemis mit dem Mond, Aphrodite mit dem Begehren gleichgesetzt haben (DK 8) – er gilt als Stammvater der Philologie (γραμματική τέχνη).

⁵³ DK 28: B 10, 1f.

⁵⁴ Ebd. B 19, 1.

⁵⁵ Auch für Heraklit wird die Welt lesbar im *Zeichen* Apolls (DK 22: B 93).

⁵⁶ DK 28: B 6, 1.

Was κατὰ δόξαν entsprang, war zuerst Thema von Hesiods „Theogonie“ (auch der orphischen) und ist lesbar geworden im Licht der xenophaneischen Mythenkritik. Die „Theologen“, erinnert Aristoteles, hätten alles aus der Nacht hervorgehen lassen.⁵⁷ So auch Parmenides,⁵⁸ aber unterscheidend zwischen Auffassen und Wissen. Der Kosmos, den er wie Anaximander und anders als Heraklit entstehen und vergehen läßt, ist keineswegs bloßer Schein,⁵⁹ sondern eine *phänomenale Welt*. Darauf hat bereits Plutarch in seiner Polemik gegen den Epikur-Schüler Kolotes insistieren müssen: Früher als Sokrates und Platon sei Parmenides „sich bewußt gewesen, daß die φύσις sich einerseits dem Auffassen, andererseits aber auch dem Erkennen darbietet“.⁶⁰

Als Sterbliche (βροτοί) machen die Menschen diesen Unterschied genau nicht, die Göttin (θεά) macht ihn. Melissos wird konfrontiert sein mit dem von den Sophisten entdeckten *subjektiven* Schein, worin die Götter vollends zur Sache des Glaubens geworden sind. Indem Parmenides, getreu der Maxime Heraklits, nicht auf ihn sei zu hören, sondern auf den λόγος,⁶¹ die Göttin selbst sprechen läßt, bewährt sich ihm die *Objektivität* als die Lesbarkeit der Welt. Der Unterschied zwischen den „doppelköpfigen“ Sterblichen, die „nichts wissen“,⁶² und der θεά besteht nurmehr darin, daß *ihr* diese Welt vollkommen durchsichtig ist. weil sie sie *als* phänomenal, nämlich in ihrem *Verhältnis zum Sein* zu begreifen weiß.

Das verdeutlicht das Verhältnis des vom philosophischen Ich gesprochenen Proömiums zu den beiden andern Teilen des Lehrgedichts, in denen allein die Göttin spricht. *Sie selbst* unterscheidet ihre Erörterung der Wahrheit (den sog. Aletheia-Teil) als verlässliche Argumentation und transzendente Anschauung (πιστὸν λόγον ἢ δὲ νόημα) von der Kosmologie (dem Doxa-Teil) als einem verfänglichen Kosmos ihrer Worte (κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλόν), der die sterblichen Auffassungen ins rechte Licht setzt.⁶³ Diese Kosmologie wiederum, deren Bedingtheit der reine Gedanke einsichtig gemacht hatte, ist die Voraussetzung für das Verständnis des einleitenden Quasi-Mythos,⁶⁴ so daß sich die Welt des

⁵⁷ Aristoteles: „Metaphysik“ λ 6, 1071b27.

⁵⁸ DK 28: B 12, 3-6, zurückzubeziehen auf B 8, 59.

⁵⁹ Das wird erst bei Melissos der Fall sein, der die eleatische Lehre vom Sein noch im sophistischen Horizont dialektisch (in Umkehrung des zenonischen Resultats) zu erneuern sucht.

⁶⁰ Plutarch: „Adversus Colotem“ 13 (vgl. DK 28: A 34): δοξαστόν/νοητόν.

⁶¹ DK 22: B 50. Nicht auf mich, sondern auf das Urteil (οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου) hörend, ist mit ihm zu urteilen (ὁμολογεῖν), das sich Wissende sei: Eins Alles.

⁶² DK 28: B 6, 4 f.

⁶³ Ebd. B 8, 50-53. Nicht nur die Menschen, auch ihre Auffassungen sind sterblich.

⁶⁴ Die Verse 1-23 sind die erste uns in der griechischen Literatur vorliegende durchgeführte Allegorie.

Proömiums und die Welt der *berichtigten* Auffassung, der „in allem angemessenen zwiefältigen Welt“ der Göttin, ihres διάκοσμος εοικῶς πᾶς,⁶⁵ über die Mitte der ἀλήθεια spiegeln. Diese Mitte allein erweist sich als aller Auffassung enthoben und insofern als voraussetzungslos im Ganzen einer Argumentation aus transzendentaler Anschauung.

Angesichts der spätestens⁶⁶ seit Xenophanes' ΔΟΚΟΣ und Heraklits häufigen Wortspielen zu notierenden Vorliebe der Vorsokratiker (auch Platons)⁶⁷ für den Doppelsinn von Schlüsselwörtern erübrigt sich das gelehrte Rätselraten darüber, welchen Namen der Göttin Parmenides hier verschwiegen haben mag.⁶⁸ Sie *ist* das, als was sie dem Schauen des philosophischen Ich *erscheint*: die Göttin, θεά, die die Schau ist, θέα.⁶⁹ Der Signifikant ΘΕΑ gerät kraft des Oszillierens des Akzents zwischen den beiden Signifikaten θεά und θέα in jene reflektierende Bewegung, die die Göttin sich selbst zuschreibt.⁷⁰ Sie *ist* diese *reflektierende Bewegung*, die sie *lehrt*.

Reflexive Strukturen waren seit Anaximander Sache der *transzendentalen* Anschauung,⁷¹ Heraklit hatte sie vollständig entfaltet als den λόγος. Aber auch bei Heraklit waren nicht der λόγος und sein νοῦς in reflexiver Bewegung, sondern die Weltseele in ihren Metamorphosen. Aristoteles' Hinweis, Heraklit „habe für sich selbst nicht zusammengebracht (οὐ συνιείς), was er doch sagt“,⁷² hat darum kein geringes Gewicht. In der Tat ist es erst Parmenides' Einsicht, daß nicht nur *etwas* in reflektierender Bewegung ist, sondern demzuvor sein Angeschautwerden. Die Anschauung selbst ist Bewegung, aber anders als Heraklits kosmische Bewegung nicht *einst* in sich zurückkehrend, sondern *als* in sich zurückkehrend: jetzt (νῦν).⁷³ So als *sich* anschauende Bewegung ist sie *zugleich* das, was „für sich ruht“. ⁷⁴ Die grundstürzende Kraft dieses Gedankens liegt nicht primär in

⁶⁵ DK 28: B 8, 60.

⁶⁶ Paradigmatisch bereits als Odysseus' Οὐτις/οὐ τις (μὴ τις) in der Höhle des Polyphem („Odyssee“ 9, 366. 408. 410).

⁶⁷ Scheier 2012.

⁶⁸ Referiert bei Vetter 2016, 154-164.

⁶⁹ So auch Platon („Staat“ 582c7-9): „Die Schau des Seienden (τῆς δὲ τοῦ ὄντος θεας) aber, welche Freude sie macht, kann unmöglich ein anderer genossen haben als der Philosoph.“ Auch bei Parmenides ist die ΘΕΑ πρόφρων (B 1, 22). Im Märchenton dürfte man von „Frau Schau“ sprechen, vgl. Empedokles (DK 31: B 122) und Diels' Übersetzung.

⁷⁰ DK 28: B 5.

⁷¹ Im Sinne Kants: „Ich nenne alle Erkenntnis *transzendental*, die sich nicht so wohl mit Gegenständen, sondern mit unserer Erkenntnisart von Gegenständen, so fern diese a priori möglich sein soll, überhaupt beschäftigt. („Kritik der reinen Vernunft“, B 25)

⁷² Aristoteles: „Metaphysik“ κ 6, 1062a35.

⁷³ DK B 8, 5.

⁷⁴ Ebd. B 8, 29.

der erstmaligen Thematisierung von Sein, Nichts und Widerspruch, sondern im *doppelten Nicht* seiner sich negierenden Bewegung.⁷⁵ Sie ist im Gedicht sozusagen allgegenwärtig und bringt alles zusammen.⁷⁶

Die Höhle des Polyphem

Die Erde, der von den Sterblichen *erlebte* Ort des Todes, ist das bebende (von Erdbeben erschütterte) Herz der phänomenalen Welt,⁷⁷ sublunar die *wirkliche* Unterwelt. Diesen Häusern der Nacht, δώματα νυκτός, kehren die Sonnenmädchen den Rücken, indem sie die Schleier von ihren Häuptern nicht sowohl lüften als fortstoßen,⁷⁸ wie die wahre Gewißheit Entstehen und Verderben fortstößt, so daß sie „sehr weit entfernt“, in weitester Distanz zum Äther, „umherirren“.⁷⁹ Auffallen muß das Insistieren auf der πλάνη:⁸⁰ Die exemplarische Irrfahrt war die des Odysseus,⁸¹ „der so weit umherirrte (πλάγχθη)“.⁸² Daß er die sublunare Welt als eine *Höhle* durchwandert, erläutert der Plotin-Schüler Porphyrios in seiner Abhandlung über Homers Nymphengrotte.⁸³ Nach eigener Bezeugung knüpft er an alte Tradition an. Odysseus gilt exemplarisch als der, der hinauf will, über sich hinaus, „seine Seele zu retten und die Heimkehr der Freunde“.⁸⁴ Der Platoniker war vertraut mit dem Gleichnis der doxischen Welt als einer Höhle und dessen, der, „in diesem Leben träumend und schlummernd, ehe er hier erwacht

⁷⁵ Zur Verdoppelung Chantraine (1963 § 481), und Capelle (1968, s. v. μή). Das οὐ der Göttin verneint das μή stets als Ausdruck der δόξα (B 2, 3; 2, 5; 2, 7f.; 6, 2; 7, 1; 8, 7; 8, 61), sie selbst braucht μή nur in der Warnung vor dem Weg der Sterblichen (B 7, 3). Sie bestehen darauf, wie es zu sein hat (χρεῶν ἐστὶ), daß nämlich Nichtsein zu sein hat; die Göttin genügt sich selbst darin, daß Nichtsein nicht ist.

⁷⁶ DK 28: B 8, 1-49, zusammenfassend vier ontologische Argumente: Entstehen (6-13), Vergehen (14-21), Vollständigkeit (22-29), Vollkommenheit (42-49) sowie den Übergang von der inneren zu äußeren Anschauung (34-41). Die von Guido Calogero und Theodor Ebert vorgeschlagene Umstellung der Verse ist der Schlüssigkeit des Argumentationszusammenhangs wegen geboten, der aber auch nahelegt, 34-41 nicht zwischen 52 und 53 einzugliedern, sondern zwischen 49 und 50 (Ebert 1989). Daß sich der ganze Komplex dann in 20 (1-20) + 1 (21) + 20 (22-33, 42-49) Verse gliedert, mag immerhin Zufall sein, auffällig bleibt aber die Korrespondenz zum Proömium: 10 + 1 + 10. Auch B 8, 16 läßt sich wie B 1, 11 und B 8, 21 als „Achsenvers“ auffassen (vgl. B 6).

⁷⁷ Spiegelbildlich zum „unerschütterlichen Herz“ der Wahrheit (B 1.29: ἀτρεμὲς ἤτορ).

⁷⁸ DK 28: B 1, 10.

⁷⁹ Ebd. B 8, 28.

⁸⁰ Ebd. B 6, 5; 8, 28; 8, 55; 16, 1.

⁸¹ Siehe Plotin: 1, 6, 8, 14-21.

⁸² Homer: „Odyssee“ 1f.

⁸³ Porphyrios (1969). Hierzu Scheier (1997). Porphyrios bezieht sich auf Homer „Odyssee“ 13, 102-112.

⁸⁴ Homer: „Odyssee“ 1, 5.

ist, in die Unterwelt kommt und vollkommen in den tiefsten Schlaf versinkt“.⁸⁵ Die „Alten“, erinnert Porphyrios, hätten die Welt eine Grotte (ἄντρον) genannt, einen Kerker (φρουρά)⁸⁶ und Höhle (σπήλαιον), Empedokles spricht von der „überdachten Grotte“ (ἄντρον ὑπόστεγον).⁸⁷ Diese Alten sind offenbar die auch von Aristoteles zitierten Orphiker,⁸⁸ die „Theologen“. Sie „machten die Grotten zu einem Symbol der Welt und der innerweltlichen Mächte“, sagt Porphyrios, „haben die Grotten und Höhlen also angemessenerweise der Welt geweiht“. In der *Odyssee* heißt es von der Nymphengrotte:⁸⁹ „Und zwei Türen hat sie, die einen nach dem Nord zu, zugänglich für Menschen, die anderen nach dem Süden zu, göttlichere, und durch diese gehen nicht die Männer hinein, sondern der Weg der Unsterblichen ist es.“⁹⁰ Porphyrios verweist darauf, daß die Homerische Grotte an der „Bucht des Phorkys, des Meeresalten“⁹¹ liegt. Homer selbst scheint damit eine Verbindung herzustellen zu jener andern Grotte, in der Odysseus und seine Gefährten Zeugen und Opfer von Menschenfresserei wurden. Phorkys ist nämlich der Großvater mütterlicherseits des Kyklopen Polyphem:

Ohnmacht hielt unseren Mut befangen (ἀμηχανίη δ' ἔχε θυμόν). Doch als sich der Kyklop den großen Wanst gefüllt mit dem Fraß von Menschenfleisch [...], lag er in der Höhle drinnen, hingestreckt [...]. Da gedachte ich in meinem großherzigen Mute (κατὰ μεγαλήτορα θυμόν), an ihn heranzutreten und, das scharfe Schwert von der Hüfte gezogen, es ihm in die Brust zu stoßen [...]. Doch eine andere Regung [ἕτερος θυμός] hielt mich. Denn auch wir wären dort in jähem Verderben umgekommen (ἀπολώμεθ' αἰπὸν ὄλεθρον): vermochten wir doch nicht, von den hohen Türen den gewaltigen Stein mit den Händen hinwegzustoßen (χερσὶν ἀπόσασθαι λίθον).⁹²

Zweifellos denkt Parmenides die sublunare Welt von Mischung, entsetzlicher Geburt und Verderben als die Höhle der Menschenfresserei, wie sie nachmals auch Empedokles schildern wird:

Ebenso greifen den Vater der Sohn, die Kinder die Mutter,
Reißen das Herz (θυμόν) ihnen aus und verschlingen das eigene Fleisch.⁹³

⁸⁵ Platon, „Staat“ 534c6-d1 (Platon [1958]).

⁸⁶ Vgl. Platon: Phaed. 62b2-5.

⁸⁷ DK 31: B 120.

⁸⁸ Aristoteles: „Metaphysik“ λ 6, 1071b27. Näheres bei Guthrie (1950), Burkert (1968), dems. (1980) und Böhme (1970). Die Texte und Testimonien sind gesammelt in: Orphicorum Fragmenta (1922).

⁸⁹ Auch Kalypso ist eine Nymphe.

⁹⁰ „Odyssee“ 13, 109-112 (Schadewaldt 1966). Siehe Heraklit DK 22: B 120.

⁹¹ „Odyssee“ 13, 96.

⁹² Ebd. 9, 295-305 (Schadewaldt [1966]).

⁹³ DK 31: B 137, 5f.

Dichtung als Verheißung (Empedokles)

Aus Aristoteles' Dialog „Sophistes“ ist überliefert, Empedokles habe die Rhetorik erfunden, Zenon die Dialektik.⁹⁴ Empedokles, heißt es bei Diogenes Laertios, sei ein vorzüglicher Redner gewesen, Gorgias sein Schüler.⁹⁵ Als die eigentlichen Begründer der Rhetorik gelten die Syrakusaner Korax und Teisias,⁹⁶ aber Aristoteles' Behauptung dürfte über ihren historischen Wert hinaus philosophischen Belang haben. Im Dialog über die Dichter nennt er Empedokles einen „Homeriker“ kompetent in der Formulierung (δεινὸς περὶ τὴν φράσιν), einen Metaphoriker,⁹⁷ der sich auch aller übrigen poetischen Errungenschaften zu bedienen wußte.⁹⁸ Trotz dieser Fähigkeiten ist er für den Verfasser der „Poetik“ kein Dichter, eher Naturphilosoph (φυσιολόγος, nicht φυσικός): „Nichts ist Homer und Empedokles gemein als das Metrum“.⁹⁹ Nach Alkidamas' „Physikos“, notiert Diogenes, hätten Zenon und Empedokles etwa zur gleichen Zeit (bei) Parmenides studiert, danach sei Zenon seines eignen philosophischen Wegs gegangen, Empedokles habe sich Anaxagoras und Pythagoras zugewandt; Hermipp hingegen behaupte, Empedokles habe sich nicht an Parmenides, vielmehr an Xenophanes gehalten und erst später den Pythagoreern angeschlossen.¹⁰⁰

Zur pythagoreischen Tradition zählt die Lehre von der Unsterblichkeit der Einzelseele. Bei Parmenides und Anaxagoras ist von Seele, wenn überhaupt, nur beiläufig die Rede. Beide denken das Eins- und Fürsichsein der allgemeinen *Vernunft* als die Wahrheit. Dies in prinzipieller Differenz zu Xenophanes, für den dem Menschen der Zugang zur göttlichen Wahrheit, das *Wissen* verwehrt bleibt.¹⁰¹ Aber Xenophanes hatte sich, erinnert Aristoteles, noch „nicht verlässlich ausgesprochen“¹⁰² und dachte als Dichter. Parmenides hingegen, sollte Xenophanes nicht ewig im Recht bleiben, braucht den althergebrachten Hexameter nurmehr, um eine *Offenbarung* zu verkünden. In dreiundzwanzig Versen berichtet das philosophische Ich von seiner Auffahrt über das Tor der Dike hinaus.

⁹⁴ Aristoteles (1886): Frg. 65 (D. L. 8, 57) = Aristoteles (1955): S. 15, Nr. 1.

⁹⁵ D. L. 88, 58.

⁹⁶ Hommel/Ziegler (1979: 1397): „Vor allem jedoch geht eine offenbar bereits differenzierte Lehre vom εἰκός, der ‚Wahrscheinlichkeit‘, auf sie zurück“.

⁹⁷ Ein Beispiel gibt „Poetik“ c. 21, 1457b24f. Zu Empedokles' Bild des Meers als „Schweiß der Erde“ (B 55) merkt Aristoteles an, das sei poetisch gewiß zureichend, aber naturkundlich lachhaft (A 25, „Meteora“ β 3, 357a24-28).

⁹⁸ Aristoteles (1886: Frg. 70) (D. L. 8, 57) = Aristoteles (1955): S. 67, Nr. 1.

⁹⁹ Aristoteles: „Poetik“ c. 1, 1447b17-20.

¹⁰⁰ D. L. 8, 56. Das „später“ dürfte auf die Reihenfolge der beiden Hauptwerke verweisen: „Periphyseos“ und „Katharmoi“, die „Reinigungen“.

¹⁰¹ DK 21: B 34, 4.

¹⁰² Aristoteles „Metaphysik“ A 5, 986b22f.

Danach spricht allein noch die Göttin (θεά), deren Rede der Jünger (κοῦρος) folgt wie die Vergewisserung (πειθώ) der Wahrheit: ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ.¹⁰³ Von den κοῦραι, den Sonnenmädchen geleitet zur reinen Anschauung (θεά) ist dies philosophische Ich darum die wahre Gewißheit selbst, πίστις ἀληθής.¹⁰⁴

Empedokles weiß von keiner Offenbarung. Zwar kann er die *Muse* der epischen Dichtung, Kalliope, bitten, ihm beizustehen, aber nicht, weil *sie* etwas zu offenbaren hätte, sondern weil *er* „eine gute Rede (ἀγαθὸν λόγον) einleuchten lassen“ möchte.¹⁰⁵ Das mag erklären, warum er überhaupt auf die traditionell metrische Gestalt der einnehmenden Rede zurückgreift, auf das „Glaubwürdige“, τὸ πιθανόν,¹⁰⁶ das *Prinzip* der Rhetorik *in statu nascendi*. Auch Parmenides’ Sonnenmädchen überzeugen (πεῖσαν) die Dike mit „schmeichelnden Worten“,¹⁰⁷ aber Empedokles teilt weder Parmenides’ spekulative Einsicht noch Anaxagoras’ unmittelbare Gewißheit der autokratischen Vernunft.¹⁰⁸ Die *empirische* Gewißheit, daß Xenophanes gleichwohl im Recht sei, ließ sich kaum bestechender einführen als durch die Assoziation Hesiods, dessen Musen „viel Täuschendes zu sagen wissen dem gleichend, was ist“, und nur „wenn wir wollen, was wahr ist zu singen.“¹⁰⁹ So gilt es, einen sprachlichen Ausdruck (λέξις) zu wählen, wie ihn die „Treueversprechen“ (πιστώματα) „unsrer“ Muse fordern. Denn die Menschen „sind nur dessen gewiß (αὐτὸ μόνον πεισθέντες), was ihnen jeweils widerfuhr“.¹¹⁰

Einmal in den Fragmenten ist auch von Wahrheit die Rede, Empedokles weiß wohl (οἶδα), daß sie seinen μῦθοι beiwohnt, seinen Verkündigungen.¹¹¹ Aber was er verkündet, ist „*nicht mehr als* wozu sterbliche Klugheit (βροτεῖη μῆτις) bewegt“.¹¹² Denn das Ganze (ὅλον) „können die Menschen weder sehen noch hören noch mit der Vernunft umfassen“.¹¹³ Die Wahrheit ist kein spekulatives Ithaka, kein parmenideischer Äther als Heimat und Herkunft. Bei Parmenides

¹⁰³ DK 28: B 2, 4.

¹⁰⁴ Ebd. B 8, 28.

¹⁰⁵ DK 31: B 131. Xenophanes hatte von seiner ἀγαθὴ σοφίη gesprochen (DK 21: B 2, 12. 14).

¹⁰⁶ Aristoteles: Rhet. α 2, 1355b26f.

¹⁰⁷ DK 28: B 1, 15 f.

¹⁰⁸ DK 59: B 12.

¹⁰⁹ Hesiod, Th. 27f.

¹¹⁰ DK 31: B 2, 5, B 106 – obwohl sie es nach Heraklit auch dann noch nicht recht bedenken (DK 22: B 17).

¹¹¹ Ebd. B 114 – im Plural, während Parmenides’ Göttin im Singular spricht (DK 28: B 2, 1).

¹¹² Ebd. B 2, 9.

¹¹³ Ebd. B 2, 6-8.

folgte die Vergewisserung der Wahrheit, umgekehrt bei Empedokles. Die Wahrheit ist zur *Folgerung* (*conclusio*) geworden, die bei (παρά)¹¹⁴ den Argumenten ist, sobald deren Gewißheit als zwingend erscheint. Das legitimiert Xenophanes' Bescheidung, niemand habe, „was verlässlich ist, gesehen“, denn „Auffassung ist über alles gefügt“, δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται,¹¹⁵ in Empedokles' Interpretation:¹¹⁶ Die Wahrheit ist „mächtig lastend gefügt (τέτυκται) / für die Menschen, und eifernd¹¹⁷ auf die Besinnung ist der Druck der Gewißheit (πίστιος ὀρμή)“. Niemand wüßte sich diesem Druck zu entziehen. Den Einen Gott konnte Xenophanes „ins ganze Himmelsgewölbe emporschauend“ *andenken*, wiewohl nicht denken: nicht vergegenwärtigen. Dies verwehrte eben der „Balken“ der sterblichen Auffassung. Parmenides lehrte die göttliche Reflexion zu *denken*, nachdem die Dike selbst, die Zeigerin des Widerspruchs,¹¹⁸ den „bolzenbewehrten Riegel“¹¹⁹ des Himmelsgewölbes vom reinen Äther gehoben hatte. So vermochte Anaxagoras den Einen Gott *voraussetzen*. Über der Auflösung jedoch des Problems der Privation, des Mehr oder Weniger,¹²⁰ wurde ihm das Seiende, bei Parmenides noch kein Gegenstand, zu den unendlich vielen gegenständlichen Seienden, vor deren Widerstand die Reflexion, in sich zurückgetrieben, sich als Begriff erfaßt (als implizite Definition). Der Begriff aber, das demonstrierte Zenon, ist angesichts des unbestreitbaren Phänomens die vor ihm *in sich* zurückgehende Reflexion. Sie muß sich setzen als Begriff des *Phänomens* und negieren als *Begriff* dieses oder jenes Phänomens, denn anders wäre es nicht *Gegenstand*, nicht von *unhintergebar*er Unmittelbarkeit. So ist die Reflexion notwendig dialektisch und kann keinen festeren Standpunkt beanspruchen als den empirisch erprobter Gewißheit, Empedokles' πίστις.¹²¹

„Dort mitten durchs Tor“ (der Dike), heißt es bei Parmenides, „lenkten die Mädchen geradeaus auf der Straße (κατ' ἀμαξιτόν) Wagen und Pferde. / Und zugewandt empfing mich Schau“.¹²² Anders bei Empedokles: Das Göttliche sei nicht nahezubringen, in unsern Augen ankommend oder mit Händen zu greifen,

¹¹⁴ Ebd. B 114, 1.

¹¹⁵ DK 21: B 34.

¹¹⁶ DK 31: B 114.

¹¹⁷ Ein „eiuertiger“ (eifriger, also eifernder) Gott (Luther [1545]; LXX θεός ζηλωτής) ist auch der Gott des Exodus (2. Mose 20, 5).

¹¹⁸ DK 28: B 8, 13-16.

¹¹⁹ Ebd. B 1, 16.

¹²⁰ Ebd. B 8, 23f.

¹²¹ DK 31: B 3, 9-13, B 71.

¹²² DK 28: B 20f. – ΘEA ohne Artikel.

„was für die Menschen doch die Heerstraße der Vergewisserung ist (πειθοῦς ἀμαξιτός), die in die Besinnung einfällt“.¹²³ Wohl bleibt die Himmelsstraße der Weg,¹²⁴ der jetzt aber nicht aus der überdachten Höhle¹²⁵ (des Polyphem) nach oben weist, vielmehr umgekehrt zurück ins Irdische. Den „willigen“ Wagen¹²⁶ lenken keine Sonnenmädchen, es ist die vielumworbene-vielerinnernde Muse (πολυμνήστη),¹²⁷ von der die kurzlebigen Menschen¹²⁸ wohl auch überallhin getrieben werden,¹²⁹ wenn das „was ihnen zu hören gebührt“ nicht aus Frömmigkeit stammt.¹³⁰ Die Mahnung ist nötig angesichts der Verlockung, erpicht auf Ruf und Ehre (εὐδόξιο τιμῆς) den Sterblichen ungescheut (θάρσει) mehr zu Ohren zu bringen als heiliges Recht erlaubt (ὀσίης πλέον), um alsdann „auf der Burg des Wissens zu thronen“, σοφίης ἐπ’ ἄκροισι.¹³¹ Den Zeitgenossen dürfte kein Beispiel plastischer vor Augen gestanden haben als jener renommierte Νοῦς, der von Perikles „so überaus bestaunte (θαυμάσας)“¹³² Anaxagoras – undenkbar, daß die Entwicklungen in der Hauptstadt des Attischen Seebunds nicht auch in Großgriechenland aufmerksam verfolgt und kommentiert wurden. Empedokles seinerseits wird sich in der Rolle des Wunderheilers und Sehers,¹³³ so scheint es, von „Unzähligen“ auf den ἄκρα πόλεως Agrigents feiern lassen.¹³⁴

Der Pyrrhoniker Timon nennt ihn spitz einen epischen Marktschreier.¹³⁵ Empedokles habe sich, schreibt Diodor, Anaximander zum Vorbild genommen, Theaterallüren angewöhnt (τραγικὸν ἀσκῶν τῦφον) und wie ein Priester gekleidet.¹³⁶ Gorgias sei Augenzeuge seiner goëtischen Aktivitäten gewesen,¹³⁷ und noch die spektakuläre Geschichte von seinem Tod im Ätna birgt das Körnchen

¹²³ DK 31: B 133.

¹²⁴ Ebd. B 135.

¹²⁵ Ebd. B 120.

¹²⁶ Ebd. B 3, 4.

¹²⁷ Ebd. B 3, 3.

¹²⁸ Vgl. ebd. B 3, 4. 131, 1. Auch die Götter sind nicht ewig, nur langlebig (B 21, 12. 23, 8).

¹²⁹ Ebd. B 2, 6.

¹³⁰ Ebd. B 3, 4f.

¹³¹ Ebd. B 3, 6.

¹³² Plutarch, Perikles c. 5 (154 c).

¹³³ D. L. 8, 61.

¹³⁴ DK 31: B 112.

¹³⁵ D. L. 8, 67: ἀγοραίων / ληκητῆς ἐπέων.

¹³⁶ DK 12: A 8 (D. L. 8, 70, vgl. 73).

¹³⁷ D. L. 8, 59. Γόης: „der seiner Herleitung von γόος (,Totenklage‘) entsprechend ursprünglich den professionellen Totenkläger bezeichnet, der für die Toten die Verbindung zwischen Diesseits und Jenseits herstellt“ (Graf/Johnston 1999, 663). D. L. 8, 36 zitiert Timon, Pythagoras habe zu „goëtischen Ansichten“ geneigt.

Wahrheit einer Philosophie vor Publikum.¹³⁸ Der Zeitgenosse der blühenden Tragödie¹³⁹ verstand sich auf „die grossartige Manier, das Sich-in-Scene-Setzen“, das Nietzsche „Platon sammt seinen Schülern“ ansinnen wird.¹⁴⁰ Schon die „Katharmoi“ tragen Züge der Schau- und Prunkrede (ἐπίδειξις), in der Gorgias exzellieren wird.¹⁴¹ Der Rhapsode Kleomenes soll sie in Olympia rezitiert haben,¹⁴² kaum nur vor einem exklusiven Kreis von Pythagoreern.

Die seit Anaxagoras wirksame Transformation des Seienden zum Gegenstand ist die logische Bedingung der Möglichkeit der *Repräsentation*, auch der „Richtigkeit“ (ὀρθότης)¹⁴³ der Aussage im Verhältnis zum Sachverhalt. Die Problematik des dramatischen Prinzips, des *Theatrum mundi*, wurde noch nicht bei Aischylos und Sophokles, wohl auch noch nicht bei Ion von Chios fühlbar,¹⁴⁴ erst beim Verfasser des „Gefesselten Prometheus“¹⁴⁵ und jedenfalls bei Euripides.¹⁴⁶ Zunächst war die *Lebensform* „Drama“ nicht erprobt genug, um nicht selber noch authentisch zu sein. Hölderlin hat Empedokles einen „religiöse[n] Reformator“ genannt¹⁴⁷ – treffend auch im Blick auf die Tendenzen der frühen Pythagoreer und den politischen Einfluß von Anaxagoras wie später von Protagoras im perikleischen Athen.

Die „Physika“, in deren zyklische Struktur Empedokles die der „Katharmoi“ einträgt, waren bereits auf einen psychophysischen Parallelismus hin konzipiert.

¹³⁸ D. L. 8, 67ff.: Er sei nach seiner Verbannung aus Agrigent in die Peloponnes gezogen und dort gestorben. Aristoteles habe erklärt, er sei ein freier Mensch gewesen und jeder Art von Herrschaft abhold (ebd. 63).

¹³⁹ „Die Tragödie blühte und war umgemein populär, ein erstaunliches (θαυμαστόν) Erlebnis für Ohr und Auge“ (Plutarch, de gloria Ath. c. 5, 348 B C).

¹⁴⁰ Nietzsche (KGW VI-2, [Jenseits von Gut und Böse] Nr. 7).

¹⁴¹ Platon: „Hippias“ I, 282bf.

¹⁴² D. L. 8, 63.

¹⁴³ Gorgias: DK 82: B 6.

¹⁴⁴ DK 36. Daß „der glückliche Zufall (τύχη) sich in vielem vom Wissen (σοφία) unterscheidet und doch das meiste ihm ähnlich hervorbringt“ (B 3), konterkariert Anaxagoras' Νοῦς, aber verträgt sich gut mit Empedokles (DK 31: B 103, vgl. A 48).

¹⁴⁵ Griffith 1977.

¹⁴⁶ Vgl. Aristoteles' Aperçu, Euripides sei trotz struktureller Mängel der „tragischste“ von allen (Poetik 53a29 f.): Form und Inhalt driften auseinander. „[E]igentlicher Mittelpunkt“, schreibt Albin Lesky (1984, 175), sei für Euripides „ganz im Geiste der Sophistik der Mensch. Dessen Tun und göttliche Führung schließen sich für ihn in der Welt unlösbarer Widersprüche nicht mehr in einem ethischen Kosmos zusammen, und eben darin tritt er in den denkbar größten Gegensatz zu Aischylos“.

¹⁴⁷ Hölderlin: „Grund zum Empedokles“ (1998: I 876). Vgl. Nietzsche: „Eine Gruppe von Erscheinungen tragen alle diesen Reformations-Geist – die *Entwicklung* der *Tragödie*. Der *misslungene Reformator* ist **Empedocles**“ (KGW IV-1, „Nachgelassene Fragmente“, Sommer 1875, 6 [18], 181).

Die Metempsychose ist der Zyklus der vier Elemente¹⁴⁸ noch einmal, reflektiert als dessen (wiederum vorgestelltes) *Bewußtsein*, das sich darin im genauen Sinn als *tragische* und so als *religiöse* Reflexion erweist. „Wer sagen würde“, bemerkt Aristoteles, „Empedokles habe auf seine Weise behauptet, und *als erster* behauptet, das Schlechte und das Gute seien *Prinzipien*, der hätte wohl recht“.¹⁴⁹ Um so mehr, als Empedokles von den menschlichen Verhältnissen her denkt (die Liebe bringt die Menschen zusammen, die Feinde fliehen einander), deren Gewißheit er auch im Ganzen unterstellt (ἐν τῷ ὅλῳ).¹⁵⁰ Für die Weltphase zunehmenden Streits kann er darum an Hesiods Lehre von den fünf Zeitaltern anknüpfen,¹⁵¹ deren erstes, das goldne, er von Kronos auf die „Königin Kypriis“ überträgt.¹⁵² Dabei ist er nicht interessiert an der Charakteristik der aufeinander folgenden Geschlechter; genug, daß dem gegenwärtigen Geschlecht „schwere Sorgen (μέριμναι)“ bevorstehen.¹⁵³ Denn Empedokles weiß Rat, wo Hesiod vor Zeus’ unergründlichen Beschlüssen resigniert: „und vom Bösen wird keine Erlösung (ἀλκή) sein!“¹⁵⁴ Wovon der bäuerliche Hesiod nur erzählen konnte, das vermag der Großstädter zum tragischen Knoten zu schürzen, dessen Lösung καθαρσις heißt. Er hat die *Erfahrung des Grundes* gemacht für den geschichtlichen Abstieg der Menschheit in die heillose Gegenwart: Die *Peripetie* ist das erste Blutvergießen und der erste Verzehr von Fleisch.¹⁵⁵

Hätte Zenon gegen *Empedokles* argumentieren wollen, hätte er nicht dialektisch argumentieren dürfen.¹⁵⁶ Die phänomenale Gewißheit ist der gemeinsame Boden, den die Dialektik im Resultat immer nur berührt, aber auf dem erst Empedokles sich anbaut. Die beiden anthropozentrischen Reflexionsgestalten Liebe und Streit sperren sich der Dialektik. Der Differenz von Wahrheit und Gewißheit bleibt Empedokles noch durchaus inne, der Wahrheit jedoch ist ihre ätherische

¹⁴⁸ Wurzeln, ῥιζώματα – im offenkundigen Rückgriff auf die pythagoreische Schwurformel von „Quell und Wurzel (ῥιζώμα) der nie versiegenden Natur“ (DK 58: B 15), jetzt freilich losgelöst von der mathematischen Spekulation.

¹⁴⁹ Aristoteles, „Metaphysik“ A 4, 985a7-9.

¹⁵⁰ Aristoteles, „Physik“ θ 1, 252a28-30.

¹⁵¹ Hesiod, „Werke und Tage“ 109-201.

¹⁵² DK 31: B 128, 3, vgl. B 73, B 75, B 98, B 128, 4-7, B 130.

¹⁵³ Ebd. B 11, 1. 3; B 110, 7; B 2, 2; B 22, 8. Zu μέριμναι = Sorgen vgl. Hesiod, „Werke und Tage“ 178 f., 200 (ἄλγεα λυγρὰ) und den Hymnus an Hermes 44, 160. Anders als Heidegger war Schopenhauer feinhörig für Empedokles: „Vor Allem aber ist, unter den Lehren des Empedokles, sein entschiedener Pessimismus beachtenswerth. Er hat das Elend unseres Daseyns vollkommen erkannt und die Welt ist ihm, so gut wie den wahren Christen, ein Jammerthal, – Ἄτης λειμών [B 121.4].“ (Schopenhauer 1988, 43)

¹⁵⁴ Hesiod, „Werke und Tage“ 201.

¹⁵⁵ DK 31: B 136f.

¹⁵⁶ Die Suda verzeichnet, Zenon habe eine Ἐξήγησις τῶν Ἐμπεδοκλέους geschrieben (DK 31: A 5, DK 29: A 2).

Gegenwart aufgekündigt: Sie ist zur *Verheißung* geworden, zum *als* Noch-nicht eingeholten Noch-nicht. An Verheißungen wird *geglaubt*.¹⁵⁷

Xenophanes, Heraklit und Parmenides hatten sich kraft der transzendentalen Anschauung gegen das menschliche Auffassen, das *δοκεῖν* gewandt. Noch, und entschieden bei Parmenides, blieb der transzendentalen Anschauung die Gewißheit verpflichtet,¹⁵⁸ die sich bei Zenon und Empedokles nicht minder entschieden davon distanziert. Selbständig tritt sie jetzt auf als die Selbstgewißheit der freien Individualität des Polisbürgers: Die alles menschliche Auffassen überholende unmittelbare *Gewißheit ohne transzendente Anschauung* ist der *Glaube*. Einerseits bleibt er gegen die dialektisch zu Fall gebrachte Spekulation *δόξα*. Der Glaube als solcher, vor seiner Institutionalisierung, ist so wesentlich ein *Inneres*, daß er von außen betrachtet immer als *bloße* Auffassung, härter: als *Aberglaube* erscheint, die Unerschütterlichkeit der Gewißheit als bloße Verstocktheit gegenüber Argumenten. Andererseits ist der Glaube die in eine *Unmittelbarkeit* reflektierte Auffassung, der gegenüber die Reflexion *als solche* nurmehr den Status der *bloßen* Reflexion haben kann, wie sie sich in der zenonischen Dialektik selber zum Opfer fällt. Die traditionelle Einheit von Ritus, Kultus und Mythos hat ihrer Form nach *im Individuum* Wurzel geschlagen und wird damit eigentlich erst zur definierten *Religion*.

Etwa zwei Jahre nach der Gründung von Thurioi 444/3 wurde Sophokles' „Antigone“ aufgeführt, in der sich zum erstenmal in der europäischen Geschichte die Reinheit des Glaubens an das göttliche Gesetz ausspricht gegenüber der Fehlbarkeit der menschlichen Gesetze. „Die Vernunftform“, schreibt Hölderlin, „die hier tragisch sich bildet, ist politisch und zwar republikanisch, weil zwischen Kreon und Antigonä, förmlichem und gegenförmlichem, das Gleichgewicht zugleich gehalten ist.“¹⁵⁹ Dies Gleichgewicht reflektiert die anaxagoreische Mentalität, den Glauben der transzendentalen Anschauung (gen. obj. und subj.), der Perikles zu seinen großen Unternehmungen beflügelte,¹⁶⁰ jene

¹⁵⁷ Im Rückblick auf die geschichtliche Gestalt der „offenbaren Religion“ heißt es in Hegels „Phänomenologie des Geistes“: „Wir sehen das Selbstbewußtseyn [...] sich innerlich werden und zum Wissen des In-sich-seyns gelangen [...]. Indem *ansich* diese Einheit des Wesens und des Selbsts zu Stande gekommen, so hat das Bewußtseyn auch noch diese *Vorstellung* seiner Versöhnung[:] die jenseits liegende Versöhnung; was aber als *gegenwärtig*, als die Seite der *Unmittelbarkeit* und des *Daseyns*, ist die Welt die ihre Verklärung noch zu gewarten hat.“ (Hegel 1980, 420 f.)

¹⁵⁸ DK 28: B 1, 30, B 2, 4, B 8, 12. 28.

¹⁵⁹ Hölderlin 1998: II 376.

¹⁶⁰ Die *μεγάλα ἔργα*, die nur der Gemeinsinn (*ὁμόνοια*) ermöglicht (Demokrit, DK 68: B 250).

„guten Hoffnungen und unerschütterliche Verehrung“¹⁶¹ eines Gottes, der „nurmehr reine und unvermischte Vernunft ist“, νοῦς καθαρὸς καὶ ἄκρατος.¹⁶² Wie auch immer die politische Entwicklung in Athen verlief, Zenons Dialektik hatte die transzendente Anschauung desavouiert, und Empedokles mußte vollends, mit Kant zu sprechen, jenes vormalige „Wissen aufheben, um zum *Glauben* Platz zu bekommen“.¹⁶³ Bei Anaxagoras erschien er anknüpfend an Parmenides noch als die unmittelbare Einheit des Vernunft-Glaubens, dessen Naturlehre (φυσικὸς λόγος) sich unbefangen auf den Kampf mit dem Aberglauben und seiner panischen Furcht vor ungewöhnlichen Himmelserscheinungen einließ. Bei Empedokles emanzipiert der Glaube sich in einer Selbstbeschreibung, deren rhetorische Remythisierung der ionischen Tradition Rückhalt fand bei Hesiod, dem „Lehrer der meisten“.¹⁶⁴ Im heimatlichen Akragas wie da oder dort in den unteritalienischen Städten dürfte der reformatorische Samen vorübergehend auch fruchtbaren Boden gefunden haben,¹⁶⁵ im übrigen aber beschränkt geblieben sein auf orphisch-pythagoreisch orientierte Sekten, vor allem im weltläufigen Athen. Offensichtlich waren auch den Thuriern eigentlich empedokleische Tendenzen fremd, wenn sie sich von Protagoras die Verfassung entwerfen¹⁶⁶ und ihre sakrale Ordnung von einem andern prominenten Mitglied des perikleischen Kreises (Lampon) einrichten ließen.

Mag Glaube also unwiderleglich sein kraft seiner *Perspektive*, eines *Wechsels* der Perspektive ist er dennoch fähig. Wie der Arzt durch Medikamente eine Besserung des körperlichen Gesundheitszustands, erreicht Protagoras die Besserung der *Selbstwahrnehmung* kraft der Reflexion (λόγοις) aus dem, was wahrgenommen wird, auf das *Worin* seiner kommunikativen Fixierung.¹⁶⁷

Ich behaupte,

läßt Platon den Protagoras des ihm gewidmeten Dialogs sagen,

daß der wichtigste Beitrag zur Erziehung eines Mannes im kompetenten Umgang mit Dichtung besteht. Das heißt imstande sein, bei dem von den Dichtern Gesagten zu verstehen (συνιέναι), was treffend (ὀρθῶς) gedichtet ist und was nicht, und zu wissen, wie man das analysiert (διελεῖν) und im Zweifelsfall begründet (λόγον δοῦναι).¹⁶⁸

¹⁶¹ Plutarch: „Perikles“ 6.

¹⁶² Ebd. 4.

¹⁶³ Kant (1968: III, B XXX).

¹⁶⁴ Heraklit: DK 22: B 57.

¹⁶⁵ Vgl. Pindars zweite olympische Ode für Theron von Akragas (476).

¹⁶⁶ 444/443 (D. L. 9, 50).

¹⁶⁷ Platon: Theaet. 167a4-6. Als Buchtitel ist Καταβάλλοντες (sc. λόγοι) (*Kataballontes*) bezeugt (DK 80: B 1) – das *Umwerfen* steht im Dienst der *Umkehr*.

¹⁶⁸ Platon, Prot. 338e6-339a3. Der Dialog weist dem Dichter (Simonides) die Aufgabe der Priesterin (Diotima) im *Symposium* zu: beide insistieren auf dem μέσον und nötigen Sokrates damit zur Abkehr von der eleatischen Logik (Scheier 1990/1991).

Die Dichtung als Lehre ist damit zum Gegenstand wissenschaftlichen Argumentierens geworden – wiewohl nicht als zu *beschreibender*, sondern als zu *reflektierender* Gegenstand in der Erziehung und Selbsterziehung des Bürgers zum verantwortlichen ζῶον πολιτικόν.¹⁶⁹ Hinfort vermochten Glaube wie Wissen sich je auf ihre Weise mit den *Auffassungen* zu arrangieren, sind als Gestalten der *Selbstgewißheit* seit Empedokles aber in ein Spannungsverhältnis getreten, das sich, vergleichbar dem Verhältnis von Familie und Staat, als fruchtbares Motiv immer neuer gesellschaftlicher wie philosophisch-theologischer Kompromisse erweisen wird.

Literatur

- Adorno, Theodor W. (1970): Ästhetische Theorie. Gesammelte Schriften. Band 7. Frankfurt a. M.
- Aristophanes (1952): Die Wolken. In: Sämtliche Komödien. Übersetzt von Ludwig Seeger. Band 1, Zürich.
- Aristophanes (1989): Clouds. Edited with introduction and commentary by K. J. Dover, Oxford.
- Aristophanes (2016): Die Wolken. In: Aristophanes: Komödien. Band I. Griechisch und deutsch. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von Peter Rau. Darmstadt.
- Aristoteles (1886): Aristotelis qui ferebantur librorum fragmenta. Collegit Valentinus Rose. Leipzig.
- Aristoteles (1955): Aristotelis fragmenta selecta. Rec. W. D. Ross. Oxford.
- Austin, J. L. (1962): How to do Things with Words. New York.
- Böhme, Robert (1970): Orpheus. Der Sänger und seine Zeit. Bern.
- Burkert, Walter (1968): Orpheus und die Vorsokratiker. Bemerkungen zum Derveni-Papyrus und zur pythagoreischen Zahlenlehre. In: Antike und Abendland. Band 14. 93-114.
- Burkert, Walter (1980): Neue Funde zur Orphik. In: Inf. zum altsprachlichen Unterricht. Band 2. 27-42.
- Capelle, Carl (1968): Vollständiges Wörterbuch über die Gedichte des Homeros und der Homeriden. Darmstadt.
- Chantraine, Pierre (1963): Grammaire Homérique. Tome II: Syntaxe. Paris.
- Diels, Hermann/Kranz, Walther (1952): Die Fragmente der Vorsokratiker. 6. Auflage. Berlin. [DK]
- Diogenes Laertius (1970): Lives of Eminent Philosophers. With an English translation by R. D. Hicks. London/Cambridge, MA (1925). [D. L.]
- Ebert, Theodor (1989): Wo beginnt der Weg der Doxa? Eine Textumstellung im Fragment 8 des Parmenides. In: Phronesis 34. 121-138.
- Flashar, Hellmut (1983): Aristoteles. In: Flashar, Hellmut (Hg.): Grundriss der Geschichte der Philosophie Begründet von Friedrich Ueberweg. Die Philosophie der Antike. Band 3: Ältere Akademie – Aristoteles – Peripatos, Basel/Stuttgart.

¹⁶⁹ „Der Mensch ist von Natur das in die Polis gehörende Tier, und wer von Natur und nicht durch Geschick (διὰ τύχην) ohne Polis ist (ἄπολις), der ist entweder elend (φραῦλος) oder mehr (κρείττων) als ein Mensch“ – und Aristoteles zitiert „Ilias“ 9, 63 („Politik“ α 2, 1253a3-5).

- Fränkel, Hermann (1976): *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts.* München (¹1962).
- Frege, Gottlob (1966): *Der Gedanke. Eine logische Untersuchung.* In: Patzig, Günther (Hg.): *Gottlob Frege: Logische Untersuchungen.* Göttingen. 30-53.
- Gethmann, Carl Friedrich (1980): *Letztbegründung.* In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie.* Band 5. Basel. 251-254.
- Graf, Fritz/Johnston, Sarah Iles (1999): *Magie, Magier.* In: *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike.* Band 7. Stuttgart. 662-670.
- Griffith, Mark (1977): *The Authenticity of Prometheus Bound.* New York.
- Guthrie, W. K. C. (1950): *The Greeks and Their Gods.* London.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1980): *Phänomenologie des Geistes.* In: Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Gesammelte Werke.* Band 9. Hg. von Wolfgang Bonsiepen und Reinhard Heede. Hamburg.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1969): *Briefe von und an Hegel.* Hg. von Johannes Hoffmeister. Band 1. Hamburg.
- Heidegger, Martin (1956): *Was ist das – die Philosophie?* Pfullingen.
- Heidegger, Martin (1957): *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik.* In: Heidegger, Martin: *Identität und Differenz.* Pfullingen.
- Hölderlin, Friedrich (1998): *Sämtliche Werke und Briefe.* Hg. von Michael Knaupp. 3 Bände, Darmstadt (¹München/Wien 1992).
- Hölscher, Uvo (1969): *Parmenides: Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente.* Griechisch und deutsch. Frankfurt a. M.
- Homer (1966): *Die Odyssee.* Deutsch von Wolfgang Schadewaldt. Zürich.
- Hommel, H./Ziegler, Konrat (1979) : *Rhetorik.* In: *Der Kleine Pauly. Lexikon der Antike.* Band 4. München. 1396-1414.
- Kant, Immanuel (1968): *Werke in zehn Bänden.* Hg. von Wilhelm Weischedel. Darmstadt.
- Kirk, G. S./Raven, J. E. (1973): *The Presocratic Philosophers.* Cambridge [UK] (¹1957).
- Lesky, Albin (1984): *Die griechische Tragödie.* Stuttgart.
- Luhmann, Niklas (1996): *Tautologie und Paradoxie in den Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft.* In: Hellmann, Kai-Uwe (Hg.): *Protest. Systemtheorie und soziale Bewegungen.* Frankfurt a. M. 79-106.
- Luhmann, Niklas (1997): *Die Gesellschaft der Gesellschaft.* Frankfurt a. M.
- Luther, D. Martin (1545): *Biblia. Das ist : Die gantze Heilige Schrifft Deudsch.* Wittenberg.
- Nietzsche, Friedrich (1967 ff.): *Werke. Kritische Gesamtausgabe.* Hg. von Giorgio Colli undazzino Montinari. Berlin/New York. [KGW]
- Norden, Eduard (1898): *Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance.* 2 Bände. Leipzig.
- Orphicorum Fragmenta* (1922). Collegit Otto Kern. Berlin.
- Platon (1958): *Politeia.* In: *Platon. Sämtliche Werke.* In der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. Band 3. Hamburg.
- Porphyrios (1969): *The Cave of the Nymphs in the Odyssey. A Revised Text with Translation.* By Seminar Classics. Band 609. Buffalo.
- Reinhardt, Karl (1985): *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie.* Frankfurt a. M.

- Robbins, Emmet (2001): Simonides. In: Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike. Band 11. Stuttgart. 573-575.
- Scheier, Claus-Artur (1990/1991): Die Einheit des *Protagoras*. Zu Bau und Ort eines platonischen Dialogs. In: Abhandlungen der Braunschweigischen Wissenschaftlichen Gesellschaft (BWG). Band 42. Göttingen. 127-145.
- Scheier, Claus-Artur (1997): Spelunca. Überlegungen zu einem orphischen Thema. In: Weismüller, Chr. (Hg.): Kontiguitäten. Texte-Festival für Rudolf Heinz. Wien. 31-37.
- Scheier, Claus-Artur (2012): Kratylos oder der Anfang. In: Forster, Iris/Heinz, Tobias/Neef, Martin (Hg.): Sprachdenker. Frankfurt a. M. 229-242.
- Scheier, Claus-Artur (2016): Luhmanns Schatten – Zur Funktion der Philosophie in der medialen Moderne. Hamburg.
- Scheier, Claus-Artur (2019): Solons Musenelegie. In: Zeitschrift für Kulturphilosophie. Band 13, 2019/1. 150-154, 155-165.
- Schiller, Friedrich (1980/81): Sämtliche Werke in fünf Bänden. Auf Grund der Originalausgabe hg. von Gerhard Fricke und Herbert G. Göpfert. München.
- Schopenhauer, Arthur (1988): Parerga und Paralipomena. Band I: Fragmente zur Geschichte der Philosophie. In: Lütkehaus, Ludger (Hg.): Werke, Zürich.
- Vetter, Helmuth (2016): Parmenides. Sein und Welt. Die Fragmente neu übersetzt und kommentiert. Freiburg/München.
- Xenophanes (1956): Untersteiner, Mario (Hg.): Senofane. Testimonianze e frammenti. Firenze.