

**Georg Rechenauer (Hg.)**

**Frühgriechisches Denken**

**Vandenhoeck & Ruprecht**

Panagiotis Thanassas

## Doxa revisitata

## 1. Die Aporie

In einer sonst durchaus wohlwollenden Rezension meiner im Jahre 1997 vorgelegten Parmenides-Interpretation<sup>1</sup> erhob Georg Rechenauer deutliche Bedenken gegen die dort versuchte Doxa-Auslegung. Die Interpretation des Pausanias DK 28 B 8, 50-59 sei, so der Rezensent, »problematisch« und auf einen »sprachlich ganz unmöglichen Übersetzungsvorschlag« gegründet, während auch die »weitere Auslegung des Doxa-Teiles nicht von Verstiegenheiten frei« geblieben sei. Im Großen und Ganzen sei dem Verfasser »in der Behandlung des Doxa-Teiles nicht ein Gleiches an Plausibilisierung gelungen wie zuvor hinsichtlich des Aletheia-Teiles«. <sup>2</sup> Diese Kritik gibt mir Anlass, in einem neuen Versuch die strittige Sache ein weiteres Mal zu durchdenken.<sup>3</sup>

Wie auch sonst in der Forschung, so wird auch hier der Fortschritt durch die  $\lambda\upsilon\sigma\iota\varsigma$  τῆς ἀπορίας, durch die Lösung einer Aporie erzielt. Allem Anschein nach ist meine Auffassung von der Aporie, die von der parmenideischen Doxa aufgeworfen wird, durch eine gewisse Originalität gekennzeichnet. Freilich ist dies nicht unbedingt als positiv einzuschätzen: Die so festgelegte Aporie könnte durchaus eine bloß eingedildete, der Sache unangemessene Aporie sein – Ergebnis etwa eines idiosynkratischen Fragens, das der Sache (in unserem Falle: der parmenideischen Doxa) äußerlich bleibt. Kriterium der Dienlichkeit einer Aporie ist also keinesfalls ihre Originalität, sondern allein ihre Relevanz für die Sache; durch eine gelungene Aporie wird diese besser beleuchtet, durch eine gelöste Aporie wird sie besser erfasst.

Was aber ist die Aporie hinsichtlich der parmenideischen Doxa, worin liegt die strittige Sache? Meines Erachtens entsteht diese Aporie aus der Einsicht in die Spannung, die durch zwei divergierende Stellungnahmen und Haltungen der Göttin hervorgerufen wird. Auf der einen Seite begegnet etwa die programmatische Ankündigung von B 10:

<sup>1</sup> Thanassas 1997.

<sup>2</sup> Rechenauer 2001, S. 228-229.

<sup>3</sup> Erfreulicherweise erfolgte dieser neue Versuch im Rahmen eines Kongresses zu Ehren von Prof. Bremner, dem der Verfasser mannigfache Einsicht in die Vorsokratik verdankt.

»Du wirst kennen die Entstehung (φύσις) des Äthers und alle Zeichen im Äther, und die verhängnisvollen Werke der reinen hellen Sonnenfackel, und woraus diese entstanden sind. Und du wirst erfahren die unlaufenden Werke des rundläufigen Mondes und dessen Entstehung, und auch den rings umgebenden Himmel, woher er entstanden ist und wie die Notwendigkeit ihn fährte und fesselte, die Grenzen der Gestirne zu halten.«

Kosmogonie und Kosmologie, Entstehung und jetziger Zustand des Kosmos sind hier die zwei distinkten Momente, welche die göttliche Erzählung thematisieren wird.<sup>4</sup> Ähnlich verspricht B 11 ebenfalls zu schildern »wie Erde und Sonne und Mond, der gemeinsame Äther und die himmlische Milchstraße und der äußerste Olymp und die heiße Gewalt der Sterne zum Entstehen drängen«.

Auf der anderen Seite bezeichnet die Göttin am Anfang des Doxa-Teiles ihre eigene Rede als »trügerisch« (B 8, 52). Genau dieses Wort,  $\alpha\omicron\rho\tau\alpha\rho\lambda\omicron\varsigma$ , stellt in meinen Augen das größte Skandalon des Gedichtes dar, und dieses Skandalon gilt es zu verstehen und – wenn es geht – zu beheben. Auf Anhieb nämlich scheint das Wort »trügerisch« weder mit dem Status der Göttin der Wahrheit noch auch mit dem von ihr versprochenen Lernen ( $\mu\acute{\alpha}\nu\theta\omega\upsilon\epsilon$ , B 8, 52) vereinbar zu sein. Vor allem aber steht dieses Wort in keinerlei Verhältnis zum »apodiktischen«<sup>5</sup> Ton der programmatischen Erklärungen in B 10 und 11, die später in den detaillierten Darstellungen der Göttin ebenso apodiktisch eingelöst werden. Jenes Skandalon wird freilich gar nicht gesehen, wenn man auf das abwertende  $\alpha\omicron\rho\tau\alpha\rho\lambda\omicron\varsigma$  allein achtet und die folgenden inhaltlichen Ausführungen zur Doxa außer Acht lässt. Dann kann man, etwa mit Jaap Mansfeld, die Doxa als durchweg »fälsch« abtun<sup>6</sup> und eine vortrefflich plastische Gesamtinterpretation des Gedichtes präsentieren, die die bequeme Dichotomie »wahre Aletheia – falsche Doxa« aufnimmt und schematisch reproduziert.<sup>7</sup>

Eine solche Ausblendung der inhaltlichen Doxa-Ausführungen wird zwar durch die Spätlichkeit der zu diesem Thema überlieferten Fragmente nahe gelegt. Warum ist es aber so gekommen, dass »von der Aletheia [...] etwa neun Zehntel erhalten« sind, von der Doxa hingegen wohl nur »ein

<sup>4</sup> Zur Bedeutung von φύσις als »Entstehung« und zur damit »scharf durchgeführte(n) Parallelisierung« von Kosmogonie qua »Entstehung« und Kosmologie qua jetzige »Werke«, vgl. Heinemann 1945, S. 90f. – Nach Bicknell sollte man dieses Fragment direkt auf das Proömium folgen lassen (1968, S. 63f.).

<sup>5</sup> Reinhardt 1916, S. 25.

<sup>6</sup> Mansfeld 1964, S. 122.

<sup>7</sup> So zuletzt D. Sedley, in: Long 1999, S. 123: »But if the Way of Truth is true, cosmology must be false«.

Zehntel«?<sup>8</sup> Diese Benachteiligung der Doxa scheint mir nichts anderes darzustellen als *eine große philosophienhistorische Ratlosigkeit*. Von Platon bis Heidegger (oder, wenn man so will, bis Guthrie) wurde die Philosophiegeschichte stets mit jenem Doppelcharakter der Doxa konfrontiert – und wusste nicht, wie mit ihm umzugehen sei. Der Verlust des größten Teiles der Doxa hat nicht so sehr mit einem geringen philosophischen Gehalt dieses Teiles zu tun, sondern mit einer intuitiven Strategie der Überlieferung, die Aporie dadurch zu lösen, dass die Doppelung selbst abgeschafft wird. Nachdem also die einzelnen inhaltlichen Ausführungen der parmenideischen Kosmogonie und Kosmologie verloren gegangen waren, konnte Doxa im Ganzen in die Perspektive von »Lug und Trug« gerückt und als solche insgesamt abgetan werden.

Dieser massive Marginalisierungsversuch hat freilich nicht alle Spuren getilgt. Bruchstücke der Kosmogonie (B 12-15, 17 und 18), und vor allem jene programmatische Ankündigungen aus B 10 und 11, wirken immer noch für jeden Nivellierungsversuch als »Stachel im Fleisch«. Aber auch schon im längsten der erhaltenen Fragmente (B 8), acht Verse nach dem Wort *ἀταρῆλός*, kündigt die Göttin an, sie werde ihrem Adepten die ganze Weltinnrichtung darstellen, und zwar als einen *ἐοικὸς δικάκοιτος* (B 8, 60). Das Wort *ἐοικὸς* ist hier nicht im Sinne der späteren sophistischen agonalen Praxis der »wahrscheinlichen Reden« (*ἐοικότες λόγοι*)<sup>9</sup>, sondern allein von den beiden in der damaligen Zeit einzig möglichen Bedeutungen her zu verstehen: Es bedeutet »erscheinend« und zugleich »angemessen«. Die göttliche Darstellung setzt sich nicht dank rhetorischer Geschicklichkeit durch, sondern stellt Verbindlichkeit her und ist »angemessen«, sofern sie der »erscheinenden« Weltinnrichtung gerecht wird.

Die traditionsbedingte Ausblendung und der weitgehende Verlust der inhaltlichen Ausführungen der parmenideischen Kosmogonie und Kosmologie kann zwar nicht mehr rückgängig gemacht werden. Umso mehr ist aber korrekturbedürftig, dass man die Tatsache selbst, das *factum brutum* missachte, dass es diese Ausführungen *wirklich gegeben hat*. Die Aufgabe, diese Missachtung zu beheben, orientiert sich nun nicht am Kriterium einer historischen Treue. Jene Missachtung ist nicht deswegen unerwünscht, weil sie einen Teil der parmenideischen Philosophie diskreditiert; sie ist

<sup>8</sup> So Diels 1897, S. 25f.

<sup>9</sup> Die den alten hypothetischen Interpretationen zugrunde liegende Übersetzung des Wortes mit »wahrscheinlich« wäre überdies mit der darauf folgenden Erläuterung der göttlichen Absicht schwer vereinbar: »damit dich niemals irgendeine menschliche Ansicht übertrifft« (B 8, 61). Anders nämlich als diese Unüberbietbarkeit schlechthin, würde eine bloß »wahrscheinliche« Darstellung eine stets gefährdete Wissensabstufung implizieren und könnte somit durchaus von einer »noch wahrscheinlicheren« übertroten werden.

vielmehr unerwünscht, weil sie auch deren Eigenstes, die parmenideische Wahrheit, in einer entstehenden Form präsentiert.

## 2. Die These

Die Behauptung einer durchgängigen Falschheit der Doxa kann ausschließlich auf *ἀταρῆλός* gestützt werden. Wird diesem Wort der durchaus positive, »apodiktische« Ton der erhaltenen Kosmogonie und Kosmologie entgegengestellt, so entsteht das genannte Skandalon: einerseits trügerische Worte, andererseits angemessene, unüberbietbare Weltdarstellung. Jeder ernsthafte Versuch einer Doxa-Auslegung müsste sich erst einmal mit dieser Spannung auseinandersetzen und seine Problemstellung im Ausgang von ihr bedenken. Unter allen bisherigen Interpretationen war es Uvo Hölscher, der sich am deutlichsten dieser Aufgabe gestellt hat. Wenn aber schließlich in seiner Interpretation Doxa als eine Grauzone zwischen Trügerischem und Angemessenem, Erklären und Täuschen, schließlich als eine »Halbwahrheit« bezeichnet wird,<sup>10</sup> bedeutet dies meines Erachtens eine – sicherlich aufrichtige – hermeneutische Kapitulation vor den Schwierigkeiten, die beim Versuch einer umfassenden Bestimmung des Status der Doxa entstehen. So besteht also trotz Hölschers Versuch die genannte Spannung immer noch in unentschärfter Form für die Interpreten fort – ebenso wie die anfängs genannte Aporie: Beinhaltet schließlich der Doxa-Teil ein göltliches Welschema, oder – mit Reinhardt zu sagen – »Lug und Trug«?<sup>11</sup> Mein eigener Vorschlag lautet: Der Doxa-Teil enthält *beides*.

Was nun die Bezugnahme auf »Lug und Trug« angeht, ist diese im Anschluss an Reinhardts eigene Erläuterung zu verstehen: »Die Falschheit steckt nicht in dem, was sie [die Göttin] lehrt, sondern in dem, *worüber* sie lehrt; sie bringt Wahrheit über den Wahn, sie zeigt, wie er entstanden ist und weshalb er entstehen musste«. Im Unterschied zu Mansfelds undifferenzierter Behauptung ist also bei Reinhardt nicht die Doxa selbst »falsch«, sondern deren *erst* Gegenstand: die irrigen »Annahmen der Sterblichen, worin kein wahres Vertrauen ist«. Diese programmatische Ankündigung aus B 1, 30 wird in B 8, 51 erneut aufgenommen: Der Adept muss »die menschlichen Annahmen begreifen«, indem er das »trügerische Gefüge« (*κόσμον ἀταρῆλόν*, 8, 52) der göttlichen Worte hört. Dieses Begreifen ist hier durch eine eigentümliche Negativität gekennzeichnet; es besteht als

<sup>10</sup> Vgl. Hölscher 1986, S. 103.

<sup>11</sup> Reinhardt 1916, S. 6.

Einsicht nicht in die Beschaffenheit der Welt, sondern in eine falsche erkenntnistheoretische Haltung. Offenbar beginnt also mit Parmenides nicht nur die Ontologie (in der Aletheia), sondern auch die Erkenntnistheorie als Erkenntniskritik (in der Doxa).

Diese Negativität der Kritik ist nun aber (wie überall sonst) nur deswegen philosophisch ergebnisreich, weil sie letztlich ein positives Resultat erbringt. Die rhetorisch überspitzte Selbstbezeichnung der göttlichen Worte als trügerisch schlägt ins Gegenteil um; schon die Ankündigung der Täuschung fungiert als Warnung und vereitelt performativ den Irrtum. Fernerhin, indem die göttliche Rede den menschlichen Trug zu ihrem Inhalt hat, indem sie diesen Trug offenbart und erklärt, setzt sie zugleich den Weg für das zweite große Thema der Doxa frei. Hierbei handelt es sich nicht mehr um dieses oder jenes Weltbild, sondern um die Welt selbst: um Kosmogonie und Kosmologie im traditionellen Sinne.

Diese Doppelung bedeutet also nicht nur, dass die Doxa nicht falsch sein kann, sondern vielmehr dass es »die« Doxa überhaupt nicht gibt – es sei denn in einer ausschließlich extensionalen Bedeutung, die jenen Teil des Gedichts meint, der in B, 8, 50 anfängt.<sup>12</sup> In diesem Teil insgesamt wird δοκεῖν behandelt: ein menschliches »Annehmen«, das an der Phänomenalität orientiert ist und bleibt. Dieses Annehmen teilt sich aber in eine Pluralität von Perspektiven, welche die Möglichkeit verschiedener Analysen und Bewertungen eröffnen. Mit anderen Worten: die Stichworte der »trügerischen Worte« und des »Diakosmos« beziehen sich auf zwei verschiedene Stufen und Etappen des Vorhabens der Doxa, die man keinesfalls vermengen oder zusammenwerfen darf.

Nun sind die zwei dadurch zwei, dass das eine vom anderen unterschieden ist. Wenn also der Doxa-Teil zwei (genauer gesagt: *mindestens* zwei) verschiedene Anliegen verfolgt, möchte man entsprechend erwarten, dass diese Anliegen im Text durch eine klare Grenzlinie getrennt werden. In diesem Punkt ist in aller Deutlichkeit zuzugestehen: Eine solch klare Trennlinie ist im Gedicht nicht zu identifizieren. Für dieses Ausbleiben könnte man dreierlei Gründe nennen:

- (a) Diese klare Grenze ist uns nicht erhalten, weil sie in dem verlorenen Teil der Doxa enthalten war;
- (b) Parmenides hat sich versagt, diese Linie in aller Klarheit zu ziehen;

- (c) diese Linie hat überhaupt nicht existiert, da die Doxa keinesfalls zwei verschiedene Anliegen verfolgt.

Die letzte Erklärung würde die hier vorgelegte Interpretation erbringen. Ich glaube allerdings gewisse Indizien anführen zu können, die die Annahme einer Trennung bekräftigen – so dass die Verschiedenheit der Anliegen des Doxa-Teils in der Tat untersucht und durchleuchtet werden muss.<sup>13</sup>

Erstes Indiz ist folgendes: Das »trügerische Gefüge« der göttlichen Worte wird durchwegs in der dritten Person Plural beschrieben:

[1] »Sie [die Sterblichen] entschieden sich nämlich nach ihrem Ermessen zwei Formen zu benennen, τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἕρτιν – hier sind sie im Irrtum! Und sie schieden gegensätzlich nach der Gestalt und setzten Zeichen getrennt voneinander: hier der Flamme ätherisches Feuer, mild, ganz leicht, überall identisch mit sich selbst, nicht aber mit dem anderen; dann aber auch jenes für sich, die entgegengesetzte Nacht, ohne Wissen, eine dichte und schwere Gestalt.« (B 8, 53-59)

Darauf folgt aber ein Wechsel in die erste Person Singular:

[2a] »Diese ganze erscheinende Weltinrichtung werde ich dir angemessen verkünden, damit dich niemals irgendeine menschliche Ansicht übertreffe.« (B 8, 60f.)

Der Wechsel der Person ist nichts Äußerliches; vielmehr unterstreicht das (sonst sprachlich entbehrliche) Personalpronomen »ich« auf signifikante Weise den Offenbarungscharakter des darauf Folgenden. Dieser formale Perspektivwechsel wird dann auch inhaltlich eingeleitet. Die beiden »Formen« von Licht und Nacht treten in [1] in einer mehrfach und emphatisch hervorgehobenen Trennung und Isolierung auf. Die jeweils an den Versanfang gestellten und damit mit zusätzlichem Gewicht versehenen, zum Teil sogar dem militärischen Bereich entstammenden Wendungen »gegensätzlich« (ἀντίτα), »getrennt voneinander« (χωρίς ἄπ' ἀλλήλων) und »entgegengesetzt« (ἑκτίτα) unterstreichen dort die dezidierte Scheidung von Licht und Nacht; diese Formen blieben somit in der menschlichen »Setzung« (κατάθετρο) in strikter Separation voneinander, sie schlossen sich gegenseitig aus und bekämpften einander.

Der auf die Ankündigung der »angemessenen Weltinrichtung« folgende Passus schlägt hingegen einen ganz anderen Ton an:

<sup>12</sup> Ausschließlich in diesem Sinne wird hier von Doxa gesprochen: sie bedeutet nichts anderes als den Doxa-Teil des Gedichtes.

<sup>13</sup> Angesichts der Tatsache, dass Doxa nur in Bruchstücken erhalten worden ist, scheint die Entscheidung zwischen (a) und (b) unmöglich; für die hier verteidigte Auslegung ist dies ohnehin irrelevant.

[2b] »Nachdem nun alles Licht und Nacht benannt und das ihren Kräften Entsprechende jedem Einzelnen beigelegt worden ist, ist alles voll von Licht und unsichtbarer Nacht zusammen – beiden gleich, denn das Nichts ist bei keinem der beiden.« (B 9)

In diesem schwierigen Fragment bleibt außer Zweifel, dass die beiden Formen nunmehr gleichberechtigt miteinander kooperieren und »zusammen« die Weltinrichtung bestimmen. Aber schon das Wort *δὶακοσμοσ* in [2a] impliziert ein »durch einander hindurch« (*διὰ*) der beiden Formen – was den bei Parmenides allererst entwickeln und in der »angemessenen« Doxa durchgehend bestimmenden Begriff der *Mischung* vorwegnimmt. Doch dazu später noch Genaueres.

In jedem Fall ist mit Blick auf das anfangs genannte Skandalon deutlich: Die einschneidende Beschränkung des Geltungsbereiches von »tügerisch« auf die in B 8, 53-59 mit Tadel dargestellte, aber alsbald korrigierte Setzung der Sterblichen befreit die Göttin ein für allemal von dem Vorwurf des Betrugs. Diese Beschränkung setzt zugleich *ἀτάρηλαός* in eine enge Verbindung mit dem zwei Verse später folgenden Ausruf (»)hier sind sie im Irrtum«) und eröffnet eine neue Perspektive für das Verständnis des Nebensatzes *τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔσθιν*. Diese Äußerung zum Verhältnis der beiden Formen ist bekanntlich grammatikalisch heftig umstritten und in ihrer genauen Bedeutung ungeklärt; fraglich ist überdies, ob sie eine Position der Göttin selbst wiedergibt oder dem kritisierten System der menschlichen Setzungen angehört.<sup>14</sup>

Im Anschluss an Hölscher, der emphatisch für die erste Variante (Position der Göttin) plädierte,<sup>15</sup> meinte neuerdings Rechenauer:

»Die Göttin will sagen, dass der Irrtum der Menschen darin lag, dass sie nur eine Form ansetzten, wo man zwei ansetzen müsste. Also: ›... von denen nur eine einzige benennend anzusetzen nicht angeht – darin (nämlich dass sie das bislang so gemacht haben) sind sie in die Irre gegangen.‹ [...] Parmenides gibt hier einen expliziten Hinweis auf den Grundfehler des ionischen Monismus.«<sup>16</sup>

Vom Anklang an die alte doxographische Doxa-Auslegung abgesehen, muss man sich aber hier fragen: Wenn die Menschen bislang eine einzige Form gesetzt haben, warum erwähnt anfangs die Göttin eine Setzung von zwei Formen? Wenn sie den ionischen Monismus im Visier hat, warum

geht sie von einem Dualismus der Formen aus, und wem wird dieser Dualismus unterstellt?

Besser fährt man meiner Meinung nach damit, den Nebensatz von 54a im Sinne einer pointierten (leider aber schroff formulierten) Artikulierung des Fehlers der tügerischen menschlichen Setzung zu verstehen: Die Sterblichen setzten zwei, aber getrennt – und genau in dieser Trennung sind sie in die Irre gegangen. Allerdings halte ich inzwischen meine frühere grammatikalische Auffassung des Nebensatzes<sup>17</sup> für eine sprachlich wohl unhaltbare Über-Interpretation und möchte mich stattdessen der einfachsten Lesart anschließen: »von denen eine (einheitliche) nicht zu benennen sei«. Auch die Kritik, die ich damals an der Interpretation Schwabls übte, halte ich inzwischen teilweise für überzogen. Schwabl verstand den Satz folgendermaßen: »von denen eine Eine (d.h. *eine einheitliche*), die beiden zusammen erfassende Gestalt [zu benennen] nicht notwendig ist.«<sup>18</sup> Damit hatte er durchweg Recht in seiner Einsicht, dass der Fehler der Sterblichen aus ihrer Unfähigkeit entsteht, die Einheit von Licht und Nacht zu fassen und zu artikulieren. Anders aber als Schwabl würde ich diese Einheit nicht geradezu im Sein als »Einheit der Gegensätze« von Licht und Nacht sehen, sondern eben im göttlichen Diakosmos als System der Mischung und Einheit beider Formen.<sup>19</sup> Die von der Göttin vermisse »eine« bzw. »einheitliche« Form ist nichts anderes als die Mischung des Diakosmos, die im Folgenden präsentiert wird.

In jener Setzung werden die beiden Formen in einem Zustand absoluter Trennung gesehen, so dass jeweils »eine einheitliche nicht zu benennen sei«; der Irrtum liegt gerade in der Unvereinbarkeit und dem gegenseitigen Ausschluss der Formen.<sup>20</sup> Der Passus B 8, 53-59 dient insofern dem Verste-

<sup>14</sup> Vgl. Thanassas 1997, 166f.: »von denen die eine nicht sein darf«. Mit dieser Revision trage ich gern den Bedenken Rechnung, die Rechenauer geäußert hat.

<sup>18</sup> Schwabl 1968, S. 395.

<sup>19</sup> Schwabl hat sicherlich Recht darin, dass Sein auch in der Doxa eine Rolle spielt. Ich werde später zu zeigen versuchen, dass die göttliche Kosmologie auch als Garant der Durchsetzung des Seins und der Elimination des Nichts aus der Welt fungiert. Diese kosmologische Epiphanie des Seins wird aber in der Doxa nicht direkt und im Hinblick auf ihre eigene Begrifflichkeit aufgewiesen, sondern nur mittelbar demonstriert. Von der Doxa aus gesehen besteht der Irrtum der Sterblichen darin, dass sie den Diakosmos qua Mischung – und nicht das Sein *eo ipso* – übersehen haben. Die Göttin klagt hier nicht die Einheit des Seins, sondern jene des Diakosmos ein, wäre es umgekehrt, wäre wohl auch der Rest der Doxa und die angemessene Kosmologie als Vermittlungsweg zur Wahrheit redundant.

<sup>20</sup> Ähnlich auch Gallop 1984, S. 10f., der aber keine Möglichkeit zur Abwendung des Irrtums sieht und schließlich die ab B 8, 60 folgende Kosmologie insgesamt als »falsch« bezeichnet (S. 21). – In einer der letzten großen Monographien zu Parmenides, begreift Curd ebenso »enantiomorphism« als Grundproblem der falschen Doxa (1998, S. 104-110) und erkennt die ontologischen Unzulänglichkeiten und Gefährlichkeiten dieses Enantiomorphismus: »It is not plurality itself but opposition that is at the root of the problem« (S. 110). Curd schreibt abschließend: »If

<sup>14</sup> Für eine Übersicht der wichtigsten bisherigen Interpretationen vgl. Tarán 1965, S. 217-221.

<sup>15</sup> Vgl. Hölscher 1968, S. 106f., 1986, S. 105.

<sup>16</sup> Rechenauer 2001, S. 228.

hen (μᾶνθᾶνε) der menschlichen Annahmen, als er diese trügerische Setzung präsentierte und die Grundposition des gegenseitigen Ausschlusses der beiden Formen als »irrtümlich« bezeichnet. In der angemessenen göttlichen Doxa hingegen, die ab B 8, 60 eingeleitet wird, wird die Komplementarität der beiden einander fordernden Formen aufgezeigt und somit jener Irrtum ausgeräumt.<sup>21</sup>

### 3. Trügerische Doxa

Die »Entscheidung« zur Benennung der beiden Formen ist nicht, wie einmal behauptet wurde, Zeugnis einer »ursprünglichen Freiheit« des »menschlichen Geistes«, der »sich selbst in Freiheit konstituiert«.<sup>22</sup> Sie indiziert keine vorzügliche Handlung und kein (vor-) historisches Ereignis, sondern eher eine Grundgegebenheit und ein Wesensmerkmal des Menschen als solchen.<sup>23</sup> Die »Entscheidung« der Menschen für die Benennung der beiden Formen wird gar nicht historisch verortet;<sup>24</sup> sie unterstreicht den »gesetzten« Charakter des kritisierten Systems, um es als menschliches Konstrukt aufzuweisen und seine Ansprüche einzuschränken. Das geforderte Verstehen hat also auch in B 8, 52 die Bedeutung des interpretatorischen Durchdringens und der *Übertragung einer allgemeinen Weltvorstellung in parmenideische Kategorien*.

Wenn es sich aber um ein parmenideisches Modell zur Darstellung und zum Verständnis der menschlichen »Annahmen« handelt, welche »Annahmen« werden hier dargestellt, erörtert, verstanden und kritisiert? Und warum werden gerade Licht und Nacht zu Pfeilern dieses Systems erklärt? Dieser sowohl in der traditionellen griechischen Dichtung als auch in den

<sup>21</sup> only Light and Night were genuine entities rather than interdefined opposites, Parmenides' cosmology would give an account of the world as experienced [...] that would pass tests based on the fundamental crisis, 'is or is not' (S. 116). Was aber Curod hier im Irrealis präsentierte, habe ich für eine treffende Beschreibung der angemessenen Doxa, die eben deswegen mit der Seinswahrheit kompatibel bleibt und alle »Testproben« zu bestehen vermag.

<sup>22</sup> Hölscher 1968, S. 107 meinte hingegen, die Komplementarität von Licht und Nacht schon im Vers 54a erblicken zu können – was wäre dann aber der Irrtum? Und kann tatsächlich auf Grund von 8, 53-59 behauptet werden, dass die beiden Formen »einander fordernd«, dort wo nur von Separation und gegenseitigem Ausschluss die Rede ist? Allerdings scheint mir Hölscher der obigen Unterscheidung der Absichten von [1] und [2] sehr nahe gekommen zu sein. Zuvor hatte auch Schwab ansatzweise zwischen »irrigen Meinungen der Sterblichen« und »Darlegung einer Kosmologie durch die Göttin selbst« unterschieden (1968, S. 399).

<sup>23</sup> So Mansfeld 1964, S. 215f.

<sup>24</sup> Ähnlich auch Held 1980, S. 549ff.

<sup>25</sup> Vgl. Hölscher 1968, S. 112.

alltäglichen Vorstellungen besonders bedeutsame Gegensatz<sup>25</sup> wird bei Parmenides wohl deswegen zentral, weil menschliches Wissen im Sinne eines »Anehmens« (δοκείν) auf Wahrnehmung und insbesondere auf dem Sehen beruht.<sup>26</sup> Licht und Nacht werden also im Passus B 8, 53-59 gerade als Bedingungen des Sehens und überhaupt des sinnlichen Wissens thematisiert, sie schließen einander aus, weil alles sich entweder im Licht als Anwesendes präsentiert oder in der Nacht dem (sinnlichen) Wissen entzieht.

In dieser gleichsam transzendentalen Funktion und in der »nach der Gestalt« bzw. dem »Aussehen« (ὄψις) erfolgten »Scheidung« sind folglich die beiden Formen weder gleichwertig noch gleichberechtigt: *Licht ist hier positive Bedingung des Wissens, während die Nacht es hemmt und negativ bedingt*. Diese Deutung ließe sich auch durch die detaillierte Darstellung der Formen und der ansatzweise von ihnen unterschiedenen »Zeichen« bestätigen. Im Gegensatz zu den Zeichen des Seins, welche »sind« (B 8, 2), werden die Zeichen der beiden Formen von den Menschen »gesetzt«, und zwar »getrennt voneinander«: Dem Licht wird das »ätherische Feuer« mit den eindeutig positiven Eigenschaften der Milde und Leichtigkeit zugesprochen, während die Nacht als »dicht und schwer«, schließlich auch als ὄδωρῆς bezeichnet wird.<sup>27</sup>

Jene erste, von den Menschen gesetzte Doxa ist also trügerisch auf Grund ihrer *impliziten und unbedachten ontologischen Implikation*, die aus der Rolle der Nacht als einer Quelle des Nichtwissens resultiert. Während nämlich die Menschen alles im Licht Stehende und Anwesende für erkennbar halten, entzieht sich alles Unsichtbare ihrem Sehen und Wissen, es wird übersehen und verdeckt, schließlich als nichtseind behandelt. τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἕστιν: die Einheit der Formen, der gemäß Licht und Nacht offenbar gleichberechtigt in der Welt auftreten, gilt den Sterblichen als entbehrlich – genau das ist aber ihr Irrtum. Über Sein und Nichtsein selbst denken die Sterblichen sicherlich nicht; wohl aber pflegen sie eine stillschweigende und verkappte Ontologie, in der Sein und Nichts von Licht und Nacht *illegitim* repräsentiert, bis zur Unkenntlichkeit verunstaltet und ihrer begrifflichen Schärfe beraubt werden. Die Menschen unternehmen also wohl eine Scheidung und Entscheidung – leider aber nur an falscher Stelle! Wo sie unfähig sind, mit dem Nus zwischen Sein und Nichts zu un-

<sup>25</sup> S. Bultmann 1948.

<sup>26</sup> Dessen Vorrang lässt sich schon an den altgriechischen Ausdrücken für »Wissen« erkennen; vgl. Snell 1924.

<sup>27</sup> Gerade dieses Adjektiv vereinigt in der Vielfalt seiner Bedeutungen die dreifache Defizienz dieser Form. Sie ist »unwissend«, weil sie nichts zu sehen erlaubt, »unerkannt«, weil sie sich (ähnlich wie Nichtsein) jedem Wissen entzieht – und beides geschieht, weil sie »lichlos«, vom Licht völlig getrennt bleibt. Auch ροκτινός im Sinne von »verborgene« zeigt, dass die Formen hier als Bedingungen sinnlichen Wissens behandelt werden.

terscheiden, vollziehen sie eine Scheidung »gemäß der Gestalt«: Was im Licht steht, ist *ταρσόν* und seiend, was in der Nacht steht und sich der Aisthesis entzieht, ist ein *ἀρεόν* und Nichtseiendes. Sie betreiben eine ontologisch gefährliche Weltentzweiung, setzen unerlaubte Zäsuren, verfallen einem sensualistischen Trugschluss, trennen alles in Anwesendes und Abwesendes und behandeln (tendenziell und indirekt) die Nacht als nichtig.

#### 4. Angemessene Doxa

Die wertende Beurteilung der Gegensätze in der trügerischen Doxa und insbesondere ein Vorrang des Lichtes werden in der nun folgenden angemessenen Doxa zugunsten der *Gleichrangigkeit der beiden Formen* aufgegeben. Jene menschliche Setzung wird von der Göttin positiv aufgenommen; im Wechsel der Tempora von Aorist (*κατέβητο*) zu Perfekt (*ὄψαυσται*) wird sie anerkannt, um schließlich durch das Präsens Seinseinscharakter zu bekommen: »Alles ist voll von Licht und unsichtbarer Nacht zusammen – beiden gleich, denn das Nichts ist bei keinem der beiden« (B 9, 3f.). Dass »das Nichts bei keiner der beiden« Formen sei, dies ist die wichtigste und alles entscheidende Wendung in der ganzen positiven Kosmologie.

Die kategorische Behauptung in B 9, 4, das Nichts sei bei keiner der beiden Formen, schießt eine Einmischung des Nichts in den kosmischen Prozess aus; die »unsichtbare« Nacht ist ebenso wie das Licht, und somit werden die oben vermuteten ontologischen Implikationen des menschlichen Nacht-Verständnisses abgewendet. Man wird jetzt nicht mehr durch die Aisthesis, durch ein Wechselspiel des Verbergens und Entbergens irrefeleitert. Die beiden Formen werden in ihrem Zusammenwirken und Durcheinandergreifen (*ἰσού, δικά*) erkannt. Zum ersten Mal wird hier philosophisch der Gedanke der *Mischung* formuliert. Dieser Gedanke, der das parmenideische Weltmodell durchweg bestimmt, ist fundamental neu gegenüber den Milesiern, die ein einziges Prinzip annehmen, und er wird die gesamte nachfolgende Kosmologie beherrschen. Die beiden Formen fungieren jetzt nicht mehr als Bedingungen irriger menschlicher Annahmen, sondern als materielle Bestandteile eines *dynamisch konzipierten einheitstiftenden Vorgangs* (wobei allerdings diese Transformation der Rolle und Funktion der Formen in den erhaltenen Fragmenten nicht ersichtlich wird). Für die allseitige Durchsetzung dieser Mischung sorgt auch der zusammenführende Eros, der »als allererster [Gott] ersonnen« wird (B 13). Der Mischungsgedanke wirkt dann bis in die Sprache hinein, wenn etwa der Mond

in einem wunderschönen Vers (B 14) als etwas »Nacht-lichtes« (*νοκτι-φωάς*) bezeichnet wird.

Von den genauen Ausführungen des Parmenides über die »Entstehung« und das »Wirken« der Welt ist, wie schon angemerkt, wenig erhalten; auch die indirekte Überlieferung bleibt oft undeutlich und widersprüchlich.<sup>28</sup> Überliefert wurde allerdings der Schluss der angemessenen Darstellung (B 19): »So entstanden also diese nach der Doxa und sind jetzt und werden von nun an wachsen und enden. Denen haben die Menschen Namen beigelegt, bezeichnend für jedes.« Die zuvor in der Wahrheit als irrelevant für das Sein verabschiedete Zeitlichkeit strukturiert hier in ihrer Dreifaltigkeit die göttliche Erzählung; das singuläre »nach der Doxa« (*κατὰ δόξαν*) unterstreicht die systematische Integration der vorangegangenen Einzelerläuterungen, macht aber zugleich auf die Grenzen dieses Unternehmens erneut aufmerksam: Entstehen und Vergehen wurden zwar »angemessen«, und doch *nur* »nach der Doxa« behandelt; sie dürfen also nicht erneut Eingang in die Aletheia finden.<sup>29</sup>

Auf dem Konzept der Mischung beruht schließlich die in B 16 entwickelte *Wahrnehmungskritik*.

[3] »Denn wie einer jeweils die Mischung der vielschwankenden Körperteile hat, so stellt sich bei den Menschen das Denken ein. Denn [das Denken] ist dasselbe, was die Beschaffenheit der Körperteile annimmt, bei allen Menschen und für jeden: das Mehr nämlich ist der Gedanke.«<sup>30</sup>

Die Rede von den »vielschwankenden Körperteilen« lässt hier eine erneute Thematisierung der trügerischen Annahmen vermuten, die das Ziel verfolgt, ihre Unbeständigkeiten und Divergenzen als Einwirkungen der kosmischen Mischung zu erklären: Die jeweilige Mischung von Licht und Nacht in den Phänomenen wird jeweils anders wahrgenommen, weil die Menschen über unterschiedlich gemischte »Körperteile« verfügen; das daraus entstehende »Denken« (*νόος*) sucht nicht Wahrheit und Sein, sondern »stellt sich ein« (*παρόστικεν*) als Ergebnis der Ausgeleirtheit des Menschen an die Wahrnehmung und die Sinnlichkeit.

<sup>28</sup> Die wichtigsten Beiträge zu einer Rekonstruktion der parmenideischen Kosmologie und Kosmologie haben Reinhardt (1916, S. 10-32), Fränkel (1960, S. 183-185), Tarán (1965, S. 231-268), Hölscher (1986, S. 105-112) und Bollack (1990) geleistet.

<sup>29</sup> Während also der Begriff des Entstehens in der Doxa, wo es um das einzelne Seiende geht, nicht nur durchaus sinnvoll, sondern auch unabhängig ist, wäre er in der Aletheia verhängnisvoll: Dort nämlich würde Entstehen nichts anderes als Entstehen des Seins bedeuten, und dies hätte im Rahmen der ontologischen Grundunterscheidung nur aus dem Nichts entstehen können.

<sup>30</sup> Für die Übersetzung dieses höchst umstrittenen Fragments, vgl. Mansfeld 1964, S. 187f.; für τὸ πᾶσον als »das Volle« anstelle von »das Überwiegende« bzw. »das Mehr«, vgl. Tarán 1965, S. 256-258.

Die Tragweite der Gleichstellung beider Formen offenbart sich allerdings in einem Bereich, den wir nur über die indirekte Überlieferung erschließen können. Theophrast teilt mit, dass Parmenides auch den Toten eine Fähigkeit zur Wahrnehmung zugesprochen habe: Während die Lebenden Licht, Wärme und Stimme erfahren, nehmen die Toten Kälte und Schweigen wahr (A 46). Simplicius wiederum berichtet von der Göttin der Mischung, dass sie »einmal die Seelen aus dem Sichtbaren ins Unsichtbare sende, einmal umgekehrt« (einleitend zu B 13); der Hades ist somit etwas *ἀειδές*, ein unsichtbarer Ort. Die zwei Formen und deren Zeichen bzw. Kräfte erscheinen hier in den Reihen *Licht-Leben-Wärme-Stimme-Sichtbares* bzw. *Nacht-Tod-Kälte-Schweigen-Unsichtbares (Hades)*. Während aber diese Reihen in den alltäglichen und trügerischen Annahmen als unversöhnliche Gegensätze vorgestellt werden und implizit Sein bzw. Nichts repräsentieren, versucht Parmenides die zweite dieser Reihen als ebenso sendend aufzuweisen. Die beiden Reihen dürfen keinen Seinsunterschied darstellen! An diesem Punkt konvergiert die in B 9, 4 hervorgehobene Seendheit beider Formen mit den von Hölscher erkannten »*existentiellen Konsequenzen*« der Seinslehre: »Der Tod ist nicht weniger seiend als das Leben. – Es gibt kein Sterben: das ist, für das menschliche Dasein, die Lehre, die physikalisch lautet: es gibt kein Werden und Vergehen.«<sup>31</sup>

### 5. Der dritte Un-Weg

Obwohl in B 2 die zwei ontologischen Wege »einzig« genannt wurden, wird in B 6 ein weiterer Weg eingeführt:

[4a] »Nötig ist dies zu sagen und zu denken: εὖν ist. Denn Sein ist, Nichtsein ist aber nicht. Das heiße ich dich verstehen. Und zuerst [führe] ich dich auf diesem Weg des Suchens,<sup>32</sup> dann aber auch auf dem, worauf die Sterblichen nichts wissend umhertreiben, die doppelköpfigen; denn Ohnmacht lenkt in der Brust ihr schwankendes Denken, und sie treiben dahin, taub gleichermaßen und blind, blöde, unterscheidungslose Haufen, denen Sein und Nichtsein als dasselbe gilt und nicht dasselbe, und für die es bei allem einen umkehrenden Weg gibt.«

<sup>31</sup> Hölscher 1968, S. 129.

<sup>32</sup> Da der in B 6, 1f. genannte Weg offensichtlich jener des Seins ist, dürfte die gängige Ergänzung des fehlenden Verbes in B 6, 3 mit εἶργω (»ich halte dich ab«), zuerst bei Diels 1897, S. 68, mit Berufung auf eine angebliche Analogie zu B 7, 2) schwer haltbar sein. Eher müsste ein Verb positiver Bedeutung ergänzt werden, das kein »Abhalten«, sondern eine Hinführung auf die zwei hier genannten Wege verspricht: auf den ersten des Seins (vielleicht durch die Erörterung der Zeichen in B 8) und auf den gleich zu schildernden ›dritten Weg‹ der Sterblichen; vgl. auch Cordero 1979, S. 24, und Nehamas 1981, S. 104f.

Dieser ›dritte Weg‹ widerspricht keinesfalls der Versicherung in B 2, es gebe »allein« zwei Wege; er ist nämlich überhaupt kein eigentlicher Weg, sondern die Darstellung und Kritik der Unfähigkeit der Menschen, die zwei »einzigen« ontologischen Wege des Denkens klar und entschlossen zu unterscheiden. In dieser *ontologischen Unentschlossenheit* werden Sein und Nichts nicht in ihrem unversöhnlichen Gegensatz begriffen, sondern »für dasselbe« gehalten – indem sie etwa in der alltäglichen Rede oder auch in den früheren Kosmologien stets nebeneinander gestellt und miteinander vermengt werden. Als »doppelköpfig« werden die Sterblichen bezeichnet, weil sie über keinen ›klaren Kopf‹ verfügen und sich unreflektiert von ihrer »Brust« leiten lassen; ihre ontologische Insuffizienz gilt als »Nichtwissen« und lässt sie als den Gegenpol zum »wissenden Mann« (εἰδός φῶς, B 1, 3) des Proömiums erscheinen.

Die Menschen sind nun ontologisch »taub« und »blind«, gerade weil sie sich der Wahrnehmung ausliefern:

[4b] »Denn niemals kann dies erzwungen werden, dass Nichtseiende sind. Du aber halte den Gedanken von diesem Weg des Suchens fern. Und lass auch nicht die viel-erfahrene Gewohnheit dich auf diesen [anderen] Weg zwingen, das ziellose Auge walten zu lassen und das widerhallende Gehör und die Zunge, sondern entscheide mit dem Logos die an Streit reiche Widerlegung, die von mir genannte. Allein übrig bleibt also die Rede von dem Weg, dass Ist« (B 7; B 8, 1-2a).

Wurde in B 6 der dritte ›Un-Weg‹ dem Weg des Seins gegenübergestellt, so wird er in B 7 zusammen mit dem Weg des Nichts abgewiesen; dort wurden die ontologischen Konsequenzen des »Umhertreibens« getadelt, hier werden dessen Gründe aufgezeigt: es sind die Wahrnehmung und die Sprache.<sup>33</sup>

Die ›Entdeckung‹ des sog. dritten Weges durch Reinhardt<sup>34</sup> war für die Beleuchtung der Struktur des Gedichtes und der Argumentation der Göttin von kaum zu überschätzender Bedeutung. Gleichwohl wäre es voreilig, den Doxa-Teil des Gedichtes mit dem dritten Weg vorbehaltlos zusammenfallen zu lassen.<sup>35</sup> Sicherlich sind mit Reinhardt gesprochen »die drei ›Wege der Untersuchung‹ das natürliche Ergebnis *Einer* Fragestellung.«<sup>36</sup> Diese Einheit der Fragestellung bezieht sich aber allein auf den ersten Teil, innerhalb

<sup>33</sup> Dabei tritt die Sprache nicht primär als Quelle, sondern eher als »fortwährende Unterstützung und Bestätigung« eines ursprünglich aus der sinnlichen Krisis hervorgehenden Irrtums auf; vgl. Buchheim 1994, S. 134.

<sup>34</sup> Vgl. Reinhardt 1916, S. 36 und *passim*.

<sup>35</sup> S. Reinhardt 1916, S. 69: »die Doxa [...] ist nichts anderes als der dritte Weg der Forschung«; anders Hölscher 1986, S. 76-77, 103.

<sup>36</sup> S. Reinhardt 1916, S. 65.



dessen ja der dritte Weg dargestellt wird. Die positive Doxa hat mit diesem Weg nichts mehr gemeinsam – sie korrigiert nur seine tiefe Sinnlosigkeit.

#### 6. Fazit und Ausblick: Zur Vermittlung

Das Fazit der Kritik Rechenauers an meinem Versuch, falsche sterbliche Ansichten und gültige göttliche Doxa von einander zu unterscheiden, lautet: »Da ist also kein gordischer Knoten mit einem Schlag gelöst«. Ich gebe offen zu, dass die oben vorgetragene Deutung nicht alle Vorbehalte ausräumt. Die zwei wichtigsten Vorbehalte sind nach meinem Dafürhalten folgende:

- a. Der Übergang von der trügerischen zur angemessenen Doxa ist (in B 8, 607) nicht deutlich artikuliert und herausgestellt.
- b. Die Funktionsverschiebung der Formen in den beiden Systemen bleibt ungeklärt: einmal sind Licht und Nacht einander ausschließende Bedingungen sinnlichen Wissens, dann aber elementare Bestandteile des *Diakosmos*.

Auf der anderen Seite erbringt die Differenzierung zwischen trügerischer und angemessener Doxa u.a. folgende Vorteile:

- a. Sie fasst *ἀρετή* in seiner einzig möglichen Bedeutung auf, setzt dieses Wort in enge Verbindung zu *περὶ ἀνθρώπων* (2 Verse später) und gewährt somit den Gegenbegriff zu *ἐοικώς δακροσίου*. Sie beschränkt zugleich den Geltungsbereich des Wortes ausschließlich auf die trügerische Doxa und befreit somit die Göttin von dem Vorwurf der Lüge.

- b. Es wird deutlich, worauf sich der sog. »dritte Weg« (B 6; 7; 8, 38-41) bezieht: Die Rede von Blinden, Tauben und Verblödeten betrifft nicht die positive, angemessene, sondern gilt ausschließlich der trügerischen Doxa, die somit in die Sprache der Ontologie übersetzt und der Kritik unterzogen wird.

- c. Es werden die unübersehbaren Differenzen in der Terminologie der verschiedenen Doxa-Aspekte erklärbar: einerseits Trennung (*ἀντί*, *χωρίς* *ἀπὸ* *ἀλλήλων*, *τάντι*), andererseits Mischung (*ὁμοῦ*, *ἴσων* *ἀμφοτέρων*, *δί* *σύν*).

- d. Die Verknüpfung von *τῶν μίαν οὐ χρεῖν ἔστιν* mit der trügerischen Doxa erklärt m.E. zum ersten Mal recht überzeugend, worin der Irrtum der Sterblichen eigentlich liegt: in der vollständigen Trennung und dem gegenseitigen Ausschluss der beiden Formen.

Ob jene Vorbehalte oder diese Vorteile ausschlaggebend sind, bleibt am Ende Sache der hermeneutischen Abwägung eines jeden Interpreten. Es sei aber an dieser Stelle folgendes angemerkt: Wichtig ist nicht nur, den gordischen Knoten zu durchhauen, sondern auch und zumal den gedanklichen Knoten, die anfangs vorgestellte Aporie zu begreifen. Der Doxa-Teil, und insbesondere die Gegenüberstellung von »trügerischen Worten« und »angemessener Weltdarstellung«, stellt eine immense interpretatorische Schwierigkeit dar, der man nicht mehr ausweichen darf. So verzeichnete es schon einen Fortschritt, wenn die hier vorgelegte Auslegung etwas zum Beheben dieser Schwierigkeit beitragen könnte. Wenn jedoch die Lösung nicht zu finden ist, sollte zumindest die Aporie so deutlich wie möglich artikuliert werden. Diesem wird aber nicht gedient, wenn etwa Rechenauer in der genannten Rezension abschließend behauptet: »es gibt keine göttliche Doxa, sondern nur eine göttliche Bewertung und Beurteilung, ein göttliches Substrat, dem die menschliche Doxa entsprechen muss.«<sup>37</sup> Dadurch ergeben sich wohl weitere Knoten, die mir besonders verwirrend scheinen: Was bedeutet hier »logisch«? Verweist dieses Wort vielleicht auf ein »ontologisches« Moment? Was ist »Substrat«? Und wo, wann und wie »muss« sich die menschliche Doxa diesem Substrat anpassen?

Demgegenüber würde ich dafür plädieren, dass angesichts der Vielfalt von Themen und Absichten, die im zweiten Teil des Gedichtes zur Geltung kommen, die Differenzierung verschiedener Perspektiven unabdingbar ist. Die Doxa ist keine uniforme Einheit, sondern ein Komplex, wo *mehrere und diverse Interessen, Vorsätze und Absichten* verfolgt werden. Meine Darstellung hat folgende vier Aspekte aufgezeigt:

[1] Verstehen der trügerischen Annahmen und Aufweis ihres Irrtums (B 8, 53-59).

[2] Angemessene positive Doxa, die im Rekurs auf Mischung statt Trennung der beiden Formen eine partielle Kritik des menschlichen Irrtums leistet und den »Tug« beseitigt (B 8, 60ff.).

[3] Genetische Darstellung der trügerischen Annahmen, deren Divergenz auf Verschiedenheiten des Wahrnehmungssapparats beruht (B 16).

[4] Ontologische Be- und Verurteilung der trügerischen Annahmen, indem diese im Wahrheits-Teil als ein dritter (Un-)Weg aufgewiesen werden (B 6; 7; 8, 38-41).

Das Gemeinsame all dieser Doxa-Perspektiven liegt darin, dass sie die Phänomenalität als solche, die Mannigfältigkeit der Erscheinungswelt zum Thema haben. Sie sind nicht »falsch«, sondern erfüllen allesamt und in verschiedenen Weisen die Aufgabe des »Verstehen-lernens«.

Der wichtigste hermeneutische Ertrag dieser Differenzierung weist allerdings über die Doxa hinaus und betrifft deren Verhältnis zur Aletheia. Dieses Verhältnis wird ausdrücklich in den Passagen B 1, 31f. und B 9, 4 angesprochen. Im ersten Passus wird Sein als Sein des Erscheinenden (ὄκοῦν-τα) eingeführt;<sup>38</sup> es ist kein transzendenter Gegenstand und keine weltneugierende Hypostase, sondern ein Sein, das an der Erscheinungswelt gedacht und erfahren wird. Parmenides stellt somit keine Zwei-Welten-Lehre auf, sondern die eine Welt im Lichte zwei verschiedener Erkenntnisweisen: Die *noetische* entdeckt überall das Sein, die *doxastische* präsentiert und kritisiert die Irrtümer des sterblichen Weltbildes, um schließlich eine endgültige Darstellung der erscheinenden Welt zu liefern. Diese Darstellung ist wiederum deswegen angemessen, weil in ihr das Nichts entschwinden und alles »voll« von den (seienden, B 9, 4) Formen des Lichtes und der Nacht ist.

Das Verhältnis von Doxa und Wahrheit scheint mir nun im Lichte der Unterscheidung der vier genannten Aspekte (und insbesondere der Unterscheidung zwischen trügerischer und angemessener Doxa) adäquater erfasst werden zu können. Im Hinblick auf die trügerischen Annahmen, auf ihre Genese und ihre ontologische Beurteilung (also 1, 3, 4 oben) behält die alte Reinhardt'sche Antwort immer noch ihre Gültigkeit: Die Göttin »bringt Wahrheit über den Wahn der Sterblichen«<sup>39</sup> und diese Wahrheit konkurriert keinesfalls mit jener des Seins, sondern wird vielmehr von ihr ermöglicht. Fatal wäre indessen, auch die angemessene Darstellung der Welteinrichtung in der positiven Doxa-Lehre (also 2 oben) unter das Motto des »Wahns« zu stellen. Ebenso wenig ist die angemessene Doxa eine »Ableitung« aus dem dritten Weg oder eine »Übersetzung« der »einzigsten Grundform [v]Sein und

Nichtsein...] ins Räumliche«<sup>40</sup> Vielmehr sind Wahrheit und positive Doxa Antworten auf zwei *selbstständige* und *komplementäre* Fragestellungen: Die Wahrheit fragt nach dem Sein des Erscheinenden, die positive Doxa nach dessen Erscheinungsweise.

In meiner früheren Auslegung bestand ich mit Nachdruck auf der Selbstständigkeit dieser beiden Fragestellungen und fasste das Verhältnis von Sein/lehre und Weltanordnung als analog zum Verhältnis von Göttlichem und Menschlichem auf. Zwischen den beiden Gedichtstreifen entsteht somit eine »Kluft«, die zwar nicht zwei verschiedene Wissensgegenstände, wohl aber zwei verschiedene Wissensformen trenne – und diese Kluft sei ebenso unüberbrückbar wie jene Kluft zwischen Menschlichem und Göttlichem überhaupt. Die Philosophie qua Ontologie sei unbegründbar, sie entstehe immer ἐξ αὐτοῦ.<sup>41</sup>

Ohne die Eigenständigkeit der in beiden Gedichtstreifen entwickelten Fragestellungen zu bezweifeln, glaube ich inzwischen, dass ihr gegenseitiges Verhältnis eine nähere Bestimmung erlaubt – und zwar in zwei Hinsichten. Einerseits berechtigt die Betonung der Absenz des Nichts in der göttlichen Doxa (B 9, 4) zur Annahme, dass die Wahrheit *Konstitutionsmomente der angemessenen Doxa* enthält. Kriterium der Unterscheidung von Doxa in falsche und angemessene ist nämlich ihre unausgesprochene Haltung zum Nichts und somit ihr Verhältnis zur Wahrheit des Seins. Die falsche Doxa lässt implizit das Nichts in die Welt eindringen – was nur dann erkannt wird, wenn man über die Wahrheit des Seins verfügt. Die Kompatibilität mit der Wahrheit des Seins ist hingegen für die angemessene Doxa Kriterium ihrer Gegründetheit und Garant ihrer Unüberwindbarkeit.

Zum zweiten scheint ihrerseits die angemessene Doxa eine Funktion zu erfüllen, die der platonischen Konzeption einer ὁρῆ δόξα bzw. ἀληθὴς δόξα ähnlich ist und diese vorwegzunehmen scheint. Im *Menon* etwa ist man einig, dass, wenn es um den Weg nach Larissa geht, es ausreicht ist, eine »richtige Doxa« davon zu besitzen (und nicht unbedingt eine begründete Erkenntnis in der Form von ἐπίστανται).<sup>42</sup> Auch der *Theaitetos* (trotz seines aporetischen Ausgangs, der die Identifizierung der »wahren Doxa« mit der Erkenntnis ablehnt) gesteht zwischendurch zu, dass jedenfalls ein Richter immer auf Grund von »wahrer Doxa« und ohne Erkenntnis auszu-kommen hat.<sup>43</sup> Vor allem aber in der *Politeia* stellt Doxa eine Erkenntnis

<sup>40</sup> So Reinhardt 1916, S. 71, 80f. – An Reinhardt orientiert sich wohl auch Rechenauer, wenn er die Doxa als »göttlich-logisches Substrat« bezeichnet.

<sup>41</sup> Thanassas 1997, Kap. IV, insb. S. 230-240.

<sup>42</sup> Plat. *Menon* 97b.

<sup>43</sup> Plat. *Theaitetos* 201 b-c.

<sup>38</sup> Vgl. Thanassas 1997, S. 36-41.

<sup>39</sup> Reinhardt 1916, S. 25.

des Sichtbaren dar, die nicht in bloßer scheinhafter Wahrnehmung aufgeht, sondern durch eine Als-Struktur gekennzeichnet ist.<sup>44</sup>

Es kann hier nicht auf das Problem der Doxa bei Platon eingegangen werden. Unser Hinweis darauf verfolgte die Absicht, eine analoge Funktion der angemessenen Doxa bei Parmenides plausibler zu machen. Diese Doxa ist für die Aletheia von großer Bedeutung. Die Wahrheit des Seins braucht eine vor dem Nichts gefeierte Kosmogonie und Kosmologie – Bilder einer Welt, die als ein von den beiden nun gleichrangigen Formen erfülltes Ganzes dargestellt wird. Um Sein als Sein des Erscheinenden (der δοκούντων) denken zu können, muss dem Sein das ontische Fundament der δοκούντων gegeben und dies in seiner Erscheinungsweise bestimmt werden. Die angemessene Doxa ebnet den Weg für ein Verständnis der Aletheia als einer Seinswahrheit, welche die Welt durchweg bejaht.

Ohne den Begriff einer angemessenen bzw. wahren Doxa ist das Gedicht und seine Einteilung nicht zu verstehen. Die angemessene Doxa leistet dabei eine doppelte Vermittlung. Zum einen übersetzt sie die Wahrheit des Seins ins Räumliche;<sup>45</sup> zum anderen führt sie den »gesunden Menschenverstand« vor diese Wahrheit. Aletheia und Doxa, Sein und Erscheinen sind zwar nicht aufeinander reduzierbar; sie behalten ihre Eigenständigkeit als komplementäre Antworten auf zwei verschiedene Fragestellungen. Ontologie und Kosmologie als distinkte Anläufe der doppelten parmenideischen Strategie zur »Rettung der Phänomene« lassen sich aber nicht von einander isolieren, sie werden nicht unabhängig voneinander, sondern im Hinblick aufeinander entworfen.

## Anhang

Die Unterschiede zwischen trügerischer und angemessener Doxa:

<i>Trügerische Doxa:</i>	<i>Angemessene Doxa:</i>
ἀναπνῶς κόσμος	ἐοικὼς δόκοσμος
δόξας βροτείας	ἐνὸς φασίτω
πεπλανημένοι	οὐ μὴ πεπελάσση
τῶν μέων οὐ χρεῶν ἔστιν	πάν πλάον ἔστιν ὁμοῦ
ἀντλα, χάρις	ὁμοῦ (μῆϊς, κρᾶσις)
κατ' αὐτό	διὰ(κοσμος)
<ἀντοια, ἐπεὶ: νυκτὶ μέτα μηδέν>	ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδὲτέρω μέτα μηδέν
νυκτ' ἀδαίης, πυκινόν, ἐμβριθεῖς δέμιας	<ἔστιν ἢ ἀφαντος νόξ>
'Licht-Leben-Wärme-Stimme <Sein>' ~	»die Toten sind, und sie nehmen Kälte und Schweigen wahr«
'Nacht-Tod-Kälte-Schweigen-á-íδης "Aíδης <Nichts>'	

Der Kontrast zwischen trügerischer Doxa und Wahrheit:

<i>Trügerische Doxa:</i>	<i>Wahrheit:</i>
ἐκρίναντο δέμιας; φῶς ~ νόξ	κρίναι λόγῳ: εἶναι ~ μηδέν
<ἐκρίναντο ὄμματι>; παρῶν ~ ἀπῶν	λαῶσα νόφ: ἀπῶν qua εἶν
δοκονον ὄμμα → κλάττονται	νόξ → βεβαίως
οἴματ' ἔθεντο	οἴματ' ἔασαι
ἀποτιμῆει εἶν ἑόντος	συνεχῆς

Die Konvergenzen zwischen angemessener Doxa und Wahrheit:

<i>Angemessene Doxa:</i>	<i>Wahrheit:</i>
<ἔστι φῶς καὶ νόξ, ἐπεὶ> οὐδὲτέρω μέτα μηδέν	ἔστι τὰ δοκούντα
πάν πλάον ἔστι φῶς καὶ νυκτός	πάν πλάον ἔστιν ἑόντος

<sup>44</sup> Vgl. zuletzt G. Böhme 2000, S. 172.

<sup>45</sup> Wohlgemeint: die Wahrheit des Seins, und nicht den dritten Weg, wie Reinhardt 1916, S. 71 meinte.