

---

■ ■ ■

Günther Neumann

## **Martin Heideggers Auslegung des parmenideischen Lehrgedichtes**

**Zusammenfassung:** Heideggers Auslegung und Übersetzung der griechischen Philosophen ist von philologischer Seite oft kritisiert worden, weshalb einleitend der hermeneutische Leitfaden seiner Parmenides-Interpretation kurz erörtert wird. Seine eingehende und umfassende Auseinandersetzung mit den Vorsokratikern erfolgt erst in seinem späteren Denken. Die im vorliegenden Beitrag ausschließlich herangezogene Vorlesung vom Sommersemester 1932 ist dadurch ausgezeichnet, dass sie als ein Weg *in* das spätere Ereignis-Denken zu betrachten ist und zugleich die einzige Gesamtinterpretation des parmenideischen Lehrgedichtes gibt. Von den hier ausgelegten beiden Teilen des Lehrgedichtes, dem Aletheia-Teil und dem Doxa-Teil, sind die drei von Heidegger untersuchten Wege zu unterscheiden: der von der Göttin verkündete Weg der Wahrheit (Unverborgenheit), der Weg des Nichts, „der schlechthin aussichtslos ist und zu nichts führt“, und der Weg des Scheins, „der Gemeine Menschenweg“, der für ihn „doch zu etwas führt“. Er führt nämlich zum Erscheinenden, das nicht *für sich selbst* scheinhaft ist, sondern die Erscheinung wird in Heideggers Auslegung erst dann zum Schein, wenn die Sterblichen das erscheinende Seiende vermeintlich für das eine-einfach-einzig-selbige Sein selbst nehmen.

**Abstract:** Heidegger's interpretation and translation of the Greek philosophers has often been criticized from a philological perspective, which is why the hermeneutic guideline of his exegesis of Parmenides will be briefly discussed in the introduction. His in-depth and comprehensive engagement with the Pre-Socratics only occurs in his later thought. The lecture from the summer semester of 1932, which is used exclusively in this article, is distinguished by the fact that it can be regarded as a path *into* the later Enowning-Thinking (Ereignis-Denken) and at the same time provides the only complete interpretation of the philosophico-didactic poem of Parmenides. From the two parts of the poem presented here, the Aletheia part and the Doxa part, the three paths examined by Heidegger must be distinguished: the path of truth

(unconcealment) proclaimed by the goddess, the path of nothingness, “which is absolutely without prospects and leads to nothing,” and the path of appearance, “the Common Human Path,” which for him “still leads to something.” It leads to the appearing, which is not seemingly *in itself*, but in Heidegger’s interpretation, the appearance only becomes a semblance when mortals supposedly take the appearing being for the one-simply-unique-same Being itself.

**摘要：**海德格尔对希腊哲学的阐释与翻译常受到语文学界的批评，因此本文开篇将简要探讨其阐释巴门尼德思想所遵循的诠释学原则。他对前苏格拉底哲学家的深入系统研究实则见于后期思想。本文专引的1932年夏季学期讲座具有双重意义：既可视为通向后期的本有思维 (*Ereignis-Denken*) 之路径，又是对巴门尼德教谕诗唯一完整的诠释。该教谕诗包含“无蔽”与“意见”两部分，需区分海德格尔剖析的三重道路：女神宣告的真理（无蔽）之路；那条“绝无前景、通往虚无”的空无之路；以及“常人之路”的表象之路——此路对他而言“仍通达某物”。它通向显现者，而显现本身并非虚妄；依海德格尔的阐释，只有当终有一死者误将显现着的存在者当作单纯-唯一-同一的存在本身时，显现才蜕变为表象。

**Keywords:** Parmenides; Heidegger; Hermeneutik; Wahrheit; Aletheia; Doxa; Sein; Nichts; Schein; Erscheinung; Anwesenheit; Zeit; Einheit

## Vorbemerkung

In Heideggers Text „Aus einem Gespräch von der Sprache. Zwischen einem Japaner und einem Fragenden“ (1953/54) heißt es: „Das Bleibende im Denken ist der Weg. Und Denkwege bergen in sich das Geheimnisvolle, daß wir sie vorwärts und rückwärts gehen können, daß sogar der Weg zurück uns erst vorwärts führt.“<sup>1</sup> Der „Weg zurück“ führte Heidegger bis zu den Anfängen des abendländisch-europäischen Denkens, zu Anaximander, Parmenides und

1 Martin Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 12), 2. Aufl., Frankfurt a. M.: Klostermann 2018, 79–146, hier: 94; vgl. auch Martin Heidegger, *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, hg. von Peter Trawny (GA 35), Frankfurt a. M.: Klostermann 2012, 46; vgl. dazu Karsten Harries, „Herkunft als Zukunft“, in: *Annäherungen an Martin Heidegger. Festschrift für Hugo Ott zum 65. Geburtstag*, hg. von Hermann Schäfer, Frankfurt a. M./New York: Campus-Verlag, 1996, 41–63.

Heraklit.

Mit Parmenides befasste sich Martin Heidegger vom Beginn bis zum Ende seines philosophischen Lebensweges immer wieder. In seinem „Colloquium über Dialektik (Muggenbrunn am 15. September 1952)“ bemerkt er rückblickend, dass er sein „erstes Kolleg“ (im Wintersemester 1915/16 in Freiburg i. Br.) über das Fragment B 3 des Parmenides hielt.<sup>2</sup>

Noch in seinem letzten Seminar in Zähringen 1973 kommt es Heidegger besonders darauf an, „ins rechte Hören auf Parmenides zu gelangen“.<sup>3</sup>

Parmenides ist für ihn „der eigentliche Begründer der antiken Ontologie“<sup>4</sup>, gemeinsam mit Heraklit der „Stifter alles Denkertums“<sup>5</sup>. In seiner Freiburger Vorlesung vom Sommersemester 1922 heißt es in § 25 zu Parmenides:

„Als geistesgeschichtliches (mehr: schicksalentscheidendes) *Paradigma* für die Fragwürdigkeit und Unmittelbarkeit der ursprünglichen Seinsbegegnung steht die eleatische These [ἐν τὰ πάντα] am Anfang der Philosophie und Lebensauslegungsgeschichte, die wir selbst sind.“<sup>6</sup>

Als insgesamt verlässlichste Textausgabe (mit wohldurchdachter französischer und englischer Übersetzung) des parmenideischen Lehrgedichtes kann die

- 
- 2 Martin Heidegger, *Seminare: Hegel – Schelling*, hg. von Peter Trawny (GA 86), Frankfurt a. M.: Klostermann 2011, 745–763, hier: 760; vgl. Chris Bremmers, „Schriftenverzeichnis (1909–2004)“, in: *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*, hg. von Alfred Denker, Hans-Helmuth Gander, Holger Zaborowski (*Heidegger-Jahrbuch* 1), Freiburg/München: Alber 2004, 419–598, hier: 467, Anm. 17. Eine Übersicht der Parmenides-Stellen in der Martin Heidegger Gesamtausgabe (Abkürzung im Folgenden: GA) geben: François Jaran/Christophe Perrin, *The Heidegger Concordance*, foreword by Theodore Kisiel, Vol. 1–3, London/New Delhi/New York/Sydney: Bloomsbury 2013, Vol. 3: *Indices*, 211; Patrick Unruh, *Register zur Martin Heidegger Gesamtausgabe*, Frankfurt a. M.: Klostermann 2017, 577 f.
- 3 Martin Heidegger, *Seminare*, hg. von Curd Ochwadt (GA 15), 2., durchges. Aufl., Frankfurt a. M.: Klostermann 2005, 372–400, hier: 395.
- 4 Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 24), 3. Aufl., Frankfurt a. M.: Klostermann 1997, 154.
- 5 Heidegger *Einführung in die Metaphysik*, hg. von Petra Jaeger (GA 40), 2., durchges. Aufl., Frankfurt a. M.: Klostermann 2020, 145.
- 6 Martin Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, hg. von Günther Neumann (GA 62), Frankfurt a. M.: Klostermann 2005, 209, vgl. 230, ferner Anhang III, 371 f.; vgl. auch Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, hg. von Käte Bröcker-Oltmanns (GA 63), 3. Aufl., Frankfurt a. M.: Klostermann 2018, 91.

Pariser Ausgabe von Pierre Aubenque angesehen werden.<sup>7</sup> Das Lehrgedicht (*Περὶ φύσεως*) des Parmenides wird, soweit nicht anders vermerkt, nach der Fragmentordnung der sechsten, verbesserten Auflage (weitere Auflagen dann unverändert) der von Hermann Diels und Walther Kranz herausgegebenen *Fragmente der Vorsokratiker* zitiert.<sup>8</sup> Als relativ textnah ausgerichtete deutsche Übersetzung wird zuweilen die kommentierte Ausgabe von Helmuth Vetter herangezogen, in der auch der neueste Forschungsstand berücksichtigt ist.<sup>9</sup>

## I. Der hermeneutische Leitfaden von Heideggers Parmenides-Auslegung<sup>10</sup>

Jochen Schlüter stellt im sechsten Kapitel „Kritische Bemerkungen zu Heideggers Auslegung des Parmenides“<sup>11</sup> seiner umfangreichen Heidelberger Dissertation über *Heidegger und Parmenides* die Frage, ob Heidegger von philologisch-wissenschaftlicher oder philosophiehistorischer Seite aus überhaupt kritisierbar sei:

„Sind nicht überhaupt H[eidegger]s ‚Vorsokratiker‘-interpretationen durch ‚methodisch-philosophische‘ Überlegungen

7 *Études sur Parménide*, publ. sous la direction de Pierre Aubenque, Tom. I: *Le Poème de Parménide*, texte, traduction, essai critique par Denis O’Brien, Paris: Vrin 1987.

8 Hermann Diels, *Die Fragmenta der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch, hg. von Walther Kranz, 6., verb. Aufl., Bd. I–III, Berlin: Weidmann 1951–1952, Bd. I, 217–246.

9 *Parmenides: Sein und Welt*. Die Fragmente neu übersetzt und kommentiert von Helmuth Vetter, Freiburg/München: Alber 2016.

10 Die Eigenart von Heideggers Parmenides-Auslegung wird auch deshalb etwas eingehender erörtert, weil insbesondere seine Interpretationen und Übersetzungen der griechischen Philosophen von philologisch-wissenschaftlicher Seite immer wieder auf Kritik gestoßen sind (vgl. Werner Beierwaltes, *Heideggers Rückgang zu den Griechen*, München: Beck 1995 (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Jg. 1995, H. 1); Christian Iber, „Interpretationen zur Vorsokratik. Frühgriechisches Denken und Heideggers Projektionen“, in: Dieter Thomä (Hg.), *Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, 2., überarb. und erw. Aufl., Stuttgart/Weimar: Metzler 2013, 200–209; Rainer Marten, „Heidegger liest Parmenides“, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 15 (3), 1–15; Rainer Marten, *Heidegger lesen*, München: Fink 1991). Dagegen betont der Altphilologe Hans-Christian Günther den „einzigartigen Rang von Heideggers Eindringen in das griechische Denken“ (Hans-Christian Günther, *Grundfragen des griechischen Denkens. Heraklit, Parmenides und der Anfang der Philosophie in Griechenland*, Würzburg: Königshausen & Neumann 2001, 15).

11 Jochen Schlüter, *Heidegger und Parmenides. Ein Beitrag zu Heideggers Parmenidesauslegung und zur Vorsokratiker-Forschung*, Bonn: Bouvier 1979, 305–333.

so gut gegen Angriffe von seiten der Philologie und Philosophiehistorie abgesichert, daß sie von diesen aus gar nicht mehr angegriffen werden können?“<sup>12</sup>

Andererseits gibt auch Schlüter zu bedenken: „Und ist nicht auch für H[eidegger] selbst trotz aller Gebundenheit an seine ‚Perspektive‘ das, was ‚da steht‘, die oberste Instanz für den Entwurf des Gesagten und Ungesagten?“<sup>13</sup> Bezuglich der angesprochenen methodisch-philosophischen Voraussetzungen nennt Schlüter die von Heidegger in § 32 von *Sein und Zeit* entfaltete existenziale Vor-Struktur des Verstehens, die jeder Auslegung zugrunde liegt.<sup>14</sup>

Hans-Georg Gadamer verweist in seinem Hauptwerk *Wahrheit und Methode* bezüglich des Ideals der Vorurteilslosigkeit auf die *Endlichkeit* nicht nur unseres Menschseins, sondern ebenso unseres geschichtlichen Bewusstseins:

„Die Überwindung aller Vorurteile, diese Pauschalforderung der Aufklärung, wird sich selber als ein Vorurteil erweisen, dessen Revision erst den Weg für ein angemessenes Verständnis der Endlichkeit freimacht, die nicht nur unser Menschsein, sondern ebenso unser geschichtliches Bewußtsein beherrscht.“<sup>15</sup>

Damit soll aber nicht der Beliebigkeit einer Auslegung Tür und Tor geöffnet werden. Aufgabe ist es, „legitime Vorurteile“ von sachunangemessenen Vorurteilen zu unterscheiden.<sup>16</sup> Wenn wir die hermeneutische Aufgabe der Textauslegung in ihrer prinzipiellen „Offenheit“ verstehen, wird es möglich, dass wir das vermeintlich Vorverstandene „am Ende auch der eigenen

12 Schlüter, *Heidegger und Parmenides*, 308.

13 Schlüter, *Heidegger und Parmenides*, 308 f.

14 Schlüter, *Heidegger und Parmenides*, 305 f.; vgl. dazu ausführlich Günther Neumann, *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Eine vergleichende Untersuchung zu den Parmenides-Auslegungen von Emil Angehrn, Günter Dux, Klaus Held und dem frühen Martin Heidegger*, Berlin: Duncker & Humblot 2006, § 31; Günther Neumann, *Heidegger und Parmenides* (Das Denken Martin Heideggers I 2, hg. von Hans-Christian Günther, fortgeführt von Ivo De Gennaro und Gino Zaccaria), Nordhausen: Bautz 2024, § 2.

15 Hans-Georg Gadamer, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Gesammelte Werke, Bd. 1), 6., durchges. Aufl., Tübingen: Mohr Siebeck 1990, 280, vgl. 275.

16 Gadamer, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode*, 281 f., vgl. 301, 304.

vielfältigen Sinnerwartung nicht einordnen können“.<sup>17</sup> Bezuglich der bisherigen Parmenides-Interpretationen bemerkt auch Heidegger einmal:

„Jede Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen Interpretationen eines Werkes, nicht nur des philosophischen, ist in Wahrheit eine wechselseitige Besinnung auf die leitenden Voraussetzungen, ist die Erörterung dieser, eine Aufgabe, die man seltsamerweise immer nur am Rande ([Randbemerkung:] *beiläufig*) zuläßt und durch allgemeine Redensarten überdeckt.“<sup>18</sup>

In dieser Erörterung werden jedoch nicht nur die Voraussetzungen anderer hinterfragt, sondern auch die eigenen Voraussetzungen „der Erörterung anheimgestellt“.<sup>19</sup> Es gibt keine „Auslegung, die beziehungslos, d. h. absolut gültig sein könnte“.<sup>20</sup> Sachliche „Neutralität“ oder gar Selbstauslöschung des Interpreten ist letztlich unmöglich. Sie ist im Grunde auch, wenn wir nicht auf jegliche Lebensbedeutsamkeit verzichten möchten, nicht erwünscht. Für „ein hermeneutisch geschultes Bewußtsein“ gilt es, wie Gadamer ausführt, „für die Andersheit des Textes von vornherein empfänglich [zu] sein“.<sup>21</sup>

Eng mit der Frage der Auslegung verbunden, ist die Aufgabe der Übersetzung des altgriechischen Textes. Auf dieses Problem kann hier nicht ausführlicher eingegangen werden.<sup>22</sup> Wie für die Aufgabe einer Auslegung dargelegt wurde, so ist auch eine Übersetzung nicht gleichsam neutral, sondern „Maßstab und Charakter einer Übersetzung sind immer relativ auf das Ziel der Interpretation“<sup>23</sup>. Zur Übersetzung von Platons *Theätet* bemerkt Heidegger in seiner Vorlesung vom Wintersemester 1931/32:

„Für die selbständige Arbeit am Dialog freilich ist der Urtext

17 Gadamer, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode*, 273.

18 Martin Heidegger, *Was heißt Denken?*, hg. von Paola-Ludovika Coriando (GA 8), Frankfurt a. M.: Klostermann 2002, 181.

19 Heidegger, GA 8, 181; vgl. Otto Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, 3., erw. Aufl., Pfullingen: Neske 1990, 202.

20 Heidegger, GA 8, 181.

21 Gadamer, *Hermeneutik I: Wahrheit und Methode*, 273 f.

22 Vgl. Helmuth Vetter, *Grundriss Heidegger. Ein Handbuch zu Leben und Werk*, Hamburg: Meiner 2014, 356 (Stichwort „Übersetzung“, mit weiteren Literaturhinweisen).

23 Heidegger, GA 62, 7.

zugrundezulegen, und das sagt zugleich: eine *eigene* Übersetzung. Denn eine *Übersetzung* ist nur das letzte Ergebnis einer wirklich durchgeführten *Auslegung*: der Text ist über-gesetzt in ein selbständig fragendes Verständnis.“<sup>24</sup>

## II. Heideggers Parmenides-Auslegung auf dem Weg zum Ereignis-Denken

Mit dem (immanenten) Wandel von der transzendenten-horizontalen Ausarbeitung der Seinsfrage zur ereignisgeschichtlichen Blick- und Fragebahn<sup>25</sup> treten in Heideggers Besinnung auf den ersten Anfang der abendländischen Philosophie die Vorsokratiker mehr und mehr in den Vordergrund. Der noch für *Sein und Zeit* maßgebliche Vorrang von Platon und vor allem von Aristoteles gegenüber den Vorsokratikern wird zurückgenommen. Bereits mit Platon und Aristoteles beginnt ein Denken die Vorherrschaft zu gewinnen, das er in den 1936 bis 1938 ausgearbeiteten *Beiträgen zur Philosophie* mit der „wesentliche[n] Überschrift“ *Vom Ereignis* mit den Stichworten „Entmachtung der φύσις“ und „Einsturz“ der ἀλήθεια als „*Unverborgenheit* des Seienden“ charakterisiert.<sup>26</sup> Insbesondere bei Anaximander, Parmenides und Heraklit ist für ihn noch eine Ursprünglichkeit des Denkens verwahrt, die bereits bei Platon und Aristoteles zunehmend verdeckt wird. Sie sind für ihn, wie er später sagt, „die einzigen anfänglichen Denker“.<sup>27</sup> Wichtige Hinweise zu seinem Denkweg nach *Sein und Zeit* gibt

- 
- 24 Martin Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, hg. von Hermann Mörchen (GA 34), 2., durchges. Aufl., Frankfurt a. M.: Klostermann 1997, 130.
- 25 Vgl. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann, *Transzendenz und Ereignis. Heideggers „Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)“*. Ein Kommentar, Würzburg: Königshausen & Neumann 2019.
- 26 Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 65), 3., unveränderte Aufl., Frankfurt a. M.: Klostermann 2003, 3, 126, 334.
- 27 Martin Heidegger, *Parmenides*, hg. von Manfred S. Frings (GA 54), 3., durchges. Aufl., Frankfurt a. M.: Klostermann 2018, 10. Einen Vergleich gibt: Ingeborg Schüßler, „Heidegger und die Vorsokratiker. Anaximander – Heraklit – Parmenides“, in: Ingeborg Schüßler, *Studien zur Genealogie des europäischen Denkens / Études généalogiques de la pensée occidentale*, Teilband I / Tome I, hg. von Klaus Neugebauer, Zürich: LIT 2021, 17–37.

Heidegger in dem Text „Ein Rückblick auf den Weg“ (1937/38). Weil die Frage nach dem Da-sein ursprünglicher und zugleich im ausdrücklichen Bezug zur Wahrheit des Seyns anzusetzen ist, deshalb musste sogleich –

„Alles von Grund in die erneute Fragebewegung gebracht werden und zugleich mußte sich damit die ganze Stellung zur bisherigen Geschichte der abendländischen Philosophie klären und verschärfen – es erwuchs noch einmal die Aufgabe einer Gesamtbesinnung auf diese Geschichte von ihrem ersten Anfang (Anaximander, 1932) bis zu Nietzsche (1937).“<sup>28</sup>

Mit „Anaximander, 1932“ ist hier die Freiburger Vorlesung *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides* vom Sommersemester 1932 (GA 35) gemeint. Diese Vorlesung ist dadurch ausgezeichnet, dass sie auch als ein wesentlicher Weg *in* das Ereignis-Denken zu verstehen ist und zugleich die einzige Gesamtinterpretation sowohl des Aletheia- als auch des Doxa-Teils des parmenideischen Lehrgedichtes gibt. Alle späteren Texte bauen auf dieser Auslegung auf. Der vorliegende Beitrag muss sich auf diese Vorlesung von 1932 beschränken.

### **III. Die Parmenides-Rezeption auf dem Weg zum Ereignis-Denken**

#### **Die Vorlesung vom Sommersemester 1932<sup>29</sup>**

Heidegger gibt im dritten Teil (§§ 18–23) seiner Freiburger Vorlesung vom Sommersemester 1932, die erst im Jahre 2012 herausgegeben wurde, die umfangreichste und in sich einheitliche Auslegung des parmenideischen Lehrgedichtes im Ganzen, sowohl des Aletheia-Teils (Frgm. B 1 – B 8) als auch des Doxa-Teils (Frgm. B 9 – B 19). Auch für Heidegger gilt, was

28 Martin Heidegger, *Besinnung*, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 66), Frankfurt a. M.: Klostermann 1997, 409–428, hier: 414 f.

29 In einer späteren Randbemerkung zum dritten Teil (Parmenides-Teil) der Vorlesung heißt es: „Die Auslegung ist unzureichend, wenngleich Manches wesentlich gefaßt.“ (Heidegger *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides*, hg. von Peter Trawny (GA 35), Frankfurt a. M.: Klostermann 2012, 103–195, hier: 103, Anm. 35) Das weist auch darauf hin, dass sich Heidegger mit dem parmenideische Lehrgedicht fernerhin noch befassen wird (zu den späteren Auslegungen vgl. Neumann, *Heidegger und Parmenides*, §§ 9 und 10).

Gadamer in seinem Aufsatz „Das Lehrgedicht des Parmenides. Kurt Riezlers Parmenidesdeutung“ (1936) zur Kosmogonie des Doxa-Teils festhält:

„Seitdem [seit Karls Reinhardts (1886–1958) „revolutionierendem Buch“<sup>30</sup> (1916)] kommt jede Interpretation nicht mehr in Betracht, die die δόξαι βροτῶν [die Meinungen der Sterblichen] nicht in einer den Sinn dieser ganzen Philosophie bestimmenden Weise mit der verkündenden ἀλήθεια [Wahrheit] verknüpft, sondern in ihr Darstellung, Kompromiß, Hypothese, Kritik und Polemik oder sonst etwas Zweitrangiges und Nachtragshaftes erblickt.“<sup>31</sup>

Die hier gegebene Auseinandersetzung mit Parmenides (und Anaximander) kann einerseits selbst als ein gewisser Weg *in* das Ereignis-Denken betrachtet werden, andererseits steht sie selbst im Horizont einer geschichtlichen Besinnung, die das sich entfaltende Ereignis-Denken kennzeichnet. Nach Heideggers eigener Aussage stand der Plan, der in diesem „Entwurf ‚Vom Ereignis‘ seine erste Gestalt gewinnt“, gemeint sind die in den Jahren 1936 bis 1938 ausgearbeiteten *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, seit dem Frühjahr 1932 „in den Grundzügen [...] fest“.<sup>32</sup>

## 1. Die Auslegung der Fragmente des Aletheia-Teils des Lehrgedichtes

Zu Heideggers umfangreicher Auslegung des Lehrgedichtes kann nur eine gewisse Übersicht gegeben werden und können nur einige charakteristische Textabschnitte herausgegriffen werden, die sich gerade von der üblichen

30 Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 5., unveränderte Aufl., Frankfurt a. M.: Klostermann 2012; vgl. dazu Martin Heidegger, *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*, hg. von Franz-Karl Blust (GA 22), 2. Aufl., Frankfurt a. M.: Klostermann 2004, 62–64; Heidegger, GA 62, 210–214; Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 2), 2., durchges. Aufl., Frankfurt a. M.: Klostermann 2018, 295, Anm. 20. Eine Erörterung von Heideggers Auseinandersetzung mit dem Altphilologen Karl Reinhardt gibt Günther Neumann, „Heideggers frühe Parmenides-Auslegung“, in Günther Neumann, *Phänomenologische Untersuchungen. Zum Begriff von Natur – Raum – Zeit, zur Geschichte des Seins, zur Kunst und Technik, zur Ethik und Freiheit*, Berlin: LIT 2025, 350–396, hier: 366–369.

31 In: Hans-Georg Gadamer, *Griechische Philosophie II* (Gesammelte Werke, Bd. 6), Tübingen: Mohr Siebeck 1985, 30–57, hier: 30.

32 Heidegger, GA 66, 424.

Parmenides-Interpretation abgrenzen.

Wie Heidegger auch hier als hermeneutischen Leitfaden herausstellt, ist die eigentliche Besinnung auf die Wege „*die Frage nach dem Wesen der Wahrheit*“ (dieses aber ist die Frage nach dem Sein! Seinsverständnis)“.<sup>33</sup> „Wer diese begreifen will, muß die Unwahrheit verstehen, darf ihr nicht ausweichen, sondern muß sie *in die innerste Auseinandersetzung* aufnehmen.“<sup>34</sup>

### a) Fragment B 2, 3–4

Das Proömium (Frgm. B 1) soll nicht weiter betrachtet werden.<sup>35</sup> Von Fragment B 2 sind die Verse 3 und 4 herauszugreifen:

- 3 ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἴναι,  
4 Πειθοῦς ἔστι κέλευθος (Ἄληθείη γὰρ ὀπηδεῖ),

Helmut Vetter übersetzt in seiner Neuausgabe der Fragmente des Parmenides:

- 3 „der eine: dass es ist und dass es nicht sein kann, dass es  
nicht ist –  
4 er ist des Vertrauens Pfad (folgt er der Wahrheit doch);“<sup>36</sup>

Heidegger gibt eine andere Übersetzung:

- „3) Der eine: wie es ist und wie (es, das „es ist“) unmöglich  
Nichtsein.  
4) Des gegründeten Vertrauens Pfad ist der, er (πειθώ) folgt  
nämlich der Unverborgenheit nach.“<sup>37</sup>

Zur Begründung für seine Übersetzung von ὅπως und ὡς als „wie“<sup>38</sup> verweist

33 Heidegger, GA 35, 112.

34 Heidegger, GA 35, 112 f.

35 Vgl. Hans-Christian Günther, *Aletheia und Doxa. Das Proömium des Gedichts des Parmenides*, Berlin: Duncker & Humblot 1998.

36 *Parmenides: Sein und Welt*. Die Fragmente neu übersetzt und kommentiert von Helmut Vetter, Freiburg/München: Alber 2016, 92.

37 Heidegger, GA 35, 114.

38 Vgl. Hjalmar Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. I–III, 2., unveränderte Aufl., Heidelberg: Winter 1973, Bd. II, 1152; W[ilhelm] Pape, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, in 4 Bänden, Bd. 1 (A–K) und Bd. 2 (Λ–Ω): *Griechisch-deutsches*

Heidegger auf Fragment B 8, 3 bzw. B 8, 3–6: ὡς ἐὸν ... ἐστιν.<sup>39</sup> „τὸ ἐὸν, das Seiende hinsichtlich seines Seins – ist. Immer wird dabei gefragt, wie steht es um das Sein?“<sup>40</sup>

### b) Fragment B 3

Für Heidegger schließt sich folgerichtig nun Fragment B 3 an:

... τὸ γὰρ αὐτὸν νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι.

Er übersetzt:

„... denn dasselbe ist Vernehmen sowohl als Sein.“<sup>41</sup>

Es ist zu bemerken, dass das „Rätselwort“ τὸ αὐτὸν in dieser Auslegung von 1932 noch nicht wie später (grammatisch) als Subjekt des Satzes („das Selbe“<sup>42</sup>) ausgelegt wird. Das τε καὶ verweist nach Heideggers Deutung vom Sommersemester 1935 darauf, dass „Sein und Denken im gegenstrebigen Sinne einig, d. h. dasselbe sind als zusammengehörig.“<sup>43</sup> Von der grammatischen Struktur her kann darauf verwiesen werden, dass im Griechischen die durch τε καὶ („so wie ... so auch“) verbundenen Glieder (hier von νοεῖν, Denken, und εἶναι, Sein) „in einer innigen oder notwendigen Verbindung mit einander

---

*Handwörterbuch*, 3. Aufl., bearb. von M. Sengebusch, 6. Abdruck, Braunschweig: Vieweg 1914, Bd. 2, 365–367 und 1416–1421.

39 Heidegger, GA 35, 114, Anm. 44, vgl. 142.

40 Heidegger, GA 35, 142, vgl. 116, 118. Gemäß der „Grundartikulation des Seins“ hat für Heidegger jedes Seiende ein „Was-sein“ und eine (primäre) „Weise-zu-sein“ (Wie-sein), nicht nur die „dogmatisch als selbstverständlich“ festgelegte „essentia und existentia“ (Heidegger, GA 24, 24; vgl. Jorge Uscatescu Barrón, *Die Grundartikulation des Seins. Eine Untersuchung auf dem Boden der Fundamentalontologie Martin Heideggers*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1992).

41 Heidegger, GA 35, 115.

42 Vgl. Martin Heidegger, „Moira (Parmenides, Fragment VIII, 34–41“ (1952), in: Martin Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 7), Frankfurt a. M.: Klostermann 2000, 235–261, hier: 254, vgl. 251. Auch Helmuth Vetter übersetzt: „... das Selbe nämlich ist Denken sowohl als auch Sein.“ (*Parmenides: Sein und Welt*, 95).

43 Heidegger, GA 40, 147. Das „im gegenstrebigen Sinne“ Einige von Sein (des Seienden) und Denken (Vernehmen) deutet voraus auf das („spielt zu“), was Heidegger dann in den *Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)* als den *Gegenschwung* (Gegenwendigkeit als „die Kehre im Ereignis“) von ereignendem Zuwurf des Seins in seiner Wahrheit und ereignetem Entwurf fasst (Heidegger, GA 65, 251, 261 f., 407 ff.; vgl. v. Herrmann, *Transzendenz und Ereignis*, bes. 81).

stehen“.<sup>44</sup>

Helmut Vetter nennt u. a. das folgende Argument zur Fragmentordnung:

„γὰρ: Es ist plausibel, in B 3 die Fortsetzung von B 2 zu sehen.

Denn B 2.7–8 zufolge scheitert jede Erkenntnis oder Erklärung des Nichtseienden, und B 3 begründet dies (γὰρ).“<sup>45</sup>

Eine ähnliche Begründung gibt Heidegger:

„Und nun schließt sich [nach Frgm. B 2 (Frgm. B 4 nach der 4. Aufl. von 1922<sup>46</sup>)] unmittelbar Fragment 5 [nach der 4. Aufl. von 1922, Frgm. B 3 nach der 6., verb. Aufl. von 1951] an, das die Begründung gibt für die scharf geschiedene Art beider Wege und der ihnen zugehörigen Aussicht: wo Sein, da ist auch Vernehmen und umgekehrt, wo Vernehmen, da Sein. Wo aber Nichts, da auch keine Vernehmbarkeit und so kein Vernehmen, kein Weg, und umgekehrt. Wo nichts vor-genommen und vernommen wird, da auch kein Sein.“<sup>47</sup>

Den Satz (in der Kurzform) – „*Sein und Verstehen dasselbe*“ – bezeichnet Heidegger an späterer Stelle der Vorlesung als den „*Ur-satz*“, den er von dem parmenideischen „*Wesenssatz vom Sein*“ – „*Sein ist schlechthin un-nichtig*“<sup>48</sup> – abhebt.

44 Raphael Kühner/Bernhard Gerth, *Ausführliche Grammatik der griechischen Sprache*, Teil II: *Satzlehre*, 2. Bd., Hannover: Hahn 1976 (Unveränderter reprograf. Nachdruck der 3. Aufl., Hannover und Leipzig 1904), § 522, 249.

45 *Parmenides: Sein und Welt*, 95.

46 Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, griechisch und deutsch, Bd. I, 4. Aufl., Berlin: Weidmann 1922 (Abdruck der 3. Aufl. von 1912 mit Nachträgen), 138–165, hier: 152. Heidegger zitiert in seiner Vorlesung vom Sommersemester 1932 (GA 35) die Fragmentordnung des parmenideischen Lehrgedichtes nach dieser Auflage. Im vorliegenden Beitrag werden die Fragmente, sofern nicht anders angegeben, nach der 6., verbesserten Auflage von 1951 (weitere Auflagen unverändert) zitiert.

47 Heidegger, GA 35, 116 f. Bereits 1916 schlägt allerdings Walther Kranz schon die neue Fragmentordnung (aufgenommen ab der später von ihm herausgegebenen fünften Auflage (Bd. I, Berlin: Weidmann 1934) der *Fragmente der Vorsokratiker* von Hermann Diels) vor (vgl. Heidegger, GA 62, 215; Walther Kranz, „Über Aufbau und Bedeutung des Parmenideischen Gedichtes“, in: *Sitzungsberichte der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften* XLVII, 2. Halbband (Gesamtsitzung vom 16. November 1916), Berlin: Akademie der Wissenschaften 1916, 1157–1176; Néstor-Luis Cordero, « L’histoire du texte de Parménide », in: *Études sur Parménide*, publ. sous la direction de Pierre Aubenque, Tom. II: *Problèmes d’interprétation*, Paris: Vrin 1987, 3–24, hier: 18 f.).

48 Heidegger, GA 35, 162, vgl. 168 f.

### c) Fragmente B 6 und B 7

Die Fragmente B 6 und B 7 geben eine weitere Klärung der Wege und führen zum dritten Weg, dem Weg des Scheins, der Doxa, wie Heidegger auch sagt, der „Irre“<sup>49</sup>. Für diesen dritten Weg gilt dennoch:

„Dieser *dritte* Weg hat mit *dem ersten* [der Aletheia, der Unverborgenheit], dem allein aussichtsreichen und eigentlich zu gehenden, *das Gemeinsame*, daß er im Unterschied zum zweiten [des Nichts], der schlechthin aussichtslos ist und zu nichts führt, doch zu etwas führt.“<sup>50</sup>

Der dritte Weg ist „der Gemeine Menschenweg“.<sup>51</sup> Das besagt aber nicht, dass die Menschen gar keine Kenntnisse haben: „Dieses Nichtwissen besagt nicht, daß sie überhaupt keine Kenntnisse haben, im Gegenteil, am Ende haben sie zuviel und vielerlei.“<sup>52</sup> Den „Zwieköpfen“ (δίκρανοι) (Frgm. B 6, 5) fehlt „im Voraus die *rechte Wegweisung des Vernehmens*“, für Heidegger „ursprünglich *voε̄v* des ε̄ιναι – *Seinsverständnis*“.<sup>53</sup> Dieser dritte Weg wird nun von Parmenides „ausführlich geschildert, so eindringlich, wie bisher keiner der beiden vorgenannten.“<sup>54</sup>

Entscheidend ist die Auslegung und Übersetzung der Verse 1–2 und 8–9 von Fragment B 6:

- 1 χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ’ ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἴναι,
- 2 μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν· τά σ’ ἐγὼ φράζεσθαι ἀνωγα.
- 8 οἵς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἴναι ταύτὸν νενόμισται
- 9 κοὺ ταύτον, πάντων δὲ παλίντροπός ἔστι κέλευθος.

49 Heidegger, GA 35, 124, 128, 130, 185.

50 Heidegger, GA 35, 128.

51 Heidegger, GA 35, 123.

52 Heidegger, GA 35, 123.

53 Heidegger, GA 35, 125.

54 Heidegger, GA 35, 122.

Nach Helmuth Vetter lautet die Übersetzung:<sup>55</sup>

- 1 „Not ist, dass das, was du sagst und denkst, ein Seiendes ist;  
es ist nämlich Sein,
- 2 ein Nichts gibt es nicht; das heiße ich dich zu bedenken.“
- 8 „denen das Sein wie das Nichtsein für dasselbe gilt
- 9 und nicht für dasselbe, in allem wendet ihr Pfad sich zum  
Gegenteil.“<sup>56</sup>

Nun folgt Heideggers Übersetzung:

- „1) Es muß das Hinstellen sowohl wie das Vernehmen verbleiben, das Sein nämlich (das Seiend qua Sein) ist das *Ist*. Das Nichtsein hat kein ‚es ist‘; das freilich heiße ich dich dir kund zu halten.“<sup>57</sup>
- „8) denn Satzung ist: das Vorhanden und Nicht-vorhanden sei dasselbe und auch nicht dasselbe, denn in allem widerwendig ist der Pfad.“<sup>58</sup>

Das *λέγειν* (Vers 1) übersetzt Heidegger hier mit „Hinstellen“.<sup>59</sup> Vetter nennt mit Recht den Bezug des *λέγειν* zum *κρῖναι δὲ λόγῳ* (Frgm. B 7, 5):

„Zwar sind Sagen *und* Denken wechselseitig aufeinander bezogen, doch es gibt eine Rangordnung. [...] Hier jedoch ergibt sich die Reihung aus dem Bezug des *λέγειν* zum *κρῖναι δὲ λόγῳ* (B 7.5). Nicht der *λόγος* als Rede ist gemeint, sondern der *λόγος* als *ἔλεγχος*, d. h. Widerlegung als Vorbereitung der Entscheidung, die ihrerseits das *νοεῖν* ermöglicht.“<sup>60</sup>

55 Abweichend von Diels – Kranz, wählt Vetter die folgende Lesart für Vers 1: *χρὴ τὸ λέγεις τὸ νοεῖς τ' ἐὸν ἔμμεναι* (*Parmenides: Sein und Welt*, 103).

56 *Parmenides: Sein und Welt*, 103.

57 Heidegger, GA 35, 120.

58 Heidegger, GA 35, 121.

59 Später, in seinem Text „Moira“ (1952), übersetzt Heidegger hier das *λέγειν* (lesen, auch *legen*) mit „vorliegen-lassen“ (in: Heidegger, GA 7, 235–261, hier: 247, vgl. 255; vgl. auch Heidegger, GA 8, 200 ff., 220 ff., 232 f.). Das *κρῖναι* übersetzt Heidegger in seiner Vorlesung vom Sommersemester 1935 entsprechend der griechischen Grundbedeutung mit „entscheide schiedend“ (Heidegger, GA 40, 182; vgl. schon Heidegger, GA 22, 65; Heidegger, GA 2, 295).

60 *Parmenides: Sein und Welt*, 104; vgl. auch Heidegger, GA 40, 176–178; Heidegger, GA 8, 202. Der parmenideische *élenchos* (*ἔλεγχος*) als „Widerlegung einer

Nach Wilhelm Papes *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, das Heidegger benutzte, ist  $\pi\acute{e}\lambda\epsilon\iota\pi$  (Frgm. B 6, 8), gewöhnlich *sein*, „von  $\varepsilon\acute{i}vai$  so unterschieden, daß es ein dauerndes, fortgesetztes Vorhandensein, Statthaben ausdrückt“<sup>61</sup>, worauf sich Heideggers Übersetzung wohl bezieht.

In der Übersetzung von Vers 1 spricht er (in Klammern erläuternd) nicht vom *Seienden* „qua Sein“, sondern von „das Seiend qua Sein“. Das Seiend qua Sein ist einig-einzig (vgl. Frgm. B 8). Den Ausdruck „das Seiend-sein“ prägte bereits Kurt Riezler in seiner Parmenides-Interpretation (1934):

„Was ist  $\tau\acute{o} \acute{e}\acute{o}\nu$ ? Nicht das Seiende – das heißt griechisch  $\tau\acute{a} \acute{o}\nu\tau\acute{a}$ . Der Singular ist hier nicht wie im Deutschen ein verkappter Plural. Das Partizip im Neutrum bezeichnet den Zustand. [...]  $\tau\acute{o} \acute{e}\acute{o}\nu$  ist das Seiend-sein. Es ist das ‚Sein‘, wenn der Infinitiv den Zustand meint.“<sup>62</sup>

Das „Seiend“ ( $\tau\acute{o} \acute{e}\acute{o}\nu$ ) (oder das „Anwesend“) ist – wie Heideggers „Leitwort“ *Ereignis* (seit 1936) – als „Singulare tantum“<sup>63</sup> zu betrachten.

Wie Klaus Held zu Recht bemerkt ist das *to eón* ( $\tau\acute{o} \acute{e}\acute{o}\nu$ ), das Seiend-sein, „nicht doppeldeutig, sondern meint eindeutig eines: die ontologische

Gegenposition“ (Klaus Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung*, Berlin/New York: De Gruyter 1980, 472) spielt eine entscheidende Rolle in der Parmenides-Auslegung von Klaus Held.

- 61 Stichwort „ $\pi\acute{e}\lambda\omega$ “ in: Pape, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Bd. 2, 552, vgl. auch „ $\pi\acute{e}\lambda\omega\mu\acute{a}\tau$ “ in: Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. II, 501 f.
- 62 *Parmenides*, Übersetzung, Einführung und Interpretation von Kurt Riezler, bearb. und mit einem Nachwort von Hans-Georg Gadamer, 3., unveränderte Aufl., Frankfurt a. M.: Klostermann 2001, 45. Für das „impersonale“ „es ist“, das seinem sachlichen Gehalt nach nicht „etwas über etwas ausspricht“, könnte man nach Klaus Held, wenn es erlaubt wäre, die sprachliche Formulierung „es seint“ wählen (Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, 513 f.).
- 63 Martin Heidegger, „Der Satz der Identität“ (1957), in: Martin Heidegger, *Identität und Differenz*, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 11), Frankfurt a. M.: Klostermann 2006, 31–50, hier: 45; vgl. Martin Heidegger, *Wegmarken*, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 9), 3. Aufl., Frankfurt a. M.: Klostermann 2004, 316, Anm. a.

Differenz“<sup>64</sup> (von Sein und Seiendem), wenngleich diese *als solche* noch unabgehoben bleibt.

Dieser „Zustand“, jedoch nicht im gewöhnlichen Sinne, wie es von Heidegger in der Übersetzung von ὡς ... ἔστι mit „wie es ist“ (Frgm. B 2, 3) zum Ausdruck gebracht wird, ist aber „nicht die leere Gemeinsamkeit all des Vielen“<sup>65</sup>, keine höchste Gattung. Später, in seinem Vortrag „Moira (Parmenides, Fragment VIII, 34–41)“ (1952), prägt Heidegger neben dem Ausdruck „das Seiend“ für das έόν auch den Terminus „das Anwesend“.<sup>66</sup>

#### d) Fragment B 8, 1 ff.

Das Fragment B 8 ist von besonderer Bedeutung für das Lehrgedicht und für den Übergang vom Aletheia- zum Doxa-Teil. Georg Picht vertritt in seinem Kommentar zu Fragment B 8 die Ansicht, „daß die Versreihe 34–41 einen Durchblick durch den gesamten Aufbau des parmenideischen Denkens gibt; denn sie führt von dem Selben im Erkennen und ‚Seienden‘ über die Fesseln der Moira bis in den Bereich der Doxa.“<sup>67</sup>

Nicht zufällig widmet sich der umfangreichste Paragraph (§ 22) der Vorlesung vom Sommersemester 1932 der „Auslegung von Fragment 8“.<sup>68</sup> Zur Bedeutung der Auslegung von B 8 ist zu beachten, dass dieses Fragment nur

64 Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, 513; vgl. dagegen Hans-Georg Gadamer, „Zur Vorgeschichte der Metaphysik“ (1950), in: Hans-Georg Gadamer, *Griechische Philosophie II* (Gesammelte Werke, Bd. 6), Tübingen: Mohr Siebeck 1985, 9–29, hier: 14 f.; Hans-Georg Gadamer, „Parmenides oder das Diesseits des Seins“ (1988), in: Hans-Georg Gadamer, *Griechische Philosophie III* (Gesammelte Werke, Bd. 7), Tübingen: Mohr Siebeck 1991, 3–31, hier: 27.

65 *Parmenides*, Übersetzung, Einführung und Interpretation von Kurt Riezler, 45.

66 In: Heidegger, GA 7, 235–261, hier: 245 und 250. Den Terminus „das Seiend“ für das έόν übernimmt Eugen Fink (1905–1975), Kollege Heideggers an der Universität Freiburg i. Br., in seiner Abhandlung *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*, Den Haag: Nijhoff 1957, 60 ff.; vgl. auch Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, 513, 515 ff.

67 Georg Picht, „Die Epiphanie der Ewigen Gegenwart: Wahrheit, Sein und Erscheinung bei Parmenides“, in: Georg Picht, *Wahrheit, Vernunft, Verantwortung. Philosophische Studien*, 3. Aufl., Stuttgart: Klett-Cotta 2004, 36–86, hier: 53.

68 Heidegger, GA 35, 134–187.

ganz geschlossen bei Simplicius<sup>69</sup> (6. Jahrhundert n. Chr.) überliefert ist, dessen Text Heidegger vorzieht (gegenüber Plutarch, um 45 n. Chr. bis nach 120, und Proklos, 412–485 n. Chr.).<sup>70</sup>

Das wichtige Fragment B 8, 5 zum Problem von Zeit und Ewigkeit wird noch weiter unten betrachtet.<sup>71</sup> Wir beginnen mit den σήματα πολλὰ μάλα (Frgm. B 8, 2–3), Zeichen, viele gar, eine Bestimmung des Weges, nämlich dem der Wahrheit, der Göttin. Für Heidegger sind die σήματα aber „nicht Wegweiser am Weg, auch nicht Eigenschaften des Seins, sondern *Aussichten auf dieses* – das Sein – *Hinsichten*, in denen es ersichtlich wird.“<sup>72</sup>

Auf die vielfältigen Probleme der Übersetzung von Fragment B 8 kann hier nicht ausführlicher eingegangen werden.<sup>73</sup> Es soll nur auf die anfängliche Auslegung und Übersetzung von B 8, 1–2 kurz eingegangen werden, weil hier Heideggers hermeneutischer Ansatz und Zugang zu dem ganzen Fragment verdeutlicht werden kann.

Es stellt sich die Frage, wie ὡς ἔστιν (Frgm. B 8, 2) auszulegen und zu übersetzen ist. Helmuth Vetter stellt dazu die Frage: „Bezieht sich ‚dass es ist‘ auf das *Sein* oder auf den *Weg* zum *Sein*?“<sup>74</sup> Ferner ist das ὡς im Sinne von „dass“ oder ursächlich im Sinne von „weil“ zu interpretieren?<sup>75</sup> Vetter entscheidet sich, anders als so gut wie alle Übersetzer und Kommentatoren, für die Übersetzung: „weil es ihn [den *Weg*!] tatsächlich gibt“<sup>76</sup>. Wie oben ausgeführt wurde, geht es für Heidegger aber in dem Fragment um *Hinsichten auf das Sein*, wie (ὡς) es ist. Daher übersetzt er: „wie es um das Sein steht“<sup>77</sup>.

In den Versen B 8, 3–6 werden nunmehr die σήματα aufgezählt, die Heidegger aber nicht der Reihenfolge des Fragments nach nennt, sondern

69 Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria, ed. Hermannus Diels, Berolini: Typis et impensis G. Reimeri 1882 (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, edita consilio et auctoritate Academiae Litterarum Regiae Borussicae, Vol. IX), 145 f.

70 Vgl. auch Schlüter, *Heidegger und Parmenides*, § 45.

71 Vgl. dazu auch Neumann, *Heidegger und Parmenides*, § 4 a; Neumann, *Der Anfang der abendländischen Philosophie*, § 5 a.

72 Heidegger, GA 35, 141.

73 Vgl. *Parmenides: Sein und Welt*, 112–138; Schlüter, *Heidegger und Parmenides*.

74 *Parmenides: Sein und Welt*, 117.

75 *Parmenides: Sein und Welt*, 117.

76 *Parmenides: Sein und Welt*, 112.

77 Heidegger, GA 35, 135.

zuerst die *verneinenden* Ausdrücke (mit ἀ- und οὐδέ) anführt (mit Heideggers Übersetzungen in Klammern):

ἀ-γένητον („ohne Aufgang“) – ἀν-ώλεθρον („ohne Untergang“) – ἀ-τρεμές („ohne Leben“) – ἀ-τέλεστον („gar nicht erst fertigzustellen“) – οὐδ’ ἦν („nicht ehemals war es“) – οὐδ’ ἔσται („nicht dereinst wird es sein“); ferner (positiv) οὐλον („ganz“) – μονογενῆς („allein“) – νῦν ὁμοῦ πᾶν („als Gegenwart ‚ist‘ es all-zumal“) – ἐν („einheitlich“) – συνεχές („zusammenhaltend“).<sup>78</sup>

Die erste Gruppe der verneinenden σήματα fasst Heidegger folgendermaßen zusammen:

„Überblicken wir noch einmal die Verneinungen: ohne Auftauchen, Schwinden, Beben, Herstellung, Zeitwandel; kurz: ohne Hin und Her, Von – Zu, jegliches Übergehen von einem zum anderen, ohne Übergang, d. h. *ohne Werden*.“<sup>79</sup> Im eigentlichen Sinne ist es für ihn entsprechend der vorangegangenen Ausführungen „ein bestimmt geartetes Sehen, Weg-halten, Freihalten von Auftauchen und von jeglichem Werden“.<sup>80</sup>

Es sollen nun erst einmal keine weiteren Verse mehr erörtert werden, sondern Heideggers nicht leicht zu verstehende Auslegung von νῦν ὁμοῦ πᾶν<sup>81</sup>

78 Heidegger, GA 35, 142, vgl. 135 f. (Übersetzung). Klaus Held unterscheidet vier „Gruppen von Wegmarken“ (*sémata*) in Fragment B 8, 3–49 (Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft*, 516 f.) und bemerkt: „Die Wegzeichen müssen also immer auch in einer positiven Formulierung genannt werden.“ (Ebd., 519) Beispielsweise fasst er „ganz“ (οὐλον) und „einzigartig“ (μονογενῆς) zur 2. Gruppe zusammen (ebd., 516). Es ist noch zu bemerken, dass Held das Verneinmen (νοέντι) selbst zu den Wegzeichen rechnet (ebd., 542). In einer gewissen Entsprechung sind für den späten Heidegger (in seinem Text „Moira“ (1952)) die σήματα „keine Merkzeichen für anderes“, sondern „das vielfältige Scheinen des Anwesens selber aus der entfalteten Zwiefalt“ (in: Heidegger, GA 7, 235–261, hier: 258). Ein Schema der Beweisstruktur (oder besser: Struktur des darlegend-aufweisenden Nachweises) in B 8, 1–21 im Anschluss an Karl Bormann (Karl Bormann, *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten*, Hamburg: Meiner 1971, 160 f.) gibt Helmut Vetter (*Parmenides: Sein und Welt*, 119, vgl. 176–178; vgl. auch Schliuter, *Heidegger und Parmenides*, § 47. Der bereits von Heidegger aufgewiesene „indirekte Beweis“ (Frgm. B 8, 7–11) (Heidegger, GA 35, 153–155) findet sich auch bei Bormann (ebd.).

79 Heidegger, GA 35, 144.

80 Heidegger, GA 35, 144.

81 Das Fragment B 8, 5 (οὐδέ ποτ’ ἦν οὐδ’ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν) übersetzt Heidegger in Abweichung von der üblichen Übersetzung: „5) auch nicht ehemals war es, auch nicht dereinst wird es sein, denn als Gegenwart ‚ist‘ es all-zumal“ (Heidegger, GA

(Frgm. B 8, 5), das bereits angesprochene Problem der Zeit, und das ἥν (Frgm. B 8, 6), die Frage nach der Einheit.

Das νῦν, Jetzt, fällt offenbar heraus „aus Vergangenheit und Zukunft“, „aus der Vielfalt der Verstreuten in seinem Nacheinander“ und kann daher „gar nicht gemessen und verglichen werden“<sup>82</sup> – wie nach der aristotelischen Definition der Zeit im IV. Buch der *Physik* (Δ 11, 219 b 1 f., vgl. 220 a 24–26).<sup>83</sup> Das νῦν ist aber auch nicht „gleichzusetzen mit dem Jetzt und nunc, das eine spätere christliche Zeit das nunc stans nennt im Unterschied zum nunc fluens, im Unterschied zum ‚fließenden Jetzt‘ das stehende, und dieses gleichgesetzt mit Ewigkeit.“<sup>84</sup> Das nunc stans bleibt letztlich *per negationem* noch dem nunc fluens, der fließenden Zeit der „vulgären“ Zeit-Interpretation (seit Aristoteles), verhaftet.<sup>85</sup> Bereits in einer Anmerkung zu § 81 von *Sein und Zeit* bemerkt Heidegger:

„Daß der traditionelle Begriff der Ewigkeit in der Bedeutung des ‚stehenden Jetzt‘ (nunc stans) aus dem vulgären Zeitverständnis geschöpft und in der Orientierung an der Idee der ‚ständigen‘ Vorhandenheit umgrenzt ist, bedarf keiner ausführlichen Erörterung.“<sup>86</sup>

In der Vorlesung vom Wintersemester 1925/26 heißt es zur Begründung: „Denn Außerzeitliches und Überzeitliches sind nur Modifikate des In-der-Zeitseins, setzen dieses als Möglichkeit voraus.“<sup>87</sup>

35, 135). Das Adverb „zumal“, mittelhochdeutsch „ze māle“, hatte bis zum 16. Jahrhundert die Bedeutung von „zugeich“, auch „zusammensein“ (Jacob Grimm/Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, Bd. 1–33, München: Deutscher Taschenbuch-Verlag 1984 (Fotomechan. Nachdr. d. Erstausg. 1862–1984), Bd. 32, 531–534).

82 Heidegger, GA 35, 146.

83 Vgl. Günther Neumann, „Phänomenologie der Zeit und der Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger“, in: Günther Neumann, *Phänomenologische Untersuchungen. Zum Begriff von Natur – Raum – Zeit, zur Geschichte des Seins, zur Kunst und Technik, zur Ethik und Freiheit*, Berlin: LIT 2025, 140–198, hier: 150–155.

84 Heidegger, GA 35, 146, vgl. 164 f.

85 Zur Bestimmung des „nunc stans“ vgl. u. a. Anicius Manlius Severinus Boethius, *Die Theologischen Traktate*, lateinisch-deutsch, übers., eingel. und mit Anm. vers. von Michael Elsässer, Hamburg: Meiner 1988, 18 f. (*De trinitate* 4); vgl. Neumann, *Der Anfang der abendländischen Philosophie*, 31.

86 Heidegger, GA 2, 564, Anm. 7.

87 Martin Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, hg. von Walter Biemel (GA 21), 2., durchges. Aufl., Frankfurt a. M.: Klostermann 1995, 242; vgl. Martin Heidegger,

Der ursprünglichere Ansatz gegenüber dem ‚vulgären‘ Verständnis von ‚Zeit‘ und ‚Ewigkeit‘ wird hier nur in einer Randbemerkung angedeutet (vgl. auch unten f) Ergebnis und Zusammenfassung): „Rein Temporalität der Gegenwärtigung von Anwesenheit; ὄμοῦ – das Vernehmen *in sich* → in einem.“<sup>88</sup>

Dem Neutrum ἔν, „Eins“, stehen gegenüber „gar viele Hinsichten“ – πολλὰ μάλα σήματα (Frgm. B 8, 2 f.) –, die dem Sein zugewiesen werden. Daher muss die Einheit dieses Einen „gleichsam alles Wesentliche“ enthalten, „was zum Einen als einem gehört, die Einheit ausmacht.“<sup>89</sup> Heidegger übersetzt ἔν mit „;Einheitlich‘ als *das Wesen von Einem, qua Einheit in sich befassend alles, was ein-haft* ist“.<sup>90</sup> Wie ist diese Übersetzung zu verstehen? Heidegger unterscheidet fünf Einheiten, die das ἔν als „das Einheitliche“ umfassen und in sich befassen muss: „Erstheit – Selbigkeit – Einfachheit – Einzigkeit – Ganzheit“.<sup>91</sup> So ist z. B. μονογενής (Frgm. B 8, 4), „allein“, „Einheit qua Einzigkeit“.<sup>92</sup> Man könnte hier in gewisser Weise eine Entsprechung zu dem sehen, was im *logisch-kategorialen Sinne* als *Transzentalien* bezeichnet wird, aber das Eine liegt hier innerhalb der Transzentalien.<sup>93</sup> Es stellt sich sogleich die Frage – als ein Grundproblem der Philosophie –, wie die *Einfalt* mit der *Vielfalt*, das ἔν mit dem πολλὰ (μάλα σήματα) zu vereinbaren ist. Heidegger gibt folgende Erläuterung, die schon in der obigen Übersetzung zum Ausdruck gebracht ist:

„Das Vielfältige, was dem ἔν zukommt, ist nur eine Vielfalt von Einheiten, die eben aus dem Einen als Einheit sich entfalten (vgl. Temporalität!). Diese Vielfalt zerstört nicht die Einheiten, sondern

---

„Aufzeichnungen zur Temporalität (Aus den Jahren 1925 bis 1927)“, hg. von Claudius Strube, in: *Heidegger Studies* 14 (1998), 11–23, hier: 17–19.

88 Heidegger, GA 35, 146, Anm. 73.

89 Heidegger, GA 35, 146.

90 Heidegger, GA 35, 146 f.

91 Heidegger, GA 35, 147.

92 Heidegger, GA 35, 147.

93 Vgl. Art. „Transzental“ in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 10, hg. von Joachim Ritter und Karlfried Gründer, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1998, 1358–1379.

bildet sie in ihrem vollen Wesen.“<sup>94</sup>

Es ist kein Zufall, dass in Platons Dialog *Parmenides* die Frage nach dem Sein als die Frage nach dem *ēv* gefasst wird und im X. Buch der *Metaphysik* des Aristoteles das *ēv* behandelt wird.<sup>95</sup>

Weshalb setzt Parmenides’ Aufzählung der *σήματα* (Frgm. B 8, 3–5) mit verneinenden Ausdrücken (ἀ-privativum bzw. οὐδέ) ein? Heidegger wendet sich gegen eine Interpretation der negativen Ausdrücke als „nur Polemik“ gegen „fremde Ansichten“, z. B. gegen Heraklit.<sup>96</sup> Diese Verneinungen sind für ihn „nicht beliebig und zufällig gegen irgend eine Theorie gerichtet, sondern wesensmäßig gegen das gewöhnliche Meinen und Wählen“.<sup>97</sup> „Das Sein und dessen Verständnis muß sich durchsetzen gegen den Schein und die Verstrickung in ihn.“<sup>98</sup> Eine solche Auslegung vertritt im Grunde schon der frühe Heidegger.<sup>99</sup>

In seinem in Rom gehaltenen Vortrag „Europa und die deutsche Philosophie“ (1936) sagt Heidegger dann zum Verhältnis der beiden anfänglichen Denker Parmenides und Heraklit:

„Man sagt, Parmenides lehre das Sein gegenüber dem Werden; aber er spricht nur vom Seyn als dem Einen und Selbigen, weil er weiß, daß es ständig vom Schein bedroht ist und dieses zu ihm

94 Heidegger, GA 35, 147.

95 Vgl. z. B. Aristoteles, *Met.* I (Buch X) 2, 1054 a 13: ὅτι δὲ ταῦτα σημαίνει πως τὸ ἔν καὶ τὸ οὐ [...]. „Daß das Eine und das Seiende gewissermaßen dasselbe bedeuten [...]“ (Übersetzung nach: Aristoteles, *Metaphysik*, Griechisch-Deutsch, Neubearb. der Übers. von Hermann Bonitz, mit Einl. und Komm. hg. von Horst Seidl, griechischer Text in der Ed. von Wilhelm Christ, Zweiter Halbband: Bücher VII(Z)–XIV(N), 3., verb. Aufl., Hamburg: Meiner 1991) Und an späterer Stelle (1054 a 18 f.): καὶ τῷ τὸ ἔνι εἶναι τὸ ἐκάστῳ εἶναι. „Eines-sein heißt eben ein Einzelnes-sein.“ (Ebd.) Zu verweisen ist dann in der Neuzeit z. B. auf Leibniz’ bekanntes „Axiom“, dessen Aussage in der unterschiedlichen BETONUNG liegt, „que ce qui n'est pas véritablement UN estre, n'est pas non plus véritablement un ESTRE“ (Gottfried Wilhelm Leibniz, *Sämtliche Schriften und Briefe*, hg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, II. Reihe: *Philosophischer Briefwechsel*, 2. Band: 1686–1694, Berlin: Akademie-Verlag, 174–193, hier: 186 (Leibniz an Antoine Arnauld, 30. April 1687)).

96 Heidegger, GA 35, 149, vgl. 101, 142.

97 Heidegger, GA 35, 149.

98 Heidegger, GA 35, 149.

99 Vgl. Neumann, „Heideggers frühe Parmenides-Aulegung“; Neumann, *Heidegger und Parmenides*, § 4.

gehört als sein Schatten.

Man sagt, Heraklit lehre das Werden gegenüber dem Sein; aber er spricht nur vom Werden, um es hineinzudenken in das Eine des Seyns, das im Wesen des *λόγος* ist. Aber *λόγος* heißt da nicht, wie die Späteren meinen, Vernunft und Rede, sondern die Sammlung, die *ursprüngliche Gesammeltheit* aller Widerstreite in das Eine (*λέγειν* – lesen, *Zusammenlesen*, Weinlese).

Wenn jemals zwei Denker dasselbe lehrten, Parmenides und Heraklit – die man gern als Schulbeispiel des Zwiespaltes der philosophischen Meinungen anführt – bewahrten und entfalteten noch ganz den ersten Anfang des abendländischen Denkens.“<sup>100</sup>

### e) Fragment B 8, 34–41

Wie oben bereits erwähnt wurde (nach Georg Picht), gibt die Versreihe 34–41 einen gewissen Durchblick durch den gesamten Aufbau des parmenideischen Denkens. Heidegger gibt eine Übersetzung der Verse und eine knappe Interpretation, da die (verneinenden und positiven) *σήματα* bereits eingehenden betrachtet wurden. Es sollen hier nur die Verse 34 und 38–41 angeführt werden, zunächst mit der Übersetzung von Helmuth Vetter:

34 ταῦτὸν δ' ἔστι νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστι νόημα.  
38 τῷ πάντ' ὄνομ(α) ἔσται<sup>101</sup>,  
οσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,  
40 γίγνεσθαι τε καὶ ὅλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί,  
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διά τε χρόα φανὸν ἀμείβειν.

100 In: Martin Heidegger, *Vorträge*, Teil 2: 1935 bis 1967, hg. von Günther Neumann (GA 80.2), Frankfurt a. M.: Klostermann 2020, 679–696, hier: 688. Zu den gewöhnlich vertretenen Auffassungen zu Parmenides und Heraklit vgl. kritisch *Parmenides: Sein und Welt*, 51–56.

101 Nach Diels – Kranz. In anderen Ausgaben hier auch (nach Simpl. Codex E): ὀνόμασται, „benannt“ (Parmenides, *Über das Sein*, Griechisch/Deutsch, mit einem einf. Essay hg. von Hans von Steuben, Ditzingen/Stuttgart: Reclam 2019), 12 (Nr. 8); *Die Vorsokratiker*, Griechisch/Deutsch, ausgewählt, übers. und erl. von Jaap Mansfeld und Oliver Primavesi, überarb. und erw. Neuausg., Ditzingen: Reclam 2021, 316–341, hier: 328 (Nr. 11)).

34 „Das Selbe aber ist Denken sowohl als auch dessentwegen  
ist der Gedanke.“

38 „deshalb wird alles Name sein,  
was die Sterblichen festgesetzt haben, überzeugt davon,  
dass es wahr sei,  
40 werden sowohl wie verderben, sowohl sein als auch nicht  
zu sein,  
und den Ort zu wechseln und durch Farbe das Licht zu  
tauschen.“<sup>102</sup>

Heidegger gibt die folgende Übersetzung:

„34) Dasselbe aber ist das Vernehmen und das, deswillen die Vernehmung.“

„37–51) ... – da also das Geschick [Μοῖρα<sup>103</sup>] es gefesselt hat ins Ganze und Bewegungslose, so bleibt ihm völlig nur Name. Als das, was die Menschen angesetzt haben, vertrauend es sei das Unverborgene. |

40) Aufgehen sowohl als Untergehen, (So)sein zumal und Nichtsein (vgl. [Frgm. B] 6, 8 f.), den Ort vertauschen und die Oberfläche wechseln im Licht.“<sup>104</sup>

Heidegger übersetzt βροτοί (Vers 39) nicht (wörtlich) mit „die Sterblichen“, sondern mit „die Menschen“. Mit den Sterblichen sind, wie Karl Reinhardt belegt, *alle* Sterblichen gemeint, *alle* Menschen, „die Gesamtheit der Menschen“.<sup>105</sup> Die Übersetzung mit „die Menschen“ ist daher gerechtfertigt. Heidegger spricht auch von der „Menschensippschaft“<sup>106</sup>. Das Wort νόμα in Vers 34 gehört im Griechischen zu den Verbalsubstantiven auf -μα oder -σις –

102 *Parmenides: Sein und Welt*, 114 f.

103 Ergänzung in eckigen Klammern (hier und weiter unten) vom Verf. Dem Fragment B 8, 34–41 widmet Heidegger später (1952) seinen Text „Moira“ (in: Heidegger, GA 7, 235–261).

104 Heidegger, GA 35, 138.

105 Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 69, vgl. 66.

106 Heidegger, GA 35, 128.

wie auch das Wort φύσις –, die sowohl als *nomen actionis* wie auch als *nomen acti* verwendet werden können, also als *Denken* (von Gedachtem) und als (im Denken) *Gedachtes*. Damit bringt das eine Wort νόημα immer schon „die Doppelnatur des Denkens als eines Sich-Richtens-auf zum Ausdruck. Denken ist immer zugleich auch schon Gedachtes, Denken kann auch sich selbst [...] nur als Gedachtes erfahren.“<sup>107</sup>

Die gesamte Versreihe gibt für Heidegger als *Beschluss* des vorangehenden Beweisgangs der σήματα dann nochmals einen Rückgang in den *Ur-satz* (Frgm. B 3), „so freilich, daß dessen Gehalt jetzt bestimmter dargestellt wird“ (in Frgm. B 8, 34).<sup>108</sup> Das soll nun gleich ausführlich zitiert werden, weil Heideggers Gesamtinterpretation damit erläutert und zugleich bestätigt wird. Damit erweist sich auch die innere Schlüssigkeit von Heideggers Auslegung des Lehrgedichtes im Ganzen (wie auch weitere Textstellen belegen, die hier nicht behandelt werden können). Von einem „Beweisgang“ im Sinne einer formalisierten Logik (*logica docens*) kann aber bei Parmenides noch keine Rede sein. Wir dürfen Parmenides nicht „prüfen und gar schulmeistern“ oder auch „ihn loben, daß er schon den Satz des Widerspruchs oder der Identität befolgt oder gar [...] gekannt habe“.<sup>109</sup> Das gilt auch, wenn man einen „Zirkel im Beweis“<sup>110</sup> bemängelt. Parmenides Aufweisung ist in sich zirkelhaft, wie alles ursprüngliche Denken, aber der *Zirkel* ist kein „circulus vitiosus“, sondern ein hermeneutischer.<sup>111</sup> Das aufschlussreiche Zitat zum Rückgang in den *Ur-satz* lautet nun:

„Nicht einfach Zusammengehörigkeit von Vernehmen und Sein. Vielmehr jetzt das Sein ausdrücklich gefaßt als οὐνεκέν ἔστι νόημα, als Worumwillen des Vernehmens. Dieses ist, was es ist, im

---

107 Günther, *Grundfragen des griechischen Denkens*, 219.

108 Heidegger, GA 35, 180.

109 Heidegger, GA 35, 155 (Die Auslassungspunkte in eckigen Klammern kennzeichnen zwei nicht entzifferte Zeichen.); vgl. auch Martin Heidegger, *Ergänzungen und Denksplitter*, hg. von Mark Michalski (GA 91), Frankfurt a. M.: Klostermann 2022, 342–346, bes. 343. Die gegenteilige Ansicht vertritt z. B. Ernst Heitsch (*Parmenides, die Fragmente*, griechisch-deutsch, hg., übers. und erl. von Ernst Heitsch, 3., abermals durchges. und erw. Aufl., Zürich: Artemis und Winkler 1995, 115 f.).

110 Heidegger, GA 35, 157.

111 Heidegger, GA 2, 202–204; vgl. auch *Parmenides: Sein und Welt*, 200.

*Dienst und Auftrag des Seins.* Das Vernehmen vereint, damit darin das Sein gebildet und entworfen werde. Und dieses so Entworfene zugleich als das  $\text{ēv } \tilde{\omega}$ , worin das Vernehmen sich hineinspricht. Wir wissen,  $\text{voēv}$  gehört zusammen mit  $\lambda\acute{e}γeiv$ . Das Vernehmen ist für sich als etwas Vorhandenes gar nicht aufzufinden. Wir stoßen darauf, sofern wir zuvor auf das Sein treffen. In ihm als dem Einheitlichen und der Anwesenheit finden wir je das der Einheitlichkeit Zugetragene Einigen und Sammeln, d. h.  $\lambda\acute{e}γeiv$ , und in der Anwesenheit finden wir den notwendigen Bezug auf Gegenwart. Alle Sprache ist nur *im Sein* sagbar. Daher: wo kein Sein verstehbar, da auch keine Sprache und umgekehrt: wo keine Sprache, da auch kein Seinsverständnis. [...]

Weste nicht Sein als solches, dann bliebe das  $\text{voēv}$  auch ein Nichts. [...] Geschähe aber nicht das Entwerfen im  $\text{voēv}$ , dann bliebe *Anwesenheit verschlossen* und kein Seiendes vermöchte je zu begegnen. Sein und Vernehmen stehen daher nicht in einer gleichsinnigen umkehrbaren Beziehung des Gegenseitigen Zugehörens. Vielmehr gehört das Sein dem Vernehmen anders zu als das Vernehmen dem Sein und etwa nur der Sinn der Notwendigkeit ist jeweils ein anderer. Aber diese Verschiedenheit auch so in der Gegenseitigkeit der Beziehung gehört zur Einheitlichkeit des vollen Wesen des Seins.“<sup>112</sup>

Was sich in dieser Auslegung Heideggers schon andeutet, ist der gewisse Vorrang des Seins gegenüber dem  $\text{voēv}$ , wie es seine späten Untersuchungen zum Fragment B 3 noch deutlicher zum Ausdruck bringen.<sup>113</sup> Bereits in § 51 der Vorlesung *Einführung in die Metaphysik* vom Sommersemester 1935 heißt es:

„Vernehmung ist nicht eine Verhaltungsweise, die der Mensch als Eigenschaft hat, sondern umgekehrt: Vernehmung ist jenes Geschehnis, das den Menschen hat. Daher wird immer nur

112 Heidegger, GA 35, 180 f.

113 Vgl. Neumann, *Heidegger und Parmenides*, §§ 9 und 10.

schlechthin von *voεīv*, von Vernehmung, gesprochen.“<sup>114</sup>

Das (An-)Wesen des Seins bleibt doch auf das *voεīv* angewiesen. Noch schärfer als in Fragment B 3 kommt dieses Geschehen der Unverborgenheit in Fragment B 8, 34 zum Ausdruck, wie Heidegger ebenfalls in der Vorlesung vom Sommersemester 1935 ausführt:

„Noch schärfer sagt *Parmenides* denselben Satz in Frg. 8 v. 34: *ταῦτὸν δὲστὶν νοεῖν τε καὶ οὕνεκεν ἔστιν νόημα*: Dasselbe ist Vernehmung und das, worumwillen Vernehmung geschieht. Vernehmung geschieht umwillen des Seins. Dieses west nur als Erscheinen, in die Unverborgenheit treten, wenn Unverborgenheit geschieht, wenn ein Sicheröffnen geschieht.“<sup>115</sup>

Diese Auslegung ist aber nur dann möglich, wenn das *οὕνεκεν* im final-ur-sächlichen Sinne („worumwillen“) gedeutet wird.<sup>116</sup>

Dass Sein überhaupt anwest, wird von Parmenides erst gar nicht hinterfragt. Erst u. a. Leibniz stellt die Frage: „*Pourquoy il y a plutôt quelque chose que rien?* Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose.“<sup>117</sup>

Was die Sterblichen, die Menschen (irrig) festgesetzt haben, „vertrauend es sei das Unverborgene“, ist aber – vom Wesen des Seins und der Unverborgenheit aus verstanden, vom höheren und erhellten Standpunkt aus, der immer der göttliche war – nur Name, *ὄνομα*<sup>118</sup> (Vers 38), „nur Nennen, bloßes Meinen und darüber Reden“, aber (wie auch schon in Heideggers früher Auslegung) „nicht rein nichts!“<sup>119</sup> Heidegger spricht mit *Sein und Zeit* (§ 35) auch vom „Gerede“:

114 Heidegger, GA 40, 150, vgl. 148 f.

115 Heidegger, GA 40, 147.

116 Vgl. Schlüter, *Heidegger und Parmenides* (1979), 117.

117 Gottfried Wilhelm Leibniz, „*Principes de la Nature et de la Grace*“ (1714), § 7, in: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die philosophischen Schriften*, hg. von C. I. Gerhardt, Bd. I–VII, Hildesheim/New York: Olms 1978 (Unveränd. Nachdr. der Ausg. Berlin 1875–1890), Bd. VI, 598–606, hier: 602; vgl. Heideggers (nachträgliche) „*Einleitung*“ (1949) zu seiner Freiburger Antrittsvorlesung „Was ist Metaphysik?“ (1929) (in: Heidegger, GA 9, 365–383, hier: 381).

118 Mit *ὄνομα* ist bei Homer noch der *Eigename* gemeint, mit dem eine Person genannt wird, also eine bloß menschliche Festsetzung (vgl. Pape, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Bd. 2, 348).

119 Heidegger, GA 35, 181.

„Das gemeine Seinsverständnis bleibt im Gerede über das Seiende hängen. Darin verstrickt wird der Blick nicht frei, um die gesammelte und sammelnde Hinsicht auf das Eine zu vollziehen und die Anwesenheit als solche in der Gegenwart zu begreifen, nur ὄνομάζειν, kein λέγειν.“<sup>120</sup>

Was das ὄνομάζειν betrifft, kann auch auf Vers 53 verweisen werden, insofern „(be)nennen“ hier unmittelbar mit „irren“ (ἐν ῥιπανημένοι εἰσίν) in Vers 54 in Verbindung steht. Der Irrtum der Sterblichen besteht aber nicht nur und primär in der falschen Benennung, wie Felix Heinimann zu Recht (gegen Hermann Diels) bemerkt:

„Dennoch ist es zu scharf ausgedrückt, wenn man gesagt hat, Parmenides habe ‚die Benennung als Quelle des Irrtums‘ bezeichnet und ‚den Sündenfall der Menschheit mit der Sprache beginnen‘ lassen.“<sup>121</sup>

Aber Heinimann verweist doch auf die Gefahr, dass „die falsche Benennung“, wenn sie einmal erfolgt war, „dann für die Folgezeit weiterwirkte und den Irrtum verewigte.“<sup>122</sup>

## f) Ergebnis und Zusammenfassung

Es geht Heidegger letztlich darum, Sein als *Anwesenheit* aufzuweisen. Insofern Anwesenheit zeithaft ist, ergibt sich: „Der Ur-satz und der Zeit-satz sagen ‚dasselbe‘.“<sup>123</sup> Der Ur-satz wurde bereits genannt: τὸ γὰρ αὐτὸν νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (Frgm. B 3) – „Vernehmen und Sein gehören zusammen.“<sup>124</sup>

120 Heidegger, GA 35, 181.

121 Felix Heinimann, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im griechischen Denken des 5. Jahrhunderts*, Basel: Reinhardt 1965, 50. Auch Helmuth Vetter zeigt am Text (Frgm. B 8, 38 f. und B 19, 3), „[d]ass der Name nicht als solcher schon in die Irre führt“ (*Parmenides: Sein und Welt*, 193). Auch in seinem späteren Text „Moira“ (1952) bemerkt Heidegger: „Alles so Festgesetzte bleibt ὄνομα. Parmenides sagt keineswegs, das gewöhnlich Vernommene werde zum ‚bloßen‘ Namen.“ ( In: Heidegger, GA 7, 235–261, hier: 259).

122 Heinimann, *Nomos und Physis*, 50.

123 Heidegger, GA 35, 179.

124 Heidegger, GA 35, 179.

Der Satz bezieht sich auf Anwesenheit:

„Diese Anwesenheit aber umzieht uns schon immer, d. h. Anwesenheit als solche ist die Aussicht, in die wir hineinsehen, nicht in etwas Vorhandenes, sondern *das Hineinsehen als solches*. [...] Dieses *bildende* und sich *entgegenhaltende Sehen* ist der Charakter des *voeīv*. Wir nennen es das Entgegenwarten oder *Gegenwärtigen* als Vorbilden von Anwesenheit. Gegenwart bezeichnet jetzt das Grundverhalten des *voeīv*. Dieses Grundverhalten als bildendes Sehen in sich ist das Entwerfen von Anwesenheit. Er-sehen ist im Sehen vorbilden, so wie Weg-sehen.“

Umgekehrt, diese Anwesenheit west nur als das Entwerfen im Entwurf des bildenden Sehens. Gegenwart und Anwesenheit sind in sich zusammengehörig (wie die Einheit beider gewendet? Temporalität!).“<sup>125</sup>

Jede „Fortdauer“ und jedes „*Von – bis*“ „setzt Anwesenheit voraus“.<sup>126</sup> Diese Zusammengehörigkeit von Gegenwärtigen (Entgegenwarten) (*voeīv*) und Anwesenheit (*εīvai*) wird im Satz des Parmenides (Frgm. B 3) zum Ausdruck gebracht, wenn auch noch nicht ursprünglich gedacht. Woher aber die Anwesenheit als solche kommt, in deren Umkreis wir Sein verstehen, aus welchem (geworfenen) „Zuwurf“ für den (entwerfenden) „Entwurf“, und wie Gegenwärtigen (*voeīv*) und Anwesenheit von Sein ursprünglich zusammengehörig und selbig-einfach-einzig-einig sind, das bleibt hier noch unbeantwortet. Heidegger selbst betrachtet seine Vorlesung später als „unzureichend“.<sup>127</sup> Was die hier angesprochene „Temporalität“ von Anwesenheit betrifft, ist vor allem auf Heideggers späten Vortrag „Zeit und Sein“<sup>128</sup> (1962) zu verweisen.

---

125 Heidegger, GA 35, 178 f. (1. Hervorhebung vom Verf.).

126 Heidegger, GA 35, 260.

127 Heidegger, GA 35, 103, Anm. 35.

128 In: Martin Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, hg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann (GA 14), Frankfurt a. M.: Klostermann 2007, 3–66; vgl. dazu Ingeborg Schüßler, „Die Lichtung des Seins aus der Zeit. Zu Heideggers Grundgedanken und seinen Wandlungen“, in: Harald Seubert (Hg.), *Neunzig Jahre „Sein und Zeit“*. *Die fundamentalontologische Frage nach dem Sinn von Sein*, Freiburg/München: Alber 2019, 43–81; Rainer Thurnher,

Die drei Sätze lassen sich also kurz zusammenfassen:

„*Ursatz*: Sein – Vernehmen.

*Wesenssatz*: Sein schlechthin ohne Nicht.

*Zeitsatz*: Sein ein notwendiges Verhältnis zu Gegenwart.“<sup>129</sup>

Vor allem der *Wesenssatz* (und erst als Folge der *Zeitsatz*) bleibt für Heidegger problematisch: „aber – ist Sein nur An-wesenheit – *woher* dieser *Spruch*? Begründung? *Veranlassung*? Ab-senz notwendig.“<sup>130</sup> Es zeigt sich: „Die Grunderfahrung des ‚Da‘ als solchen – und *nur sie* in ihrer Übermacht gegen alles festgehalten.“<sup>131</sup> Es blieb bei Parmenides „bei diesem ersten ‚Seinseindruck‘“<sup>132</sup> – „reine *Gegenwärtigung* reiner Anwesenheit“<sup>133</sup>.

Mit Vers B 8, 50 f. ist der Weg der Wahrheit am Ziel. Der griechische Text mit Übersetzung lautet nach Helmuth Vetter:

50 ἐν τῷ σοὶ παύω πιστὸν λόγον ἡδὲ νόημα  
ἀμφὶς ἀληθείης·

50 „Dadurch beend’ ich für dich meine Vertrauen erweckende  
Rede und den Gedanken  
zu beiden Seiten der Wahrheit;“<sup>134</sup>

Heidegger übersetzt (ohne ausdrückliche Nennung von ἀμφὶς<sup>135</sup>):

„50) Damit beende ich das gegründete Sagen und Vernehmen

„*Zeit und Sein* im Licht der Beiträge zur Philosophie“, in: *Heidegger Studies* 25 (2009), 79–114.

129 Heidegger, GA 35, 261.

130 Heidegger, GA 35, 263.

131 Heidegger, GA 35, 265.

132 Heidegger, GA 62, 393.

133 Heidegger, GA 35, 265.

134 *Parmenides: Sein und Welt*, 116.

135 Das Wort ἀμφὶς/ἀμφὶ bedeutet aber auch lediglich „um“, „herum“, „umher“, „ringsum“, „von“ (Frisk, *Griechisches etymologisches Wörterbuch*, Bd. I, 98; Pape, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Bd. 1, 143). Jaap Mansfeld übersetzt ἀμφὶς ἀληθείης (Vers 51) mit „hinsichtlich der Wahrheit“ (Parmenides, *Über das Sein*, hg. von Hans von Steuben, 13 (Nr. 8); *Die Vorsokratiker*, ausgewählt, übers. und erl. von Jaap Mansfeld und Oliver Primavesi, 316–341, hier: 329 (Nr. 11)), in der Pariser Ausgabe von Pierre Aubenque lautet die Übersetzung „sur la vérité“ bzw. „about truth“ (*Études sur Parménide*, Tom. I, 44). Heideggers Auslegung und Übersetzung ist hier konsequent, insofern für ihn *sie selbst* – „die Wahrheit“ – die Göttin ist (Heidegger, GA 54, 7).

des Unverborgenen.“<sup>136</sup>

## 2. Die Auslegung der Fragmente des Doxa-Teils des Lehrgedichtes

Der Weg des Scheins beginnt mit Fragment B 8, 51–61 und umfasst die Fragmente B 9 bis B 19. Die Deutung, der Sinn und überhaupt die Notwendigkeit des Doxa-Teils ist bis heute umstritten oder bleibt für manche Interpreten „obskur“<sup>137</sup>. Von Heidegger werden die „δόξα-Fragmente“ in der Reihenfolge B 9, B 12, B 13, B 10, B 11, B 14, B 16 und B 19 nur in § 23 am Schluss der Vorlesung vom Sommersemester 1932 erörtert, später dann nicht mehr. Es können hier nur die für Heideggers Auslegung wesentlichen Fragmente herausgegriffen werden.

### a) Fragment B 8, 53–59

Parmenides entwirft im Doxa-Teil eine Kosmogonie, die trotz der fragmentarischen Überlieferung in ihrer Grundstruktur deutlich erkennbar ist. Die entscheidenden Verse zum „dritten Weg“ im Übergang zu den Doxa-Fragmenten B 9 bis B 19 hat bereits Karl Reinhardt in seinem „revolutionierende[n] Buch“<sup>138</sup> über *Parmenides* (1916) zu klären versucht, auf den sich auch Heidegger immer wieder bezieht. Es soll daher zunächst der griechische Text von Fragment B 8, 53–59 mit der Übersetzung und dem Kommentar Reinhards angeführt werden:

53 μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὄνομάζειν,  
τῶν μίαν οὐ χρεών ἔστιν (ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν).  
55 τὰντιά δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σῆματ' ἔθεντο  
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,

136 Heidegger, GA 35, 139.

137 Geoffrey S. Kirk/John E. Raven/Malcolm Schofield, *Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare*, übers. von Karlheinz Hülser, Stuttgart/Weimar: Metzler 1994, 266.

138 Gadamer, „Das Lehrgedicht des Parmenides“ (1936), in: Gadamer, *Griechische Philosophie II*, 30–57, hier: 30.

ηπιον ὅν, μέγ' ἀραιὸν ἐλαφρόν, ἐωντῷ πάντοσε τωύτον,  
 58 τῷ δ' ἐτέρῳ μὴ τωύτον· ἀτὰρ κάκεῖνο κατ' αὐτό<sup>139</sup>  
 τάντια, νόκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.<sup>139</sup>

„[53] Denn sie kamen überein, *zwei* Formen zu benennen, [54] von denen man die *eine* nicht benennen darf: das ist ihr Irrtum; [55 f.] sie schieden gegensätzlich beider Körper und sonderten ihre Merkmale voneinander: hier die Flamme des Ätherfeuers, [57] die milde, gar sehr gleiche, sich selbst überall gleiches, [58 f.] dem anderen ungleiche; doch stellten sie auch jenes andere für sich allein, auf die entgegengesetzte Seite, die lichtlose Nacht, einen dichten und schweren Stoff.“ | Diels hat erkannt, daß τάντια adverbial steht wie τάνατια bei Thukydides VII, 79: τάνατια διαστῶμεν. Ich ziehe daraus den Schluß, daß κατὰ nicht mit τάντια zu verbinden ist, daß also αὐτό nicht Apposition zum Adverbium ist, sondern daß κατ' αὐτό soviel wie ‚allein‘, ‚für sich‘ bedeutet.<sup>140</sup> Wie mir scheint, gewinnt bei dieser Auffassung der ganze Satz an Konzinnität. Zwei Formen werden einander entgegengesetzt, eine jede für sich; es sind die beiden stärksten und durchgängigsten Gegensätze, die Parmenides in der Welt der sinnlichen Erscheinung finden konnte, Finsternis und Licht. Jede dieser Vorstellungen oder Stoffe – denn er hat kein Mittel zwischen beidem zu unterscheiden – ist für sich betrachtet ein ταῦτόν, sie leidet weder eine Steigerung noch eine Schwächung, sie ist einheitlich und ohne Unterschied; aber sofern sie Gegensatz ist und durch ihr Gegenteil überhaupt erst zustande kommt, ist sie zugleich ein οὐ ταῦτόν, das heißt, sie *ist* und ist doch wiederum *nicht*. Der Fehler dieser Weltanschauung

139 Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 69 (Ergänzung in Keilklemmern < ... > von Reinhardt in Anlehnung an Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. I, 4. Aufl. (Abdruck der 3. Aufl. von 1912 mit Nachträgen), 138–165, hier: 159). Der in der Pariser Ausgabe von Pierre Aubenque edierte griechische Text ist bis auf geringfügige Abweichungen damit identisch (vgl. *Études sur Parménide*, Tom. I, 44 f.; ebenso Parmenides, *Über das Sein*, 14 (Nr. 8); *Die Vorsokratiker*, 328/330 (Nr. 11)).

140 Die Pariser Ausgabe von Pierre Aubenque schließt sich dieser Deutung an und übersetzt „par lui seul“ (Vers 58) (*Études sur Parménide*, Tom. I, 45).

ist, daß sie zwei Formen setzt statt einer; womit keineswegs gesagt ist, daß eine der beiden, etwa das Licht, dem wahren Wesen näher stände als die Finsternis [...].“<sup>141</sup>

Die Übersetzung von Vers 54 trifft allerdings nicht den Sinn, wie Karl Bormann in seiner Kölner Habilitationsschrift überzeugend darlegt.<sup>142</sup> Das  $\tau\omega\mu\alpha\iota\alpha\pi$  ist hier nicht partitiv aufzufassen („eine von den beiden“), sondern *kollektiv* zu verstehen. Er schlägt in Anlehnung an andere Autoren (insbesondere Hans Schwabl<sup>143</sup>) folgende Übersetzung vor: „Von denen eine (einheitliche) zu benennen nicht statthaft ist.“<sup>144</sup> Inhaltlich ergibt sich dann für Bormann die folgende Aussage: „Die Menschen setzen zwei Formen an, nämlich Licht und Nacht, und bestreiten, daß sie eine Einheit bilden müssen. [...] Statt der Zweihheit der Formen aber ist für die Wirklichkeit eine einzige Form richtig, nämlich das Seiende.“<sup>145</sup> Dieser Auslegung schließt sich auch Hans-Christian Günther an, der immer wieder auch auf Heidegger Bezug nimmt. Die Menschen sind der Meinung, sie legen sich darauf fest, „zwei

141 Reinhardt, *Parmenides*, 69 f. (Die Angabe der Verszahlen in eckigen Klammern und der Trennstrich zum Kommentar stammen vom Verf.).

142 Auch in der Pariser Ausgabe von Pierre Aubenque heißt es in der englischen Übersetzung von Vers 53 f. in Übereinstimmung mit Reinhardt: „For *⟨mortals⟩* have set their minds on naming two forms, one of which is not right *⟨to name⟩*; *⟨that is⟩* where they have strayed *⟨from the truth⟩*.“ (*Études sur Parménide*, Tom. I, 44 (Ergänzungen in Keilklemmern (...) in der Pariser Ausgabe)). Ebenso problematisch (wie auch die von Hans-Georg Gadamer hier aufgenommene Randbemerkung (\*\*)) zu IX. (Diels frgt. 8) Vers 53 f. verdeutlicht; vgl. auch Gadamer, „Das Lehrgedicht des Parmenides. Kurt Riezlers Parmenidesdeutung“, in: Gadamer, *Griechische Philosophie II*, 30–57, hier: 50) übersetzt Kurt Riezler: „Denn sie kamen überein, zwei Gestalten mit Namen zu benennen – denn nur eine könne nicht sein – darin irrten sie.“ (*Parmenides*, Übersetzung, Einführung und Interpretation von Kurt Riezler, bearb. und mit einem Nachwort von Hans-Georg Gadamer, 35).

143 Hans Schwabl, „Sein und Doxa bei Parmenides“, in: *Wiener Studien. Zeitschrift für klassische Philologie* 66 (1953), 50–75; revidiert in: Hans-Georg Gadamer (Hg.), *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1968, 391–422.

144 Bormann, *Parmenides*, 124 (mit der vorgeschlagenen Verbesserung). Aus der neueren Literatur sei Panagiotis Thanassas genannt: Er übersetzt Fragment B 8, 54 folgendermaßen (in Übereinstimmung mit Schwabl bzw. Bormann): „a unity of which is not [deemed] necessary [to name]“ (Panagiotis Thanassas, *Parmenides, Cosmos and Being. A Philosophical Interpretation* (Milwaukee, Wis.: Marquette University Press 2007, 66 (Eckige Klammern in der Übersetzung); vgl. auch *Parmenides: Sein und Welt*, 234–236). Ebenso erläutert Millj Laura Gemelli Marciano: „Sie haben zwei voneinander untrennbare Gestalten (also zwei Seiende statt eines einzigen) angenommen, Feuer und Nacht, [...].“ (*Die Vorsokratiker*, Bd. 2: *Parmenides, Zenon, Empedokles*, Griechisch-lateinisch-deutsch, Auswahl der Fragmente und Zeugnisse, Übers. und Erl. von M. L. Gemelli Marciano, 3., überarb. Aufl., Berlin: Akademie-Verlag 2013, 64, vgl. 27).

145 Bormann, *Parmenides*, 124 f.

Formen zu benennen, die so sind, daß eine einheitliche Form – d. h. eine sie beide in sich einende umgreifende Form – zu benennen unnötig ist“.<sup>146</sup> Die u. a. von Bormann gegebene Auslegung und Übersetzung stimmt auch weit besser mit der weiteren Interpretation Reinhardts überein. Eine explizit andere Übersetzung und Auslegung von Vers 54 gibt beispielsweise Olof Gigon:

„Entscheidend ist die Bemerkung, daß die eine der beiden Gestalten nicht hätte einen Namen erhalten sollen; die andere hat also ihren Namen zu Recht. Also vertritt diese das Seiende, jene das Nichtseiende. Der Irrtum der Menschen ist, daß sie auch dem Nichtseienden einen Namen geben.“<sup>147</sup>

Der Name für die Gestalt, die nicht hätte benannt werden sollen, ist für Gigon die Nacht.<sup>148</sup>

Nach diesen Vorbemerkungen kann nun Heideggers Auslegung und Übersetzung betrachtet werden:

„51) Von dem her (womit ich aufhörte) bringe ich dir zum Verständnis die menschliche Ansicht, wobei du meine Rede vernimmst als ein durch und durch Täuschungsvolles (von Tausch und Schein Sagendes). Der Anblicke zwei nämlich legten sie fest für alles Bereden des Gemeinten, daß deren nur der eine ‚sei‘, geht nicht an (zu sagen). In allem (Festlegen) sind sie die Irrenden.

55) Das Entgegen-liegende haben sie herausgefordert nach Gebild und die Hinsichten (für die Ansicht) legten sie getrennt von einander (jede für sich) fest. Hier der Lohe lichte Glut (Erscheinendes) gewährend, gelichtet (locker), behend-beschwingt, überallhin dasselbe, zum andern auch nicht dasselbe (vgl. D [Frgm. B] 10). Doch ebenso jenes für sich, das Entgegenliegende, die Nacht (Erscheinendes) versagend, ungelichtet (dicht) und

146 Günther, *Grundfragen des griechischen Denkens*, 222.

147 Olof Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie. Von Hesiod bis Parmenides*, 2. Aufl., Basel/Stuttgart: Schwabe 1968, 271.

148 Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, 272.

lastend.“<sup>149</sup>

Was die Übersetzung „die Hinsichten (für die Ansicht)“ usw. betrifft, kann auf das verwiesen werden, was bereits zu dem deutschen Altphilologen Karl Reinhardt (1866–1958) gesagt wurde. Nicht von der Wortwahl, aber von der Sache her ergibt sich eine nahe Übereinstimmung mit der Auslegung von Reinhardt, die Heidegger natürlich kannte. Dass von den zwei Anblicken, die die Menschen festlegten, „nur der eine ‚sei‘“, kann aber unterschiedlich gelesen werden. Es kann bedeuten, dass nur der *eine* (von den *zwei* Anblicken) sei, oder dass nur der *eine-einige-selbige Ausblick* sei. Entsprechend seinem hermeneutischen Vorverständnis verwundert es nicht, dass Heidegger (in Übereinstimmung mit u. a. Bormann und Schwabl) die zweite mögliche Lesart vertritt, wie seine weitere Erläuterung zeigt:

„Dabei ist wichtig, daß der Hinsichten *zwei* sind, d. h. in V. 54/55 die σήματα χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων [V. 56]. Dies gewöhnliche Meinen läßt sich jeweils auf eine für sich ein, daher eben das jenachdem möglich; während die σήματα des Seins alle auf *eine* [sic!] Aussicht zulaufen und im Grunde dasselbe sind. An diesen Hinsichten und ihrem jenachdem vollzieht sich alles Bereden, dessen weitere Ansichten sich bilden und alsbald herrschen.“

Die so sich festlegen auf diese festgelegten Hinsichten sind die *Irrenden*, bewegen sich in einem *Hin und Her*, bald so, bald so, *der Irre* (8, 54).“<sup>150</sup>

Heidegger schließt sich ebenso Reinhardts Deutung von κατ' αὐτό (Vers 58) als „allein“, „für sich“ an und übersetzt (in Klammern): „jede für sich“.

### b) Fragment B 9

Die weiteren Doxa-Fragmente setzen für ein angemessenes Verständnis die grundlegende Erörterung von Fragment B 8, 53–61 immer schon voraus. Die

149 Heidegger, GA 35, 183 f.

150 Heidegger, GA 35, 185 (Ergänzungen in eckigen Klammern vom Verf.).

Doxa-Fragmente beginnen mit B 9. Insofern ist das Fragment von besonderer Bedeutung. „Das zunächst *wichtigste Fragment* ist das 9.“<sup>151</sup> Es geht um Schein und Erscheinen. Es sollen wieder zuerst der griechische Text und die Übersetzung von Helmuth Vetter angegeben werden:

1 αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νὺξ ὄνόμασται  
 καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσι τε καὶ τοῖς,  
 πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου  
 4 ἵσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν.

1 „Doch da alles Licht war benannt und Nacht,  
 und zwar mit Rücksicht auf ihre eigenen Kräfte bei diesen  
 und jenen,  
 ist alles zugleich des Lichtes voll und der Nacht,  
 4 die beide einander die Waage halten, dass keines von ihnen  
 dem anderen nachsteht.“<sup>152</sup>

Etwas anders lautet wiederum z. B. die englische Übersetzung von Vers 4 (Ausschnitt) in der Pariser Ausgabe von Pierre Aubenque: „since (there is) nothing (that) falls to the lot of neither“, was dann positiv heißt, „therefore everything falls to the lot of one or the other or of both“.<sup>153</sup> Dann bedeutet „nothing“ (μηδέν) also: nichts außerhalb von beiden, von Licht und Nacht, sie umfassen alles.

Heidegger gibt die folgende Übersetzung:

„Doch sobald einmal jegliches in Hinsicht auf Licht und Nacht beredet wurde, und das gemäß den je eigenen Vermögen zu diesem sowohl als jenem, ist das all erfüllt zumal von Licht und nicht scheinender Nacht beide einander gleich, denn keinem mit dabei (ist) das Nichts.“<sup>154</sup>

151 Heidegger GA 35, 187.

152 *Parmenides: Sein und Welt*, 136 f.

153 *Études sur Parménide*, Tom. I, 61 f.; vgl. auch *Parmenides, A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays* by Leonardo Tarán, Princeton/New Jersey: Princeton University Press 1965, 161.

154 Heidegger, GA 35, 187.

Die Übersetzungen unterscheiden sich im Wesentlichen nur bei Vers 4. Heideggers Auslegung und Übersetzung wurde später von Hans Schwabl vertreten, dem sich auch Gadamer anschloss (und Gemelli Marciano).<sup>155</sup> Eine Entscheidung ist anhand des isolierten Fragments gar nicht zutreffen. Rein philologisch betrachtet, liegt die Übersetzung nach der Ausgabe von Aubenque zunächst näher.<sup>156</sup> Der Auslegung von ἄ-φαντος als „nicht scheinend“, also „lichtlos“ schließt sich auch Vetter an.<sup>157</sup>

Der Übersetzung von Fragment B 9 ist die Randbemerkung beigefügt: „Die Grundhinsichten – Vor-scheine – alles Erscheinens.“<sup>158</sup> Diese sind Licht und Dunkel (oder lichtlose Nacht). „Kurz gesagt“, ergibt sich für Heidegger: „alles Erscheinende zeigt sich nicht nur im Licht, in Erhellung und Dunkel und Verfinsternis und verbirgt sich da zugleich, sondern das *Erscheinen ist zugleich ihr ‚Sein‘*.“<sup>159</sup> „Sein“ ist hier in Anführungszeichen gesetzt. Es ist nicht das volle und ursprünglich-eine-einzige *Seiend-sein*, Heidegger spricht von einem „Zwischen“:

„Und wieder ist Wesentliches gesagt über die beiden Grundhinsichten Licht und Dunkel; *beide sind einander gleich* (vgl. oben 8, 54), keines vor dem anderen einen Vorzug, denn sie sind beide nicht gänzlich Nichts. Sie sind aber auch nicht Sein, sondern eben *das Zwischen, was von beiden hat*, was so aussieht wie Sein und eben *als* so aussehendes es *nicht* ist: mithin *scheint*.“<sup>160</sup>

Zuvor heißt es auch: „Dieses Erscheinende aber gibt sich gerade als das Seiende [das Seiend, τὸ ἔόν], der Schein ist das vermeintliche Sein [Seiend-

155 Schwabl, „Sein und Doxa bei Parmenides“; vgl. *Parmenides*, Übersetzung, Einführung und Interpretation von Kurt Riezler, bearb. und mit einem Nachwort von Hans-Georg Gadamer, 37, Anm. \*; *Die Vorsokratiker*, Bd. 2, Auswahl der Fragmente und Zeugnisse, Übers. und Erl. von M. L. Gemelli Marciano, 27.

156 Nämlich μηδέν eigentlich μηδὲ εἰς, „keiner, auch nicht einer“, und (das) „Nichts“ zumeist (zwar nicht im Lehrgedicht des Parmenides, vgl. Frgm. B 6, 2) mit Artikel τὸ μηδέν (vgl. Pape, *Handwörterbuch der griechischen Sprache*, Bd. 2. 170).

157 *Parmenides: Sein und Welt*, 139.

158 Heidegger, GA 35, 187, Anm. 91.

159 Heidegger, GA 35, 187 f.

160 Heidegger, GA 35, 188.

sein].“<sup>161</sup> Die Auslegung passt zunächst nicht völlig zur Übersetzung. Licht und Dunkel sind einerseits „nicht gänzlich Nichts“, andererseits heißt es in der Übersetzung (Vers 4): „keinem mit dabei (ist) das Nichts.“ Vielleicht sollte die Übersetzung besser so ergänzt werden: „keinem mit dabei (ist) (*für sich selbst*) das Nichts“.

Das jeweils Erscheinende ist nicht *für sich selbst* scheinhaft, sondern die Erscheinung wird zum Schein, wenn die Sterblichen das erscheinende Seiende „vermeintlich“ für das eine-einfach-einzig-selbige Sein selbst nehmen. Der Weg zum Sein ist nur dann möglich, wenn der Schein *als* Schein von den Sterblichen aufgedeckt, verstanden und festgehalten wird.

Jochen Schlüter erörtert im abschließenden sechsten Kapitel (§§ 62–68) seiner Heidelberger Dissertation über *Heidegger und Parmenides* (gemäß der Überschrift) eine Reihe von „[k]ritische[n] Bemerkungen zu Heideggers Auslegung des Parmenides“<sup>162</sup>, die hier in ihrer Gesamtheit nicht erörtert werden können. Heidegger geht es in erster Linie nicht um eine philosophiehistorische oder philologisch-wissenschaftliche Untersuchung des anfänglichen Denkens bei Parmenides. Eine wesentliche Frage Schlüters soll herausgegriffen werden:

„Dabei muß gefragt werden, ob H[eidegger]s These auch dann haltbar ist, wenn [...] in B 2 von Parmenides nicht nur eine Entgegensetzung der Wege zu Sein und Nichts, wie H[eidegger] glaubt, sondern eine exklusive Disjunktion im modus tollendo ponens vorgelegt wird [...].“<sup>163</sup>

Zunächst ist zu fragen, ob eine Schlussfigur der traditionellen Aussagenlogik, auch „Disjunktiver Syllogismus“<sup>164</sup> genannt, der erst auf die Stoa zurückgeht, im logisch strengen Sinne auf Parmenides zurückprojiziert werden darf. Aber auch Schlüter gibt zu bedenken:

161 Heidegger, GA 35, 186 (Ergänzungen in eckigen Klammern vom Verf.).

162 Schlüter, *Heidegger und Parmenides*, 305.

163 Schlüter, *Heidegger und Parmenides*, 322.

164 Vgl. Art. „Syllogismus/Syllogistik“ in: *Enzyklopädie Philosophie*, in drei Bänden mit einer CD-ROM, hg. von Hans Jörg Sandkühler, Hamburg: Meiner 2010, Bd. 3, 2656 f.

„Wenn Parmenides die Ungewordenheit, Ganzheit, Vollendung des έόν beweist, indem er zeigt, daß ihr kontradiktorisches Gegenteil nicht die Bedingung erfüllt, die dem Begriff des Ist entspricht [...], dann liegt darin eingeschlossen, daß dieses Gegenteil zumindest eine Denkmöglichkeit für den Menschen ist.“<sup>165</sup>

Die neuere Auslegung von Helmuth Vetter kommt Heidegger deutlich näher. Ziel „einer phänomenologischen Analyse“ ist es für ihn, „die Dualität von Sein und Schein aufzuheben und in der Einheit von Schein (δόξα), Sein (εἶναι) und Erscheinen (dem περάν der δοκοῦντα) zu gründen.“<sup>166</sup> Damit ergibt sich in weitgehender Übereinstimmung mit Heideggers Auslegung:

„Es handelt sich somit nicht um die Differenz von *Sein* (εἶναι °B 6.1) und *Schein* (die δόξαι der βροτοί °B 1.30), sondern um die Gesamtheit aller *Erscheinungen* (τὰ δοκοῦντα °B 1.32), die sich erst dann als bloßer Schein erweisen (δόξας βροτείας °B 8.51), wenn sie meinen, sich an die Stelle des Seins setzen zu können (κατέθεντο °B 8.53).“<sup>167</sup>

Vetter stimmt auch mit Georg Picht überein: „Kein Griecher hätte eine Lehre vom Sein akzeptiert, die nicht auch den sinnlich sichtbaren Kosmos zu erklären erlaubt.“<sup>168</sup>

In gewisser Weise vergleichbar ist Heideggers Einsicht, dass im Übergang vom Verfallen, also der Doxa, zur Eigentlichkeit nicht die „Welt“ (im *ontischen* Sinne) inhaltlich eine andere wird, sondern nur unser *Seinsverständnis* sich gewandelt hat:

„Diese *eigentliche* Erschlossenheit modifiziert aber dann gleichursprünglich die in ihr fundierte Entdecktheit der ‚Welt‘ und

---

165 Schlüter, *Heidegger und Parmenides*, 326.

166 Parmenides: *Sein und Welt*, 201; vgl. auch Karl-Heinz Volkmann-Schluck, *Die Philosophie der Vorsokratiker. Der Anfang der abendländischen Metaphysik*, hg. von Paul Kremer, Würzburg: Königshausen & Neumann 1992, 63 ff.

167 Parmenides: *Sein und Welt*, 199 f.

168 Georg Picht, *Vorlesungen und Schriften*, Teil: *Die Fundamente der griechischen Ontologie*, mit einer Einf. von Hellmut Flashar, Studienausg., Stuttgart: Klett-Cotta 1996, 199; zitiert in: Parmenides: *Sein und Welt*, 191, Anm. 99.

die Erschlossenheit des Mitdaseins der Anderen. Die zuhandene ‚Welt‘ wird nicht ‚inhaltlich‘ eine andere, der Kreis der Anderen wird nicht ausgewechselt, und doch ist das verstehende besorgende Sein zum Zuhänden und das fürsorgende Mitsein mit den Anderen jetzt aus deren eigenstem Selbstseinkönnen heraus bestimmt.“<sup>169</sup>

Wie es in einer Randbemerkung zu Heideggers Abhandlung *Der Begriff der Zeit* (1924) heißt, die (mit den Worten des Herausgebers Friedrich-Wilhelm v. Herrmann) „mit Fug und Recht als die Urfassung von ‚Sein und Zeit‘ gekennzeichnet werden“ kann, ändert sich in der „Sorge – und Bekümmernis (Wie)“ nun im „eigentliche[n] Freisein“ „nichts im *Was* und wenn – dann aus *Wie* | aber nicht umgekehrt“.<sup>170</sup>

Der Rede der „Göttin der Wahrheit“ des parmenideischen Lehrgedichtes würde dann der „Ruf des Gewissens“ als „Aufruf zum eigensten Selbstseinkönnen“ in § 56 von *Sein und Zeit* korrespondieren, der aber „jeglicher Verlautbarung“ entbehrt.<sup>171</sup> Aufgerufen wird das „Man-selbst“ im Modus der Verfallenheit.

Günther Neumann, Prof. Dr. Dr.  
seydlitz-neumann@t-online.de

169 Heidegger, GA 2, 394 f.

170 In: Martin Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, hg. von Friedrich-Wilhelm v. Herrmann (GA 64), Frankfurt a. M.: Klostermann 2004, 1–103, hier: 60, Anm. (70), vgl. „Nachwort des Herausgebers“, 127–133, hier: 132 f.

171 Heidegger, GA 2, 362 f.; vgl. Ingeborg Schüßler, „Gewissen und Wahrheit. Heideggers existenziale Analytik des Gewissens (*Sein und Zeit* §§ 54–62)“, in: *Kategorien der Existenz. Festschrift für Wolfgang Janke*, hg. von Klaus Held und Jochem Hennigfeld, Würzburg: Königshausen & Neumann 1993, 327–349.