
....

Irene Breuer

Die Aktualität Heraklits für die Phänomenologie: Das Ideal der Rationalität als Zugang zur Weisheit

Zusammenfassung: Heraklit etabliert das philosophische Denken als eine neue Form der *Episteme*, als Philosophie, und stellt diese der *Doxa* gegenüber. *Logos*, oder das Ideal der Rationalität, ist nicht nur beiden gemein, sondern auch dem göttlichen *Kosmos* und der menschlichen Seele. Der Unterschied liegt darin, „wie“ dieser *Logos* befolgt wird: Während das philosophische Denken vom „Gemeinsamen“ (*xynós*) geleitet wird, folgt die Mehrheit ihren eigenen Einsichten (*idia phrónesis*). Wahre Weisheit impliziert ein Ideal der Rationalität, das auf dem Gemeinsamen, dem *Logos*, basiert. Es ist die rationale Einsicht in diese kosmische Ordnung, die den Zugang zur Weisheit (*to sophon*) ermöglicht. Diese Einsichten Heraklits werden im letzten Teil dieses Artikels phänomenologisch ausgelegt.

Abstract: Heraclitus establishes the philosophical thinking as a new form of *episteme*, philosophy, which he opposes to *doxa*. *Logos* or the ideal of rationality is common not only to both, but to the godly *kósmos* and the human soul. The difference lies in “how” it is followed: while philosophical thinking is ruled by “what is common” (*xynós*), the majority follow their own insights (*idia phrónesis*). True wisdom implies an ideal of rationality that is based on the common, the *logos*. It is the rational insight into this cosmic order that allows access to wisdom (*to sophon*). These propositions are ultimately interpreted phenomenologically.

摘要: 赫拉克利特将哲学思维确立为一种新的知识形式——哲学，并将其与意见对立起来。逻各斯或理性理想不仅为两者所共有，亦为神



圣宇宙与人类灵魂所共有。其区别在于“如何”遵循这种理性：哲学思维受“公共之物”(xynos)主导，而多数人却遵循私己之见(idia phronesis)。真正的智慧意味着一种基于共性——即逻各斯——的理性理想。唯有通过对这种宇宙秩序的理性洞察，才能通达智慧。在本文的结尾，笔者试图以现象学的方式阐释以上这些命题。

Keywords: Heraclitus; logos; doxa; wisdom; cosmos; soul; rationality

1. Einleitung

Das Denken Heraklits lässt sich anhand seines vorherrschenden Themas verstehen: die kritische Selbstunterscheidung seines Denkens von den Denk- und Verhaltensweisen der Vielen. Heraklits Polemik ist nicht auf persönliche Gründe wie seine aristokratische Gesinnung zurückzuführen, sondern stellt den Ansatz eines philosophischen Denkens dar, das sich nicht als eigenständiges Denken präsentiert, sondern sich vielmehr allein von seinem Verhältnis zum Nicht-Denken verstehen lässt. Die Aufstellung dieses Verhältnisses fällt mit der Entstehung der Philosophie, wie Heraklit sie versteht, zusammen. Entscheidend ist das Bewusstsein der Etablierung einer Erkenntnisart, die sich von der des sonstigen menschlichen Lebens unterscheidet und dieser gegenüber eine prinzipielle Überlegenheit aufweist. Das philosophische Denken wird erstmals dem Gesamtbereich des bloßen Meinens, der Doxa, entgegengestellt. Hierin liegt das Neuartige dieses Denkens. Dem Denken eröffnet sich der Logos als die Gesetzmäßigkeit, vor der die Menschen im Alltag die Augen verschließen. Sie lassen sich ganz von dem Gefühl beherrschen, dass die entgegengesetzten Zustände, zwischen denen sich unsere menschliche Existenz bewegt – Tag und Nacht, Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod –, einander widerstreiten und sich daher gegenseitig ausschließen. In den Worten Klaus Helds:

„Die vermeintliche Unvereinbarkeit und Strittigkeit der entgegengesetzten Zustände durchschaut die philosophische Einsicht als eine verborgene Harmonie.

Gerade in seiner Widersprüchlichkeit ist das nach dem bloß oberflächlichen Eindruck gegeneinander Gerichtete schon miteinander versöhnt.“¹

Nach dem Gesetz des Logos muss jeder aktuell herrschende Zustand unausweichlich über kurz oder lang in seinem bereits latent mitgegenwärtigen Gegenzustand umschlagen. Deshalb haben die Philosophen seit Platon aus der Lehre Heraklits herausgehört, dass die Welt unaufhörlich in Bewegung sei: Nichts ist beständig und ruht, „alles fließt“.

Worauf Heraklit hinauswollte, war nicht, dass alles sich in ständiger Bewegung befindet, sondern im Gegenteil, dass es im Grunde etwas Ruhendes, Unveränderliches gibt, nämlich die verborgene Harmonie aller polaren Zustände, die Versöhnung im Streit. Hegel sah genau darin den Charakter der dialektischen Bewegung², Nietzsche verstand Heraklit als tragisch-dionysischen Denker³, der den Abgrund des chaotischen Werdens erfasst⁴, und Heidegger hat Heraklit lange Zeit als den eigentlichen Ahnen seines eigenen Denkens verstanden: In Heraklits Verwendung des Ausdrucks „*physis*“ ist noch etwas von der Beziehung zu hören, die in dem Wort „*alétheia*“ – Unverborgenheit, Entbergung und Verbergung des Seins – zum Ausdruck kommt.⁵ Im anfänglichen griechischen Denken öffnete sich das „Wesen der Wahrheit“, d. h. ein „Sich-Verstehen auf das

1 Held, K., *Treffpunkt Platon. Philosophischer Reiseführer durch die Länder des Mittelmeers*, Stuttgart: 1990, S. 38.

2 Vgl. Hegel, G.W.F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, I. Bd. In: *Sämtliche Werke*. Jubiläumausgabe Bd. 17, Stuttgart: 1959, S. 344: „Hier sehen wir Land; es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen“.

3 Vgl. Nietzsche, F., *Die Geburt der Tragödie*, NS 1870–1889, KSA 1, S. 9–156, in G. Colli, M. Montinari (Hrsg.), *Nietzsche, Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe (KSA) in 15 Einzelbänden*, Berlin: 1988.

4 Vgl. Nietzsche, F. *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, NS 1870–1889, KSA 1, S. 805–890, S. 824: „Das ewige und alleinige Werden, die gänzliche Unbeständigkeit alles Wirklichen, das fortwährend nur wirkt und wird und nicht ist, wie dies Heraklit lehrt, ist eine furchtbare und betäubende Vorstellung und in ihrem Einflusse am nächsten der Empfindung verwandt, mit der Jemand, bei einem Erdbeben, das Zutrauen zu der festgegründeten Erde verliert“. Vgl. Nietzsche, F., *Die fröhliche Wissenschaft*, par. 109, KSA 3, S. 468: „Der Gesammt-Charakter der Welt ist dagegen in alle Ewigkeit Chaos“.

5 Vgl. Heidegger, M., *Heraklit. I. Der Anfang des abendländischen Denkens. 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos*, Gesamtausgabe Bd. 55, II. Abteilung: Vorlesungen 1925–1944, Frankfurt a.M.: Klostermann 1987, S. 142–181. Im Folgenden als „GA 55“ zitiert.

Ganze des Seienden“, das sich dem Menschen zeigt, indem er sich dazu verhält.⁶ Laut Heidegger besteht zwischen dem Nihilismus⁷, bzw. der nihilistischen Lehre vom Übermensch und dem Spruch des Heraklits, „ein Abgrund“⁸: Nietzsche habe die „fürchterlichste Mißdeutung dessen hinterlassen und in Umlauf gebracht [...], was Heraklit denkt“.⁹ Der Übermensch wird von Heidegger als den „neuzeitlichsten Menschen“ aufgefasst, der die Seinsvergessenheit nicht mehr als solche erfahren kann¹⁰. Heidegger interpretiert Heraklit vom Logos her, den er vom Begriff „*legein*“ („legen“) und der Auslegung der *physis* begreift.¹¹

Seit Platon hat man also in Heraklit den Philosophen des Werdens gesehen, wie Held hervorhebt.¹² Auch Edmund Husserl definierte die Grundstruktur der Lebenswelt als „Heraklitischen Fluss“.¹³ Damit möchte Husserl nicht die metaphysische Rangordnung des Seins unter dem Titel der natürlichen Lebenswelt umkehren, sondern es geht ihm um die Begründung einer „Wissenschaft von der Lebenswelt“. „Lebenswelt“ ist ein Kontrastbegriff:

6 Ebd., S. 204, 206.

7 Vgl. Nietzsche, F. KSA 12, S. 213; „Denken wir den Gedanken in seiner furchtbarsten Form: das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: ‚die ewige Wiederkehr‘. Das ist die extreme Form des Nihilismus: das Nichts (das ‚Sinnlose‘) ewig!“

8 Heidegger, GA 55, S. 68.

9 Ebd., S. 5.

10 Ebd., S. 83: „Der geschichtliche Mensch ist soweit, daß er das ‚ist‘ und das ‚Sein‘ vergessen hat. [...] Der Mensch läßt sich von der Flut der Seinsvergessenheit überspülen. [...] Allein diese Seinsvergessenheit ist bereits selbst vergessen, was freilich dem Wesen der Vergessenheit entspricht, die alles, was in ihren Umkreis kommt, in sich hinabzieht wie ein Sog.“ Vgl. Heidegger, M., *Nietzsche, Seminare 1937 und 1944: 1. Nietzsches metaphysische Grundstellung (Sein und Schein). 2. Skizzen zu Grundbegriffe des Denkens*, Gesamtausgabe 87: Abt. 4, Hinweise und Aufzeichnungen, Frankfurt a.M.; Klostermann 2004 und Müller-Lauter, W., *Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretationen III*, Berlin: de Gruyter 2000.

11 Vgl. Heidegger, M., „Logos (Heraklit, Fragment 50) (1951)“, in *Vorträge und Aufsätze*, Gesamtausgabe 7, 1. Abteilung: *Veröffentlichte Schriften 1910-1976*, S. 211–234, im Folgenden als „GA 7“ zitiert, S. 217: „Legen ist: in sich gesammeltes vorliegen-Lassen des beisammen-Anwesenden“ (mehr dazu unter Par. 5), und auch Heidegger • M.; Fink, E., *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967*, Frankfurt a.M.: Klostermann, 1970.

12 Held, K., *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaft. Eine phänomenologische Besinnung*, Berlin/New York: de Gruyter 1980, S. 110.

13 Husserl, E., *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendentale Phänomenologie*, Hua VI, W. Biemel (Hrsg.), Den Haag: Nijhoff 1954, S. 159, 181. Im Folgenden als „Hua VI“ zitiert.

Husserl hat diesen Terminus eingeführt als Gegenbegriff zu der radikal entsubjektivierten Welt, die Gegenstand der neuzeitlichen Wissenschaft ist. Die Lebenswelt ist die subjekt-relative Welt, mit der das Bewusstsein unthematisch habituell vertraut ist. In seiner *Krisis*-Schrift wirft Husserl den positiven Wissenschaften vor, den Boden, aus dem sie gestiftet wurden – die Lebenswelt – vergessen zu haben. Denn die Gegenstände der Wissenschaft entstehen aus den subjektiven Leistungen einer eigenen theoretisch-logischen Praxis, und diese Praxis selbst gehört zum Leben in der Lebenswelt. Die moderne Wissenschaft verweist also durch ihren Sinn zurück auf die vorwissenschaftliche Lebenswelt; ohne den Kontrast zu dieser subjektiv-relativen Welt hing sie in der Luft. Das Prius der Lebenswelt zu rehabilitieren, besteht darin, das philosophisch-wissenschaftliche Denken *qua* Darlegung des Überlegenheitsverhältnisses des Logos (*lógos*) gegenüber dem lebensweltlichen Erscheinen (*phainómenon*) darzulegen; in den Gedanken Parmenides und insbesondere in denen Heraklits kommt dieses Gesetz in seiner geschichtlichen Ursprünglichkeit und in seiner grundlegenden Bedeutung zum Vorschein: der Logos bzw. das rationale Denken als Zugang zur Weisheit.¹⁴

Allerdings unterscheidet sich Heraklits Auffassung von derjenigen des Parmenides: Während beide behaupten, dass nur das rationale Denken den Zugang zu Wahrheit und Weisheit eröffnet, kann dieses Wissen für Parmenides nicht durch die Meinungen (*doxa*) der Sterblichen erlangt werden, denen man nicht wirklich trauen kann. Heraklit hingegen ist der Ansicht, dass der Logos oder die Rationalität nicht nur dem philosophischen Denken und der Doxa gemeinsam ist, sondern auch dem göttlichen Kosmos und der menschlichen Seele. Was Heraklits Denken für die heutigen Anliegen besonders relevant macht, ist daher, dass er Anspruch auf die Erkenntnis einer Wahrheit erhebt, die

14 Wie im Nachfolgenden erläutert wird, bezeichnet der Begriff „Rationalität“ die rationale Einsicht in die kosmische Ordnung. Eine Rationalität, die sowohl die Natur als auch das menschliche Verhalten kennzeichnet und sich in Begriffen wie *metron*, *nomos*, *harmoniē*, *kosmos*, *diké*, *phrónimos* u. a. ausdrückt. Sie meint eine Vernünftigkeit, die sich in Sprache, Denken und Handeln manifestiert.

durch den gewöhnlichen Lebenslauf der Sterblichen erreicht werden kann. Logos und Wahrheit sind in den subjektiven Errungenschaften der alltäglichen Praxis und Handlung vorhanden, sodass die Wissenschaften auf dieser Grundlage ihre Untersuchungen begründen können. Heraklits Denken verdankt seine Aktualität nicht nur seiner Vorstellung von einer Harmonie oder Regel der Maßhaltung, die den Wechsel gegensätzlicher Zustände im und des Lebens in Einklang bringt und regelt und so eine Art Stabilität zwischen ihnen aufrechterhält, sondern vor allem seiner Vorstellung, dass diese Maßhaltung oder Harmonie durch einen Logos verkörpert wird, den *jeder* verstehen kann. Das Einhalten dieser Maßverhältnisse sowohl in der Natur als auch in der Rede ist kennzeichnend für den hier gesuchten Begriff der „Rationalität“ im vortranszentalen Denken und kann phänomenologisch mit einer Rechenschaftsablegung gleichgesetzt werden. Weisheit – und man könnte daraus schließen, ein zufriedenstellendes Leben – ist für gewöhnliche Menschen in ihren lebensweltlichen Leben erreichbar – allerdings nicht bedingungslos, sondern unter der Voraussetzung, dass sie dem folgen, was ihnen allen gemeinsam ist, dem Logos, und nicht ihren eigenen privaten Einsichten. Wahre Weisheit impliziert – phänomenologisch aufgefasst – ein Ideal der Rationalität als ein zu erreichendes Ziel, das auf dem Gemeinsamen, dem Logos, basiert. Es ist die rationale Einsicht in diese kosmische Ordnung, die den Zugang zur Weisheit (zum *sophon*) ermöglicht, die kein Privileg einiger Weniger ist, sondern allen Menschen und dem gemeinschaftlichen Leben in der Lebenswelt der alltäglichen Erfahrung gemeinsam ist.

Um diese Behauptungen zu begründen, gliedert sich mein Beitrag wie folgt: Zunächst werde ich kurz die Vorstellungen von Parmenides und Heraklit zum Logos vorstellen. Anschließend werde ich mich mit dem kosmischen Logos befassen, um dann die vielfältigen Bedeutungen des Begriffs „Logos“ und die menschliche Erkenntnis darüber zu erörtern. Der zentrale Teil befasst sich mit Heraklits Vorstellung von Weisheit und Vernunft. Am Ende wird der Kosmos-Begriff im Zusammenhang mit dem Logos-Begriff einer phänomenologischen

Betrachtung unterzogen, wobei auf Martin Heidegger, Eugen Fink und Klaus Held Bezug genommen wird. Die Schlussfolgerung fasst das Ergebnis dieser Untersuchung zusammen. Sie zeigt, dass Heraklit zum ersten Mal nicht nur behauptete, dass Logos und Wahrheit in subjektiven Äußerungen und Handlungen des Alltags enthalten sind, sondern auch und vor allem, dass *phrónesis* oder praktische Weisheit diese prägt. Heraklit schuf die Grundlage, auf der die Wissenschaften aufbauen können, und bewies damit die Verlässlichkeit der Lebenswelt.

2. Parmenides und Heraklit über den Logos

Laut Diogenes Laertius befand sich Heraklit von Ephesos in seiner Blütezeit während der 69. Olympiade¹⁵, d.h. er war zwischen 504 und 501 v. Chr. im Alter von vierzig Jahren auf dem Höhepunkt seiner Karriere. Er könnte sich Ende des 6. Jahrhunderts in seinen mittleren Jahren befunden haben, während seine philosophische Haupttätigkeit etwa 480 v. Chr. endete.¹⁶ Heraklits Denken lässt sich anhand seines vorherrschenden Themas verstehen: der kritischen Selbstdifferenzierung von wahrem Wissen und doxischer Meinung (der Meinung der Sterblichen), einer Untersuchung, die dem Argumentationsweg von Parmenides in seinem *Proömium* folgt. Parmenides von Elea wurde um 515 v. Chr. geboren. Parmenides wird eine einzige „Abhandlung“ zugeschrieben, ein Hexameter-Gedicht, von dem dank Sextus Empiricus und Simplikios wesentliche Fragmente erhalten geblieben sind. Sein Gedicht hatte einen enormen Einfluss auf die spätere griechische Philosophie, wahrscheinlich auch auf Heraklit.

Parmenides behauptet in seinem Gedicht, dass es bei jeder Untersuchung zwei und nur zwei logisch kohärente Möglichkeiten gibt, die sich gegenseitig ausschließen: entweder existiert der Gegenstand der Untersuchung oder er

¹⁵ Diogenes IX 21–23, DK 22 A1, in: Diels, H.; Kranz, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Erster Band, Dublin/Zürich 1966 (12. unv. Aufl.), S. 217f. Hier nach als ‚DK‘ zitiert.

¹⁶ Kirk, G.S.; Raven, J.E.; Schofield, M., *Die vorsokratischen Philosophen. Einführung, Texte und Kommentare*, Studienausgabe, K. Hülser (Üb.), Stuttgart: Metzler, S. 199.

existiert nicht. Aus erkenntnistheoretischen Gründen lehnt er Letzteres ab – wie das Fr. B 2 aussagt: „denn weder erkennen könntest du das Nichtseienede (da ist ja unausführbar) noch aussprechen“¹⁷ – und kritisiert dann die gewöhnlichen Sterblichen dafür, dass sie beiden Wegen ohne Unterscheidung und entsprechend ihren Überzeugungen folgen. Im letzten Abschnitt beweist er durch Deduktion, dass etwas, wenn es existiert, nicht entstehen oder vergehen, sich nicht verändern oder bewegen und keine Unvollkommenheit zeigen kann. Parmenides‘ Hauptziel ist es, zu behaupten, dass wahres Wissen nicht von gewöhnlichen Sterblichen erlangt werden kann, die ihren eigenen Überzeugungen folgen: In Fragment B 1 spricht die Göttin zu Parmenides, der seine Reise als derjenige beginnt, der „weiß“, und ruft ihn dazu auf, der Meinung der Sterblichen zu entfliehen und die Hindernisse zu überwinden, die ihm bei der Erreichung seines Ziels im Weg stehen:

„Nun sollst du alles erfahren, sowohl der wohlgerundeten Wahrheit unerschütterlich Herz wie auch der Sterblichen Schein-Meinungen, denen nicht innewohnt wahre Gewißheit. Doch wirst du trotzdem auch dieses kennen lernen und zwar so, wie das ihnen Scheinende auf eine probehafte, wahrscheinliche Weise sein müßte, indem es alles ganz und gar durchdringt.“¹⁸

Die Absicht des Parmenides in diesen Zeilen besteht darin, den Anspruch geltend zu machen, eine unwandelbare Wahrheit zu kennen, die auf dem normalen Lebensweg der Sterblichen nicht erreicht wird: „Nötig ist zu sagen und zu denken, daß *nur* das Seiende ist; denn Sein ist, ein Nichts dagegen ist nichts“.¹⁹ Parmenides stellt fest, dass jeder beliebige Gegenstand des Denkens ein wirklicher Gegenstand sein muss. Während echtes Denken über logisch

¹⁷ Parménides, Fr. B 2, Prokos in *Tim.* I, S. 345, 18f; Simplikios in *Phys.*, S. 116,28f., Zeilen 8–9, in DK I, S. 231. Vgl. die Übersetzung von J. Mansfeld, Fr. 6: „denn es ist ausgeschlossen, daß du etwas erkennst, was nicht ist, oder etwas darüber aussagst.“ In Mansfeld, J. (Auswahl der Fragmente, Übersetzung und Erläuterungen), *Die Vorsokratiker I. Milesier, Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit, Parmenides*, Griechisch/Deutsch, Stuttgart: Reclam 1995, S. 317.

¹⁸ Parménides, Fr. B 1., „Proömium“, Sextus *adv. math.* VII, 3, Zeilen 29–30, in DK, S. 230.

¹⁹ Fr. 22 DK B 6, Simplikios in *Phys.* 86, 27–8; 117, 4–13, in 117,2 in DK, S. 232.

kohärente Alternativen nachdenkt, zwischen denen rationale Denker entscheiden müssen, gleichen die „nichts wissende[n] Sterbliche[n]“ „Doppelköpfe[n]“, die von „Ratlosigkeit“ beherrscht werden und hilflos zwischen den beiden Alternativen hin und her irren:

„Denn Ratlosigkeit steuert in ihrer Brust den hin und her schwankenden Sinn. Sie aber treiben dahin stumm zugleich und blind, die Verblödeten, unentschiedene Haufen, denen das Sein und Nichtsein für dasselbe gilt und nichts für dasselbe und für die es bei allem eine gegenseitige Bahn gibt.“²⁰

Nach der Auffassung Parmenides besteht also eine „abgrundtiefe Kluft“²¹ zwischen vernünftiger Einsicht und dem gewöhnlichen Menschenverstand. So sagt die Göttin an späterer Stelle:

„Denn niemals kann erzwungen werden, daß ist, was nicht ist. Im Gegenteil, du sollst das Verstehen von diesem Weg der Untersuchung zurückhalten und die vielerfahrene Gewohnheit soll dich nicht zwingen, über diesen Weg das ziellose Auge schweifen zu lassen... Nein: beurteile in rationaler Weise die streitbare Widerlegung, die ich ausgesprochen habe.“²²

Die einzige Möglichkeit, dieser Art von verwirrenden Meinungen zu entgehen, besteht darin, anhand logos-hafter bzw. vernünftiger Überlegungen zu urteilen.²³ In Parmenides‘ Gedicht ermöglicht also rationales Denken den Zugang zur Wahrheit, im Gegensatz zu den Meinungen der Sterblichen, die irrational sind und denen es an kritischer Erkenntnisfähigkeit mangelt.

Heraklits Untersuchung folgt einem ähnlichen Ansatz: Rationales, philosophisches Denken kann nur in seiner Beziehung zum Nicht-Denken

20 Ebd., DK, S. 233. Vgl. die Übersetzung von J. Mansfeld, Fr. 9: „Denn Machtlosigkeit lenkt in ihrer Brust den irrenden Verstand; sie treiben dahin, gleichermaßen taub wie blind, verblüfft, Völkerschaften, die nicht zu urteilen verstehen, denen das Sein und Nichtsein als dasselbe und auch wieder nicht als dasselbe gilt und für die es eine Bahn gibt, auf der alles in sein Gegenteil umschlägt“. In Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, S. 317.

21 Kirk/Raven/Schofield, *Die vorsokratischen Philosophen*, S. 272.

22 Fr. 10 (DK B 7), Platon, *Soph.* 237a, 258d (Zeilen 1-2); Sextus *adv. math.* VII, 114 (Zeilen 2-6), in Mansfeld, *die Vorsokratiker*, S. 319.

23 Kirk/Raven/Schofield, *Die vorsokratischen Philosophen*, S. 268.

verstanden werden. Entscheidend ist das Bewusstsein für die Etablierung einer Erkenntnisweise, der Philosophie, die sich von anderen Formen des menschlichen Lebens insgesamt unterscheidet und ihnen grundsätzlich überlegen ist. Da aber die Philosophie nichts anderes ist als die Entfaltung des Verhältnisses zu dem, wovon es sich unterscheidet, muss sie auch über die Beziehung zwischen beiden Denkweisen Rechenschaft ablegen. Daher besteht die Erkenntnisart des philosophischen Denkens in einem Sich-ins-Verhältnis-Setzen und Sich-Unterscheiden und Aufeinander-Beziehen des Unterschiedenen.²⁴ Es müsste daher gezeigt werden, nicht nur, dass dem vorphilosophischen Leben ein bestimmtes Verhältnis zu sich selbst fehlt, sondern ebenso, dass es mit diesem Verhältnis vertraut ist.

Das Fr. B 2 liefert den Schlüssel: Er liegt nicht darin, dass der Logos das Gemeinsame sei, sondern dass die Meisten ihre private Einsicht, *idia phrónesis*, und die Denkenden das „Gemeinsame“, *xynós*, befolgen, d.h. der Logos ist das, was das allen Menschen „Gemeinsame“ ist. Der Logos ist aber verbunden mit einem Ideal der Rationalität, die den Strukturen der Natur innwohnt und von den Menschen eingesehen werden kann. Der Widerspruch besteht also nicht zwischen den Einigen und den Vielen, sondern zwischen *xynón* und *ídion*, d.h. in der Art und Weise, *wie* der Logos befolgt wird.²⁵ Sollte der Widerspruch in der Art und Weise dieses Befolgens liegen, so würde dies bedeuten, dass *dieses Ideal der Rationalität das verbindende Element beider Denkarten ist*. Die Fragmente B 113: „Einsicht zu haben ist etwas Allgemeines“²⁶ und B 116: „Es ist allen Menschen gegeben, sich selbst zu erkennen und vernünftig (*phronéein*) zu sein“²⁷ legen dies nahe. Um diese Behauptung zu untermauern, muss zunächst das Konzept des Logos in seiner grundlegenden Rolle in der Kosmologie behandelt

²⁴ Vgl. Held, *Heraklit, Parmenides*, S. 1–7.

²⁵ Held, *Heraklit, Parmenides*, S. 134.

²⁶ Fr. 32 (DK 22 B 113), Stobaios III, S. 129, 16, in Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, S. 255.

²⁷ Fr. 33 (DK 22 B 116), Stobaios III, S. 257, 3f., in *ebd.*

werden, um dann zu seiner Funktion im Bereich der menschlichen Seele überzugehen.

3. Heraklit: Mehrdeutigkeit des Logos-Begriffes

Für Geoffrey Kirk ist Heraklits Logos „die Formel, Struktur, der Plan jedes einzelnen Dinges und aller Dinge“. Daraus folgt, dass allen Veränderungen eine Einheit zugrunde liegt – eine Schlussfolgerung, zu der wir gelangen, wenn wir diesen Logos begreifen. Kirk behauptet sogar, dass, obwohl die früheren Vorsokratiker eine Einheit vorausgesetzt haben, die dem Werden des Kosmos zugrunde liegt, Heraklit der „erste Denker war, der explizit“ eine Verbindung zwischen der Pluralität der phänomenalen Welt und dieser Einheit definiert hat.²⁸

3.a. Der kosmische Logos

In diesem Zusammenhang veranschaulicht, wie bereits erwähnt, Heraklits Flussbild die Art von Einheit, die von der Wahrung von Maß und Gleichgewicht im Wandel abhängt, wie aus den Fragmenten B. 12, in der Formulierung Arius, „Denen, die in dieselben Flüsse hineinstiegen, strömen immer neue Gewässer zu“²⁹ und B. 91: „Es ist unmöglich, zweimal in denselben Fluß hineinzusteigen, so Heraklit. [Der Fluß] zerstreut und bringt wieder zusammen [...] und geht heran und geht fort“³⁰ hervorgeht. Nach der platonischen Interpretation,³¹ die von Aristoteles übernommen wurde („man könne auch nicht zweimal in denselben Fluß einsteigen; denn er selbst meinte, man könne es nicht einmal“³²), wurde dieses Flussbild von Heraklit zitiert, um die absolute Kontinuität der Veränderung in jeder einzelnen Sache zu betonen: Alles befindet sich in ständigem Fluss.

28 Kirk, G. S., *Heracitus: The Cosmic Fragments*, Cambridge: Cambridge Univ. Press 4th ed. 1978, S. 70.

29 Fr. 93 (DK 22 B 12), Arius Didymos fr. 39 Diels; Kleanthes SVF1, fr. 519, in Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, S. 273.

30 Fr. 95 (DK 22 B 91), Plutarch, *De E apud Delphous* 392b, *ebd.*

31 Platon, *Kratyllos* 402a.

32 Aristoteles, *Met. IV 5*, 1010a13, in Aristoteles' *Metaphysik*. Erster Halbband: Bücher I(A) – VI(E), Neubearbeitung der Übersetzung von H. Bonitz, mit Einleitung und Kommentar hrsg. von H. Seidl, Griechisch Deutsch, Hamburg: Meiner, S. 161.

Die Formulierung von Arius ist jedoch weniger drastisch, da sie einen Kontrast zwischen „Selbigkeit“ und „Verschiedenheit“ herstellt, Gegensätze, die in einem einzelnen Objekt wie einem Fluss oder in einem komplexen Ganzen wie der Welt zusammenfallen, was bedeutet, dass sie trotz der Veränderung ihrer Bestandteile „dasselbe“ bleiben. So gesehen hängt die „*Einheit* des Flusses als Ganzem [...] von der [...] Regelmäßigkeit, mit der das ihn konstituierende Wasser fließt.“ Der Fluss dient somit „als Bild für das Gleichgewicht der Konstituenten in der Welt“³³.

Der Fluss vermittelt also ein Bild vom Gleichgewicht und der Regelmäßigkeit der Ereignisse in der Welt, wie es in Fr. B. 30 heißt: „Die gegebene schöne Ordnung [Kosmos] aller Dinge [...] war immer, ist und wird sein: Feuer, ewig lebendig, nach Maßen entflammend und nach [denselben] Maßen erlöschend.“³⁴ Dieses Fragment ist zusammen mit Fr. B. 31 zu lesen: „Wendungen des Feuers: an erster Stelle Meer, vom Meere aber die eine Hälfte Erde, die andere Hälfte Gluthauch. [...] Meer ergießt sich nach zwei Seiten und wird zugemessen nach demselben Verhältnis, das galt, bevor Erde entstand.“³⁵ Das Feuer stellt hier die „archetypische Form der Materie“ dar. In Kirks Interpretation wird die Weltordnung als Ganzes als ein Feuer beschrieben, das abwechselnd gelöscht und wieder entfacht wird, so dass zwischen den Elementen eine Regelmäßigkeit oder Stabilität besteht, die die Regel der Maßhaltung im Wandel verkörpert³⁶ und somit „die Beständigkeit eines Logos oder Metron, das in allen Veränderungen bewahrt bleibt“³⁷. Wenn es zusammen gelesen wird mit Fr. B 80: „Es gehört sich, daß man weiß, daß der Krieg etwas Allgemeines ist und Recht Zwiespalt und daß alles geschieht in Übereinstimmung mit Zwiespalt und

33 Kirk/Raven/Schofield, *Die vorsokratischen Philosophen*, S. 215f.

34 Fr. 62 (DK 22 B 30), Clemens von Alexandria, *Stromateis* V 104,2, in Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, S. 263.

35 Fr. 64 (DK 22 B 31), Clemens von Alexandria, *Stromateis* V 104,3f., *ebd.*

36 Kirk/Raven/Schofield, *Die vorsokratischen Philosophen*, S. 217f.

37 Vlastos, G., „On Heraclitus“. In: Furley, D.J. & Allen, R.E., *Studies in Presocratic Philosophy*, Vol. I. Routledge: London 1970, S. 413–429, hier S. 420.

so auch verendet wird“³⁸, so stellt sich heraus, dass für Heraklit (im Gegensatz zu Anaximanders Ansicht) der Kampf zwischen Gegensätzen der normale und „richtige Weg“ ist.³⁹ Der Kampf ist jedoch nicht nur Manifestation von Gerechtigkeit, sondern vor allem eine rechtmäßige Notwendigkeit und somit „universell“, was sich aus der Annahme ergibt, dass jede Veränderung ein Kampf ist.⁴⁰ Die Aussagen über den Fluss fügen dem eine neue Idee über Veränderung hinzu: dass sie nach einer Regel oder einem Maß (*metron*) erfolgen muss, damit die Regelmäßigkeit, Rationalität und Einheit des Prozesses gewährleistet sind. Rationalität ist hier nicht mit menschlicher Einsicht verbunden, sondern mit der Regelmäßigkeit und dem Maß kosmologischer Prozesse.

3.b. Die menschliche Einsicht

Logos bedeutet nicht einfach Sprache, wie Jonathan Barnes behauptet. Für ihn ist Heraklits „Logos oder ‚Bericht‘ das, was ein Mensch *legei* oder sagt.“⁴¹ Barnes räumt jedoch ein, dass Heraklit „deutlich macht, dass sein ‚Bericht‘ so etwas wie ein allgemeines ‚Naturgesetz‘ enthalten oder verkörpern muss.“⁴² Die Interpretation Charles Kahns ist stärker: Er geht davon aus, dass Logos „rationale Diskussion, Berechnung und Entscheidung“ bedeutet, sodass „Rationalität“ eine „phänomenale Eigenschaft ist, die sich in intelligentem Verhalten manifestiert.“⁴³ Kahn stimmt mit Edward Hussey überein, der sagt: Bei der „Autorität, die der Logos genießt [...], kann es sich nur um die unpersönliche Art von Autorität handeln, die der Vernunft oder Rationalität innewohnt.“⁴⁴ Die Vernunft ist für

38 Fr. 51 (DK 22 B 80), Kelsos ap. Origenes, *Contra Celsum* VI. 42, in Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, S. 259.

39 Kirk, *Heraclitus*, S. 240.

40 Vlastos, „On Heraclitus“, S. 418.

41 Barnes, J., *The Presocratic Philosophers*, 4th ed. Routledge, London, 4th ed. 2000, S. 59.

42 Ebd.

43 Kahn, Ch., *The Art and Thought of Heraclitus. An Edition of the Fragments with Translation and Commentary*, Cambridge: Cambridge Univ. Press 1993 [1979], S. 102.

44 Hussey, E., „Heraklit“, in: Long, A.A. (Hrsg.), *Handbuch Frühe griechische Philosophie. Von Thales bis zu den Sophisten*, Stuttgart: Metzler 2001, S. 80-101, hier S. 93.

Heraklit jedoch keine „selbständige Kraft oder [ebensolches] Prinzip“, wie es in der stoischen Vorstellung von der göttlichen Vernunft der Fall ist. Heraklits ursprüngliches Anliegen besteht darin, die extreme Schwierigkeit dieser Struktur zu begreifen,⁴⁵ d.h. die Fähigkeit der menschlichen Seele, den Logos zu begreifen und wahre Weisheit zu erlangen. Das Fr. B. 1, das längste Zitat von Heraklit, zeigt eine besondere Betonung des Begriffs Logos und der damit verbundenen semantischen Mehrdeutigkeiten. Heraklit führt im Fr. B 1 aus:

„Gegenüber der hier gegebenen, unabänderlich gültigen Auslegung (*logos*) erweisen sich die Menschen als verständnislos, sowohl bevor sie als auch wenn sie sie einmal gehört haben. Denn obwohl alles in Übereinstimmung mit der hier gegebenen Auslegung geschieht, gleichen sie Unerfahrenen, sobald sie sich überhaupt an solchen Aussagen und Tatsachen versuchen, wie ich sie darlege, indem ich jedes Einzelne seiner Natur gemäß zerlege und erkläre, wie es sich damit verhält. Den anderen Menschen aber entgeht, was sie im Wachen tun, genau wie das, was sie im Schlaf vergessen“.⁴⁶

Betrachtet man dieses Fragment zusammen mit dem zuvor genannten Fr. B 31, so zeigt sich, dass der Logos keineswegs auf „Berechnung“ oder „Maßhaltung“ reduziert werden kann, sondern als „rationale Erklärung der Welt im bestehenden Diskurs“, also in der „philosophischen Reflexion und Argumentation“, verstanden werden kann. Daher bedarf der Logos keiner Erklärung, sondern „ist selbst diese begründete Erklärung.“⁴⁷ Diese zweifache Schichtung des Logos-Begriffs erweist sich bei gemeinsamer Betrachtung von den Fr. B 1 und B 50 als dreifach: „Wenn man – nicht auf mich, sondern – auf die Auslegung hört, ist es weise, beizupflichten, dass alles eins ist.“⁴⁸

Somit ergibt sich Folgendes: „Logos“ ist erstens das Wort, das Heraklit

45 Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, S. 104, 100.

46 Fr. 2 (DK 22 B 1), Sextus Empiricus, *Adv. Math.* VII 132, in Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, S. 245.

47 Dilcher, R., *Studies in Heraclitus*, Hildesheim: Olms 1995, S. 43.

48 Fr. 41 (DK 22 B 50), Hippolytos, *Haer.* IX 9,1, in *ebd.*, S. 257.

sagt; es ist sein Logos, sein Sagen, mit einem Wort, sein *legein*. *Legein* in der frühesten Auffassung, z.B. bei Homer bezeichnet entweder a) das Aufheben oder Aufsammeln, oder b) das Zählen oder Aufzählen. *Legein* meint also das Sammeln, und dabei von einem auf das andere vorbeiziehen. Logos bedeutete daher so viel wie „Narration“ oder „Erzählung“, und in Entgegensetzung zum Mythos meinte es einen vernünftigen, bedeutungsvollen Diskurs. Der Begriff ist vieldeutig: auf der einen Seite bedeutet es eine Aussage, auf der anderen eine geordnete Beziehung zwischen Dingen, eine Ratio oder quantitative Beziehung, die im Diskurs ausgedrückt wird.⁴⁹

Er erhebt aber zweitens auch den Anspruch, den Logos damit zu sagen, d.h. er meint eine „strukturelle Gesetzmäßigkeit des Seins“, d.h. mit einem Wort: das *einai*. Im Fr. B 50, indem er den Begriff *homologein*, „zustimmen“, verwendet (wörtlich „in einem Logos zusammenkommen, dasselbe sagen“), spielt er mit dem Sinn von einem „gemeinsamen logos“ und deutet dabei auf die zusammenlaufende Einheit der Dinge hin, die sich nach Maßen und Proportionen organisieren. Solche Ratios offenbaren die zugrundeliegende Harmonie, (vgl. Fr. B 54: „Nichtoffenkundige Harmonie ist stärker als offenkundige“⁵⁰), das versteckte „Zusammenpassen“ von Dingen in der Sprache und in der Natur⁵¹ oder „Verbindung“⁵² von Dingen in Sprache und Natur. Der Logos ist also ein „dauerhaftes Merkmal des Kosmos“,⁵³ bzw. das, was alle Ereignisse reguliert, eine Art universelles Gesetz des Werdens,⁵⁴ und, auf Seiten der Sprache,

49 Kahn, Ch., „A New Look at Heraclitus“, *American Philosophical Quarterly*, Vol. 1. No.3, 1964, S. 189–203, hier S. 191f.

50 Fr. 48 (DK 22 B 54), Hippolytos, Haer. IX, 9,5, in Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, S. 259.

51 Kahn, „A New Look at Heraclitus“, S. 193.

52 Kirk, *Heraclitus*, S. 222.

53 Hussey E., „Epistemology and Meaning in Heraclitus“, in: Schofield, M. & Nussbaum, M.C. (Hrsgg.), *Language and Logos. Studies in Ancient Greek Philosophy Presented to G.E. Owen*, Cambridge: Cambridge Univ. Press 1982, S. 33–59, hier S. 57.

54 Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, Volume 1, *The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge: Cambridge Univ. Press 1962, S. 425.

eine Aussage über das Wesen eines Dinges als das Eingegrenzte. Dies wird beispielsweise im Fr. B 45 deutlich: „Der Seele Grenzen kannst du nicht entdecken gehen, auch wenn du jeden denkbaren Weg begehst: so unerschöpflich ist, was sie zu erklären hat.“⁵⁵ Oder in B 1, wo Heraklit sein eigenes Tun als ein „jedes Einzelne seiner Natur gemäß[es] Zerlegen bzw. Eingrenzen“⁵⁶ beschreibt. Beide Aussagen weisen auf die „Grenzen“ (*peirata*) des Eingegrenzten hin, d.h. den Logos als eine Aussage über ihr Wesen.⁵⁷ Auf die Frage, wie eine Aussage als dauerhaftes Merkmal des Kosmos betrachtet werden kann, antwortet Hussey, dass das, was Heraklit in Worte fasst, die kosmische Intelligenz in Naturprozesse ausführt.⁵⁸ Kahn ist dabei radikaler: Seiner Ansicht nach kann der Logos nur die „Bedeutung“ in einem objektiven Sinn sein: der Logos ist die Struktur, welche die Worte intendieren, d.h. er ist die Struktur der Welt und nicht die intentionale Struktur eines Denkens über die Welt. Nur solch eine Struktur kann ewig sein.⁵⁹

Diese Trennung zwischen objektivem und subjektivem Sinn ist jedoch eine Übertragung des cartesianischen Denkens (und evtl. der phänomenologischer Unterscheidung zwischen Noesis und Noema⁶⁰) auf die griechische Philosophie. Der griechische Begriff des Logos umfasst das Argument, das vernünftige

55 Fr. 97 (DK 22 B 45), Diogenes Laertios IX7, in Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, S. 273.

56 Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, S. 425.

57 Hussey, „Epistemology and Meaning in Heraclitus“, S. 57.

58 Ebd.

59 Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, S. 98. Mark A. Johnstone stimmt mit Kahn überein: Ihm zufolge bezeichnet Heraklit mit dem Begriff „Logos“ weder seinen eigenen Diskurs noch ein kosmisches Gesetz, sondern die geordnete und verständliche (d. h. nachvollziehbare und begreifbare) Darstellung der Natur der Welt, der wir unser ganzes Leben lang begegnen. Die Neuheit besteht darin, dass er den Begriff zur Beschreibung einer Art kosmischen Selbstoffenbarung nutzt. Vgl. Johnstone, M.A., „On ‘Logos’ in Heraclitus, in: Inwood, B. (ed.), *Oxford Studies in Ancient Philosophie Vol. xvii*, Oxford: Oxford Univ. Press 2014, S. 1–29, hier S. 21.

60 Während sich der Begriff „Noesis“ auf jene Merkmale bezieht, die tatsächlich (reell) oder immanent in der Handlung enthalten sind, d. h. jene Momente der Handlung, die es dem Bewusstsein ermöglichen, das Objekt intentional zu erfassen, bezeichnet „Noema“ das intentionale Korrelat der Handlung, das Husserl als Sinn charakterisiert, das beabsichtigte Objekt genau so, wie es beabsichtigt ist, d. h. den Sinn dieser Wahrnehmung oder vielmehr den Sinn des Wahrgenommenen als wahrgenommen. Vgl. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hua III/1, Schuhmann, K. (Hrsg.), den Haag: Nijhoff 1976, § 87–§ 96.

Denken und den rationalen Inhalt dessen, worüber diskutiert wird. Somit weist er eine wesentliche Einheit mit der inneren Struktur der Dinge und der vernünftigen Aussage darüber auf.⁶¹ Nichtsdestotrotz gibt es eine Spannung zwischen Wort und dessen Inhalt, die sich in der paradoxalen Aussage zeigt, von den Menschen sei erwartet, dass sie denjenigen Logos verstehen, den sie noch nicht gehört haben.⁶² Daher umfasst der Logos nicht nur die Argumentation und Begründung bei der Darstellung des Logos und seines „Sinns“ als rationaler Inhalt, sondern auch den objektiven Inhalt der Darstellung, sodass der Logos den Dingen „innewohnt“.⁶³ Unbestreitbar ist es aber, dass sich im Logos ein einheitliches Sein zeigt, in dem das Wahre und Schein- oder Doxahafte miteinander vermischt und verflochten ist.⁶⁴

Der Begriff meint drittens den von diesem Weltlogos wirklich vernommenen und so gedachten Logos, erfasst im *noein*. Der Logos ist für alle ein Gemeinsames, und das, was gemeinsam ist, ist die Intelligenz⁶⁵ oder Einsicht. Kirk wendet ein, dass obwohl die Stoiker den Logos als die universale Vernunft verstanden haben, an welche die Menschen teilhaben,⁶⁶ lasse sich diese Auffassung nicht auf Heraklit zurückführen, denn der Logos bedeutet bei ihm sowohl einen objektiven Zustand der Naturdinge wie dessen menschlichen Einsicht,⁶⁷ wie oben erwähnt. Für Guthrie bezeichnet der Logos nicht nur das von Menschen Verstandene, sondern ebenso die aktive menschliche Verstandeskraft.⁶⁸

61 Vgl. Dilcher, *Studies in Heraclitus*, S. 44.

62 Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, S. 98.

63 Dilcher, *Studies in Heraclitus*, S. 44.

64 Schadewaldt, W., *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen. Die Vorsokratiker und ihre Voraussetzungen*. Tübinger Vorlesungen Band 1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1978, S. 360.

65 Vgl. Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, S. 101. Laut Kahn, Dass „gemeinsam“ (xynos) auch das Wort für Verständnis oder Intelligenz bedeuten kann, wird durch den Kontrast zwischen dem gemeinsamen Logos und der privaten *phrónesis*, die Menschen haben oder für sich beanspruchen, nahegelegt.

66 Kirk, *Heraclitus*, S. 63.

67 Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, S. 363.

68 Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, Vol. I, *The earlier Presocratics and the Pythagoreans*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1967 [1962], S. 426.

Es handelt sich aber um keine universale Vernunft, sondern um ein *xynón logos*, das also „gemeinschaftlich“, allen gemeinsam ist, wie das Fr. B 2 zeigt:

„Daher hat man sich dem Allgemeinen anzuschließen – d.h. dem Gemeinschaftlichen, denn der gemeinschaftliche (*xynón*) Logos ist allgemein; ungeachtet der Tatsache aber, dass die Auslegung eine allgemeine ist, leben die Leute, als ob sie über eine private Einsicht (*idia phrónesis*) verfügten.“⁶⁹

Ein gemeinsamer Logos bedeutet nach Kahn⁷⁰ auch ein „gemeinsames Übereinstimmen“, dies zeigt sich bei der Benutzung des Terminus *homologein*: „übereinstimmen“, d.h. „sich im Logos treffen, dasselbe sagen“, wie im oben erwähnten Fragment B 50 ausgedrückt: „Wenn man – nicht auf mich, sondern – auf die Auslegung hört, ist es weise, beizupflchten (*homologein*), daß alles eins ist“⁷¹. Laut Kahn stellt Heraklit hier einen Kontrast zwischen dem gemeinsamen (*xynós*) Logos und der privaten *phrónesis* her. Heraklit spricht über die Weisheit der Leser, insofern sie „übereinstimmend sprechen“, was auf Intelligenz (*noos*) hindeutet. Wenn sie hingegen gemäß der privatenen *idia phrónesis* handeln, folgen sie ihrem „gesunden Menschenverstand“ und ihrer „Weisheit in praktischen Entscheidungen“.⁷²

Kommen wir zurück auf das Fr. B 2. Darin legt *xynós* das Wort für das Verstehen oder Intelligenz (*noos*) nahe; ein Wort, das den Kontrast ausdrückt zwischen den gemeinsamen Logos und der *ídion phrónesis*, der individuellen, privaten menschlichen Einsicht. Der Logos ist das „Gemeinsame“ (*xynós*), das, was alle Menschen verbindet und vereinigt. Wenn die Menschen ihrer privaten Einsicht verfolgen, so ist dies eine „Selbsttäuschung“, weil sie sich von der Verbundenheit im Logos nicht abwenden können. So besteht ein „Widerspruch“

69 Fr. 3 (DK 22 B 2), Sextus Empiricus, *Adv. math.* VII 133, in Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, S. 245.

70 Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, S. 101.

71 Fr. 41 (DK 22 B 50), Hippolytos, *Haer.* IX 9,1, in *ebd.*, S. 257.

72 Kahn, *The Art and Thought of Heraclitus*, S. 101. Laut Kahn, der Begriff *phronein*, übersetzt „denken“, bedeutet auch Intelligenz (*noos*), gesunder Menschenverstand, Weisheit bei praktischen Entscheidungen.

zwischen *xynón* und *ídion*.⁷³ In der Anerkennung dieser Verbundenheit im Logos besteht die Einsicht, *phrónesis*, des Denkenden. Logos kann aber nicht als etwas Allgemeingültiges in Kontrast zu unseren subjektiven Meinungen, d.h. als Unterscheidung von Subjektivem und Objektivem verstanden werden, wie Held hervorhebt. Das Denken Heraklit wird durch „die (vortranszental gefaßten) Gegebenheitswesen“ bestimmt, so dass es sich dem cartesianischen Gegensatz von subjektivem Bewusstsein und bewusstseinsunabhängiger Außenwelt entzieht.⁷⁴ Ebensowenig kann *xynón* etwas „für alle Seiende Allgemeingültiges“ bezeichnen, wie aus den oben genannten Fragmenten B 114 und B 2 deutlich hervorgeht. Der Begriff *xynón* erscheint in beiden Fällen als „das Gemeinsamkeit Stiftende“, insofern es einen Zusammenhang der vielen „privaten“ Ansichten der Vielen „begründet“.⁷⁵ Der Logos als etwas Gemeinsames gewinnt „epistemologische Relevanz“,⁷⁶ d.h. die „Kraft einer zusammenbringenden Erkenntnis“, die Heraklit *nous* nennt, indem sie sich am *xynón* stärkt.⁷⁷

Heraklit gibt der Erkenntnisart der Denkenden den Titel *phrónesis*,⁷⁸ der mit „Einsicht“ übersetzt wurde. Die Einsicht besteht gerade in der „Befolgung“ des Gemeinsamen⁷⁹ und schließt ursprünglich die Bedeutung von sinnlicher Wahrnehmung und der auf sie bezogenen Reflexion ein, d.h. er meint das Kommen zu einer richtigen Schlussfolgerung auf der Grundlage der sinnlichen Wahrnehmung. Werner Jäger übersetzt das Wort als „Wissen, das sich auf Handlungen bezieht“, so dass diese praktische Weisheit zugleich „Sprache und Handlung“ impliziert. Jäger zufolge war Heraklit der erste Philosoph, der den Begriff der *phrónesis* einführte und sie auf dem gleichen Niveau wie die *sophia*

73 Held, *Heraklit, Parmenides*, S. 134.

74 Ebd., S. 135f.

75 Ebd., S. 139.

76 Dilcher, *Studies in Heraclitus*, S. 45.

77 Held, *Heraklit, Parmenides*, S. 139.

78 Kirk, *Heraclitus*, S. 61.

79 Held, *Heraklit, Parmenides*, S. 134.

stellte, so dass er das Wissen über das Sein mit der Einsicht in menschliche Wertvorstellungen und Verhalten in Verbindung brachte.⁸⁰

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass in allen drei Formen: *einai, noein und legein*, derselbe *logos* vorherrscht.⁸¹ Der Logos ist somit ein Gemeinsames, insofern als er die Struktur aller Dinge ist und diese ausdrückt. Somit ist er ein öffentlicher Besitz und allen Menschen verfügbar, weil er in der Struktur der geteilten Erfahrung zur Gegebenheit kommt. Der Logos ist also ein Prinzip der Übereinstimmung zwischen verschiedenen Mächten, zwischen den Teilnehmern einer politischen Gemeinschaft. Der Logos ist all dies, weil der Terminus nicht nur sinnvolle Rede bedeutet, sondern ebenso die Tätigkeit der Intelligenz als solcher, d.h. die Aktivität des *nous* oder der *phrónesis*. Die tiefste Bedeutung des *xynos logos*, zeigt sich deutlich im Fr. B 114:

„Indem man sich im Begriff (*xyn noói*), muss man Kraft schöpfen aus dem, was allen gemeinsam ist (*tói xynoi*), wie eine Stadt aus ihrem Gesetz, (*toi nomoi*) und noch viel stärker. Denn alle menschlichen Gesetze werden vom Einen, Göttlichen ernährt: dessen Kraft ist unbegrenzt, und es reicht für alles aus und setzt sich durch.“⁸²

Durch die Unterscheidung zwischen einer Vielzahl menschlicher *nómoi* und dem einen göttlichen *nómos* verstärkt Heraklit die Bedeutung von *xynón* für das Denken. Der *nómos* einer Polis, der göttliche *nómos*, ist das hervorragendste Beispiel, da er allen anderen Wissenschaften menschlicher Gemeinsamkeit zugrunde liegt.⁸³ Das, was allen Menschen gemeinsam ist, ist Rationalität als vernüftige Einsicht, die ihrerseits die Einheit der Natur widerspiegelt. Diese Natur der Dinge wird durch deren Maße und Proportionen bestimmt. Ratios offenbaren die zugrundeliegende Harmonie, das verborgene „Zusammenpassen“

⁸⁰ Jäger, W., *Paideia. Die Formung des griechischen Menschen*, Berlin: de Gruyter 1973 [Bd. 1:1933, Bd. 2: 1944, Bd. 3: 1947], S. 243. Vgl. Kirk, *Heraklitus*, S. 62.

⁸¹ Schadewaldt, *Die Anfänge*, S. 358.

⁸² Fr. 110 (DK 22 B 114), Stobaios III, S. 129, 16f., in Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, S. 227.

⁸³ Held, *Heraklit, Parmenides*, S. 142f.

der Dinge in Worten und Fakten, wie das Fr. B 54 zeigt: „Nichtoffenkundige Harmonie ist stärker als offenkundige.“⁸⁴ So bedeutet der Begriff ‚Logos‘ nicht einfach ‚Sprache‘, sondern eine vernünftige Auseinandersetzung, Maßnehmen und Wahl. Es handelt sich um Rationalität bzw. Vernünftigkeit, insofern sie in der Sprache, im Denken und in den Handlungen zum Ausdruck kommt. Kahn fasst sie als „eine phänomenale Eigenschaft, die sich im intelligenten Verhalten ausdrückt“.⁸⁵ Es geht jedoch nicht darum, den Logos als das getrennte Vermögen der Vernunft zu betrachten. Vielmehr kann er phänomenologisch als die Struktur der Natur betrachtet werden, die sich in der Wahrnehmung von Dingen und Ereignissen zeigt. Es geht um die Art und Weise, bzw. darum, *Wie* sich diese Strukturen dem erfahrenden Menschen zeigen, so dass der Mensch den Sinn dieser Strukturen einsehen kann. Der Mensch verfehlt diese Aufgabe, weil er seine private Einsicht, *idia phrónesis*, anstatt das „Gemeinsame“, *xynós* befolgt.

So ist der Logos das, was allem gemeinsam ist, und er ist unmittelbar verbunden nicht nur mit einer Idee, sondern mit einem Ideal der Rationalität, der sich in den Begriffen wie *metron*, *nomos*, *harmoniē*, *kosmos*, *diké*, *phrónimos* u.a. ausdrückt. Dies wird im Folgenden näher erklärt.

4. Die Weisheit und das Ideal der Rationalität

Long hebt hervor, dass lange vor Heraklit die Griechen unser Verhalten als ein Normatives (*sóphronein*) verstanden haben, insofern es vernünftig, moderat oder geordnet ist (*kata kosmon* oder *kata moiran*). Heraklits eigener Beitrag besteht darin, diese Rationalität als rationalen oder messbaren Prozess sowohl in der Natur als Einheit der Gegensätze, als auch im Diskurs, in der geistigen Verfassung und im alltäglichen Verhalten zu artikulieren, so Anthony Long.⁸⁶

84 Fr. 48 (DK 22 B 54), Hippolytos, *Haer*, IX 9, 2, in Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, S. 259.

85 Kahn, *The Art and Thought*, S. 109, und „A New Look at Heraclitus“, S. 192.

86 Long, A., „Heraclitus on Measure and the Explicit Emergence of Rationality“, in: Frede, D. & Reis, B. (Hrsgg.), *Body and Soul in Ancient Philosophy*, Berlin/New York: de Gruyter 2009, S. 87–109, hier S. 88.

Schon Kahn⁸⁷ bemerkte, dass Heraklit Auffassung der kosmischen Ordnung als *logos* oder *harmoniē*, aus einer Verallgemeinerung der pythagoreischen Theorie der musikalischen Ratios entstanden sein mag.

Um diesen Gedanken nachzugehen, werde ich in einem ersten Schritt Heraklits Auffassung der Weisheit darlegen, um den Unterschied zwischen einerseits, menschlicher und göttlicher Weisheit und andererseits, den verschiedenen Arten des Befolgens dieses Logos, darzustellen. In einem zweiten Schritt wird der Logos als ein bestimmtes Strukturverhältnis verstanden, eine Rationalität, die sowohl die Natur als auch das menschliche Verhalten kennzeichnet. Der letzte Schritt besteht darin, die Kluft zwischen den verschiedenen Formen der Weisheit durch das Ideal der Rationalität zu überbrücken: Durch Rationalität wären die Menschen imstande, eine Einsicht in die göttliche Weisheit zu erlangen.

4.1. Die Weisheit

Lesen wir Fr. B 108: „Von welchen Leuten ich auch Erklärungen hörte, keiner kommt bis zu der Erkenntnis, dass das Weise oder ‚was weise ist‘ (*to sophón*) etwas von allem Getrenntes ist.“⁸⁸ Das Ziel der Untersuchung ist also „zu erkennen (*ginoskein*) was ist weise, von allem getrennt.“⁸⁹ Heraklit erklärt nicht, warum der Weise etwas Anderes ist, aber er identifiziert ihn mit dem Namen Zeus, wie das Fr. B 32 zeigt: „Das eine Weise, das einzig und allein ist, ist nicht bereit und doch wieder bereit, mit dem Namen des Zeus benannt zu werden“.⁹⁰ Kirk zufolge, muss *to sophon* eine absolute, göttliche und einzige Weisheit bedeuten, zu der die Menschen sich nur nähern, die sie aber nicht erreichen können,⁹¹ eine Auffassung, der hier später widersprochen wird.

⁸⁷ Kahn, *The Art and Thought*, S. 204.

⁸⁸ Fr. 43 (DK 22 B 108), Stobaios III, S. 129,3f., in Mansfield, *Die Vorsokratiker*, S. 257.

⁸⁹ Kahn, *The Art and Thought*, S. 171.

⁹⁰ Fr. 44 (DK 22 B 32), Clemens von Alexandria, Strom. V 115,1, in Mansfield, *Die Vorsokratiker*, S. 257.

⁹¹ Kirk, *Heracitus*, S. 394.

■■■ *Sophos* ist, in diesem Zusammenhang, die Regierung des Alls zu verstehen. Im Zusammenhang mit dem Weltbild Heraklits hebt Gigon hervor, dass das Wesen der Welt zunächst ein „geistiges, eine ewige Wahrheit ist, nicht eine ewige Substanz“. Dem logischen und rationalen Weltprinzip, dem Logos, entspricht derjenige, der es versteht, das ist der *Sophos*, in erster Instanz ein Weltherr.⁹² Diese Interpretation aber, wie spätere Autoren hervorheben, wurde von dem stoischen Begriff des Logos beeinflusst.⁹³ Nach Axel Long besagt das Fr. B 108 keine Weisheit, die unerreichbar für den Menschen wäre, sondern eine, die eine Ausnahme von der Regel der Einheit des Entgegengesetzten darstellt. Das Fragment würde suggerieren, dass die einzige epistemische Eigenschaft Gottes die Weisheit ist.⁹⁴ Meinem Verständnis nach ist die Weisheit ein Zustand, den die Menschen durch Einsicht in die Rationalität des Weltlogos, die mit ihrer eigenen rationalen Seele zusammenfällt, erreichen können. Weisheit ist daher nicht eine Ausnahme vom Gesetz, sondern ein Zustand, der dem Kosmos und dem Menschen gemeinsam ist. Wie oben erläutert, ist der Logos nicht etwas außerhalb des Menschen oder etwas unerreichbar Göttliches, sondern etwas Gemeinsames, *xynós*, das wesentlich zur Vernunft des Menschen in Beziehung steht.

In Bezug auf die menschliche Weisheit betont Heraklit im Fr. B 79, dass „mit einem Gott verglichen, darf der Erwachsene unmündig heißen, wie das Kind verglichen mit dem Erwachsenen.“⁹⁵ Heraklit scheint also eine göttliche, wahre oder absolute Weisheit von einer menschlichen Einsicht stark getrennt zu haben. Im schon zitierten Fr. B 41 („Es gibt nur eine Weisheit (*hen to sophon*): ein vertrautes Verhältnis zu der Einsicht, nach der überall alles gelenkt wird“⁹⁶), behauptet er im Gegensatz, dass die Weisheit in einer einzigen Einsicht besteht,

92 Gigon, O., *Untersuchungen zu Heraklit*, Leipzig: Dieterische Verlagsbuchhandlung 1935, S. 138f.

93 Dilcher, *Studies in Heraclitus*, S. 31.

94 Long, A., „Wisdom in Heraclitus“, in: Sedley, D. (Hrsg.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, Vol. XXXIII 2010, S. 1–17, hier S. 6.

95 Fr. 59 (DK 22 B 79), Kelsos ap. Orig., *C. Cels.* VI 12, in Mansfield, *Die Vorsokratiker*, S. 261.

96 Fr. 42 (DK 22 B 41), Diogenes Laertius IX 1, in *ebd.*, S. 257.

die anscheinend den Menschen zugänglich ist: zu wissen oder beherrschen (*epistasthai*) den Plan (*gnóme*), nach dem alles gelenkt wird. Held weist in diesem Zusammenhang auf eine korrupte Überlieferung hin: Wird *gnóme* als die Erkenntnis verstanden, die alles hindurch steuert, d.h. als ihr äußeres Objekt wie in der obigen Überlieferung, so wird sie als Weltprinzip im stoischen Sinne aufgefasst. Im Gegenteil, wenn *gnóme* als ein „inneres Objekt“ begriffen wird, so besagt dieser Begriff ungefähr so viel wie „die Erkenntnis erkennen.“⁹⁷ Diese Ambiguität oder Vieldeutigkeit ist nicht reduzierbar: Weisheit in ihrem vollen Sinn ist nur dem göttlichen Herrscher des Kosmos zugänglich, da er der Einzige ist, der den „strukturellen Plan“,⁹⁸ nach dem der Kosmos gelenkt wird, kennt. Für der Mensch ist diese Weisheit ein ideales Ziel, das er sich durch *homologein* annähern kann, indem das eigene Denken, Reden und Handlungen in Harmonie oder Übereinstimmung mit dem universalen Werdegang der Naturdinge setzt.⁹⁹

Dieses Wissen ist, auf den ersten Blick, dem Menschen transzendent. Aber die einführenden Worte *hen to sophon* im Fr. B 41 betonen den einheitlichen Charakter der Weisheit, in Kontrast mit *polymathia*, „das Lernen von vielen Sachen“, die Heraklit bei seinen Vorgängern in Fr. B 40 kritisierte: „(aber) viel Gelehrsamkeit lehrt noch nicht, sich einen Begriff zu machen; sonst würde sie es Hesiod gelehrt haben und Pythagoras, wie auch Xenophanes und Hekataios“.¹⁰⁰ Diese einzige Weisheit besteht in der Erkenntnis oder dem Beherrschen einer Handlung, die den Sinn von *epistasthai* ausmacht: Die Weisheit ist hier ein Beherrschen einer *gnóme*, eine Form von Erkenntnis und ein Plan für die Handlung. Der Begriff „*Gnóme*“ erscheint im Fr. B 78, worin gesagt wird, „menschliches Verhalten verfügt nicht über Einsichten, wohl aber

97 Held, *Heraklit, Parmenides*, S. 445.

98 Kirk/Raven/Schofield, *Die vorsokratischen Philosophen*, S. 205.

99 Kahn, *The Art and Thought*, S. 268.

100 Fr. 16 (DK 22 B 40), Diogenes Laertios IX 1, in Mansfield, *Die Vorsokratiker*, S. 249.

„göttliches“¹⁰¹, während der kosmische *gnóme* dem universalen Logos entspricht (Fr. B 50), sodass die Ordnung des Kosmos, hier verbunden mit dem Verb *ginóskein*, als die Arbeit der Erkenntnis und Absicht verstanden wird, ein Akt, wodurch alles gelenkt wird. Derjenige, der lenkt (*kyberman panta*), ist Zeus, der als „der eine Weise, das einzig und allein ist“¹⁰² (Fr. B 32), als der „Blitz“, der „alles steuert“¹⁰³ (Fr. B 64), oder auch als „himmlischer Zeus“ (Fr. B 120¹⁰⁴) genannt wird.¹⁰⁵ Wie Bruno Snell erklärt, bei den ionischen Philosophen erhält *gnóme* die Bedeutung von vernünftiger Einsicht, dabei wird der Begriff als Wille aufgefasst, der intellektuell beherrscht ist. *Gnóme* erhält bei Heraklit in den Fr. B 41 und B 78 die Bedeutung eines „höchsten Wissensbegriffes“ und steht sogar synonymisch für *nous*. Bei ihm trifft man zum ersten Mal auf das Wort *gnóesis*, das bei ihm das Erkennen oder die Erkenntnis der Anschauungswelt als Ziel der Naturphilosophie meint, obwohl Heraklit über sie spottet¹⁰⁶: „Hinsichtlich der Erkenntnis (*gnóesin*) der offenkundigen Dinge werden die Menschen irregeführt ähnlich wie Homer [...]“.¹⁰⁷ Wie Kahn jedoch bemerkt, für Heraklit „ist alles eins“ (Fr. B 50), und diese Einheit betrifft Sterbliche und Unsterbliche, so dass die Einheit der Weisheit in der Einsicht des Plans oder Konzepts besteht, wonach alles gelenkt wird, eine Führung, die eine Funktion der kosmischen und menschlichen Intelligenz ist.

Heraklit verbindet die menschliche Seele mit der Wärme des Feuers, in Analogie mit der Intelligenz, und mit dem Licht, in Analogie mit Wahrheit und Wissen. So sagt er im Fr. B 118: „Ein Lichtstrahl ist die trockene Seele, die

101 Fr. 101 (DK 22 B 78), Kelsos op. Orig., C. Cels. VI 12, in Mansfield, *Die Vorsokratiker*, S. 275.

102 Fr. 44 (DK 22 B 32), Clemens von Alexandria, *Strom.* V 115,1, in Mansfield, *Die Vorsokratiker*, S. 257.

103 Fr. 74 (DK 22 B 64), Hippolytos. *Haer.* IX 10,7, in Mansfield, *Die Vorsokratiker*, S. 265.

104 Fr. 84 (DK 22 B 120), Strabon I 2,6, in Mansfield, *Die Vorsokratiker*, S. 269.

105 Vgl. Kahn, *The Art and Thought*, S. 171f.

106 Snell, B., *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1975 (4. Aufl.), S. 35–38.

107 Fr. 12 (DK 22 B 56), Hippolytos, *Haer.* IX9,6, in Mansfield, *Die Vorsokratiker*, S. 249.

weiseste und Beste.“¹⁰⁸ Der Glanz des sonnigen Himmels repräsentiert in der Tradition das Leben, es ist also eine Neuerung von Heraklit, den physikalischen Zustand mit dem feinsten Zustand der Seele zu identifizieren.¹⁰⁹ Da außerdem der Kosmos von einer *gnóme* oder einem Plan beherrscht wird, ist anzunehmen, dass die Prinzipien von Leben und Intelligenz beiden Bereichen, dem Kosmos und dem Menschen, zugeschrieben werden können, Gregory Vlastos zufolge.¹¹⁰ So sagt mit Recht Kirk, dass Heraklit mit dem Wort Seele, eigentlich das Wort „Feuer“ meint.¹¹¹ In dieser Auffassung sind also beide, oberste Weisheit und menschliche Einsicht, dank eines sie übergreifenden Plans, *gnóme*, im Begriff *sophos* vereint, der verschiedene Bedeutungen aufweist, u. zw. technische Kompetenz, praktische Weisheit, theoretische Erkenntnis und göttliche Allwissenheit.¹¹² Wie Snell erklärt, der Begriff erhält bei Pindar und Heraklit ethische Züge, wenn er mit dem Begriff der *areté* verbunden wird,¹¹³ wie es im Fr. B 112 der Fall ist: „Verständigsein (*sóphronein*) ist die wichtigste Tugend; und die Weisheit besteht darin, das Wahre zu sagen und zu tun in Übereinstimmung

108 Fr. 88 (DK 22 B118), Strobaios III, S. 267, 10, in Mansfield, *Die Vorsokratiker*, S. 271. Vgl. Kahn, *The Art and Thought*, S. 245f. Kahn erklärt: So wie Feuchtigkeit die Seele sie schwächt und dazu führt, dass sie im Wasser stirbt, Trockenheit kräftigt die Seele, so dass sie als Licht (nicht Feuer) bereinigt wird (ebd., S. 247).

109 Ebd., S. 247.

110 Vlastos, *On Heraclitus*, S. 426.

111 Kirk, *Heraclitus*, S. 341.

112 Kahn, „A New Look on Heraclitus“, S. 200. Malcolm Schofield vertritt eine radikalere Ansicht und verwirft die Analogie: Der Logos, der für alle anderen Dinge gilt, gilt auch für die Seele, die eine physische Substanz ist. Genauso wie der Kosmos, unterliegt sie ständigen psychologischen und physischen Transformationsprozessen. Vgl. Schofield, M., „Heraclitus‘ theory of soul and its antecedents“, in: Everson St. (ed.), *Companions to ancient thought 2, Psychology*, Cambridge: Cambridge Univ. Press, S. 13–34, hier S. 33. Schofield stimmt der Interpretation von Gábor Betegh zu. Für Betegh ist *psyché* für Heraklit Ausatmung, also sowohl Luft als auch Feuer. Die Tatsache, dass *pysché* die gesamte Bandbreite physischer Eigenschaften entlang der Trocken-Nass-Achse manifestieren kann, garantiert, dass Seelen auch unterschiedliche intellektuelle und ethische Eigenschaften aufweisen können. Betegh nimmt unter anderem Bezug auf das Fr. B 36: „Für Seelen bedeutet es Tod, daß Wasser entsteht; für Wasser Tod, daß Erde entsteht; aus Erde entsteht Wasser, aus Wasser Seele.“ Fr. 87 (DK 22 B 36), Clemens von Alexandria, *Strom.* VI 17,2, in Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, S. 271. Vgl. Betegh, G., „On the Physical Aspect of Heraclitus‘ Psychology, *Phronesis* 52 (2007): 3–32.

113 Snell, B., „Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der vorplatonischen Philosophie“, in *Philologische Untersuchungen* 29, Berlin 1924, S. 13.

mit der Natur, im Hinhorchen.“¹¹⁴ In Verbindung mit den Fr. B 41 und Fr. B 32 erhält *epistesthai* die Bedeutung „sich auf etwas verstehen“ und bezeichnet somit ein Können sowie ein Kennen.¹¹⁵ Obwohl göttliche und menschliche Weisheit sich auf die Ordnung des Ganzen beziehen, die einerseits das Feuer und andererseits die Seele bewerkstelligen, fallen sie nicht zusammen: Der Mensch in seiner Endlichkeit soll dem Logos zuhören, Einsicht gewinnen, und dabei kein göttliches Wissen, sondern eine umsichtige Lebensführung anstreben (vgl. Fr. B 78) – er kann höchstens die göttliche Weisheit nachahmen (vgl. Fr. 83: „Der weiseste Mensch schneidet, mit dem Gott verglichen, wie ein Affe ab, in Weisheit, in Schönheit und in allen anderen Dingen“¹¹⁶). Was sie vereint, ist der Logos, der kein göttliches Wissen, sondern die vernünftige Denkaktivität meint, so dass er jetzt als eine „spezifische menschliche Form von Intelligenz“¹¹⁷ auftritt.

4.b. Die Rationalität

Was diesen Begriffen (*gnóme*, *sophos*, *epistesthai*) zugrunde liegt, ist die Übereinstimmung mit dem Logos bzw. ihre Übereinstimmung mit der rationalen Einheit der Dinge, wie das Fr. B 112 besagt. Dieses Fragment erinnert uns an die Ausführungen von B 1, wo Heraklit sich uns als Verkünder der Natur des Logos vorstellt, derjenige der weiß, wie alles ist. Hier, in B 112, Long zufolge, besitzt der Begriff *aléthea* die Bedeutung von Ausgewogenheit, Gerechtigkeit und richtige Proportion, die später von Platon in der Paarung von „ausgewogen“ (*metrios*) mit *sóphrón*, *kalos*, *aristos*, u.a. wieder aufgenommen wurde.¹¹⁸

Die Beziehungen zwischen Maß und Proportionalität, Berechnung, Ausgewogenheit, Intelligenz und *sophrosyne* werden an seiner Konzeption des Kosmos ersichtlich. So lesen wir im zuvor zitierten Fr. B 30:

114 Fr. 109 (DK 22 B 112), Stobaios III, S. 129, 13f., in Mansfield, *Die Vorsokratiker*, S. 277.

115 Snell, „Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens“, S. 13.

116 Fr. 60 (DK 22 B 83), Platon, *Hipp. mai.* 289b, in Mansfield, *Die Vorsokratiker*, S. 261.

117 Dilcher, *Studies in Heraclitus*, S. 149.

118 Long, „Heraclitus on Measure“, S. 96.

„Die gegebene schöne Ordnung (Kosmos) aller Dinge, dieselbe in allem, ist weder von einem der Götter noch von einem der Menschen geschaffen worden, sondern sie war immer, ist und wird sein: Feuer, ewig lebendig, nach Maßen entflammend und nach (denselben) Maßen erlöschend.“¹¹⁹

Heraklit teilt mit den Milesiern die Ansicht, dass die weltliche Ordnung, d.h. die Entgegensetzung und Verwandlung von elementaren Kräften, nach Maß und Proportionen geregelt ist. Aber sie wird nicht von „außen“ geregelt, sondern von einem dieser Elemente, dem Feuer, das so vergöttlicht wird. Für Kahn erhält das Feuer eine symbolische Funktion, insofern es das Leben im Sterben, Identität im Wechsel, ein Verharrendes in der Vergänglichkeit repräsentiert.¹²⁰ Diese Zustände werden nach Maß und Proportionen reguliert.

Die Herausstellung dieser *analogia proportionalis*, bzw. dieses „Denkschema des geometrischen Mittels“¹²¹ ist Hermann Fränkel zu verdanken. Er geht von Fr. B 79 aus: „Mit einem Gott verglichen darf der Erwachsene unmündig heißen, wie das Kind verglichen mit dem Erwachsenen“.¹²² Fränkel stellt dieses Denkschema, das Heraklit oft anwendet, in der Form eines Verhältnisses zwischen zwei mathematischen Größen auf, um etwas Unbekanntes zu erschließen. Bekannt ist das Verhältnis zwischen Knabe und Mann, das Unbekannte ist dasjenige zwischen Mann und Gott, was Fränkel mit Formeln wie „Gott : Mann = Mann : Knabe, oder auch $a : b = b : c$ “ umschreibt.¹²³ Der Bau dieses Satzes ist „chiastisch“: Heraklit wendet diese Stilform an, um Beziehungen zwischen Satzgliedern herzustellen, die sich entweder bis hin zur Identität entsprechen oder einander bis hin zum Paradox

119 Fr. 62 (DK 22 B 30), Clemens von Alexandria, *Stromateis* V 104,2, in Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, S. 263.

120 Kahn, *The Art and Thought*, S. 195f.

121 Fränkel, H., „Eine heraklitische Denkform“, in F. Tietze (Hrsg.) *Hermann Fränkel, Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München: Beck 1955, S. 253–283, hier S. 265.

122 Fr. 59 (DK 22 B 79), Kelsos ap. Orig., *C. Cels.* VI 12, in Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, S. 261.

123 Fränkel, „Eine heraklitische Denkform“, S. 258.

widersprechen.¹²⁴ Heraklit stellt somit kontrastierende Satzglieder auf, um den Kontrast von Vollkommenheit und Unvollkommenheit zu verdeutlichen: So ist der Mann, „die mittlere Proportionale“, weise im Vergleich zum Kind und unmündig im Vergleich mit Gott. Aus Gottes Blick jedoch kann der Unterschied zwischen Mann und Kind vernachlässigt werden. Somit dient das Glied *c* (das Kind) als Prädikat, indem es die Eigenschaft angibt – Unmündigkeit und Weisheit – den Menschen und dem Göttlichen entsprechend zukommt.¹²⁵ Was auf den ersten Blick wie gegensätzliche Zustände aussieht, ist durch die Verwendung von Maßen und Proportionen in Wirklichkeit philosophisch versöhnt.¹²⁶ Der Logos ist das Gemeinsame als das Maßgebende, das „Rationale“ oder präziser, die „ratio“, an dem/der Menschen und Kosmos, teilhaben.

In diesem Sinne rekurriert Heraklit meistens zum Begriff *metron*, um die verschiedenen Sinne von Maß zu verdeutlichen. Heraklit benutzt diesen Begriff, so Long,¹²⁷ um Folgendes zu bezeichnen:

- 1) die kontinuierlichen, ausgewogenen Wechselzustände des Kosmos (Fr. B 30) – damit meint er eine gewisse Quantität, Proportion oder Ratio;
- 2) die göttliche Steuerung der Welt (Fr. B 41) – damit ist eine Regel oder Standard als *nomos* gemeint;
- 3) Mäßigung im Sinne der *sôphrosynê*, z.B. im Fr. B 43 („Hybris [Übermut] soll man noch viel mehr löschen als ein Großfeuer“¹²⁸), wo er für die Kontrolle oder „Löschen“ der Hybris plädiert;
- 4) Normen für das menschliche Verhalten, d.h. eine gerichtliche Entscheidung als *dikê*, ein Begriff, der Anaximander für die kosmische Gerechtigkeit angewandt hatte und Heraklit als ein konkretes Prinzip für die

124 Jüngel, Bernhard, *Zum Ursprung der Analogie bei Parmenides und Heraklit*, Berlin: de Gruyter 1964, S. 32.

125 Fränkel, „Eine heraklitische Denkform“, S. 258f.

126 Ebd., S. 258f.

127 Long, „Heraclitus on Measure“, S. 100.

128 Fr. 100 (DK 22 B 43), Diogenes Laertios IX 2, in Mansfield, *Die Vorsokratiker*, S. 275.

menschlichen Handlungen umdeutet. Wir lesen zum Beispiel im Fr. B 28: „*Dikē* [die Göttin des Rechts] wird aber ganz gewiss die Zimmerer [Erzeuger] und Zeugen der Lügen strafen“.¹²⁹

Das Neue bestand aber nicht darin, das Maß als ein Kriterium für ein richtiges Verhalten zu verwenden, vielmehr bestand es darin, dass er diesen Begriff für das Verstehen von Struktur, Ausgewogenheit und gute Ordnung anwandte. Somit fügt er ein Rationales, ein Maß, in Sprache und Denken ein, insofern diese sich im Interesse der Wahrheit entfalten, wie Long hervorhebt. Der Inbegriff dieses Maßes ist der Logos, der für alle Ereignisse Rechnung trägt und der in der Struktur der Natur waltet. Wichtig ist hier hervorzuheben, dass Gott, Feuer, der Logos, Krieg, *Dikē*, „der einzige Weise“ äquivalente Termini sind, wie Kahn hervorhebt. Jeder ist eigentlich ein „Zeichen“, das auf einem Aspekt eines Seins beleuchtet, für das keine einzige adäquate Definition gibt. Das Zusammenfügen dieser Strukturen verbirgt sich dem Menschen, so dass nur Paradoxen und Wortspiele es gerecht werden können.¹³⁰

Mit dieser Einsicht in Maß, Proportion und Ausgewogenheit als der Schlüssel, um die Welt zu verstehen, vertritt Heraklit die Idee einer Rationalität, die folgende Attribute besitzt: Unpersönlichkeit, gesetzmäßige Autorität, Kohärenz, Allgemeinheit, Intelligibilität und Zurechnungsfähigkeit,¹³¹ so dass das menschliche Leben sich auf dieses Ideal der Rationalität richten muss, wenn die Seele sich eine Einsicht in den Logos versprechen möchte. Die Fragmente B 113 – „Einsicht zu haben ist etwas Allgemeines“¹³² – und B 116 – „Es ist allen Menschen gegeben, sich selbst zu erkennen und vernünftig zu sein“¹³³ – bestätigen diese Auffassung. Denn die Seele hat „einen Logos, der sich selbst

129 Fr. 20 (DK 22 B 28), Clemens von Alexandria, *Strom.* V 9,3, in *ebd.*, S. 251.

130 Kahn, *The Art and Thought*, S. 202.

131 Long, „Heraclitus on Measure“, S. 101.

132 Fr. 32 (DK 22 B 113), Stobaios III, S. 129, 16, in Mansfield, *Die Vorsokratiker*, S. 255.

133 Fr. 33 (DK 22 B 116), Stobaios III, S. 257,3f., iv., S. 255.

vermehrt“, so das Fr. B 115, das Kahn und Held für echt halten und das Diels und Kranz als „Der Seele ist der Sinn (Logos) eigen, der sich selbst mehrt“ übersetzen. In diesem Fr. B 115 legt Heraklit den Akzent darauf, dass die Abstandsnahme vom Bereich der Ansichten der Vielen sich dadurch vollzieht, dass die Erfassung des verborgenen Logos in der Tiefe der eigenen Seele zu suchen ist, wie das schon zitierte Fr. B 45 besagt: „Der Seele Grenzen kannst du nicht entdecken gehn, auch wenn du jeden denkbaren Weg begehst: so unerschöpflich ist, was sie zu erklären (*logon*) hat.“¹³⁴ Dadurch erweitern sich nicht nur die Grenzen der Seele, sondern weitet sich die Erfassung des Logos aus.

Je mehr die Seele sich erweitert, um so besser kann sie in den Logos einsehen. Solch ein so tiefes und grenzenloses Logos, wie Kahn bemerkt, kann schwer von dem universalen Logos verschieden sein.¹³⁵ In Übereinstimmung mit der Unergründlichkeit der Seele genügt es, die Aufmerksamkeit auf sich selbst zu richten, um somit die Grenzen der eigenen Seele zu erweitern. Diese Erweiterung der Seele wird aber nicht durch äußere Erfahrung, sondern durch innere Erfahrung möglich, durch Introspektion. So sagt Heraklit im Fr. B 101: „Ich beriet mich bei mir selbst“, oder in der Übersetzung Bruno Snells „ich habe mich selbst erforscht.“¹³⁶ Das hier benutzte Verb, *didonai*, hat, W.K.C. Guthrie zufolge, zwei Hauptbedeutungen: Erstens, Etwas oder Jemanden zu suchen; zweitens, fragen, nach Jemandem fragen, oder etwas erfahren, d.h. als Ausdruck für die Auslegung eines Orakelspruches¹³⁷ (vgl. Fr. B 93: „Der Fürst, denn das Orakel von Delphi gehört, erklärt nicht, verbirgt nicht, sondern deutet an“¹³⁸). Im Zusammenhang mit dem Fr. B 101 stellt sich heraus, dass Heraklit sich selbst befragt, um den Logos einzusehen – eine Erkenntnis der einzigen Wahrheit, die durch einsichtiges

134 Fr. 97 (DK 22 B 45), Diogenes Laertios IX7, in Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, S. 273.

135 Kahn, *The Art and Thought*, S. 300.

136 Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, S. 133.

137 Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, S. 418f.

138 Fr. 26 (DK 22 B 93), Plutarch, *De Pyth. or.* 404D/E, in Mansfeld, *Die Vorsokratiker*, S. 253.

Denken erfasst werden kann. Die Selbsterforschung geschieht also in Form einer Selbstbefragung, um den Logos in der eigenen Seele zu enträtselfn. Dabei muss er es mit sich selbst ähnlich wie bei der Befragung eines Orakelspruches ergangen sein: Er muss dessen Sinn erstmals enträtselfn. Diese Rätselhaftigkeit erzwingt die Notwendigkeit, die Grenzen der Seele zu erweitern, d. h. sich von der sinnlichen Erfahrung (*aisthesis*) abzuwenden und sich dem eigenen Denken zuzuwenden, um Einsicht in den unerschöpflichen Logos zu erlangen.

Einsicht im göttlichen Logos fordert daher ein „intensives“ Wissen statt ein „extensives Wissen“,¹³⁹ d.h. sie fordert eine Selbsterfahrung von einer entsprechenden Intensität, die als eine Kraft ihn auf der Suche nach Wissen in seiner eigenen Seele drängt – ein Wissen (*eidenai*), das zu *idein* „sehen“ gehört und eigentlich „gesehen haben“ heißt, und durch das geistige *nous* gegeben ist: Hier treffen Intensives und Extensives aufeinander: Wer viel gesehen hat, besitzt „intensive Kenntnis“.¹⁴⁰ Dieses Wissen ist nicht von einer außenstehenden Autorität zu vermitteln, sondern ist nur im eigenen Selbst zu finden.¹⁴¹ Den Zugang zum Logos und seinen Tiefen, die uns ebenso wie dem Kosmos zugrunde liegen, gewinnen wir durch „den Schacht einer erleuchtenden Selbstbeobachtung“,¹⁴² die eine „eigene Steigerungsfähigkeit des Geistigen“¹⁴³ ermöglicht. Für Guthrie beabsichtigt diese Selbstbefragung das eigene „wirkliche Selbst“ zu entdecken,¹⁴⁴ eine Deutung, die eigentlich eine neuzeitliche Auffassung einer Innenschau voraussetzt; unbestreitbar ist es aber, dass diese Selbstbefragung einer Reflexion auf das eigene Denken gleichkommt.

139 Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, S. 132.

140 Snell, „Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens“, S. 27.

141 Vgl. Van Ackeren, M., *Heraklit. Vielfalt und Einheit seiner Philosophie*, Bern: Lang 2006, S. 67; Thurner, M. *Der Ursprung des Denkens bei Heraklit*, Stuttgart: Kohlhammer 2001, 2. 191f.

142 Fränkel, „Eine heraklitische Denkform“, S. 248 Fn.2.

143 Snell, „Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens“, S. 28.

144 Guthrie, *A History*, S.419.

5. Phänomenologische Betrachtung

Die Suche des Sinnes eines Orakelspruches in der Form einer Selbsterforschung entspricht phänomenologisch der Besinnung auf das eigene Selbst: Selbstbesinnung ist hier gefordert, eine Reflexion auf die eigenen Bewusstseinsinhalte. „Besinnung“ besagt den „Versuch der wirklichen Herstellung des Sinnes ‚selbst‘“, d.h. den Versuch, „den ‚intendierten Sinn‘ [...] in den [mit Evidenz] erfüllten Sinn“ überzuführen. Besinnung heißt nichts anderes als „ursprüngliche Sinnesauslegung“, so Husserl.¹⁴⁵ Äußere Erfahrung bleibt wertlos, wenn sie nicht von einer Besinnung auf die Natur der Psyche und auf ihre lebendige, innere Erfahrung als Selbsterfahrung begleitet wird. Hierin liegt der Schlüssel für die menschliche Einsicht in den Logos: In der Besinnung auf ihr eigenes Selbst kann die Psyche sich den Logos erschließen, da der Logos der Seele so tief ist, dass er mit dem Logos der Weltstrukturen übereinstimmt. Kahn geht in diesen Überlegungen einen Schritt weiter und deutet sie im phänomenologischen Sinne: Seiner Auffassung nach, wenn Weisheit die Verbindung zwischen erkennendem Subjekt und physikalischem Objekt bedeutet, dann kann daraus gefolgt werden, dass die durch Feuer und Krieg symbolisierte kosmische Ordnung ihrer eigenen Struktur bewusst ist, ein Bewusstsein, das mit der menschlichen Einsicht in den Logos oder Selbstbesinnung vergleichbar ist.¹⁴⁶ Diese letzte, die menschliche Einsicht, kann aber nicht erlangt werden, wenn die Seele ihre eigene, private Einsicht, *idia phronesis*, befolgt.

Wie Heidegger jedoch mit Recht hervorhebt, diese Überlegungen stammen aus dem modernen Verhältnis des Menschen zu sich selbst, der „als Subjekt sein eigenes Wesen im Selbstbewußtsein hat.“¹⁴⁷ Die Suche mündet weder in eine

¹⁴⁵ Husserl, E., *Formale und transzendentale Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Hua XVII, Jannsen, P. (Hrsg.), den Haag: Nijhoff 1974, S. 13.

¹⁴⁶ Kahn, *The Art and Thought*, S. 202.

¹⁴⁷ Heidegger, GA 55, S. 312..

„erhabene Subjektivität oder Ichheit“¹⁴⁸ als „dem Einzelnen und Besonderen und Abgesonderten“,¹⁴⁹ noch in das Herausstellen des Sinnes, denn diese Bedeutung entsteht erst aufgrund der Metaphysik Platons durch Aristoteles.¹⁵⁰ Die „vortranszendentale Reflexion“ auf die Gegebenheitsweisen des Seienden deutet das Seiende „rein als Weisen der Bekundung, der Offenbarkeit des Seienden“: die Gegenstände in ihren reinen Bestimmtheiten sind das Seiende selbst, „das Erscheinende schlechthin.“¹⁵¹ Gemeint ist, Heidegger zufolge, die Suche des Menschen nach dem „Ort seines Wesens“, d.h. „wohin der Mensch als Mensch gehöre; welches der Ort des Menschen sei innerhalb des Seienden; von woher die Ortschaft des Ortes des Menschen bestimmt werde.“¹⁵² Das Ganze dieser Orte und die Anordnung der Elemente nennt Heraklit *kósmos*:

„Die gegebene schöne Ordnung [Kosmos] aller Dinge, dieselbe in allem, ist weder von einen der Götter noch von einem der Menschen geschaffen worden, sondern war immer, ist und wird sein: Feuer, ewig lebendig, nach Maßen entflammend und nach [denselben] Maßen erlöschend.“¹⁵³

Der Kosmos ist für die Einsicht ewig, er ist als „das *Eine* in der Vielfalt“ der einzelnen Erfahrungen, als „das *Selbe* in deren Verschiedenartigkeit“ und als „das *Bleibende* in deren Wechsel“ aufgefasst. Kosmos ist „der Spielraum der Übereinkunft von Sehen und Sichtbarkeit“ selbst, d.h. der Raum, wo das „Vernehmen“ und das „Sich-Zeigen“ in einer Einheit erschlossen werden.¹⁵⁴ Er verkörpert das Metron oder das Maß, welches versichert, dass Veränderungen nicht zu einer „chaotischen Vielfalt“ führen.¹⁵⁵ Der Kosmos wird als „*aeí, immer*,

148 De Gennaro, I., *Logos – Heidegger liest Heraklit*, Berlin: Duncker & Humblot 2001, S. 294.

149 Heidegger, GA 55, S. 313.

150 Ebd., S. 314.

151 Held, *Heraklit, Parmenides*, S. 79f.

152 Heidegger, GA 55, S. 313.

153 Fr. 62 (DK 22 B 30), Clemens von Alexandria, Strom. V 104,2, in Mansfield, *Die Vorsokratiker*, S. 263.

154 Held, *Heraklit, Parmenides*, S. 397f.

155 Kirk/Raven/Schofield, *Die vorsokratischen Philosophen*, S. 222.

lebendig“ bezeichnet, so dass er den Charakter einer „einzig-einen bleibenden Gegenwart“ hat.¹⁵⁶ Nur die Wachenden, die Einsichtigen, haben diesen gemeinsamen *kósmos*, während die Schlafenden sich jeder seiner privaten Welt (*ídios kósmos*) zuwenden: „Die Wachenden haben eine einzige und gemeinsame Welt, doch im Schlummer wendet sich jeder von dieser ab in seine eigene.“¹⁵⁷

Heidegger hat deutlich gesehen, dass dieser heraklitische *kósmos* das „Wie des Ganzen“ bezeichnet, das „selbst relativ auf das menschliche Dasein“¹⁵⁸ ist. Der Kosmosbegriff bezeichnet, wie Heidegger es festgestellt hat, eine daseinsrelative Welt: Für jeden einzelnen Erfahrenden, den Schlafenden, ist die Welt eine andere und „auf das jeweilige Dasein vereinzelte“, während für den Wachen „zeigt sich das Seiende in einem durchgängig einstimmigen, durchschnittlich jedermann zugänglichen Wie.“¹⁵⁹ Dieser Unterschied spiegelt die unterschiedlichen Auffassungen von „Einsicht“, bei der der Kosmos als immerwährend betrachtet wird, und „Ansicht“, bei der der Kosmos als von Gott oder den Menschen geschaffen und von begrenzter Dauer angesehen wird, wider.¹⁶⁰ Nur die Einsichtigen befolgen das „Gemeinsame (*xynón*)“ (Fr. B 2); in der Anerkennung dieses Logos besteht die Einsicht, *phrónesis*, des Denkenden. Mit *phrónesis* bezeichnen die Griechen längst vor Aristoteles, das Vermögen, das Maß zu erkennen und einzuhalten, dieses maßgeregelte Verhältnis ist eine der Bedeutungen von Logos.

Heidegger versteht den Logos als „Sammlung“, sogar als „ursprüngliche Gesammeltheit.“¹⁶¹ Dieses Verständnis entspringt einer etymologischen Betrachtung vom Terminus „*legein*“, „das vorliegen lässt, was schon beisammen-

156 Held, *Heraklit, Parmenides*, S. 399.

157 Fr. DK 22 B 89, Plut. *De superst. 3*, S. 166c, in DK, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, S. 171.

158 Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, Frankfurt a.M.: Klostermann 1955, 3. Aufl., S. 39; vgl. Held, *Heraklit, Parmenides*, S. 343.

159 Heidegger, *Vom Wesen des Grundes*, S. 39.

160 Held, *Heraklit, Parmenides*, S. 397.

161 Heidegger, GA 55, S. 268.

vor-liegt.“¹⁶² Der Logos ist als „lesende Lege“ charakterisiert, was liegen lässt, was schon „als Gesamt“, d.h. als Versammlung bereits vorliegt.¹⁶³ Das mit *légein* bezeichnete Sammeln wird als ein Aufzählen von Zusammengehörigen und das zugehörige Substantiv *logos* las ein „sich darlegender Verhältnisvollzug“ verstanden, so dass der Begriff ‚Logos‘ Bedeutungen wie „Verhältnis, Proportion, Maß, Gesetz“ annimmt. Heraklits Verhältnisdenken, ist für Held der erste Versuch einer „philosophischen *logón didonai*“: Dieser Begriff besitzt die Doppelbedeutung von „Verhältnisvollzug“ und „Rechenschaftsablegung“ – er bedeutet einerseits, den Zusammenhang darzulegen, über den Rechenschaft abgelegt wird, und andererseits die „kritische Distanznahme“ dessen, der sie ablegt.¹⁶⁴ Dieses Verständnis der Rationalität scheint aber von dem seit Descartes vorherrschenden modernen Verständnis abhängig zu sein: Das philosophierende Ego als Träger der absoluten Vernunft legt Rechenschaft über die in der Natur herrschenden Maßverhältnisse ab.

Beziehen wir uns auf Kant, dann wird mit diesem Begriff transzendentalphilosophisch verstanden, „das formale und logische Verfahren“, wodurch nach immer unbedingteren Bedingungen regressiv und unter der Leitung des im Unendlichen liegenden Ideals, mittels eines Prosylogismus, gesucht wird. Nach Kant ist der „eigentümliche Grundsatz der Vernunft überhaupt (im logischen Gebrauche) [...]: zu dem bedingten Erkenntnisse des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird.“¹⁶⁵ Während für Kant ‚Vernunft‘ ein „dynamisches Schliessen“ ist, ist sie für Husserl ein „statisches Sehen“.¹⁶⁶ Er

162 Heidegger, GA 7, S. 216.

163 Heidegger, GA 7, S. 221.

164 Held, S. 194.

165 Kant, I., KrV A 307, B 364, in: *Kritik der reinen Vernunft*, Timmermann, J. (Hrsg), Klemme, H. (Bibl.), Hamburg: Meiner 1998.

166 Kern, I., *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, den Haag: Nijhoff 1964, S. 111.

bezeichnet damit die „normgemäße oder rechtmässige Aktivität“¹⁶⁷ (Kern 110): „der Vernunftcharakter ist eben selbst der Character der Rechtheit.“¹⁶⁸ Vernunft bedeutet hier das Moment der Aktivität, so dass ‚vernünftig‘ bzw. rational nicht auf das prädikative Urteil beschränkt ist, sondern auch die ‚Thesis‘ der Wahrnehmung umfasst. Husserl, im Unterschied zu Kant, gebraucht den Terminus auch für die schlichte Dingerfahrung, die für ihm immer schon als Sinnerfassung gedacht wird. Vernunft im prägnanten Sinne ist für Husserl eine Setzung (Thesis), die in der absoluten Evidenz – in der „sie motivierenden originären Gegebenheit“¹⁶⁹ – gründet. In der *Krisis* erweitert er diesen Begriff, indem er das das dynamische Hinstreben zur absoluten Evidenz, die „eine im Unendlichen liegende Idee“¹⁷⁰ ist. Für Husserl ist Philosophie „nichts anderes als ‚Rationalismus‘ [...] die *ratio in der ständigen Bewegung der Selbsterhellung*.“¹⁷¹ Diese höchste Form von Rationalität ist die Aufgabe der „‘erwachten‘ Vernunft“,¹⁷² sie bleibt aber im Gegensatz zu Kant, immer an die Intuition gebunden. Seit Descartes wird Rationalität also als subjektive Leistung verstanden. Im Gegensatz dazu kennt das vortranszendentale Denken keine Trennung von Objektivem und Subjektivem. Bei Heraklit wird Rationalität also als das im Kosmos herrschende Maßverhältnis verstanden. Dieses wird von der Seele eingesehen und in der Sprache im Begriff des Logos ausgedrückt. Phänomenologisch gewendet, kann ‚Rationalität‘ als ein ‚Ideal‘ aufgefasst werden.

Heidegger, wie erwähnt, deutet den Logos-Begriff als ‚Sammlung‘. Was der Logos versammelt, ist das „Seiende im Ganzen“: „Der Logos ist die wahrende Versammlung, die, als das Eine, das Seiende im Ganzen einigt und so als das Sein das Seiende im Ganzen durchscheint und in seinem Licht erscheinen lässt.“¹⁷³ Der

167 Ebd., S. 110.

168 Husserl, *Ideen I*, S. 322.

169 Ebd., S. 326.

170 Husserl, *Hua VI*, S. 274.

171 Ebd., S. 273.

172 Ebd., S. 275.

173 Heidegger, GA 55, S. 333. Vgl. Courtine, J.-F., *Archéo-Logique. Husserl, Heidegger, Patočka*, S. 131–160.

menschliche Logos ist vom Logos „angesprochen“, so dass er sich „zum Seienden im Ganzen“ verhalten kann.¹⁷⁴ Der anfänglich gesuchte Ort dieser ursprünglichen Versammlung oder Einigung des menschlichen und göttlichen Logos ist die „Gegend“, worin der Logos „zum Vorschein“¹⁷⁵ kommt und „worin etwas seinen Aufenthalt nimmt, von woher es herkommt, entkommt und entgegnet.“¹⁷⁶ Diese Region (*chóra*), „die einen Aufenthalt einräumt und gewährt“, ist die „offene Weite“,¹⁷⁷ wo sich das „reine Lichten [...], die Helle“ und zugleich „das Freie“, worin alles „ins Scheinen kommt.“¹⁷⁸ Lichten ist „Gewähren von Anwesen“¹⁷⁹: die Lichtung ist somit ein Ereignis, das Seiende im Ganzen zur Anwesenheit kommen lässt. Heideggers Schlussworte lauten: „Das Ereignis der Lichtung ist die Welt“¹⁸⁰ – was sich dem Menschen dank der versammelnden Eigenschaft des Logos eröffnet, ist die ursprüngliche Verbundenheit von Mensch und Kosmos.

Eugen Fink betont, dass der Kosmos „der Ort des erscheinenden Anfangs“, des Anfangs der Entstehung und des Vergehens der Seiende ist, d.h. der Ort, der aus dem das ursprüngliche lichtende Erscheinen entsteht: „Die Welt wird vom Erscheinen aus – und nicht das Erscheinen von der Welt aus bestimmt.“¹⁸¹ Der Mensch zeichnet sich von anderen Lebewesen dadurch aus, dass er „lichtnah“ ist. Der Mensch in der ursprünglichen Lichtung verhält sich zum Weisen, zum *sophón*, „in der Weise der verstehenden Auslegung der Dinge in ihre Wesen“. In der Lichtung geschieht das „Verstehen des Menschen [...] als ein Verstehen der *pollá*“, d.h. die vielfältigen Seienden und Seinsweisen der Menschen.¹⁸²

174 Ebd.

175 Ebd., S. 336.

176 Ebd., S. 335.

177 Ebd.

178 Heidegger, GA 7, S. 285.

179 Ebd., S. 283.

180 Ebd.

181 Fink, E., *Zur Ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*, Den Haag: Nijhoff 1957, S. 96.

182 Heidegger/Fink, E., *Heraklit*, S. 230.

Fink versteht die „ontische Verschiedenheit“ des „nichtmenschlichen Seienden“ als eine „ontische Nähe“, d.h. „die Art, wie der Mensch dem *sofón*, dem *lógos*, der gegliederten Fügung des Kosmos nahe kommt“.¹⁸³ Mit dieser „ontischen Nähe“ meint Fink das „ontologische Verstehen“ der „Seinsweisen“ der anderen Seienden.¹⁸⁴ Die „radikale Weltlichkeit“ des Menschen besteht darin, dass er nicht nur dem Seienden, sondern „de Wurzeln, den *radices* aller binnengeweltlichen Dinge“ entspricht, dadurch existiert es „‘weltlich’ im Verhältnis zu Nacht und Tag des Seins.“ Der Mensch „verhält“ sich zu seiner Natur: „er bewohnt das Abgründige der Tiefe und das helle Lichtreich [...] er steht in der Spannung der Weltlichkeit.“¹⁸⁵ Es ist gerade dieses „Selbstverhältnis“, das Verstehen seiner eigenen Natur, welches den „Weltbezug“¹⁸⁶ und das Verstehen der Gegebenheitsweisen des Seienden begründet. Es sind demnach die „Weisen der Bekundung, der Offenbarkeit des Seienden, die die „vortranszendentale Reflexion auf die Gegebenheitsweisen“ charakterisieren.¹⁸⁷ Das Fr. B 101 des Heraklits besagt eben dieses Selbstverhältnis, das untrennbar mit dem Verstehen der Welt und der ontischen Nähe des Menschen zu ihr verbunden ist: Die Lichtung ermöglicht nicht nur die Weltöffnenheit des Menschen, sondern ebenso das Verstehen des versammelnden Logos, der die Seele des Menschen mit dem Kosmos zu einer Einheit verbindet.

6. Fazit

Die Seele wurde bereits von Hesiod und Homer als das kognitive bzw. rationale Element des Menschen betrachtet. Neu ist, dass Heraklit dem

183 Ebd., S. 232. Ebd. Nielsen, C./Sepp, H.R. „Welt bei Fink“ und Nielsen, C., „Kategorien der Physis. Heidegger und Fink“, in Nielsen, C./Sepp, H.-R., (Hrsg.), *Welt denken. Annäherungen an die Kosmologie Eugen Finks*, Freiburg/München: Karl Alber 2011, S. 9–24; S. 154–183.

184 Ebd., S. 233.

185 Fink, E., *Natur, Freiheit, Welt. Philosophie der Erziehung*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1992, S. 194.

186 Ebd.

187 Held, *Heraklit, Parmenides*, S. 79.

Menschen die Fähigkeit zuspricht, im Einklang mit dem universalen Logos, also der Rationalität, zu denken und zu sprechen. So verbinden sich, transzentalphilosophisch betrachtet, durch rationale Ordnung das erkennende Subjekt und das physische Objekt in der Weisheit. Der Begriff „Logos“ bezieht sich jedoch nicht auf diese Einsicht, sondern auf die Struktur, die eingesehen wird und in der Sprache zum Ausdruck kommt. Diese Struktur besagt, dass alles nach Maßen, Ratios oder Proportionalität, also durch ein rationales Maß, geschieht. Dieser Logos kann durch die rationale Disposition der Seele eingesehen werden, indem die Seele sich „selbst erforscht“ bzw. sich ihrer selbst besinnt und somit ihren Einklang mit dem universalen Logos erkennt. In Verbindung mit Fr. B 1 ergibt sich, dass der Widerspruch zwischen dem allgemeinen Logos und der privaten Einsicht nicht im Befolgen oder Nicht-Befolgen des Logos besteht, sondern in der Art und Weise des Befolgens. Dies bedeutet, dass das Ideal der Rationalität das verbindende Element beider Denkarten, Philosophie und Doxa, ist. Die *Phrónesis* als praktische Weisheit, wie sie auch Aristoteles versteht, hat demnach die Funktion, eine rationale Einsicht in das Allgemeine, den Logos, aus der Doxa, dem Scheindenken, heraus zu ermöglichen. Es zeigt sich also, dass erstens die Aufstellung des Verhältnisses zwischen vor- und philosophischem Denken mit der Entstehung eines bestimmten Verständnisses der Philosophie einhergeht, zweitens dass der Logos den Unterschied und zugleich die Beziehung zwischen beiden Bereichen darstellt, drittens dass diese Einsicht eine Selbstbesinnung erfordert und viertens dass das Ideal der Rationalität der Zugang zur Weisheit ist. Schließlich ist es Heraklit zu verdanken, dass dieses Ideal der Rationalität nicht nur dem naturhaften und göttlichen Kosmos, sondern auch der menschlichen Seele zugeordnet wird. Heraklit zeigt zum ersten Mal, dass Logos und Wahrheit in subjektiven Äußerungen und Handlungen des Alltags zum Ausdruck kommen, insofern *phrónesis* oder praktische Weisheit diese prägt. Erinnern wir uns daran, dass Husserl den positiven Wissenschaften in seiner Krisis-Schrift vorwirft, den Boden, aus dem sie gestiftet wurden – die Lebenswelt

— vergessen zu haben. Heraklit hat als Erster die Verlässlichkeit der Lebenswelt bewiesen. Damit schuf er die Grundlage, auf der die Wissenschaften aufbauen können.

*Irene Breuer
ist Privatdozentin für Philosophie an der Bergischen Universität Wuppertal
und assoziiertes Mitglied am Husserl-Archiv der Universität zu Köln.*