Hans Dieter Peltzer

Unzeitgemäße Betrachtungen zu Gen 1,5 und zu Heraklits Logos

Hans Dieter Peltzer

Unzeitgemäße Betrachtungen zu Gen 1,5 und zu Heraklits Logos

"Und es war Abend, und es war Morgen: Ein Tag." - "Tag und Nacht sind eines."

AV Akademikerverlag

Impressum / Imprint
Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.
Alle in diesem Buch genannten Marken und Produktnamen unterliegen warenzeichen-, marken- oder patentrechtlichem Schutz bzw. sind Warenzeichen oder eingetragene Warenzeichen der jeweiligen Inhaber. Die Wiedergabe von Marken, Produktnamen, Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen u.s.w. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutzgesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek: The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available in the Internet at http://dnb.d-nb.de.
Any brand names and product names mentioned in this book are subject to trademark, brand or patent protection and are trademarks or registered trademarks of their respective holders. The use of brand names, product names, common names, trade names, product descriptions etc. even without a particular marking in this works is in no way to be construed to mean that such names may be regarded as unrestricted in respect of trademark and brand protection legislation and could thus be used by anyone.

Coverbild / Cover image: www.ingimage.com

Verlag / Publisher:
AV Akademikerverlag GmbH & Co. KG
Heinrich-Böcking-Str. 6-8, 66121 Saarbrücken, Deutschland / Germany
Email: info@akademikerverlag.de

Herstellung: siehe letzte Seite /
Printed at: see last page
ISBN: 978-3-639-10467-7

Zugl. / Approved by: 2. erweiterte Auflage

Copyright © 2008 AV Akademikerverlag GmbH & Co. KG
Alle Rechte vorbehalten. / All rights reserved. Saarbrücken 2008

Inhalt

Vorwort 7

1. Unzeitgemäße Betrachtungen zu Gen 1,5

1.1 Unterschiedliche Übersetzungen 9
1.2 Unterschiedliche Quellen 12
1.3 Die „Biblia Polyglotta“ als älteste Quelle 16
1.4 Grammatische Analyse der Quellen 19
1.5 Ergebnis 22

2. Unzeitgemäße Betrachtungen zu Heraklits Logos

2.1 Fragment 1 23
2.2 Fragment 2 26
2.3 Fragmente 67 und 57 27
2.4 Fragment 52 29
2.5 Fragment 80 32
2.6 Fragmente 53, 62 und 102 33
2.7 Fragmente 82, 83 und 43 38
2.8 Fragmente 123, 54 und 57 42
2.9 Fragment 30 46
2.10 Ausblick auf die Seelen-Fragmente 49

Literaturverzeichnis 62

Hans Busch

und

Bernd Steinhauer

zum Gedenken

Vorwort

Nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil wurde der Auftrag erteilt, die Vulgata, die gängigste lateinische Bibelübersetzung, neu zu edieren. Offenbar hat eine textkritische Erarbeitung von Gen 1,5 nicht stattgefunden. Denn sonst wären die Ergebnisse in die Nova Vulgata mit eingeflossen. Die vorliegende Arbeit möchte unter anderem zeigen, dass sich ein Schreibfehler in Gen 1,5 der Vulgata eingeschlichen hat: vespere statt vespera. Die Form vespera ist in der Versio interlinearis ad Textum Hebraicum und in der Vetus Latina dokumentiert.

Die Erläuterungen zu Heraklits Logos möchten zeigen, dass und in welchem Sinne Heraklit dasjenige, was er denkend zu begreifen und anderen zu eröffnen suchte, allem zuvor im Wort Logos zur Sprache bringt. Heraklit hat als erster dieses Wort Logos zu einem Grundwort des Denkens gemacht. Zeigt Heraklit, dass Tag und Nacht für den Logos eines sind, so zeigt die Genesis-Stelle, dass nicht so sehr Gottes Erschaffung des ersten Tages im Blickpunkt steht, als vielmehr das Werden der Einheit von Abend und Morgen, von Nacht und Tag. Der Titel „Unzeitgemäße Betrachtungen zu Gen 1,5 und zu Heraklits Logos“ soll an Nietzsches vierteiliges Werk „Unzeitgemäße Betrachtungen“[1] erinnern. Denn solche Betrachtungen zu Genesis und Heraklit sind – ähnlich wie Nietzsches „Unzeitgemäße Betrachtungen“ – für unsere Zeit nicht gemäß, d.h. nicht passend, da wir es gewohnt sind, bei immer knapper werdenden Zeiteinheiten alles nur noch oberflächlich zur Kenntnis zu nehmen, um dann wieder rasch zur Tagesordnung überzugehen, ohne bei einem Thema – und sei es auch nur bei einem einzigen Satz wie in Gen 1,5 – einmal länger als einen flüchtigen Augenblick zu verweilen. Lassen Sie sich daher, liebe Lesende, dazu einladen, die Betrachtungen des Autors über die Sätze: „Und es war Abend, und es war Morgen: Ein Tag.“ – „Tag und Nacht sind eines.“ für eine längere Weile denkend zu begleiten!

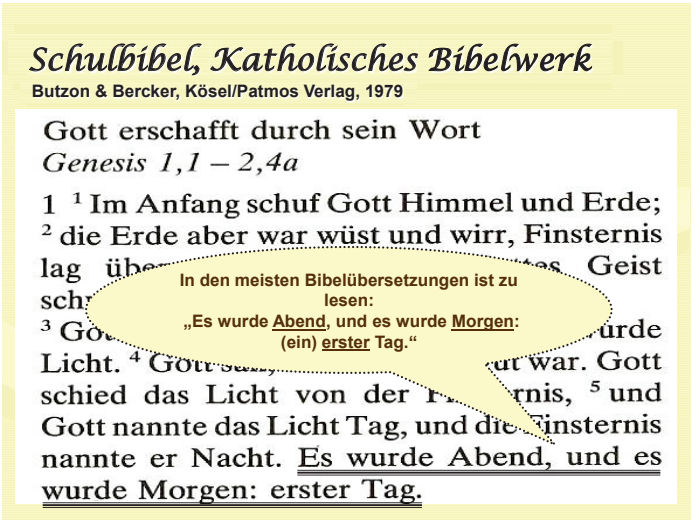
[1] vgl. F. Nietzsche, „Unzeitgemäße Betrachtungen“, GG 1472/73, 1964.

Das 1. Stück trägt den Titel: David Strauß, der Bekenner und der Schriftsteller,
das 2. Stück trägt den Titel: Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben,
das 3. Stück trägt den Titel: Schopenhauer als Erzieher und
das 4. Stück trägt den Titel: Richard Wagner in Bayreuth

1. Unzeitgemäße Betrachtungen zu Gen 1,5

1.1 Unterschiedliche Übersetzungen

Ausgangspunkt für meine Betrachtungen zu Gen 1,5 war die Feststellung, dass in den meisten Bibelübersetzungen zu lesen ist: „Und es wurde Abend, und es wurde Morgen: erster Tag.“ So heißt es etwa in einer Schulbibel des Katholischen Bibelwerks aus dem Jahre 1979:



Selten liest man: „Es ward Abend, und es ward Morgen: ein Tag.“ So etwa im Alten Testament des Pattloch-Verlages Aschaffenburg aus dem Jahre 1963:

Das Alte Testament

Hamp/Stenzel, Pattloch-Verlag, Aschaffenburg, 1963

1. Kapitel

Licht und Himmelsgewölbe. 1. Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde.
2. Die Erde war wüst und leer, Finsternis lag über der Urflut, und der Geist Gottes schwebte über den W-
3. Da- -e Licht
4. Go- Da tre- -n-sternis.
5. Gott nannte das Licht- -ag, die Finsternis aber Nacht. Es ward Abend, und es ward Morgen: ein Tag.

Im Alten Testament des Pattloch-Verlages aus dem Jahre 1963 ist ebenfalls zu lesen: „ Es ward Abend, und es ward Morgen: ein Tag."

Martin Luther übersetzt die Stelle in einer Bibel aus dem Jahre 1843 so: „Da ward aus Abend und Morgen der erste Tag."

Auszug aus der Lutherbibel

Aus dem Jahre 1843

Das 1. Kapitel

Schöpfung der Welt. Der Mensch ein Bild Gottes. Ps. 104.

1. Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Apg. 17, 24; Offenb. 4, 11; Hebr. 11, 3; Joh. 1, 1—3.
2. Und die Erde war wüst und leer, und es war finster auf der Tiefe, und der Geist- -em Wass-
3. U- -t. Und es wa- -or. 4, 6.
4. Und Go- -, daß das Licht gut war. Da sc- - Gott das Licht von der Finsternis
5. Und nannte das Licht Tag und die Finsternis Nacht. Da ward aus Abend und Morgen der erste Tag.

Martin Luther übersetzt die Stelle so: „Da ward aus Abend und Morgen der erste Tag."

In einer jüdischen Pentateuch-Übersetzung aus dem Verlag M. Lehrberger & Co., Frankfurt/Main, O.J., dagegen ist zu lesen: „Und es ward Abend und ward Morgen: Ein Tag.“

Der Pentateuch

Verlag M. Lehrberger & Co., Frankfurt/Main, Ohne Jahresangabe

Das 1. Kapitel

1. Im Anfang schuf Gott den Himmel und die Erde.

2. Und die Erde war öd' und wüst, und Finsternis auf der Fläche des Abgrundes, und der Geist Gottes schwebend über der Fläche der Wasser.

3. Und G

4. Und Gott sah das L

dem Licht und der Fi

5. Und Gott nannte das Licht Tag, und die Finsternis nannte er Nacht. Und es ward Abend und ward Morgen: Ein Tag.

In jüdischen Pentateuch-Übersetzungen dagegen ist zu lesen: „Und es ward Abend und ward Morgen: Ein Tag.“

In der „Biblia Polyglotta“ heißt es: „Und es war Abend, und es war Morgen, ein Tag.“[2]

Ich fragte mich: „Welche Übersetzung ist denn nun richtig? „Erster Tag“, „Ein Tag“ oder etwa beide Übersetzungen?“

Ich dachte anfangs, ein Blick in eine lateinische Quelle würde ausreichen, um meine Fragen zu beantworten.

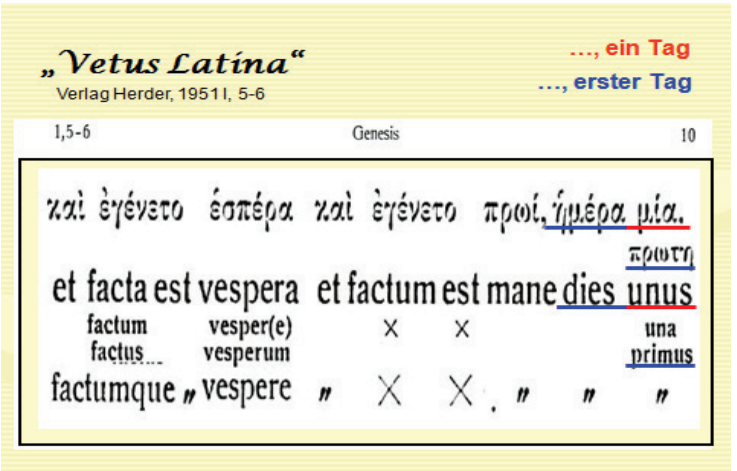
Aber, wie sich bald herausstellen sollte, wurde aus dem Blick in eine lateinische Quelle eine über zehn Jahre andauernde Reise in die Vergangenheit der verschiedenartigsten Quellen.

2 vgl. S. 17

1.2 Unterschiedliche Quellen

Es lag also nahe, in den Quellen nachzuschauen. Ich dachte dabei spontan an lateinische bzw. griechische Quellen. Erst später sollte sich herausstellen, dass auch an hebräische Quellen gedacht werden musste, da die lateinischen und griechischen Quellen keine zufrieden stellende Lösung für das Übersetzungsproblem erbrachten.

So machte ich mich auf die Suche nach entsprechenden Texten. Nach anfänglichen Fehlversuchen bei Bekannten, Kollegen und Pfarrern wurde mir „erste Hilfe“ zuteil durch Pater Otho OFM in Mönchengladbach, welcher mir zu einem synoptischen Text der „Vetus Latina“ aus dem Jahre 1951 (Verlag Herder) verhalf:



So war es mir möglich, nicht nur die verschiedenen lateinischen Quellen zu vergleichen, sondern auch die unterschiedlichen Lesarten in der griechischen Sprache zu sichten, so dass ich erste Vergleiche ziehen konnte zwischen den lateinischen und griechischen Quellen.

Während die lateinischen Quellen bezüglich der Begriffe „unus“ bzw. „una“ für „ein“ und „primus“ für „erster“ sich in etwa die Waage hielten, zeichnete sich bei den griechischen Quellen ein deutliches Übergewicht zugunsten des Begriffs „μία“ für „ein“ ab: Gab es doch nur eine einzige Quelle, die den Begriff „πρώτη“ für „erster“ belegte!

So blieb mir – wohl oder übel – nichts anderes übrig, als nach hebräischen Texten als Urquelle Ausschau zu halten und jemanden zu finden, der in der Lage war, mir das Hebräische im Deutschen zu erläutern und nahe zu bringen.

Beides fand ich in der Person von Dr. Beihoff aus Düsseldorf, welcher damals in der Jüdischen Kultusgemeinde in Mönchengladbach tätig war.

Den für mich entscheidenden Hinweis erhielt ich im Verlauf eines Gesprächs mit ihm: Dr. Beihoff erläuterte, dass das hebräische Wort für „es ward“ auch die anderen Zeitstufen – also Gegenwart und Zukunft – *m i t* beinhaltet.

Durch dieses Gespräch mutig geworden, erläuterte ich ihm meine Vorstellungen, wie die besagte Textstelle wohl zu übersetzen sei, und zeigte auf, dass – grammatisch gesprochen – die Adverbien bzw. Ablative „vespere“ und „mane“ möglicherweise einen Hinweis darauf gäben, dass die in der Genesis vorher genannte Trennung von Licht und Dunkel sich *z w e i m a l* vollzieht, nämlich „abends“ in der Abenddämmerung und „morgens“ in der Morgendämmerung, und dass dieser *z w e i m a l i g e* Vorgang überhaupt erst *e i n e n* Tag ausmacht.

Gestützt werden diese meine Überlegungen auch durch die ausführlichen Analysen von B. Jacob in seinem Buch „Genesis“, Verlag KTAV PUBLISHING HOUSE, INC. NEW YORK, jetzt: Hoboken, New Jersey, ursprünglich publiziert 1934 bei Schocken Verlag, Berlin.

B. Jacob weist in seinem Buch „Genesis“ S. 35ff. darauf hin, dass der Satz „Und es ward Abend und es ward Morgen: Ein Tag.“ den Deutern große Schwierigkeiten gemacht hat, vor allem die Frage: Warum heißt es „ein“ und nicht „der erste“ Tag? Jacob beantwortet die Frage so: „Nachdem das Licht geschaffen und die Grenzbestimmung von Gott getroffen war, trat sie zuerst in Wirksamkeit, indem die erste Tagzeit (12 Stunden) ablief, darauf begann die Zeit der ersten Nacht, anfangend mit dem Abend und schließend mit dem Morgen. Somit war ein Tag in dem weiteren Sinne von Tag plus Nacht oder Morgen bis Morgen vollendet, d.h. und es ward Abend (indem der erste Tag dunkel wurde und das Licht versank) und es ward Morgen (der Durchbruch

von der Nacht her, indem die Morgenröte aufstieg): Ein Tag.“ Jacob unterscheidet im Folgenden zwischen der R a n g o r d n u n g von Tag und Nacht und ihrer Z e i t f o l g e. Ohne Frage habe der Tag den Vorrang vor der Nacht. Anders sei es mit der Zeitfolge: Die Frage, was zuerst komme, sei dieselbe wie die, ob das Ei früher war oder die Henne. Entscheiden ließe sie sich nur, wenn man bis zum Anfang zurückgehen könnte. Das aber könne man, wo es den Begriff der Schöpfung gebe: Nach der Schaffung des Lichts und damit des Zeitabschnitts Tag wurde es Abend. Der Abend ist also nicht der Anfang der Nacht, sondern das Ende des Tages. Und das „ist der Grund, warum es in unserem Verse nicht ‚der erste‘ Tag heißt, sondern ‚Ein Tag‘[3]... ein e i n i g e r Tag, ein voller, der alle Phasen enthielt: Tag und Nacht, Abend und Morgen, so dass nun der zweite Tag mit seinem Werk beginnen konnte. Diese Vollzähligkeit ist überhaupt der Grund für den Satz: Es ward Abend und es ward Morgen.“:

Buch „Genesis“, übersetzt und erklärt von B. Jacob

KTAV Publishing House, Inc. New York, reprinted, originally published 1934 by Schocken Verlag, Berlin, Germany

Und wie
ערב das Ende, ist בקר, Durchbruch, der Beginn. Dies nun ist der Grund, warum es in unserem Verse nicht »der erste« Tag heißt, sondern »Ein Tag« יום אחד. Käme es auf die Reihenfolge an, so hätte es הראשון heißen können, da ja sofort der zweite begann, oder אחד hätte besser den Artikel gehabt (2_{11} 4_{19} $Ex28_{17}$ 29_{39} $IIS4_2$). יום אחד heißt ein einiger Tag, ein voller, der alle Phasen enthielt: Tag und Nacht, Abend und Morgen, so daß nun der zweite Tag mit seinem Werk beginnen konnte. Diese Vollzähligkeit ist überhaupt der Grund für den Satz: es ward Abend und es ward Morgen.

3 vgl. auch „Heraklits Logos-Lehre“, S. 44 und vorher S. 27 ff.
Das Fragment 57 lautet vollständig: „διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλεῖστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἕν.“
„Lehrer aber der meisten ist Hesiod; sind sie doch der Meinung, dass dieser das meiste weiß, er, der Tag und Nacht nicht erkannte; ist ja doch eins!“

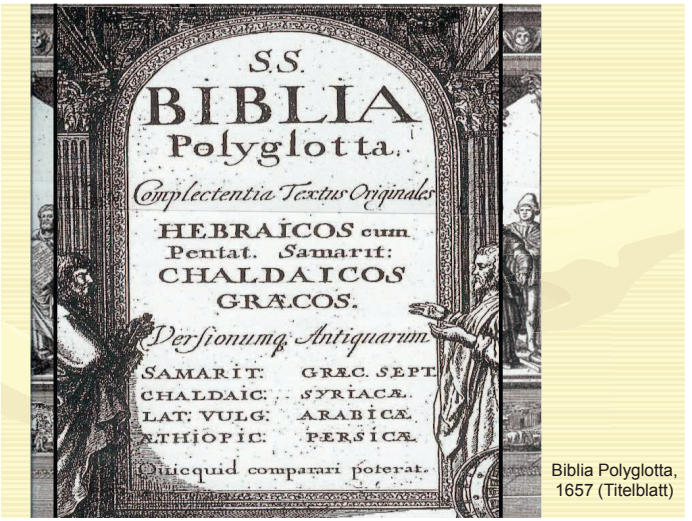
In diesem Zusammenhang erlaube ich mir einen Hinweis auf den Vorsokratiker Heraklit, welcher in seinen Fragmenten, vor allem in Fragment 57 am Ende: „Tag und Nacht sind eines." gezeigt hat (vgl. Anmerkung³, S. 14), dass nicht nur Tag und Nacht, sondern alle Gegensätze *e i n e s* sind, zwar nicht immer für die Sinne, wohl aber für den λόγος.

Mir scheint, dass Heraklits Gedanke der *M i t* – Anwesenheit des Einen im gegenteiligen Anderen auch in der Genesis 1,5 zum Tragen kommt, und zwar nicht nur gedanklich, sondern auch sprachlich, zumal – wie das Hebräische belegt – im Wort für „es ward" die anderen Zeitstufen *m i t* enthalten sind.

Deshalb ist es auch von Bedeutung, ob man diese Stelle grammatisch – wie etwa in der „Biblia Polyglotta" als ältester Quelle bezeugt – durch zwei S u b j e k t e: „Abend" und „Morgen" oder – wie in der Vulgata als Sprachquelle bezeugt – durch zwei a d v e r b i a l e B e s t i m m u n g e n: „abends" und „morgens" bzw. „aus Abend und Morgen" übersetzt.

1.3 Die „Biblia Polyglotta“ als älteste Quelle

Gestärkt wird diese – meine – Theorie übrigens auch durch eine Quelle, welche mir – mit freundlicher Unterstützung durch den Direktor der Hessischen Landes-Bibliothek, Herrn Prof. Dr. H. Broszinski, – erst in jüngster Zeit zur Verfügung steht, nämlich die „Biblia Polyglotta“ aus dem Jahre 1657:



Biblia Polyglotta, 1657 (Titelblatt)

Anmerkungen zum Titelblatt:

„S.S.“ ist eine Abkürzung für „(Sub)scripta“ oder „Sancta (Sanctissima, Supra) Scripta“ oder „Scripta Sunt“, so dass „S.S. Biblia Polyglotta“ bedeutet:

„(Auf-)geschrieben ist (sind) die vielsprachige(n) Bibel (Bücher)“

„Complectentia Textus originales“ bedeutet:

„Umfassend ursprüngliche Texte“ [wie z.B.]:

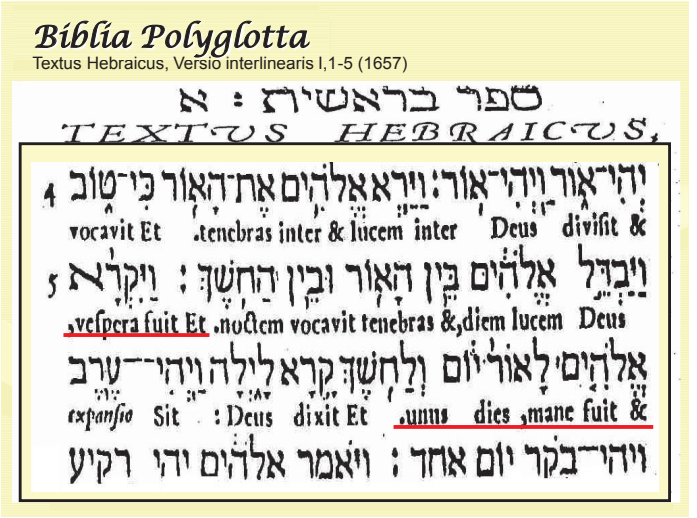
„Hebraicos cum Pentat. Samarit: Chaldaicos Graecos Versionumque Antiquarum“ bedeutet:

„Die Hebräischen [Texte] zusammen mit Pentat(eucho) – den 5 Büchern Moses –, [und] Samarit(ano): Die Chaldaischen – Babylonischen –, die Griechischen [und die] der alten (früheren) Fassungen“

„Quicquid comparari poterat.“ bedeutet:

„Was (auch immer) verglichen werden konnte.“

In der „Biblia Polyglotta“ heißt es in der „Versio interlinearis ad Textum Hebraicum“ auf Seite 2 (von rechts nach links zu lesen!): „Et fuit vespera, et fuit mane, dies unus.“:



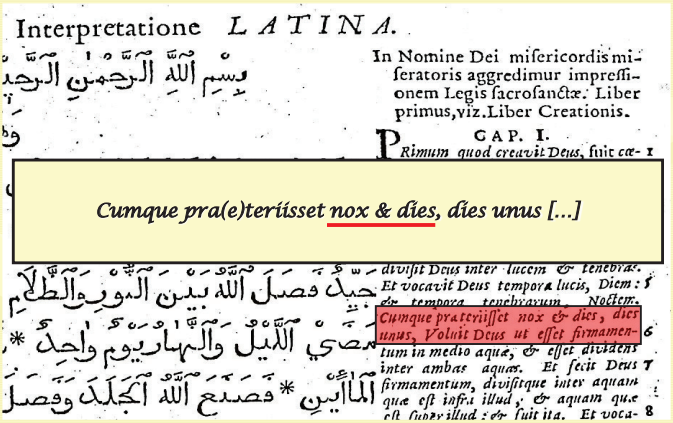
Deutsch: „Und es war Abend, und es war Morgen, ein Tag (Tag Eins).“

Und in der lateinischen Interpretation der Arabischen Genesis-Quelle a.a.O. auf S. 3 ist zu lesen:
„Cumque praeteriisset nox et dies, dies unus, Voluit Deus …“

Deutsch: „Und als [die Zeitabschnitte] Nacht und Tag vorübergegangen waren, [und damit] ein Tag (Tag Eins), wollte Gott …“

Biblia Polyglotta

Versio Arabica cum Interpretatione Latina I,1-8 (1657)


Interpretatione LATINA.

In Nomine Dei misericordis misseratoris aggredimur impressionem Legis sacrosanctæ. Liber primus, viz. Liber Creationis.

CAP. I.

Primum quod creavit Deus, fuit cæ- 1

Cumque præteriisset nox & dies, dies unus [...]

divisit Deus inter lucem & tenebras. Et vocavit Deus tempora lucis, Diem: & tempora tenebrarum, Noctem. Cumque præteriisset nox & dies, dies unus. Voluit Deus ut esset firmamentum in medio aquæ, & esset dividens inter ambas aquas. Et fecit Deus 7 firmamentum, divisitque inter aquam quæ est infra illud, & aquam quæ est super illud: & fuit ita. Et voca- 8

Schließlich soll nicht unerwähnt bleiben, dass in der Nova Vulgata aus dem Jahre 1986 (Libraria Ed. Vaticana) wieder die alte Vulgata-Fassung aus dem Jahre 300 n. Chr. zu lesen ist, nämlich:
„Factumque est vespere et mane, dies unus.“
Deutsch: „Und es ist (wurde) abends und morgens [etwas] gemacht worden (gemacht), [nämlich] ein Tag.“

„Nova Vulgata“

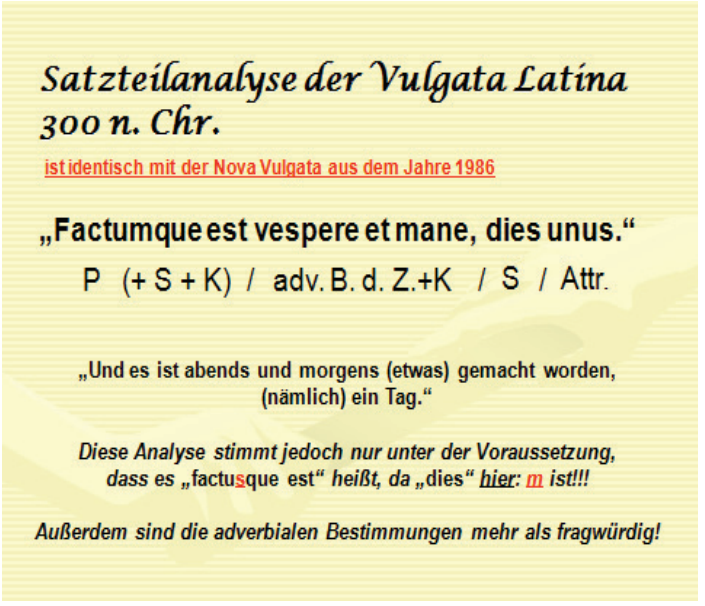
Bibliorum Sacrorum Editio, Libreria Editrice Vaticana, 1986 I, 1-5

[1] In principio creavit Deus caelum et terram. [2] Terra autem erat inanis et vacua, et tenebrae super faciem abyssi, et spiritus Dei ferebatur super aquas.

[3] Dixitque Deus: « Fiat lux ». Et facta est lux. [4] Et vidit Deus lucem quod esset bona et divisit Deus lucem ac tenebras. [5] Appellavitque Deus lucem Diem et tenebras Noctem. Factumque est vespere et mane, dies unus.

1.4 Grammatische Analyse der Quellen

Eine grammatische Analyse der Vulgata-Quellen – der „Vulgata Latina“ aus dem Jahre 300 n. Chr. und der „Nova Vulgata“ aus dem Jahre 1986 – macht deutlich, dass beide, da im Text identisch, falsch sind, weil „factum“ Neutrum ist, „dies unus“ jedoch Maskulinum:



Da „dies unus“ vom Geschlecht her Maskulinum ist, müsste es aus Kongruenzgründen beim Prädikat nicht „factum est“, sondern „factus est“ heißen. Eine solche Lesart ist aber durch die Quellen nicht bezeugt.

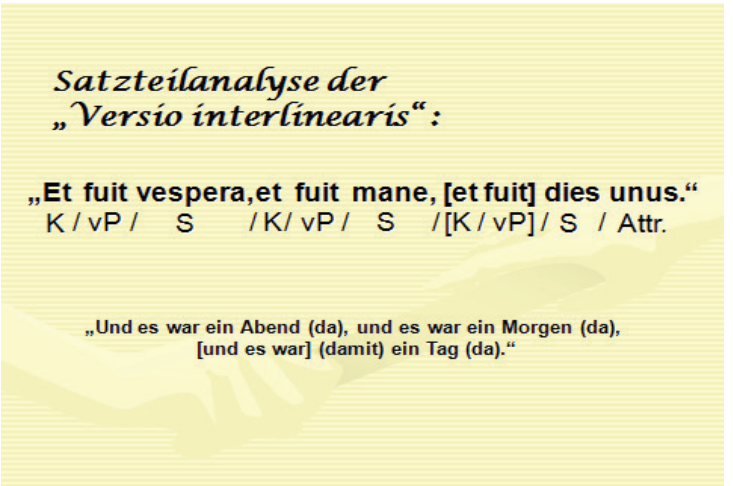
Zudem sind die Formen „vespere“ und „mane“ als Adverbien mehr als fragwürdig: Zwar ist die Form „mane“ meist eine Adverb-Form, jedoch nicht ausschließlich und allein: „mane“ ist nämlich zugleich eine Nominativ- und Akkusativ-Singular-Form (n) des indeklinablen Substantivs „mane“, so dass von diesem Substantiv nur die Formen des Nominativs und Akkusativs Singular (n) existieren. Der Fehler der Vulgata-Quellen dürfte vielmehr in der Adverb-Form „vespere“ zu suchen sein: Hier hat sich offenbar ein Schreibfehler eingeschlichen derart, dass aus der ursprünglichen Form „vespera“, welche ja für den Nominativ und Ablativ Singular (f) steht, später

die Adverb-Form „vespere“ geworden ist, ein Fehler, der verhängnisvolle Folgen für die Form „mane“ nach sich zog, so dass der Nominativ des Substantivs „mane“ (n) zur Adverb- Form „mane“ wurde, verursacht durch die falsche Schreibweise „vespere“.

Einer grammatischen Analyse Stand halten dagegen vor allem zwei lateinische Quellen:

1.) die „Versio interlinearis ad Textum Hebraicum“: „Et fuit vespera (Nom. Sg. f), et fuit mane (Nom. Sg. n), dies unus.“

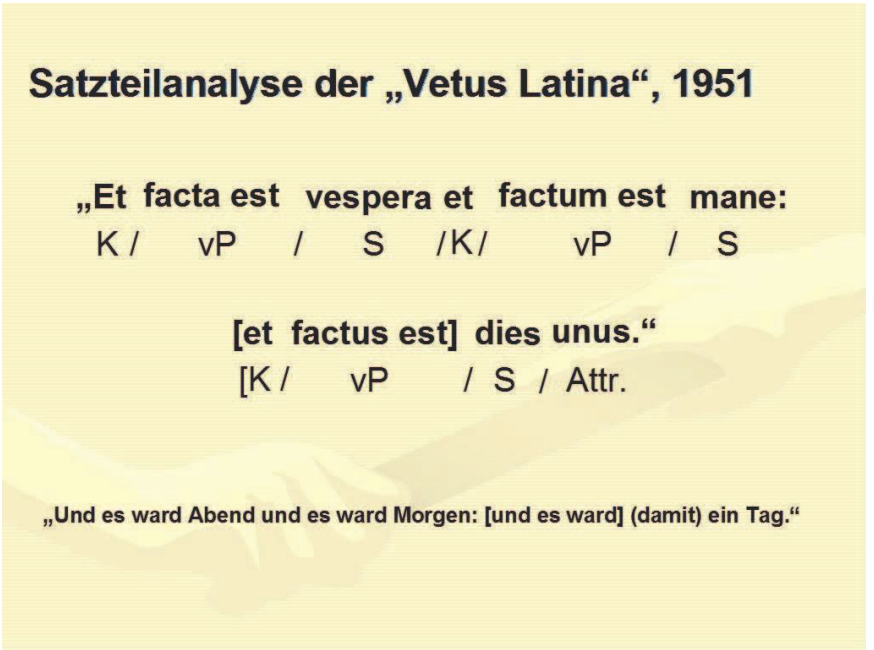
    Deutsch: „Und es war (ein) Abend (da), und es war (ein) Morgen (da), [und es war] (damit) ein Tag (da).“:



Bei der „Versio interlinearis“ sind die beiden Formen „fuit“ die verbalen Prädikate, „vespera“ ist das erste Subjekt, „mane“ das zweite und „dies unus“ unter Ergänzung von „[et fuit]“ das dritte Subjekt bzw. für sich allein betrachtet die Apposition, erweitert jeweils um das Attribut „unus“.

2.) die „Vetus Latina“ aus dem Jahre 1951: „Et facta (Nom. Sg. f) est vespera (Nom. Sg. f) et factum (Nom. Sg. n) est mane (Nom. Sg. n): [factus (Nom. Sg. m) est] dies unus.“

Deutsch: „Und es wurde (ward) (ein) Abend, und es wurde (ward) (ein) Morgen, [und es wurde (ward)] (damit) ein Tag.“:



Bei der „Vetus Latina“ sind die Formen „facta est“, „factum est“ und die Ergänzung „[factus est]“ die verbalen Prädikate, „vespera“, „mane“ und „dies unus“ die Subjekte, wobei „dies unus“ für sich allein betrachtet die Apposition ist, erweitert jeweils um das Attribut „unus“.

Anmerkung zu den Abkürzungen:

Adv. B. d. Z. = Adverbiale Bestimmung der Zeit / Attr. = Attribut /
K = Konjunktion / P (vP) = verbales Prädikat / S = Subjekt

1.5 Ergebnis

Am Ende meiner Betrachtungen zu Gen 1,5 komme ich zu dem Ergebnis, dass zwar die einzelnen Quellen unterschiedliche Aussagen darüber machen, ob es „ein Tag“ oder „erster Tag“ heißt, ob es ferner „Abend“ und „Morgen“ oder „abends“ und „morgens“ bzw. „aus Abend und Morgen“ heißt, dass jedoch e i n Gedanke entscheidend zu sein scheint, nämlich dass im Verlauf der Schöpfungsgeschichte erst einmal so etwas wie e i n Tag geschaffen werden muss, um dann beim zweiten, dritten und den folgenden Tagen – rückblickend – feststellen zu können, dass die Schaffung des e i n e n Tages zugleich auch der erste Tag ist: Erst muss das Wesen e i n e s (vollständigen) Tages mit all seinen Phasen geschaffen sein, so dass dann überhaupt erst der zweite Tag mit seinem Werk beginnen kann.

Die Analyse der verschiedenen Quellen hat gezeigt, dass offenbar bei der Erstellung der Nova Vulgata, welche 1979 nach dem aktuellen Stand der Textkritik auf der Grundlage der Originaltexte der Bibel im Auftrag des Zweiten Vatikanischen Konzils erschien, eine textkritische Erarbeitung von Gen 1,5 **nicht** stattgefunden hat. Denn sonst wären die Ergebnisse in die Nova Vulgata mit eingeflossen. Offenbar hat sich ein Schreibfehler in Gen 1,5 der Vulgata eingeschlichen: vespere statt vespera. Die Form vespera ist in der Versio interlinearis ad Textum Hebraicum der Biblia Polyglotta aus dem Jahr 1657 und in der Vetus Latina aus dem Jahr 1951 dokumentiert.[4] Res iterum venit ad exegetas!

[4] Danken möchte ich den vielen Freunden und Kollegen, die mich bei meiner 10-jährigen Forschungsarbeit zur Genesisstelle mit Rat und Tat unterstützt haben, vor allem Herrn Prof. Dr. H. Broszinski, dem Leiter der Hessischen Staatsbibliothek, für die Bereitstellung der „Biblia Polyglotta“-Dokumente aus dem Jahre 1657, Herrn Dr. Beihoff aus Düsseldorf für die Bereitstellung eines hebräischen Textes als Urquelle und dessen Übersetzung, Herrn Hutmacher vom Abendgymnasium Neuss für die Überlassung der „Genesis“, übersetzt und erklärt von B. Jacob aus dem Jahre 1934, Herrn Sven Loosen für die Bilddokumente zu meinen Betrachtungen, den Herren Beck, Dr. Bubolz und Dr. Minz für ihre wertvollen Ratschläge, Frau Roswitha Hunold für ihre Ermunterung zu diesem Buch, meiner Frau Renate für die Einsichtnahme in die Familienbibel Luthers aus dem Jahre 1843 und für ihre große Anteilnahme und Geduld.

2. Unzeitgemäße Betrachtungen zu Heraklits Logos

2.1 Fragment 1

Schon das erste[1] Fragment Heraklits hat den λόγος zum Thema, wenngleich nicht ausschließlich. Fragment 1 lautet griechisch[2]:

„τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν ἐοίκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγεῦμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει· τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται."

In der deutschen Übersetzung[3]:

„Während der λόγος immer dieser bleibt (ist), zeigen sich die Menschen als die Unverständigen (gelangen die Menschen ins Dasein als solche, die es nicht zusammenbringen), sowohl ehe sie [den λόγος] gehört haben, als auch nachdem sie [den λόγος] gehört haben; denn obwohl alles sich gemäß diesem λόγος ereignet, gleichen sie doch solchen, die nichts versucht und deshalb auch nichts erfahren haben, obwohl sie es versuchen mit solchen Worten und Werken, wie ich sie hier darlege, ein jegliches auseinanderlegend nach seiner Natur und erläuternd, wie es sich verhält. Den anderen Menschen bleibt verborgen, was sie im Wachen tun, wie ihnen auch, was sie im Schlaf getan, sich wieder verbirgt."

---

1 Gemäß der Reihenfolge, wie sie seit H. Diels Werk, „Die Fragmente der Vorsokratiker", üblich ist.

2 Fragment 1 und die folgenden sind dem Internet entnommen, vgl. Literaturverzeichnis auf S. 62.

3 Die Übersetzungen der Heraklit-Fragmente stammen entweder aus der Vorlesung „Der Anfang der abendländischen Metaphysik – Die Philosophie der Vorsokratiker", S.S. 1955 oder aus dem Kolloquium „Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen – Heraklit", Krefeld 1967, von Herrn Prof. Volkmann-Schluck. (. . .) besagen wörtliche Übersetzungen, [. . .] sind Ergänzungen zum Text.

Dieses erste Fragment des Heraklit enthält eine Reihe von Aussagen über den λόγος und über die Menschen[4], welche[5] sich zu diesem λόγος verhalten.

1.) Der λόγος ist immer.
2.) Alles ereignet sich gemäß dem λόγος.
3.) Die Menschen, welche sich zu diesem immerwährenden λόγος verhalten, erweisen sich ihm gegenüber als unverständig, d.h. sind ihm irgendwie ungemäß.
4.) Die Menschen verhalten sich zu diesem λόγος, als hätten sie ihn nur im Schlaf vernommen.

Nach Heraklits Aussagen in diesem Fragment stehen die Menschen in einem befremdlichen Verhältnis zum λόγος: Obwohl sich alles dem λόγος gemäß ereignet, obwohl also die Menschen, womit sie sich auch befassen, sich ständig mit solchem befassen, welchem der λόγος sein maßgebliches Gepräge gibt, bleiben sie nach Heraklit ihm gegenüber die Unverständigen, bleibt ihnen die Einsicht in den λόγος verwehrt.

4 Bei Heraklit wird der Mensch zum ersten Mal innerhalb des philosophischen Denkens thematisiert.
5 Hier und im Folgenden, auch vorher in der Übersetzung schon, werden die Relativpronomina in dem Sinne unterschieden, den K. Kraus in seinem Werk „Die Sprache“ (vgl. vor allem S. 129-132, S. 142-148 und im Zusammenhang mit diesem Kapitel S. 66-73) ermittelt hat. Zufolge dieser Unterscheidung leiten die Pronomina „der, die, das“ determinative, die Pronomina „welcher, welche, welches“ attributive Relativsätze ein, d.h. jene leiten eine Bestimmung ein, die im Zusammenhang des Gedankengangs für den Begriff, auf den sie sich beziehen, notwendig ist, diese dagegen eine Bestimmung, die einem schon feststehenden Begriff attributiv zukommt und ihren Sinn darin hat, eine für das Verständnis der Intention des Gedankengangs wesentliche Hinsicht hervorzuheben. – Im vorliegenden Falle setzt also die Wahl von „welche“ voraus, dass alle Menschen sich zum λόγος verhalten (vgl. die Begründung dieser Voraussetzung oben auf der Seite), während „die“ darauf hindeutete, dass durch den Relativsatz Menschen, „die“ sich zum λόγος verhalten, von solchen unterschieden würden, „die“ sich nicht zu ihm verhalten, dass es also Menschen gäbe, „die“ nicht in Bezug zum λόγος stünden. Zufolge der Argumentation oben auf der Seite wäre eine solche Formulierung sinnlos.

Wie ist so etwas aber möglich? Wie kommt es, dass die Menschen in solch einem paradoxen Verhältnis zum λόγος stehen, in einem Verhältnis, dessen Paradoxie darin besteht, dass sie es zwar immer mit solchem zu tun haben, was durch den λόγος bestimmt ist, dass ihnen aber gleichwohl die Einsicht in diesen λόγος versagt bleibt?

Dass die Menschen in einem ungemäßen Verhältnis zum λόγος stehen, kann mehrere Gründe haben: Es könnte einmal am Wesen des Menschen, an seinem wesentlichen Unverständnis liegen. Es könnte aber auch sein, dass der λόγος, nämlich das, w a s der λόγος ist, sich nur schwer begreifen lässt, dass er „sich zu verbergen liebt[6]“. Oder aber – vieles spricht dafür – beide möglichen Ursachen gehen eine Einheit ein, so dass sie dadurch noch machtvoller sind. Wie es sich auch verhalten mag: In jedem Falle ist es für das Verständnis des λόγος und ineins damit des Verhältnisses der Menschen zu diesem λόγος u n u m g ä n g l i c h , erst noch mehr, noch Genaueres über den λόγος in Erfahrung zu bringen, und zwar vor allem deshalb, weil das erste Fragment zwar mehrere Aussagen ü b e r den λόγος macht, nicht aber sagt, w a s der λόγος ist.

Zuvor empfiehlt sich jedoch noch ein Hinweis auf das erste Fragment, es heißt dort: „Während der λόγος immer dieser bleibt, zeigen sich die Menschen als die Unverständigen (. . . solche, die es nicht zusammenbringen) . . .“, wobei hier zunächst offen bleiben muss, was mit dem Wort „es“ gedacht ist. Es wird sich im Verlauf der Untersuchung zeigen, dass das Wort „zusammenbringen“ das Schlüsselwort ist für ein genaueres Verständnis des λόγος. Dass es sich so verhält, darauf deutet bereits das zweite Fragment hin, in welchem der λόγος näher bestimmt wird als das „Zusammen“.

6 Vgl. Fragment 123 und die Erläuterung auf S. 42 ff.
„φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ.“ – „Die Natur liebt es, sich zu verbergen.“

2.2 Fragment 2

Das zweite Fragment lautet:

„διὸ δεῖ ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ, … τοῦ λόγου δ’ ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν.“

„Darum tut es not, zu folgen dem Zusammen, … Während der λόγος ist als das Zusammen, leben die Vielen so, als hätten sie eine eigene Sicht.“

Diesem zweiten Fragment lässt sich der Hinweis entnehmen, dass λόγος und „zusammen“ identisch sind. Allerdings: Darüber, w a s da im λόγος zusammen ist, w a s das ist, was die Menschen, wie sie zumeist sind – in diesem Sinne die „Vielen“ –, nicht zusammenbringen, darüber gibt auch dieses Fragment noch keine Auskunft. Eine erste, vorläufige Antwort auf d i e s e Fragen könnte dagegen das Fragment 67 geben, freilich nur unter der Voraussetzung, dass θεὸς und λόγος dasselbe sind. Allerdings deuten in Fragment 1 die Bestimmungen des λόγος als des Immerseienden und als desjenigen, gemäß welchem sich alles ereignet, auf solche Identität bereits hin.

2.3 Fragmente 67 und 57

Fragment 67 lautet zu Beginn:

„ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμὼν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός…“

„Der Gott: Tag – Nacht, Winter – Sommer, Krieg – Frieden, Überfluss – Hunger…“

Fragment 67 lässt sich – unter der Voraussetzung, dass θεὸς und λόγος dasselbe sind – der Hinweis entnehmen, dass das, was da im λόγος beisammen ist, was die meisten Menschen nicht zusammenbringen, G e g e n s ä t z e sind, solches also, was einander die Anwesenheit streitig macht, was sich gegenseitig ausschließt – wie etwa Tag und Nacht. Der λόγος wäre demnach das Einessein der Gegensätze. Das, was einander die Anwesenheit bestreitet, wäre nach Heraklit in Wahrheit Eines. So sagt er denn auch kurzerhand in Fragment 57[7]: „Tag und Nacht sind eines!“

An dieser Stelle der Erläuterung legt sich leicht folgende plausible Erklärung der Heraklitschen Gedanken nahe: Der λόγος ist nach Heraklit das Beisammen der Gegensätze. Im λόγος soll das Wesen des Seienden gefasst werden. Dieses Wesen eines jeglichen lässt sich nach Heraklit immer nur dadurch erfassen, dass es von seinem Gegenteil unterschieden und in solcher Unterscheidung fixiert wird. Das wäre demnach die Logik, die Lehre vom Denken, wie Heraklit sie verkündet: Den Tag begreift der Erkennende dadurch, dass er ihn von der Nacht unterscheidet, und umgekehrt. Nach dieser Erklärung wäre der λόγος der auf Grund derartiger Unterscheidungen gewonnene Begriff. Der Begriff ist anwesend, ist wirklich im menschlichen Denken. Aber – dieser plausiblen Erklärung lässt sich vor allem folgende Frage entgegenhalten: Ereignet sich nicht nach der Aussage Heraklits im ersten Fragment a l l e s gemäß dem λόγος? Das heißt aber doch: Diese plausible Erklärung zielt zu kurz, sie wird dem Gedanken Heraklits nicht gerecht. Zudem ist es äußerst fragwürdig, Dinge an ihrem Gegensatz zu erklären, was sich am Beispiel „Tag – Nacht“ denn auch leicht zeigen lässt: Wird der Tag dadurch bestimmt, dass er gegen die Nacht abgegrenzt wird, so lässt sich durch diese Bestimmung nur ausmachen, was der Tag n i c h t ist, nicht dagegen, was das B e s t i m m e n d e des Tages ist.

7 Fragment 57 lautet an der Stelle: „ἔστι γὰρ ἕν.“ Vgl. Erläuterung S. 44

Vor solchen und ähnlichen Spekulationen empfiehlt es sich daher, auf dem einmal eingeschlagenen Weg zu bleiben und zu versuchen, den λόγος mit Hilfe weiterer Fragmente Heraklits noch näher zu begreifen. Dabei zeigt sich: Nicht nur die Fragmente 1, 2 und 67, sondern auch die Fragmente 80, 53 und 52 z.B. enthalten Bestimmungen des λόγος. Die Fragmente 80, 53 und 52 verweisen aufeinander und auf die beiden ersten Fragmente, in denen der λόγος selbst genannt wird. Diese Zusammenhänge seien zunächst skizziert: In Fragment 80 nennt Heraklit den Krieg ein „Beisammen", ähnlich wie er zuvor in Fragment 2 den λόγος ein „Beisammen" genannt hatte. Diese Analogie legt die Vermutung nahe, dass Krieg und λόγος in der Sprache Heraklits dasselbe sind. Weiter bekräftigt wird diese Vermutung dadurch, dass er in Fragment 53 den Krieg „den Vater und Beherrscher von allem" nennt. Denn nach Fragment 1 ist es der λόγος, gemäß welchem sich alles ereignet. Andererseits sind durch den Begriff „Herrschaft" die Fragmente 52 und 53 aufeinander bezogen, dergestalt, dass ihren Aussagen zufolge Herrschaft eines Kindes und Krieg und also auch λόγος dasselbe zu sein scheinen. Die folgende Untersuchung soll diese Vermutungen überprüfen und – falls sie sich bestätigen – die Konsequenzen, die sie für die Deutung des λόγος haben, ermitteln. Ausgangspunkt für diese Untersuchung sei Fragment 52.

2.4 Fragment 52

Fragment 52 lautet:

„αἰὼν παῖς ἐστι παίζων πεσσεύων· παιδὸς ἡ βασιληίη.“

„Weltzeit: Ein Kind ist sie, das spielt, ein Brettspiel spielend; eines Kindes ist die Herrschaft.“

In diesem Fragment 52 deutet Heraklit den αἰών als spielendes Kind, und zwar als ein Kind, das ein Brettspiel spielt. An welche Art Brettspiel Heraklit dachte, lässt sich heute nicht mehr genau ausmachen. Wahrscheinlich ist, dass es sich um ein dem Schachspiel ähnliches Spiel handelte, das auf einem Brett von 6 x 6 Feldern und mit unterschiedlichen Figuren ausgetragen wurde. So spielen etwa nach einer Amphoradarstellung des Exekias – sie fällt in die Zeit um 530 v. Chr. – Achill und Aias ein solches Brettspiel[8], d.h. aber, dass es den Griechen durchaus bekannt war. Dass es sich um ein dem Schachspiel ähnliches Spiel handelte – das Schachspiel selbst ist nämlich erst in nachchristlicher Zeit entstanden[9] –, ist vor allem deswegen anzunehmen, weil es zu d e n Spielen gehörte, die auf Grund ihrer differenzierten Figuren den höchsten Rang einnahmen. Die Tatsache, dass ein solches Spiel nach dem Vorbild einer Schlacht, eines Kampfes entstanden ist – wie sich an den Figuren des Schachspiels deutlich erkennen lässt: Läufer, Turm, Pferd, König, Bauer –, deutet zudem auf den Zusammenhang zwischen Fragment 52 und 53.

Es geht bei einem Spiel darum, dass ein g u t e s Spiel zustande kommt, wobei dann der Sieg der Preis oder besser: die Gunst für das bessere Spiel ist. Ein Spiel ist umso besser, je mehr die in seinen Figuren – durch Regeln – festgelegten Spielmöglichkeiten verwirklicht werden. Der fähige, d.h. gute Spieler fordert seinen Gegner aufs höchste, damit er sich an der Leistung des

[8] Vgl. Krefeld, „Hellenika“, S. 132 und S. 152
[9] Vgl. Dufresne-Mieses, S. 7

anderen steigern kann und so seinerseits herausgefordert wird, sein Bestes zu geben.

Beim Brettspiel besteht die Leistung des Spielers darin, die Figuren zur Entfaltung zu bringen. Jede Figur hat Möglichkeiten des Bedrohens und des Schützens, die zu Beginn des Spiels noch nicht bzw. nur zum Teil verwirklicht sind. Erst durch das gute Spiel, d.h. durch eine ständig steigende Bindung der einzelnen Figuren ins Mit- u n d Gegeneinander, werden die Möglichkeiten dieser Figuren mehr und mehr verwirklicht[10]. Es zeigt sich also, dass beim Spiel die einzelne Figur n i c h t s ist, nämlich o h n e die Bindung an das Mit- u n d Gegeneinander der übrigen Figuren gar nicht das sein kann, was sie ist.

Dass Heraklit den Äon jedoch nicht einfach mit einem Brettspiel vergleicht, sondern als Kind deutet, das ein Brettspiel spielt, verweist auf einen weiteren, wesentlichen Zug dieser Weltzeit. Fragment 8[11] macht es zudem unmöglich, das Kindhafte dieses Spiels als regellose Willkür auszulegen. Solcher Interpretation widerspräche auch, dass Fragment 53 den Äon mit Hilfe des Bildes eines B r e t t s p i e l spielenden Kindes deutet. Dennoch unterscheidet sich freilich das Spiel eines Kindes von dem eines Erwachsenen: Während der Erwachsene, wenn er spielt, sich dem Spiel zu- und danach wieder abkehrt, während für den Erwachsenen das Spiel etwas außer und neben dem ist, was er sonst und eigentlich betreibt, während er als Erwachsener in erster Linie ein Leben des Ernstes und der Arbeit führt, ist beim Kind das Dasein i m G a n z e n noch spielerisch, und zwar so sehr, dass es in einer eigentümlichen und befremdlichen Weise nahezu die ganze Welt des Erwachsenen – mit all ihren Gebrauchsgegenständen – ins

10 Wer im Schachspiel diese Möglichkeiten schneller verwirklicht als sein Partner, dergestalt also, dass er mehr Möglichkeiten des Bedrohens und Schützens verwirklicht als der andere, und wer zudem noch dieses Übergewicht in einem klugen Angriff zu pointieren vermag, ist der bessere Spieler. Der Sieg, den der bessere Spieler erringt, ist – so gesehen – das Geschenk für das bessere Spiel, nicht aber der Zweck des Spiels. Wäre er das, so suchte sich ein Spieler am besten einen schlechten Partner; denn dann wäre der Zweck des Spiels am leichtesten erreichbar.

11 Fragment 8 lautet: „τὸ ἀντίξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίην.“ „Das [von Angesicht zu Angesicht] Gegeneinanderstehende geht einig zusammen, und aus dem Auseinandergetragenen ersteht der schönste Einklang.“

Spielerische verwandelt. In einer eigentümlich heiteren Weise verwandelt das Kind all diese Gegenstände und bezieht sie in sein Spiel ein. Das Kind geht immer, und zwar aus seinem Wesen, ganz und gar im Spiel auf; außer und neben dem Spiel gibt es für das Kind nichts[12].

Wenn also in Fragment 52 die Weltzeit, d.h. die Art und Weise, wie die Welt „waltet", wie das Spiel der Welt vor sich geht, als ein spielendes Kind gedeutet wird, dann besagt diese Deutung: Außerhalb dieses Spieles gibt es n i c h t s in der Welt. Auch das Weltspiel ist auf kein Ziel gerichtet, bei dessen Erreichen es zum Stillstand käme; es wird von keinem Willen geleitet, der es einem Ziel zuführt – obwohl es nach Regeln abläuft –, sondern: In diesem Weltspiel geht es darum, dass ein jegliches innerhalb seiner durch die Bindung an das Mit- u n d Gegeneinander ins Erscheinen gelangt. Jegliches kann aber innerhalb dieses Weltspiels nur durch das Gegeneinander selbst ins Erscheinen gelangen, d.h. durch den Austrag des Kampfes, des Streites selbst. Diesen Streit, diesen Krieg deutet Heraklit in Fragment 80 näher.

12 Zu bedenken ist, dass die Welt der Erwachsenen heute wohl früher in das Dasein des Kindes einbricht als zu Zeiten Heraklits –, um nämlich verstehen zu können, dass die Welt des Kindes noch vom „Ernst des Lebens" unverfälscht ist, auch dann, wenn das Kind schon ein Brettspiel spielen kann.

2.5 Fragment 80

Fragment 80 lautet:

„εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἐόντα ξυνόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ᾽ ἔριν καὶ χρεών.“

„Zu wissen tut not, dass der Krieg das Beisammen ist, und das Recht der Streit, und dass alles [Seiende] ins Sein kommt durch den Streit und nach dem Brauch.“

Recht gibt es immer nur dort, wo etwas strittig ist. Strittiges wird entschieden durch den Rechtsspruch, durch das Urteil des Richters. Recht ist dann, wenn jemandem das zuteil wird, was ihm zusteht, worauf er Anspruch hat. Worauf aber ein jegliches Anspruch hat, was einem jeglichen zusteht, das kommt nach Heraklit nur heraus durch den Streit selbst, d.h. jetzt: in der Bindung ins Mit- u n d Gegeneinander. Gemäß dieser Bindung kommt innerhalb des Weltspieles jeglichem das Seine[13] zu. Die Frage ist nur, wie diese Bindung bei dem vielen Seienden innerhalb der Welt zu d e n k e n ist, wie dieses Seiende ins Mit- und Gegeneinander gefügt ist und wie es darin erscheint.

Auf diese Fragen geben neben dem bereits angeführten Fragment 67 vor allem die Fragmente 53 und 62 Auskunft, welche nunmehr im Zusammenhang erläutert werden sollen, da sie einander wechselseitig erhellen.

13 So steht es dem Menschen etwa nicht zu, ewig-lebend zu sein, was Gott allerdings zusteht.

2.6 Die Fragmente 53, 62 und 102

Fragment 53 lautet:

„πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους."

„Der Krieg ist von allem [Anwesenden] der Vater, von allem aber auch der Beherrscher, und die einen bringt er als Götter zum Vorschein, die anderen als Menschen, die einen bringt er als Unfreie heraus, die anderen als Freie."

Fragment 62 lautet:

„ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι. Ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες."

„Unsterbliche sterblich, Sterbliche unsterblich; die einen lebend den Tod dieser, die anderen sterbend das Leben jener."

Beide Fragmente besagen, dass innerhalb des Weltspieles – also innerhalb desjenigen Spieles, in dem jedes durch die Bindung ins Mit- und Gegeneinander in seinem eigenen Sein zum Vorschein kommt – Götter und Menschen eine ausgezeichnete Rolle spielen. Dieser offensichtliche Vorrang der Götter und Menschen im Weltspiel könnte seinen Grund darin haben, dass das Spiel der Götter und Menschen für Heraklit e x e m p l a r i s c h ist, d.h. dass alles übrige Seiende, dass alle anderen Figuren in diesem Weltspiel in einer diesem Beispiel ähnlichen Weise zum Vorschein kommen. Es könnte aber auch sein, dass durch den Streit der Götter und Menschen z u g l e i c h auch alles andere in dem zum Vorschein kommt, was es ist. Wie es um diesen Vorrang der Götter und Menschen auch bestellt sein mag: In jedem Fall gilt es, erst einmal diesen Streit zwischen Göttern und Menschen näher zu deuten, und zwar mit Hilfe der Winke, die Heraklit selbst gibt.

In Fragment 62 nennt Heraklit – dem griechischen Sprachgebrauch folgend – die Götter „Unsterbliche", die Menschen „Sterbliche". Es sind also ungleiche Figuren, welche da mit- und gegeneinander spielen: Unsterbliche streiten mit Sterblichen, Sterbliche mit Unsterblichen. Was berechtigt Heraklit dazu, nur die M e n s c h e n „Sterbliche" zu nennen, obgleich im Bereich der Natur alles Lebendige den Tod erleidet? Wenn das Adjektiv „sterblich" den Menschen in seinem Wesen kennzeichnen und ihn dadurch gegen die anderen Lebewesen abgrenzen soll, dann kann „sterblich" hier nicht die

Bedeutung haben, dass der Mensch eines Tages im Unterschied zu den Göttern den Tod erleiden muss. D i e s e s Geschick teilt er mit allen anderen Lebewesen, so dass alle Lebewesen „Sterbliche“ genannt werden könnten. Wenn aber die Griechen und auch noch der heutige Sprachgebrauch einzig dem M e n s c h e n die Bestimmung „Sterblicher“ zusprechen, dann muss diese Kennzeichnung des Menschen enger gedacht sein, muss sie noch genauer präzisiert werden. Heraklit gibt in Fragment 62 einen Hinweis; es heißt dort nämlich:

„… die einen lebend den Tod dieser, die anderen sterbend das Leben jener.“

Was hier in der Übersetzung mit „leben“ übersetzt ist, heißt im Griechischen ζῆν oder – in der ersten Person Singular – ζά – ω. Dieses Verb besteht aus der Wurzel ζα und der Endung ω. Die Wurzel ζα geht im Griechischen die seltsamsten Verbindungen ein, etwa als ζά – πλουτος oder ζά – πυρος oder ζά – θεος. Zα wirkt in solchen Verbindungen immer verstärkend. So wird ζά – πλουτος der genannt, bei dem das, was Reichtum ist, ganz und gar erscheint. Entsprechend ist ζά – πυρος dasjenige, an dem das, was Feuer ist, in höchster Weise zum Vorschein kommt. So gedacht bedeutet „leben“ jetzt: „zum Vorschein bringen, zum Vorschein kommen lassen“, so dass nun verständlich wird, weshalb alles Lebendige ζῷον – Partizip ursprünglich zu ζάω – genannt wurde: Als Bezeichnung für Lebewesen sagt es nämlich über diese aus, dass sie – im Gegensatz zu dem Nichtlebendigen – sich selbst hervorbringen in das, was sie sind. In diesem erläuterten Sinne besagt also jetzt der Satz,

„… die einen lebend den Tod dieser, die anderen sterbend das Leben jener.“:

Die Götter bringen durch ihr todfreies und daher in keine Perspektive gedrängtes Dasein zum Vorschein, was Sterblichkeit ist. Das heißt aber: Erst im Vergleich mit den Göttern, erst durch den Streit mit den Göttern wird der Mensch als der S t e r b l i c h e sichtbar, und nicht erst durch seinen Tod, welchen er ja gerade mit den anderen Lebewesen teilt. Seine Sterblichkeit ist es, welche den Menschen von allen anderen Lebewesen unterscheidet. So vermag die im Wesen der Unsterblichen gründende H u l d des Göttlichen nur dort zu erscheinen, wo die „Sterblichen“ – ihrer Sterblichkeit eingedenk – sich dieser Huld, welche sich auch versagen kann, öffnen und ihr an heiligen Stätten ihren Raum einräumen. Mit anderen Worten: Die Sterblichkeit des Menschen ist also nicht irgendeine der vielen Eigenschaften, die der Mensch hat, sondern sie ist die den Menschen in seinem W e s e n bestimmende Eigenschaft. Wenn die Sterblichkeit die Wesenskennzeichnung des Menschen ist, dann muss sich durch die H a l t u n g des Menschen zu diesem seinen Wesen, und d.h. zugleich zu seinem Tode, bestimmen, was der Mensch im Einzelnen ist. Das Wesen des einzelnen Menschen bestimmt

sich nicht nur in Bezug darauf, was er von Natur aus ist, sondern darüber hinaus durch die Entscheidungen, die der einzelne innerhalb seines Lebens fällt. Der Mensch ist in das Weltspiel geschickt als Sterblicher, als Sterblicher hat er sich darin zu bewähren. Weil er sich zu bewähren hat, darum kann e r allein auch versagen. Sofern Heraklit in seinem Denken sichtbar zu machen versucht, wodurch sich entscheidet, ob der Mensch sich als Sterblicher in diesem Weltspiel bewährt oder ob er versagt, ist sein Denken keine reine Theorie, nicht bloße Spekulation über das Weltganze, sondern ist sein Denken dann zugleich E t h i k[14], d.h. sein Nachdenken über das Seiende im Ganzen ist zugleich der Versuch, den Menschen in die ihm gemäße Weise zu sein einzuweisen.

In Fragment 53, „… die einen bringt er als Unfreie heraus, die anderen als Freie.“, weist Heraklit darauf hin, dass sich durch das Weltspiel entscheidet, ob der Mensch als Freier oder als Unfreier aus diesem Spiel hervorgeht[15]. Wenn der Mensch in seinem Wesen der Sterbliche ist, dann kann sich das, ob er als Freier oder als Unfreier aus dem Spiel hervorgeht, nur durch seine Haltung zur Sterblichkeit, d.h. zum Tode, entscheiden. Angesichts des Todes sind drei Grundhaltungen des Menschen möglich: Der Mensch kann

1.) sein Leben um j e d e n Preis wollen,
2.) sein Leben n i c h t um j e d e n Preis wollen, d.h. es gibt Entscheidungen, für die er sein Leben opfert,
3.) sein Leben um k e i n e n Preis wollen, d.h. er flieht in den Tod.

14 Ganz allgemein ist Ethik eine Lehre, die den Menschen in die Haltungen hineinweist, die ihm a l s Menschen gemäß sind. Damit ist inhaltlich noch nichts über diese Haltungen gesagt; sie können inhaltlich verschieden sein, da das Wesen des Menschen auf verschiedene Weise ausgelegt werden kann.

15 Durch diese Deutung wird zum Ausdruck gebracht, dass der Unterschied zwischen Freien und Unfreien ein Unterschied innerhalb der M e n s c h e n ist und nicht, was formal auch möglich ist, ein Unterschied zwischen Göttern und Menschen, wonach dann die Götter die Freien und die Menschen die Unfreien wären. Eine solche Deutung scheint aber wenig sinnvoll, da nach ihr die Menschen von vornherein die Unfreien wären, ja als Unfreie geboren würden.

Die erste der drei möglichen Grundhaltungen zum Tode dürfte wohl diejenige sein, die den Menschen in die Unfreiheit verschlägt, während die zweite Möglichkeit die Haltung eines freien Menschen sein dürfte – eine These, die freilich erst begründet werden muss. Der Unfreie will leben um jeden Preis, d.h. durch die Grundhaltung „Leben um jeden Preis" wird der ganze Bereich seines Handelns im Vorhinein festgelegt: Er führt nur solche Handlungen aus, die ihm als Lebewesen Vorteile bringen, und er unterlässt Handlungen, die ihm Nachteile einbringen könnten. Durch Diese Grundhaltung „Leben um jeden Preis" ist aber nicht nur das gesamte Handeln eines Menschen festgelegt, sondern ebenso sehr sein Denken, d.h. sein Denken ist u n f r e i. Inwiefern? Alles, was dem um jeden Preis leben wollenden Menschen begegnet, erscheint ihm nach zwei Grundhinsichten: Entweder ist es seinem Leben förderlich oder es ist ihm abträglich. Da aber sein Leben um keinen Preis beeinträchtigt werden soll, so wird das Förderliche anerkannt, bejaht, das Abträgliche, das Hinderliche – und sei es nur das Unbequeme – negiert. Aus dieser Grundhaltung zum Leben resultiert dann die Folgerung: Der Mensch muss das, was ihm schadet, als nicht zu Recht bestehend verwerfen, alles andere aber, was ihm nutzt, als das Rechte anerkennen. Heraklit sagt denn auch in Fragment 102:

„τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικα ὑπειλήφασιν ἃ δὲ δίκαια."

„Dem Gott ist alles schön und gut und gerecht; die Menschen aber erfassen das eine als ungerecht, das andere als gerecht."

Der Gott vermag alles als schön, gut und gerecht anzuerkennen, weil er in keiner Hinsicht von Schwund bedroht ist und aus seinem Wesen her jegliches so zu sehen vermag, wie es in diesem Weltspiel als das, was es selbst ist, erscheint[16]. Anders beim Menschen: Der Mensch sieht, wenn und solange er unfrei ist, das eine als gedeihlich, das andere als verderblich, ja oft sogar das eine und selbe bald als gedeihlich, bald als verderblich an. Mit anderen Worten: Wenn und solange das Denken eines Menschen der Grundhaltung „Leben um jeden Preis" entspringt, sein Denken also in die Perspektivität des Nutzens oder Schadens gedrängt ist, ist es von vornherein den Dingen ungemäß, da es das Andersartige als solches gar nicht zu erblicken und erst recht nicht anzuerkennen vermag. Das Andersartige in seiner Andersartigkeit

16 Vgl. hierzu das Fragment 78: „ἦθος γὰρ ἀνθρώπειον μὲν οὐκ ἔχει γνώμας, θεῖον δὲ ἔχει." – „Die menschliche Art, sich zum Seienden zu verhalten, hat keine Einsichten, die göttliche aber hat sie."

zu erkennen und anzuerkennen, das vermag nur ein Mensch, der f r e i ist. Der Freie hängt nicht um jeden Preis an seinem Leben, er stellt sein Leben unter Bedingungen, er ist grundsätzlich bereit, sein Leben aufs Spiel zu setzen – dann nämlich, wenn er sich um der Erhaltung des Lebens willen in seinem Wesen beeinträchtigen müsste, also unfrei würde. Das heißt aber: An der Stellung zum Tode zeigt sich, wessen R a n g e s der Mensch ist, ob er selbständig oder unselbständig, ob er „Herr" oder „Knecht"[17] ist.

Nun ist es aber nach Heraklit das unabänderliche Geschick des Menschen – des Freien sowohl, wie auch des Unfreien – , immer wieder in eine Perspektive genötigt zu werden, als Lebewesen immer wieder Stellung nehmen zu müssen, sich eine Ansicht[18] von den Dingen und der Welt zu verschaffen. Die grundsätzliche Daseinsbedrohung des Menschen zwingt ihn, die Dinge nach „negativ" und „positiv" zu artikulieren, nötigt ihn, das eine anzuerkennen, das andere zu verwerfen. Die G e f a h r des Menschen besteht darin, seine Stellungnahme, d.h. seine Ansicht von den Dingen und der Welt, als die allein maßgebliche anzusehen, sie für das Sein der Dinge selbst zu halten und als solches auszugeben. Zugleich aber hat der Mensch immer die Möglichkeit, das aus solcher Stellungnahme Erkannte und Festgelegte a l s Stellungnahme zu durchschauen und sie dadurch in ihre Grenzen zu weisen.

Im Blick auf diese Möglichkeit des Menschen, welche zugleich auch seine Gefährdung ausmacht, stellt Heraklit in den Fragmenten 82 und 83 eine seltsame Analogie auf – eine Analogie, die sich auf den ersten Blick befremdlich, ja fast banal ausnimmt.

[17] Vgl. Hegel, „Phänomenologie des Geistes", Phil. Bibl. S. 146 ff.
[18] Ansicht, griechisch δόξα, ist einmal die Ansicht, die eine Sache von sich her bietet, zum anderen die Ansicht, die der Mensch sich auf Grund des Anblickes von der Sache macht.

2.7 Fragmente 82, 83 und 43

Fragment 82 lautet:

„πιθήκων ὁ κάλλιστος αἰσχρὸς ἀνθρώπων γένει συμβάλλειν."

„Der schönste Affe ist hässlich, verglichen mit dem menschlichen Geschlecht."

Fragment 83 lautet:

„ἀνθρώπων ὁ σοφώτατος πρὸς θεὸν πίθηκος φανεῖται καὶ σοφίᾳ καὶ κάλλει καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν."

„Der weiseste Mensch wird gegen Gott nur als ein Affe erscheinen, sowohl an Weisheit, Schönheit und allen anderen."

Diese beiden Fragmente bilden insofern eine Analogie, als sich aus ihnen etwa folgende Verhältnisgleichung aufstellen lässt: Der schönste Affe verhält sich zum Menschlichen wie der weiseste Mensch zum Göttlichen. Was diese Analogie so befremdlich erscheinen lässt, ist weniger der Umstand, dass Mensch und Affe[19] in ein Gegenüber gebracht werden, sondern der w e i s e s t e Mensch und der s c h ö n s t e Affe, dass also der weiseste Mensch bei dieser Entsprechung so schlecht wegkommt. Ist aber nicht gerade „Weisheit", griechisch σοφία, etwas menschlich Großes, zumal es in Fragment 50[20] heißt, dass das höchste Wissen – die σοφία also – darin besteht, zu sehen, dass nicht nur eines ist, sondern alles ist in der einen und selben Anwesenheit? Das heißt aber doch: Der Mensch besäße dann das höchste Wissen, wenn er den λόγος erfasst hat, wenn er also das andere in seiner Andersartigkeit erkannt und anerkannt hat. Mit anderen Worten: Höchstes Wissen beweist der Mensch dann, wenn er einsieht, dass zum menschlichen Wesen der Tod gehört, wenn er einsieht, dass menschliches Leben ein sterbliches Leben ist, wenn er also das Beisammen der

[19] „Affe" ist von Heraklit keineswegs als Schimpfwort gedacht.

[20] Fragment 50 lautet: „οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι." – Habt ihr nicht mich, sondern den λόγος vernommen, dann besteht das höchste Wissen darin (ist es weise), [mit mir] darin übereinzustimmen, dass eines alles ist."

Gegensätze sieht, und zwar auch und gerade dort, wo für ihn das Andersartige bedrohlich und abträglich ist. Aber selbst dieser weiseste Mensch, sagt Heraklit, ist – verglichen mit dem Göttlichen, welchem ja der Einblick in die Eigenartigkeit eines jeglichen Wesens von sich her zu eigen ist – nicht mehr als ein Affe; denn der Mensch bleibt bei aller Einsicht zugleich genötigt, als Lebewesen eine Stellung zu beziehen, welche jedoch immer einseitig ist. Der Mensch wird aus seiner Natur ständig in die Perspektivität zurückgedrängt, aus der er als Mensch so wenig ausbrechen kann wie der Affe aus seiner v ö l l i g e n Perspektivität. Zugleich aber vermag der Mensch – das ist das Entscheidende, und darin besteht die σοφία – diese seine einseitige Stellungnahme als solche zu durchschauen und sie dadurch in ihre Grenze zu weisen. Wer das nicht kann, wer die Andersartigkeit des anderen um keinen Preis anzuerkennen bereit ist, wer das andere – koste es, was es wolle – zu vernichten sucht, der ist nach Heraklit ein Frevler, der fällt nach Heraklit der Vermessenheit anheim. Von ihr sagt Heraklit in Fragment 43:

„ὕβριν χρὴ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν.“

„Vermessenheit soll man löschen eher noch als Feuersbrunst.“

Die Vermessenheit besteht darin, dass der Mensch nicht den λόγος, sondern seine Ansichten zum Maß nimmt. Heraklit setzt diese Vermessenheit in Bezug zur Feuersbrunst. Feuersbrunst ist ein verderbliches, vernichtendes Feuer. Eine solche Feuersbrunst kann natürliche Ursachen haben, sie kann aber auch von Menschen eigens entfacht werden. Der Mensch wiederum kann das Feuer aus Unachtsamkeit oder voller Absicht entfachen. Von dieser, bewusst vom Menschen entfachten, verderblichen Feuersbrunst dürfte das Fragment 43 sprechen. Der komparative Ausdruck „eher“ lässt darauf schließen, dass die Vermessenheit gefährlicher ist als die schlimmste Feuersbrunst. Das heißt aber: Die Feuersbrunst ist das Sekundäre, ihre Ursache ist die Vermessenheit. Dort, wo der Mensch nicht seine Ansichten von den Dingen und der Welt zum Maß nimmt, wo er nicht sich selber, sondern den λόγος zum Maßstab nimmt, so dass ein jegliches in der Welt in seinem Eigenen, das Andersartige in seiner Andersartigkeit erscheinen kann, dort wird es diese Art von Feuersbrunst – heute im Extremfall die Feuersbrunst eines atomaren Krieges – gar nicht erst geben, sondern sie wird erst dann entfacht, wenn der Mensch alles, was ihm innerhalb der Welt begegnet, einseitig aus seiner Perspektive erblickt. Der Mensch kann sich aber denkend aus dieser Perspektivität befreien und so dem λόγος gemäß werden. Allerdings ist er diesem λόγος nicht schon als denkendes Wesen gemäß, sondern erst dadurch, dass er eine eigene H a l t u n g zu diesem λόγος aufbringt, die Haltung der σοφία, welche dem Beisammen folgt.

Diese Haltung „tut not“, sagt Heraklit in Fragment 2[21], und zwar in mehrfacher Weise: Sie ist nötig für den Menschen, damit er auch Mensch ist, nicht nur als Handelnder, sondern auch als Denkender, damit er sich als Freier in dem Weltspiel bewähren kann. Diese Haltung ist aber ebenso nötig für den λόγος, damit der λόγος eines jeglichen erscheinen, damit das Weltspiel mit all seinen Figuren im Denken des Menschen erscheinen kann. Wenn nämlich das Denken des Menschen sich nicht aus der δόξα zu befreien vermag, im Extremfall zur ὕβρις, zur Vermessenheit wird, dann bleibt der λόγος a l s λόγος verborgen.

Dieser Gedanke ist zugleich eine Antwort auf die Frage, die sich bei der Erörterung der Fragmente 53 und 62 stellte, weshalb nämlich die Götter und die Menschen im Weltspiel bei Heraklit einen Vorrang vor dem übrigen Seienden haben[22]: Jetzt erweist sich die zweite Antwort, dass durch den Streit der Götter und Menschen zugleich auch alles andere in dem zum Vorschein kommt, was es ist, als die korrekte im Sinne Heraklits: Wenn der Mensch sich als Freier im Weltspiel bewährt, dann kommt auch alles andere in dem zum Vorschein, was es ist. Aber selbst dann, wenn der Mensch das Seine tut, d.h. wenn er versucht, sich als Freier zu bewähren, bleibt die ihm gestellte Aufgabe schwer, so schwer, dass selbst der „weiseste“ Mensch – derjenige also, der sich in diesem Denken ständig übt, der es in dieser Haltung der σοφία am weitesten gebracht hat –, verglichen mit dem Göttlichen, wie ein Affe erscheint.

Mit diesen Erläuterungen kehrt die Untersuchung zu der am Anfang gestellten Frage zurück: Wie kommt es, dass die Menschen in einem ungemäßen Verhältnis zum λόγος stehen[23]? Drei mögliche Antworten lauteten:

1.) Es liegt am Unverständnis des Menschen.
2.) Es liegt am λόγος.
3.) Es liegt am Menschen u n d am λόγος.

[21] Vgl. Zitat und Erläuterung auf S. 26
[22] Vgl. die Erläuterung auf S. 33
[23] Vgl. S. 25, 2. Abschnitt

Die bisherigen Erläuterungen zeigten, dass es am Menschen liegt, wenn er zum λόγος in einem ungemäßen Verhältnis steht. Aber damit sind die zweite und dritte der möglichen Antworten noch nicht verneint; denn darauf, dass es auch am λόγος liegen könnte, deuten z.B. die Fragmente 123, 54 und 57.

2.8 Die Fragmente 123 und 54 und 57

Fragment 123 lautet:

„φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ."

„Die Natur liebt es, sich zu verbergen."

Fragment 54 lautet:

„ἁρμονίη ἀφανὴς φανερῆς κρείσσων."

„Der verborgene Einklang ist machtvoller als der offensichtliche."

Inwiefern weist das Fragment 123 darauf hin, dass es auch am schwer zugänglichen Wesen des λόγος liegen könnte? Den entscheidenden Wink gibt das Wort φύσις, Natur. Es weist zurück auf das erste Fragment Heraklits[24], dem zufolge Heraklit ein jegliches auseinanderlegen will nach seiner N a t u r . Das, was die Dinge sind, erfasst das Denken, wenn es den λόγος erfasst. Das, was die Dinge von sich her sind, ist die Natur der Dinge. Diese Natur der Dinge – d.h. jetzt zugleich: dieser λόγος – ist aber nicht ursprünglich im Denken des Menschen beheimatet; denn der Mensch erkennt erst nachträglich, was die Dinge sind. Mit anderen Worten: Die Natur der Dinge, und d.h. der λόγος, muss schon sein, bevor der Mensch sie denkend begreift. Der λόγος ist dasjenige, was ein jegliches zu dem macht, was es ist. Das, was vor allem Werden und Entstehen als das maßgeblich Bestimmende schon war, ist der λόγος, von dem Heraklit sagt, er sei immer. Beide – φύσις wie λόγος – sind doppeldeutig, was ein Blick auf die Fragmente 1 und 123 ebenfalls zeigt: In Fragment 1 heißt es: „ein jegliches auseinanderlegend nach seiner Natur…". Das bedeutet jetzt: Ein jegliches, das ist, hat seine Natur, sein eigenes Sein. Vom Weltspiel her gedacht: Innerhalb des Weltspiels hat ein jegliches seine eigene Natur, sein eigenes Wesen. Es gibt also so viele Naturen, wie es ὄντα – Seiendes – gibt. In Fragment 123 sieht es dagegen so aus, als gebe es nur eine einzige Natur. Das Wort Natur ist also doppeldeutig: Einmal meint Natur den ganzen Bereich dessen, was von sich her ist, zum anderen kommt jeglichem seine eigene Natur zu. Ferner gehört Natur zu den Verbalsubstantiven, die – ähnlich wie Praxis – ein In-Tätigkeit-Sein ausdrücken. Daher muss beim Wort Natur zugleich das Verbale mitgehört werden, d.h. die Art und Weise, wie die Natur waltet: als

[24] Vgl. Zitat auf S. 23

ständiges Auf- und Hervorgehen. Von dieser ständig auf- und hervorgehenden Natur sagt Heraklit, sie liebe es, sich zu verbergen. Wie ist dieses „lieben“ zu verstehen? Was verbirgt die Natur, wohinein verbirgt sie sich und inwiefern l i e b t sie es, sich zu verbergen?

Eine Antwort auf diese Fragen könnte vielleicht das Fragment 54 geben; denn auch in diesem Fragment ist von „verbergen“ die Rede: Heraklit unterscheidet hier nämlich zwischen einem „verborgenen“ und einem „offensichtlichen Einklang“. „Einklang“ ist die Übersetzung des griechischen Wortes ἁρμονία. Dies Wort war schon einmal, nämlich bei der Erläuterung des Fragmentes 52[25] in Erscheinung getreten, als es darum ging, das Weltspiel zu verstehen. So bedeutet denn auch dieses Wort ἁρμονία die Einheit alles dessen, was im Weltspiel einheitlich ins Spiel gebracht ist. Jegliches ist in diesem Weltspiel so auf das andere bezogen, dass es sich selbst und das andere durch die Bindung in das Mit- und Gegeneinander in seine höchsten Möglichkeiten entfaltet. Damit es in diesem Weltspiel zu einem Einklang, zu einer Harmonie kommt, bedarf es der Verschiedenheit der einzelnen „Figuren“, die da ins Spiel kommen. Diese Verschiedenheit der Figuren ist aber zugleich der Grund dafür, dass die Harmonie des Spiels gestört sein kann, und zwar in zweifacher Weise: Einmal kann das, was da im Weltspiel in ein Verhältnis zueinander gelangt, zu wenig verschieden, zu eintönig sein; zum anderen kann die Verschiedenartigkeit so groß sein, dass es zu einem Bruch kommt, dass die Einheit zerstört wird.

„Offensichtlich“ ist eine Harmonie dann, wenn die Gegensätze gering sind, wenn das Übereinstimmende, wenn die Gemeinsamkeiten überwiegen. Die Harmonie a l s Harmonie zeigt sich im Übereinstimmenden, im Einklang, und nicht im Unterschiedenen; und zwar zeigt sie sich so sehr im Zusammenstimmenden, dass sie, je größer die Unterschiede werden, umso weniger noch a l s Harmonie erscheint, wenngleich sie noch besteht. Am größten sind die Unterschiede zwischen den Gegensätzen, so dass also die Harmonie des Gegensätzlichen am verborgensten ist. Nun spricht Heraklit immer von Gegensätzen. Heißt das aber nicht im Hinblick auf die Frage, ob das ungemäße Verhalten des Menschen zum λόγος auch am schwer zugänglichen Wesen des λόγος liegen könnte[26], dass der λόγος vielleicht deshalb so schwer zu fassen ist, weil er einmal zwar immer Gegensätzliches begreift, zum anderen aber Heraklit von diesen Gegensätzen sagt, sie

25 Vgl. S. 30, Anmerkung²
26 Vgl. S. 47

stünden in einem harmonischen Verhältnis zueinander, ja sie bildeten sogar den „schönsten Einklang“[27]? Sollte der Einklang vielleicht deshalb so verborgen sein, weil er ein Einklang von Gegensätzen ist, eine Harmonie von solchem, was sich gegenseitig die Anwesenheit streitig macht, ja was sich ausschließt? Inwiefern bilden zum Beispiel Tag und Nacht bei all ihrer Gegensätzlichkeit dennoch eine harmonische Einheit – eine Einheit, die Heraklit berechtigt in Fragment 57 zu sagen: „Tag und Nacht s i n d eines.“[28]?

Diese Einheit von Tag und Nacht kann nur diejenige Einheit sein, die im λόγος erfasst wird, es muss die Einheit des verborgenen, des machtvollen Einklangs sein. Das heißt: Der Tag ist ohne die Nacht nicht möglich. Der Tag hellt auf, erwärmt. Der Tag könnte als Tag gar nicht erscheinen, der Tag hätte nichts zu erhellen, nichts zu erwärmen, nichts zu wecken, nichts zu beleben, wenn es keine Nacht gäbe. Die Nacht ihrerseits lässt das Ermüdete ausruhen, so dass der Tag die Lebenskräfte neu zu wecken vermag. Die Nacht als das Dunkel ist zugleich die Einkehr der Stille, der Kühle und der Ruhe. Gerade der sterbliche Mensch sollte also gehalten sein, Tag und Nacht als e i n e s zu nehmen und nicht etwa das eine als gedeihlich, das andere als abträglich anzusehen. In der Einheit von Tag und Nacht liegt das harmonische Verhältnis der beiden: das eine kann nur s e i n , was es ist, durch das andere. Diese Einheit von Tag und Nacht, wie überhaupt die Einheit von Entgegengesetztem, welche nach Heraklit das Eigentliche im Weltspiel ist, diese Einheit bleibt einem gewöhnlichen Blick auf das Seiende verborgen, sie eröffnet sich nur einem d e n k e n d e n Sehen, welches sieht, dass nicht immer nur eines ist, sondern alles ist – gerade also auch das Entgegengesetzte, dasjenige, was sich die Anwesenheit streitig macht – in der einen und selben Anwesenheit, d.h. im Einklang des λόγος[29].

Wer diesen Einklang des λόγος nicht sieht, wer der Perspektivität verfallen bleibt, dem wird die Welt nach Heraklit als ein „wüst hingeschütteter Kehrichthaufen“[30] erscheinen, d.h. als ein Gemenge und Geschiebe, bei welchem sich eines vor das andere schiebt, um selbst wieder von einem anderen weggeschoben zu werden. Wer diesen Einklang der Welt nicht sieht,

27 Vgl. Fragment 8, zitiert auf S. 30, Anmerkung²

28 Vgl. S. 27, Anmerkung¹ und „Betrachtungen zur Genesis 1,5“, S. 9ff.

29 Vgl. hierzu etwa Borcherts Erzählung „Liebe blaue graue Nacht“ in „Die traurigen Geranien“, S.34ff. und besonders S. 36 unten: „Komme mir keiner und sage, dass er den Regen nicht liebe. Ohne ihn würde die Sonne uns alle ermorden. Nein, komme mir keiner – wir haben allen Grund, ihn zu lieben!“

30 vgl. Fragment 124: „ὅκωσπερ σάρμα εἰκῆ κεχυμένων ὁ κάλλιστος κόσμος.“ – „Wie ein wüst hingeschütteter Kehrichthaufen [erscheint] die schönste Welt.“

der wird in ihr nur das Vergehende, das Weggeworfene, das Unnütze sehen, welches in den „Trödelkasten“ der Vergangenheit gehört. Dabei bleibt ihm die Welt a l s Welt, nämlich in ihrer Schönheit, in ihrem Einklang, verborgen.

Lässt sich nach diesen Erläuterungen schon eine Antwort auf die Fragen geben, vor die das Fragment 123 stellte? Zunächst: Das, w a s die Natur verbirgt – sich selbst, ihr eigenes „Wesen“ –, ist dieser verborgene Einklang des λόγος, welcher die äußersten Gegensätze umfasst, jener Einklang also, der nach der Aussage in Fragment 54 machtvoller ist als der offensichtliche. Weshalb aber kann Heraklit sagen: „Die Natur l i e b t das Sichverbergen.“? „Lieben“ heißt grundsätzlich: den anderen in seiner Andersartigkeit erkennen und darin anerkennen. Sofern Liebe ein wechselseitiges Erkennen und Anerkennen ist, ist sie zugleich ein wechselseitiges Erkannt- und Anerkanntwerden. Nun ist die Art und Weise, wie die Natur waltet, das ständige Auf- und Hervorgehen. Wenn sie als dieses ständige Auf- und Hervorgehen das Sichverbergen „liebt“, dann heißt das: Das Auf- und Hervorgehen erkennt im Sichverbergen das andere zu sich selbst und umgekehrt. Indem das Aufgehende aufgeht, wendet es sich ins Gegenteil, zum Sichverbergen, und dieses wiederum zum Aufgehen. Das eine verbürgt so dem anderen seine Wesensmöglichkeit. Mit anderen Worten: Die Natur lässt nicht nur ständig Neues auf- und hervorgehen, sondern ineins und zumal verbirgt sie sich auch ständig, indem sie Erschienenes wieder zurücknimmt ins Dunkel der Verborgenheit. Das ist es auch, w o h i n e i n sich die Natur verbirgt, und zwar einmal deshalb, damit Neues überhaupt wieder hervorgehen kann, zum anderen aber auch so, dass in einer eigentümlichen Weise gerade aus dem, was sich ins Dunkel verbirgt, das Neue hervorgeht – einer Quelle vergleichbar, welche ja auch nur dadurch ständig entspringen und so erst Quelle s e i n kann, dass ihr aus dem verborgenen Innern immer wieder Neues zufließt und nur zufließen kann, weil das Entströmte wieder in den Ursprung zurückkehrt. Durch das Walten der φύσις geht also alles ins Erscheinen hervor und kehrt zugleich wieder ins Dunkel, in seinen Ursprung, zurück. In diesem Dunkel liegt die Möglichkeit für einen neuen Aufgang.

Auf diese Zusammengehörigkeit des Aufgangs und der Verbergung weist auch – wenngleich in einer anderen Hinsicht – das Fragment 30.

2.9 Fragment 30

Fragment 30 lautet:

„κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἁπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ᾽ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωον ἁπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα."

„Diese Welt, dieselbe für das Seiende insgesamt, hat weder ein Gott noch ein Mensch hervorgebracht, sondern sie war immer und ist und wird sein immer-lebendiges Feuer, nach Maßen erglühend und nach Maßen erlöschend."

Die Welt, das Seiende im Ganzen, ist nach der Aussage dieses Fragmentes von der Art eines immer-lebendigen Feuers. Das Feuer gewährt Helle und Wärme. Wie das Feuer alles erhellt, beleuchtet und erwärmt, lässt die Welt jegliches Seiende in sein Erscheinen als dieses oder jenes hervorgehen, und zwar immer und ständig, und ist insofern ἀείζωον[31], immer-aufgehen-lassend. Als diese alles in sein Erscheinen aufgehen lassende Welt geht sie zugleich selbst ständig erscheinend auf, waltet sie selbst erst a l s Welt. Damit sie aber als Welt walten kann, damit sie alles in sein Erscheinen aufgehen lassen kann, braucht sie ständig etwas, woraus Neues erst wieder hervorgehen kann. Anders gesagt: Damit das Feuer Helle und Wärme gewähren kann, braucht es ständig etwas, woraus es sich nährt, d.h. das Feuer brennt nur, indem es anderes v e r - brennt. Nur so kann es ein immer lebendiges Feuer sein, d.h. ein Feuer, das ständig neue Nahrung bekommt, das nie erlischt, das an kein Ende des Lichtens und Verbergens gelangt. Heraklit denkt also in diesem Bild vom immer lebendigen Feuer, welches die Welt ist, erneut die Einheit des Entschwindens und Hervorgehens – die Einheit, die zugleich das Kennzeichen der φύσις ist, so dass also φύσις, λόγος, Feuer, Welt und Kosmos – als die alles entstehen lassende Welt erscheint sie in einer bestimmten Ordnung, derentwillen sie auch, dem griechischen Sprachgebrauch folgend, Kosmos genannt werden kann – ein und dasselbe besagen.

Im Sinne der Einheit des Entschwindens und Hervorgehens, des Lichtens und Verbergens dürfte wohl auch der Zusatz Heraklits in diesem Fragment 30 zu verstehen sein, es sei ein Feuer, das „nach Maßen erglüht und nach Maßen erlischt". Man könnte nämlich meinen, es handele sich um ein

31 Zu ἀεί-ζωον vgl. die Erläuterungen zur Wurzel ζα auf S. 34

flackerndes Holzfeuer, welches eine Zeitlang auflodert und dann wieder erlischt. Das Feuer, von dem Heraklit spricht, ist vielmehr beides in einem, Erglühen und Erlöschen gehören zusammen. Alles, was von diesem Feuer, welches die Welt selbst ist, in die Helle gebracht wird, entschwindet auch wieder „nach Maßen", d.h. je nach der dem Seienden zugemessenen Frist. Dabei sind die Fristen für jedes Seiende verschieden. Zudem: Manches in der Welt entfaltet sich ganz in seine ihm vom Weltspiel her zugedachte Möglichkeit, anderes wiederum nicht – entsprechend der Ordnung des Weltspieles, d.h. entsprechend den festgesetzten Spielregeln und Maßen. Dabei sind die Aufgaben für jedes Seiende verschieden. Dem M e n s c h e n kommt in diesem Weltspiel die Aufgabe zu, sich f r e i in diese Ordnung der Welt hineinzustellen, d.h. auch: f r e i w i l l i g dann abzutreten, wenn er seine Aufgabe in diesem Weltspiel erfüllt hat, wenn seine Frist abgelaufen ist. Dass der Mensch allerdings oft genug die ihm vom Weltspiel zugewiesene Rolle nicht übernimmt, dass er nur ungern oder gar nicht abtreten will, wenn es für ihn „an der Zeit" ist, das bedeutet nach der Auffassung des frühen griechischen Denkens eine Wesensgefahr, ja sogar einen Wesensverlust für den Menschen. Diese Wesensgefahr des Menschen ist z.B. das Thema des „Aias"[32], einer der großen Tragödien des Sophokles, welche etwa zur selben Zeit entstanden, in der Heraklit lebte, nämlich um 500 vor Christus.

Nach Heraklit ist jeder Mensch gehalten, für sich jeweils s e i n Maß ausfindig zu machen und sich in dieses freiwillig zu fügen. Aber: Dieses Maß zu finden, zu sehen, welche Stelle e r im Weltspiel innerhalb des vielen Seienden einnimmt, fällt dem Menschen schwer. D a s s es ihm so schwer fällt, seinen Platz in der Welt einzunehmen und ihn ebenso wieder zu verlassen, wenn es „an der Zeit" ist, liegt nicht nur an der Unzulänglichkeit des Menschen, sondern gerade auch am schwer zugänglichen Wesen der Welt, d.h. zugleich, da Welt, Feuer, φύσις und λόγος dasselbe besagen, am schwer zugänglichen λόγος. Sofern Heraklit das Wesen des λόγος – in verschiedenen, gleichwohl zusammengehörigen Hinsichten – als αἰών im Bild des Brettspiel spielenden Kindes und zugleich als πόλεμος deutet, welcher jegliches in dem, was es ist, hervorgehen lässt durch die Fügung ins Mit- und Gegeneinander, sofern Heraklit das Wesen dieses λόγος weiter als φύσις deutet im Bild des πῦρ ἀείζωον, dergestalt, dass das „Wesen", dass die Natur des einzelnen nur erkennbar ist durch die Einsicht in das Walten der „Natur

32 Die Tragödie des Aias besteht darin, dass sich ihm, Aias, die Größe seines Gegners und Gegenspielers Odysseus zwar enthüllt, er aber nicht willens ist, diese Größe und Überlegenheit des Odysseus anzuerkennen. Zu tief war seine Ehre gekränkt worden, als die Griechen nicht ihn, sondern Odysseus die Waffen Achills übergaben.

im Ganzen“, durch die Einsicht in das „Welten“[33] der Welt, in das Weltspiel, i s t der λόγος etwas, was allem menschlichen Erkennen vorausliegt als das die Welt im ganzen maßgeblich Bestimmende. So gesehen, scheint die Bedeutungsentwicklung, welche der Begriff λόγος dann im Laufe der Geschichte des Denkens durchgemacht hat, befremdlich zu sein – die Entwicklung, der zufolge der λόγος zum „τι κατά τινος“ wird, zum „Begriff“, welcher „etwas über etwas“ aussagt, zum nachträglich, aposteriorisch gebildeten Abstraktum des menschlichen Denkens.

33 Heidegger verwendet dieses – ungebräuchliche – Verb „welten“, weil er keine Möglichkeit sah, das Verbale auf andere Weise auszudrücken.

2.10 Ausblick auf die Seelen-Fragmente

Die Deutung dessen, was der λόγος bei Heraklit ist, wäre jedoch unvollständig, wenn die Möglichkeit dieser Entwicklung nicht a u s dem Denken Heraklits selbst begreiflich gemacht würde. Denn obschon die bisherige Erläuterung den λόγος als das allem menschlichen Erkennen Vorausliegende, als das die Welt im ganzen maßgeblich Bestimmende gedeutet hat, weisen andere Fragmente Heraklits – die sogenannten Seelen-Fragmente – darauf hin, dass der λόγος – jedenfalls a u c h – seinen Ort[34] im menschlichen Denken, in der „Seele" des Menschen, hat. Es sind dies vor allem die Fragmente 115 und 45, ferner 12, 117, 118, 85, 36 und nicht zuletzt Fragment 101.
Die oben genannten Fragmente sind zwar für den unmittelbaren Vergleich zwischen Heraklits Logos-Lehre und der Genesis-Stelle 1,5 nicht zwingend notwendig, jedoch im Kontext durchaus erhellend und für den Zusammenhang wichtig.

Fragment 115 lautet:

„ψυχῆς ἐστι λόγος ἑωυτὸν αὔξων."

In der deutschen Übersetzung:

„Der Seele ist ein λόγος eigen, welcher sich selbst mehrt."

Fragment 45 lautet:

„ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν λόγον ἔχει."

34 Bei dem Wort „Ort" muss eine Bedeutung mitgehört werden, die ihm im Althochdeutschen zukam: Dort wurde „Ort" verstanden im Sinne von „Spitze". Die Spitze ist von allem, was an einem spitzen Gegenstand sonst noch ist, das Wichtigste, da sich in ihr das Ganze dessen versammelt, was der spitze Gegenstand ist. Alles, was in eine Spitze ausläuft, verliert in dem Augenblick seine Tauglichkeit, da die Spitze abbricht: der Bleistift, das Messer, der Speer oder der Witz, welcher sich stets in der „Pointe", französisch für Spitze, sammelt. Von der Pointe her wird die Einheit des vielerlei Einzelnen sichtbar, von ihr her entscheidet sich das Urteil über die Güte eines Witzes. So gesehen, ist die Pointe der Kern oder die Mitte des Witzes, ist die Spitze spitzer Gegenstände das Zentrum, von welchem her das Ganze der spitzen Gegenstände in seiner Bedeutung und in seinem Zusammenhang aufgewiesen werden kann und muss. Das Zentrum eines Vielfältigen ausfindig zu machen, von welchem her sichtbar wird, was es im einzelnen und im Zusammenhang ist, ist eine Tätigkeit des
menschlichen Denkens. Dieser Denkvorgang wird auch „Erörterung" genannt, d.h. in der Erörterung wird der Ort ausfindig gemacht, der – verstanden als die Mitte eines Vielfältigen – allem Umliegenden seine Bestimmung erteilt. „Ort" muss also verstanden werden als die Mitte, in welcher eine Vielfalt von Bezügen zusammentrifft.

In der deutschen Übersetzung:

„Die Grenzen der Seele wirst du nicht ausfinden, und wenn du jeden Weg abschrittest; einen so tiefen λόγος hat sie."

Beide Fragmente weisen darauf hin, dass die Seele einen λόγος hat. Aus beiden lässt sich ersehen, dass es sich bei dieser Seele um die Seele des Menschen handelt – des Menschen als des denkenden und wahrnehmenden Wesens in der Welt. Das Fragment 115 sagt außerdem: „Der λόγος mehrt sich." Und Fragment 45: „Die Grenzen der Seele sind nicht auszumachen.", weil die Grenzen des λόγος nicht auszumachen sind. Ferner scheint eine Beziehung zwischen den Fragmenten 12, 117, 118, 85, 36 und nicht zuletzt Fragment 101 zu bestehen, welche ihrerseits wieder in engem Bezug zu den Fragmenten 115 und 45 stehen:

Fragment 12 lautet:

„ποταμοῖσι τοῖσιν αὐτοῖσιν ἐμβαίνουσιν ἕτερα καὶ ἕτερα ὕδατα ἐπιῤῥεῖ· καὶ ψυχαὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιῶνται."

In der deutschen Übersetzung:

„Denen, die in dieselben Flüsse steigen, strömen andere und immer andere Wasser zu; und Seelen sogar dampfen aus dem Feuchten auf."

Fragment 117 lautet:

„ἀνὴρ ὀκόταν μεθυσθῇ, ἄγεται ὑπὸ παιδὸς ἀνήβου σφαλλόμενος οὐκ ἐπᾴων ὅκη βαίνει, ὑγρὴν τὴν ψυχὴν ἔχων."

In der deutschen Übersetzung:

„Ein Mann, wenn er betrunken ist, wird von einem unerwachsenen Knaben geführt; er taumelt und achtet nicht darauf, wohin er geht, denn er hat die Seele feucht."

Fragment 118 lautet:

„αὐγὴ ξηρὴ ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη." oder vielmehr: „αὕη ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη."
In der deutschen Übersetzung:

„Trockener Glanz: weiseste und tauglichste Seele – trockene Seele: weiseste und tauglichste."

Fragment 85 lautet:

„θυμῷ μάχεσθαι χαλεπόν· ὅ τι γὰρ ἂν θέλῃ, ψυχῆς ὠνεῖται.“

In der deutschen Übersetzung:

„Mit dem leidenschaftlich aufwallenden Drang zu kämpfen, ist schwer; denn wem man von sich her entgegendrängt, das erkauft man um Seele.“

Fragment 36 lautet:

„ψυχῇσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή.“

In der deutschen Übersetzung:

„Für die Seelen aber ist es Tod, als Wasser hervorzugehen, für Wasser aber Tod, als Erde hervorzugehen, aus der Erde aber geht Wasser hervor, aus dem Wasser aber Seele.“

Fragment 101 lautet:

„ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν.“

In der deutschen Übersetzung:

„Ich suchte (fragend) mich selbst.“

Die Fragmente 12, 117 und 36 weisen darauf hin, dass die Seele etwas mit dem ὑγρόν zu tun hat, d.h. mit dem Feuchten, dem Flüssigen, dem Nassen, zugleich aber auch mit dessen Gegenteil, dem Trockenen, wie Fragment 118 zeigt. Heraklit deutet in diesen Fragmenten das Wesen der menschlichen Seele durch zwei Bilder: das Feuchte und das Trockene. Ferner scheinen die Fragmente 36, 117 und 118 dafür zu sprechen, dass das Feuchte für die Seele etwas Abträgliches ist, das Trockene hingegen etwas, was für die Seele gut ist, was sie „weise und tauglich“ macht. Allerdings nötigt das Fragment 12 dazu, diesen Gedanken, dass das Feuchte für die Seele das Schlechte und das Trockene für die Seele das Gute sei, zunächst behutsamer zu formulieren; denn in Fragment 12 scheint der Hinweis zu liegen, dass das Feuchte der Ursprung dessen ist, was „Seele“ genannt wird, d.h. dasjenige, woraus die Seelen – in welcher Weise auch immer – hervorgehen. Nach der Aussage dieses Fragmentes dürfte das Feuchte also nicht nur als etwas für die Seele Negatives gedeutet werden. Dafür, dass das Feuchte nicht nur das Schlechte für die Seele ist, könnte auch das Fragment 36 sprechen: Der Tod ist ja auch nicht das n u r Negative; denn der Tod, in welchen hinein jegliches wieder entgeht,

entgrenzt ja auch wieder und schafft Raum für anderes. Dieses „Entgehen“ hat innerhalb des Weltspiels ja gerade die Bedeutung, dass durch es zugleich auch wieder Neues hervorgehen und in seine Grenzen eingehen kann[35]. Wenn nun das Feuchte sowohl als auch der Tod nicht als das n u r Negative gedeutet werden dürfen, so bleibt dennoch gesagt – darauf weist das Fragment 118 –: In die höchste Weise entfaltet sich die Seele als t r o c k e n e r Glanz. Wird sie dagegen zum Gegenteil des trockenen Glanzes, zum Feuchten, dann entschwindet sie wieder als Seele – gemäß der Aussage in Fragment 36. Damit sind die wichtigsten Bezüge innerhalb dieser Fragmente über die Seele – im Umriss – genannt. Lassen sich vielleicht jetzt schon einige Bezüge zwischen diesen Fragmenten und denen, die bereits erläutert worden sind, erkennen? Soviel lässt sich bereits jetzt sagen:

1.) Offensichtlich hat die Seele etwas mit dem λόγος zu tun; denn nach Fragment 115 ist ihr „ein λόγος eigen“. Dieses Fragment ermöglicht es daher, das Verhältnis von Mensch und λόγος erneut zu durchdenken.

2.) Das Fragment 12 gab einen Hinweis darauf, dass das Feuchte der Ursprung der Seelen ist. Somit könnte anhand dieses Fragmentes, welches neben der Kurzfassung „πάντα ῥεῖ“ das bekannteste Heraklits ist, auch der Ursprung der Seelen erneut durchdacht und die Frage gestellt werden, was denn dieses Aufdampfen aus dem Feuchten ist und welcher wesentliche Sachverhalt an diesem Bilde deutend dargestellt wird.

3.) Das Fragment 118 spricht von einem „trockenen Glanz“, d.h. einer Helle, die die Seele zur weisesten und tauglichsten macht. Wenn eine Helle „Glanz“ genannt wird, dann ist die Herkunft dieses Glanzes – wenngleich auch nicht im einzelnen genau, so doch die A r t der Herkunft – in dem Substantiv bereits implizit genannt: Etwas, das glänzt, hat seine Helle nicht aus sich selbst, sondern aus etwas anderem – wie etwa der Glanz des Mondlichtes, welches seine Helle aus der Sonne hat. Glanz ist immer Abglanz, Widerglanz, Widerspiegelung. Die Helle, die die Seele zur weisesten und tauglichsten macht, hat ihren Glanz also nicht aus sich selbst, sondern aus etwas anderem, sie muss ihren Glanz aus einem ursprünglicheren Feuer haben. Angesichts des Fragmentes 118 stellt sich daher die Frage: Ist dieser trockene Glanz etwa der Abglanz d e s Feuers, das die Welt selbst ist? Dann gäbe nämlich auch dieses Fragment, das in engem Bezug zu Fragment 30 zu stehen scheint, der Interpretation die Möglichkeit, sich auf bereits Erläutertes zu beziehen.

Aber auch noch andere Fragen, die einer Antwort bedürfen, stellen sich dem Interpreten aus diesen Fragmenten über die Seele, Fragen wie diese: Was heißt „t r o c k e n e r Glanz“? Welche deutende Kraft hat das Bild des „Feuchten“ – welches ja einmal der Tod der Seele ist, zugleich aber auch dasjenige, aus welchem die Seelen auftauchen – in diesem Zusammenhang? Hat dieses, dass die Seele vermutlich der Abglanz des Weltfeuers, des immer-lebendigen Feuers, ist, etwas damit zu tun, dass der

35 Vgl. die Erläuterung zu Fragment 123 auf den Seiten 42 und 43.

Seele „ein λόγος eigen ist, dessen Grenze sich nicht ausmachen lässt?
Mit Hilfe dieser Fragen dürfte es möglich sein, an die eigentliche Deutung der Fragmente über die Seele heranzugehen. Ausgangspunkt soll das Fragment 12 sein. In ihm sagt Heraklit etwas aus über die Seele im Zusammenhang mit der sogenannten „Flusslehre" – „sogenannt" deshalb, weil dieses Wort, welches auf das berühmte „πάντα ῥεῖ", „alles fließt, alles ist im Fluss" zurückgeht, in der Sekundärliteratur zum Schlagwort, zur bloßen Formel geworden ist. „Alles ist im Fluss, es gibt nichts Bleibendes, alles Seiende ist unbeständig, wandelbar, schwundhaft" – das, so glauben viele Interpreten, habe Heraklit mit Fragment 12 sagen wollen. Aber: So einleuchtend solche Erklärungen auch sein mögen[36], dass sie dennoch den entscheidenden Gedanken Heraklits verfehlen, darauf weist schon das Fragment 1: „Während der λόγος i m m e r dieser i s t , …" Nach der Aussage dieses Fragmentteils ist gerade nicht alles im Fluss, lässt sich der λόγος nicht in diese „Flusslehre" einordnen, da er „i m m e r" ist. Zudem liegt der Einwand nahe, dass ein Denker, der die Einheit des Seienden im Ganzen, die Ordnung der Welt den „schönsten Einklang"[37] nennt, nicht einfach fatalistisch die Schwundhaftigkeit des Seienden verkünden und bejammern wird. Wer also das Bild des Flusses in seiner die Wesensart des Seienden im Ganzen deutenden Kraft begreifen will, der muss es im Zusammenhang bedenken. Denn das Bild zeigt mehr als nur das Fließen des Flusses: Der Fluss entspringt und mündet auch. Mehr noch: Er fließt immerzu, weil er immerzu entspringt und mündet. Diese drei „Tätigkeiten" gehören notwendig zusammen. Schließlich kann der Fluss nur dann immerzu entspringen, wenn sein Ursprung selbst sich nicht erschöpft. D a s s der Ursprung sich nicht erschöpft, wird dadurch möglich, dass der Fluss – auf den Sinnen verborgene Weise – wieder zu seinem Ursprung zurückkehrt und so ein ständig neues Entspringen erst ermöglicht. Die deutende Kraft dieses Bildes, welche nur derjenige erfahren kann, der das verborgene Zurückfließen des Flusses mit bedenkt, lässt sich auch am Leben klarmachen: Das Leben ist nicht nur ein Älter-werden, sondern in geheimnisvoller Weise auch ein ständiges Sich-Verjüngen. Ohne diesen Prozess des Sich-Verjüngens wäre es zum Aussterben bestimmt. So gesehen, ist das Leben – darin ähnelt es dem Fluss – von der Art, dass es entspringt, fließt, mündet und sich dabei auf seltsame Weise verjüngt. Diese Art der Bewegung kennzeichnet auch das Weltspiel, und insofern ist die „Flusslehre" – recht gedeutet – eine wesentliche Ergänzung des Fragmentes 52: „Weltzeit: Ein Kind ist sie, das spielt, ein Brettspiel spielend; eines Kindes ist die Herrschaft." Da nämlich im üblichen Brettspiel die

36 Vgl. etwa Knaurs Lexikon, S. 1213:"´alles ist im Flusse´, d.h. ein Zustand ist immer ein Werden" oder Herders Standardlexikon, S. 92 „…Grundauffassung…, dass die fortwährende Veränderung in der Welt das einzig Bleibende sei." Oder Krefeld, „Hellenika", S. 100: „Das Grundphänomen…ist die dem Dahinfließen eines Stromes vergleichbare unablässige Veränderung aller Dinge…"

37 Vgl. Fragment 8: „…aus dem Auseinandergetragenen ersteht der schönste Einklang."

einzelnen Figuren nacheinander verschwinden, ohne dass neue zurückkehren – dadurch also die Harmonie in irgendeiner Phase des Spiels zerbricht – , geht aus diesem Fragment 52 e i n wesentliches Charakteristikum des Weltspiels n i c h t hervor: dass es ein immerwährendes, nie endendes Spiel ist, in welchem ein jegliches in seiner begrenzten Frist aufzugehen vermag, weil es sich auch wieder in die Rückkehr in den Ursprung fügt und dadurch anderem die Möglichkeit gibt, in seiner Frist ins Spiel zu kommen. Der gemeinsame Grundzug alles Seienden, auf welchen das Bild vom Fluss verweist, ist das entspringende, fließende, mündende und d.h. zurückfließende und wieder entspringende Weilen. Wer sich – wie der Mensch – w i s s e n d in dieses Spiel begibt, wer – bildhaft gesprochen – „in dieselben Flüsse steigt“, der erfährt den Reichtum des immer neu Aufgehenden und anders Begegnenden, „dem strömen immer andere und andere Wasser zu“ – nach der Aussage in Fragment 12. Dieses Fragment ist aber nicht nur Bild für den Grundzug des Seienden im ganzen – ähnlich dem „πάντα ῥεῖ“ – , sondern e i n Seiendes wird in ihm gesondert genannt und – ebenfalls bildhaft – hinsichtlich seiner Seinsart näher gedeutet: die S e e l e n . Der letzte Teil des Fragmentes 12 lautet griechisch:

„καὶ ψυχαὶ δὲ ἀπὸ τῶν ὑγρῶν ἀναθυμιῶνται.“

Dieser Teil bereitet schon von seiner Übersetzung her Schwierigkeiten: Diels Übersetzung, „Aber auch Seelen dünsten aus dem Feuchten hervor(?)“, ist mit einem Fragezeichen versehen. Daraus lässt sich entnehmen, dass der Übersetzer in dieser Fassung keinen Sinn sieht; denn das „auch“ des Satzes würde darauf hindeuten, dass dieses Hervordünsten aus dem Feuchten auch noch anderem Seienden als den Seelen zukäme. Es findet sich aber kein Fragment des Heraklit, das die Richtigkeit einer solchen Übersetzung bestätigen könnte. Der letzte Teil des Fragmentes 12 müsste also bei näherer Untersuchung noch eine andere Übersetzung zulassen: „δὲ“ lässt sich z.B. mit „und“ übersetzen, zumal kein „μέν“ vorangeht. Für „καὶ“ bestehen drei Übersetzungsmöglichkeiten: Es kann erstens „und“, zweitens „auch“, drittens „selbst“ im Sinne von „sogar“ heißen. „Auch“ ergibt keinen Sinn, „und“ ist besetzt, weil das „δὲ“ bereits in diese Funktion verwiesen ist, so dass als letzte Übersetzungsmöglichkeit nur noch „sogar“ übrigbleibt, d.h. dem „καὶ“ eignet eine steigernde Funktion. Dann lautet die – auch sprachlich korrekte – Übersetzung: „Und Seelen sogar dampfen aus dem Feuchten hervor.“ Das bedeutet aber: Die Seelen der Menschen – als der wahrnehmenden, empfindenden, denkenden Wesen – fließen zwar auch, aber darüber hinaus heben sie sich aus dem Fluss des übrigen Seienden heraus. Durch das Sich-Erheben über den Fluss, welcher gleichwohl auch immer ihre Herkunft, ihr Ursprung ist, unterscheiden sie sich zugleich von allem übrigen Seienden. Und in ihrer höchsten Weise, nämlich als „ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη“, wird die Seele sogar zum „trockenen Glanz“ – gemäß der Aussage in Fragment 118. Was

bedeutet dieser Bildkomplex? Die menschliche Seele findet sich zunächst inmitten des Seienden im Ganzen. Auch der Mensch entspringt, weilt und geht wieder zurück in den Ursprung, wie alles Seiende. So deutet das Bild des Flusses auch s e i n e Seinsart; aber er gehört diesem Fluss in anderer Weise zu als das übrige Seiende, nämlich so, dass er aus ihm „aufdampft", sich in gewisser Weise über ihn erhebt und so in ein „Außerhalb" zu ihm gelangt. Könnte demnach das, worauf die Fragmente 12 und 118 verweisen, nicht die doppelte Rolle sein, welche der Mensch im Weltspiel spielt und immer wieder zu spielen hat, - die doppelte Rolle, die ihn auszeichnet und zugleich gefährdet? Der Mensch ist einerseits ein Lebewesen wie jedes andere, zum anderen muss er als denkendes Wesen den Grundzug dieses Weltspiels, in welches auch er einbehalten bleibt, w i s s e n d erfahren und sich dementsprechend in freier Entscheidung in dieses Spiel begeben. Die Gefährdung des Menschen besteht in der δόξα, d.h. darin, dass der Mensch in seiner Ansicht von der Welt gefangen bleibt und dadurch alles ihm Begegnende nur als das für ihn Gedeihliche bzw. Verderbliche beurteilt, nicht aber in seiner Bedeutung innerhalb des Weltspiels erkennt und anerkennt. Ob der Mensch sich erkennend und anerkennend innerhalb des Weltspiels bewegt oder aber der Ansicht von der Welt verfallen bleibt, darüber entscheidet seine Stellung zum Tode. Die Haltung des „Aias" ist deshalb eine tragische Grundmöglichkeit, deshalb eine Grundgefahr des Menschen, weil sie a u s dem Wesen des Menschen aufsteigt und ihn i n seinem Wesen bedroht.[38]

Das Gefangenbleiben in der δόξα ist zugleich – darin liegt der Sinn bzw. die wesentliche Ergänzung des Fragmentes 117[39] – eine eigene Weise von Trunkenheit: Die Trunkenheit, das Trunkensein äußert sich im Taumel. Dem Trunkenen geht eins ins andere über, nichts begegnet ihm in den Umrissen seiner Gestalt, die Dinge kreisen um ihn herum, ihm fehlt das Vermögen des Sonderns und Scheidens, im äußersten Fall entgleitet er sich selbst in eine zu a l l e m Sondern unfähige Bewusstlosigkeit. Das Gefangensein in der δόξα ist nun insofern von der Art der Trunkenheit, als dem in der δόξα verhafteten Menschen das Seiende nicht innerhalb der vom Weltspiel begrenzten Umrisse erscheint, also nicht als das, was es vom Weltspiel her ist, sondern – wie Heraklit in Fragment 124 sagt – als ein „wüst hingeschütteter Kehrichthaufen", als ein Gemenge und Geschiebe von Ununterschiedenem. Solange der Mensch der δόξα verfallen bleibt, erfährt er auch sich selbst nicht in dem, wozu ihn das Weltspiel bestimmt. So treibt er taumelnd, haltlos und sich an das Nächstbeste klammernd im Strom. Er ergreift, was ihm gedeihlich erscheint, und hält bald dieses, bald jenes für gut – ja sogar ein und dasselbe bald für gut und bald für schlecht –, je nachdem, wozu ihn seine Ansicht treibt: Folgt er der Maxime „Leben um

38 Vgl. die Erläuterung auf S. 47

39 Fragment 117: „Ein Mann, wenn er betrunken ist, wird von einem unerwachsenen Knaben geführt; er taumelt und achtet nicht darauf, wohin er geht, denn er hat die Seele feucht."

jeden Preis“, dann sieht er im Tod das Verderbliche, im Leben das Gedeihliche, welches er – koste es, was es wolle – zu erhalten suchen wird. Ist er der Ansicht, „Ruhe, Sicherheit und Ordnung“ seien das zuhöchst Maßgebliche, dann sieht er hierin das für ihn Gedeihliche und in der Unruhe und Unsicherheit das Verderbliche, welches er – sei es auch auf Kosten der Freiheit – auf jeden Fall abzuwehren sucht. Solcherlei Ansichten sind maßgeblich bestimmt durch die aus dem Drang, der Gier des Lebens aufwallenden Triebe, die, wenn sie den Menschen ganz und gar einnehmen, zur Leidenschaft werden, zum θυμός. So sagt denn auch Heraklit in Fragment 85 über diesen θυμός: „Mit dem leidenschaftlich aufwallenden Drang zu kämpfen, ist schwer; denn wem man von sich her entgegendrängt, das erkauft man um Seele.“

Mit diesem leidenschaftlich aufwallenden Drang zu kämpfen, ist deshalb so schwer, weil der Mensch – im Unterschied zu Gott, welcher todfrei ist – , gegen den θυμός angehend, immer wieder als Lebewesen gegen sich selbst angehen muss, wenn er den Spielregeln des Weltspiels gemäß sein, d.h. das Leben nicht um jeden Preis allem anderen vorziehen will. Welcher Kampf könnte wohl schwerer sein als der Kampf gegen sich selbst, dessen äußerste Konsequenz in der Verneinung der eigenen Lebewesenhaftigkeit gipfelt. Was dieser leidenschaftliche Drang will[40], nämlich das Leben um jeden Preis, und zwar so, dass er dem anderen die Anerkennung rücksichtslos und brutal verweigert, das vermag der Mensch oft, ja meistens sogar, zu erreichen. Aber, so wendet Heraklit ein: Was immer dieser θυμός will, das wird „um Seele“ erkauft, d.h. um die höchste Weise des Seeleseins, um den Preis der ἀρετή, welche die σοφία ist, der „trockene Glanz“. Dem Denken einer solchen Seele, die alles nur aus der begrenzten Perspektive des „leidenschaftlichen Dranges“ begegnen lässt, wird das Wesen der Welt, der λόγος, welcher das Weltspiel regelt und ein jedes zu dem bestimmt, was es innerhalb dieses Spiels sein kann, nicht erscheinen. Anders ausgedrückt, im Sinne des Fragmentes 30: Eine solche Seele wird nicht im Abglanz des immer-lebendigen Feuers erstrahlen – jenes Feuers, welches die Welt selbst ist als das Leuchtende, alles ins Erscheinen Bringende, zugleich aber und untrennbar damit verbunden: als das Verzehrende, Verschwinden-Machende. Denn das war es ja, was das Fragment 30 eröffnete: Wie das Feuer nur dadurch Wärme und Licht spenden, nur dadurch das Lebendige wachsen und erscheinen lassen kann, dass es zugleich anderes ständig verzehrt, so vermag auch die φύσις nur dadurch ständig Neues in das Weltspiel hervorgehen zu lassen, dass sie anderes wieder zurücknimmt und sich so als die unerschöpfliche, immer-lebendige, d.h. immer-aufgehen-lassende (ἀείζωον) erhält. Das Feuer, d.h. das Wesen der Welt selbst und damit zugleich das Wesen des vielerlei Einzelnen innerhalb der Welt, vermag in der Seele des Menschen als Abglanz aufzuleuchten. Anders gesagt: Der λόγος der Welt und ineins

40 Griechisch: „ὅ … ἂν θέλῃ, …“

damit der λόγος des vielerlei Einzelnen vermögen in der Seele des Menschen zu erscheinen. Das heißt aber: Im Menschen, im menschlichen Denken kann offenbar werden, was die Welt, was das Weltspiel in seinem Wesen ist. Mehr noch: Der Mensch ist dadurch sogar ausgezeichnet – das ist seine Rolle im Weltspiel, und die einzelnen Menschen unterscheiden sich auf dem Grunde dieser gemeinsamen Bestimmung –, wie er sich nun innerhalb des ihm zugewiesenen Ortes[41] ins Weltspiel fügt, d.h. zugleich: wie er sich darin bewährt und wie er versagt. Diese ausgezeichnete Rolle, welche dem Menschen überhaupt und in verschiedenartiger Weise jedem einzelnen zugedacht ist, ist nicht nur seine Größe, sondern zugleich auch seine Gefahr: Der Mensch vermag nämlich in seiner Rolle zu versagen wie kein Seiendes sonst; und er versagt immer dann, wenn er im θυμός gefangen bleibt, wenn das Wesen der Welt in seiner Seele nicht aufleuchtet, wenn seine Seele ὑγρή, „feucht" bleibt, und d.h., wenn er blind in diesen Fluss, in diesen Strom des Werdens und Vergehens einbehalten bleibt. Bildhaft ausgedrückt: Der Mensch bleibt dann im θυμός gefangen, wenn er nicht a u c h zugleich aus dem Fluss des Werdens und Vergehens aufdampft und zum „trockenen Glanz" wird.

Im Sinne dieser Erläuterung dürfte wohl auch das Fragment 36 zu verstehen sein[42]: Wenn die Seele in diesen Strom, welcher ihr als ein Strom des Werdens und Vergehens erscheint, einbehalten bleibt, erhebt sie sich nicht als trockener Abglanz über das Seiende im ganzen und bleibt flüssig. Wenn sie, statt als trockener Glanz, als Wasser hervorgeht, bleibt sie hinter ihrem Wesen zurück. So gedeutet, wäre Fragment 36 eine negative Aussage: Für die Seele ist es T o d – Tod im Sinne von Verderben –, als Wasser hervorzugehen. Da aber der Zusammenhang, aus welchem Fragment 36 spricht, nicht bekannt ist, muss zumindest eine Deutung noch als Möglichkeit mit genannt werden, ohne dass beide Deutungen einander ausschließen: Im physischen Tod des Menschen erlischt auch der Abglanz des Weltfeuers. Der Mensch und die menschliche Seele kehren wieder in den Ursprung zurück, gehen unter. Das ist das Geschick des sterblichen Menschen: Er geht wieder ganz und gar in diesen Fluss ein. Dieses Geschick lässt sich oft schon im Altern eines Menschen erfahren: Die Kräfte versiegen allmählich, der Blick auf die Welt beginnt sich zu trüben, der Glanz fängt an zu erlöschen. Auch so, einfach als nüchterne Feststellung, könnte das Fragment 36 verstanden sein.

41 „Ort" – verstanden wieder als die Mitte, in welcher eine Vielfalt von Bezügen zusammentrifft. Innerhalb des Weltspieles unterscheiden sich die Menschen durch die Art ihrer Bezüge zum Weltganzen. Vgl. Anmerkung[1] auf S. 49

42 Fragment 36: „Für die Seelen aber ist es Tod, als Wasser hervorzugehen, für Wasser aber Tod, als Erde hervorzugehen, aus der Erde aber geht Wasser hervor, aus dem Wasser aber Seele."

Damit sind die Fragmente 12, 117, 118, 85 und 36 im Zusammenhang erläutert – in einer Weise freilich, welche des weiteren Nachdenkens nicht enthebt. Zugleich ist durch die Interpretation dieser Fragmente bereits ein Ansatz – das Wort λόγος tauchte ja wohl einigemale nicht von ungefähr auf – für die Deutung der Fragmente 115 und 45 gewonnen[43]. Offenbar steht das Fragment 115 in einem Bezug zum Fragment 1: In einer Hinsicht meint das, was mit λόγος benannt ist, in beiden Fragmenten das gleiche und in einer anderen Hinsicht Verschiedenes. Um dies verstehen zu können, ist zunächst eine Besinnung darauf nötig, was im ersten Fragment unter λόγος verstanden wurde. Im Verlauf der Interpretation der Heraklit-Fragmente hatte sich gezeigt, dass λόγος, φύσις und κόσμος dasselbe besagen, und zwar die Art und Weise, wie die Welt waltet, wie sie währt, wie sie „weltet“[44]. Dieses „Welten“ der Welt ist ein Spiel, welches ein jegliches seinem Wesen anheimgibt, übereignet. λόγος, φύσις und κόσμος benennen also zwar ein und dasselbe, aber sie erfassen das „Welten“ der Welt jeweils in einer verschiedenen Hinsicht. Diese Verschiedenheit der Hinsichten wird deutlich an der etymologischen Grundbedeutung der drei Worte: Das Substantiv λόγος ist verwandt mit dem Verb λέγειν, lateinisch: legere. Dieses Verb λέγειν heißt ursprünglich „lesen“, und zwar im Sinne von „sammeln“. Daraus hat sich die Bedeutung „lesen“ im Sinne von „einen Text lesen“ gebildet. Beim Lesen werden Buchstaben zu Wörtern, Wörter zu Sätzen, Sätze zum Gesamtsinn „gesammelt“[45]. Λόγος ist demnach ein Name für die Welt als das „Sammelnde“, bzw. „Gesammelte“. Das bedeutet aber nicht, dass die Welt lediglich ein „Sammelbegriff“ ist, ein Inbegriff, welcher alles, was das Einzelne ist, schon in sich enthält, sondern die Welt, verstanden als das „Gesammelte“, umgreift zwar alles Einzelne, jedoch zugleich so, dass das Einzelne durch die Art, wie es in dieses „Gesamt“ gefügt ist, erst in dem, was es ist, zum Erscheinen gelangt. D i e s e Hinsicht spricht das Wort φύσις aus: Die Welt, als φύσις gedacht, ist das „Aufgehenlassende“, das „Zum-Vorschein-kommen-Lassende“, ist ἀείζωον (Fragment 30). Zum Wort κόσμος: Das Wort κόσμος deutet darauf hin, dass das „Gesamt“, das Vielfältige innerhalb der Welt in geordneten, geregelten Bezügen steht. κόσμος bedeutet Ordnung, jedoch nicht von der Art einer Anordnung – griechisch τάξις – , wo etwas dominierend, anderes untergeordnet ist, sondern κόσμος bedeutet Ordnung im Sinne einer harmonischen Ordnung, in welcher jedes auf das andere so bezogen ist, dass es durch dieses Bezogensein das andere als das hervorkommen lässt, was es ist, und auch selbst in dem, was es ist, nur innerhalb dieses Bezogenseins sein und

[43] Fragment 115: „Der Seele ist ein λόγος eigen, welcher sich selbst mehrt.“
Fragment 45: „Die Grenzen der Seele wirst du nicht ausfinden, und wenn du jeden Weg abschrittest; einen so tiefen λόγος hat sie.“

[44] Vgl. die Anmerkung auf S. 31

[45] Vgl. Heideggers Deutung von λέγειν als „legen“, „lesen“, im Sinne von „zusammen-ins-Vorliegen-bringen“, „beisammen-vor-liegen-Lassen“, „in sich gesammeltes vorliegen-Lassen“, „sagen“, „gesammelt-sammelndes beisammen-vor-liegen-Lassen“ in „Vorträge und Aufsätze“, S. 208ff.

erscheinen kann. Dieser so verstandene κόσμος schließt zwar Rangunterschiede nicht aus, weist aber auch nicht auf sie hin.

λόγος, φύσις und κόσμος benennen also ein und dasselbe – wenngleich jeweils in verschiedener Hinsicht. Durch Heraklit ist das Wort λόγος zu einem philosophischen Grundwort geworden. Seitdem ist es ein Grundwort des Denkens geblieben, und zwar nicht nur für die abendländische Philosophie[46], sondern ebenso auch für die europäischen Wissenschaften, deren Grundcharakter immer der λόγος ist. Das zeigt sich vor allem in den Endungen: Alle abendländischen Wissenschaften sind „-logien". Diese Tatsache weist zugleich darauf hin, dass das Wort λόγος später im Plural vorkommt, während Heraklit es nur im Singular gebraucht. Wie war das möglich?

Nach der Aussage des Aristoteles hat der λόγος immer eine bestimmte Struktur, nämlich die Struktur des „τι κατά τινος", des „etwas über etwas" Sagens. Das heißt aber: der λόγος sagt nicht irgendetwas über etwas aus, sondern er erfasst und begreift das, w a s etwas ist, das Wassein oder später: das Wesen einer Sache. Das, was etwas ist, benennt der λόγος nicht nur – wie die bloßen Wörter, die Namen –, sondern er e x p l i z i e r t gerade das, was da im Wort jeweils genannt ist. Dieser Unterschied zwischen den griechischen Wörtern ὄνομα und λόγος besteht im Deutschen zwischen Wort und Begriff. Der Begriff fasst das, w a s etwas ist, und ist als dieser zugleich die einfachste Form der Definition, etwa: Der Mensch ist ein vernunftbegabtes Lebewesen. Da es nun vielerlei „Wassein" gibt – etwa: Was ist der Mensch? Was ist das Leben? Was ist Kunst? Was ist Natur? –, welches zudem auch noch meist in Zusammenhängen steht, so gibt es viele Begriffe bzw. viele λόγοι. Insofern wäre das Fragment 45 eher zu verstehen, wenn es hieße: „… so viele λόγοι, eine solche Fülle von λόγοι hat sie". Es ist anzunehmen, dass auch Heraklit diese vielen einzelnen λόγοι kennt; aber sie alle entspringen dem einen λόγος, den er in Fragment 45 nennt. Inwiefern? Bei dem Wort λόγος, welcher das erfasst und begreift, w a s etwas ist, muss – ähnlich wie bei dem Wort φύσις – das Verbale mitgehört werden, also in dem Sinne von: Alles „west", alles kann deshalb auch „ver-wesen"[47], d.h. aus seinem Wesen gleiten, seinem Wesen ungemäß werden. Alles „west", d.h. zugleich: alles währt, innerhalb des Weltspiels befindet sich alles in einer ständigen Bewegung. Alles, was es auch sei, ob Mensch, Tier oder Pflanze, sein „Sein" ist immer bestimmt durch die Rolle, die dieses Seiende im Weltspiel spielt. Deshalb ist etwas in seinem „Wesen" – verbal wieder gedacht – nach Heraklit nicht durch eine einfache Definition zu fixieren – isoliert für sich zudem –, sondern immer nur vom Weltspiel her zu begreifen. Mit anderen Worten: So wie sich das, was im Schachspiel der Turm, der Bauer, die Dame usw. ist, immer nur im Blick

46 Etwa von dem διάλογος der Seele mit sich selbst bei Plato, über die Logik des Aristoteles, die theologische Trinitätslehre im Mittelalter, bis hin zur absoluten Logik Hegels.

47 Vgl. Trakl, „Vorhölle", S. 172: „Träumend steigen und sinken im Dunkel / Verwesende Menschen"

auf das Spiel selbst erfassen lässt, so lässt sich das Seiende nur aus seinen jeweiligen Bezügen innerhalb des Weltspiels in dem erfassen, was es ist. So wie im Schachspiel jede Figur in ihrem Wesen nur zu begreifen ist im Hinblick auf ihren – wechselnden – Ort innerhalb des Spiels im ganzen, so ist jedes Seiende in seinem „Wesen" nur zu begreifen im Blick auf seinen Ort innerhalb des Weltspiels. Jedes repräsentiert – wie jede Schachfigur – in seiner Weise je und je dieses Weltspiel. Λόγος der Welt und λόγος des einzelnen in der Welt lassen sich nie isoliert erfassen, und das einzelne begreift der Mensch umso angemessener, je tiefer[48] er das Weltspiel im ganzen begreift. Das heißt: Das Weltspiel begreift der Mensch nur dann, wenn sich der λόγος mehrt[49], wenn er der auf ihn eindringenden Fülle[50] nicht ausweicht. Es ist nicht so, als könne der Mensch erst das Weltspiel begreifen und dann – deduzierend – das Seiende im Einzelnen, sondern beides geschieht wechselweise, immer vertiefend. Das einzelne in seinem „Wesen" u n d die Welt als Ganzes in ihrem „Wesen" zu begreifen, das ist die Aufgabe, die der Mensch – in ständigem Wechselspiel – zu vollbringen hat, also weder so, dass er zuerst das einzelne summativ erfasst, noch so, dass er das, was „Welt" ist, erfasst und daraus das einzelne herleitet. Auf diese Weise wird sein Denken – das ist eine andere Art, wie Heraklit das angemessene Verhalten des Menschen zum λόγος zu kennzeichnen versucht – zu einem ὁμολογεῖν, zu einem – vorläufig übersetzt: – „Sich-an-messen an den λόγος", zu einem „Dem- λόγος-gemäß-Werden". Allgemein bedeutet ὁμολογεῖν in der griechischen Sprache: dasselbe sagen, was ein anderer sagt, also im Sinne von „übereinstimmen", „zustimmen". Dieses Verb ὁμολογεῖν kommt in Fragment 50 vor, jedoch so, dass es doppeldeutig ist – eine Doppeldeutigkeit, die in der Übersetzung allerdings verlorengeht.

Fragment 50 lautet:

„οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστιν ἓν πάντα εἶναι."

In der deutschen Übersetzung:

„Habt ihr nicht mich, sondern den λόγος vernommen, dann besteht das höchste Wissen darin (ist es weise),)mit mir(darin übereinzustimmen, dass eines alles ist."

Nach der Auskunft dieses Fragmentes besteht das höchste Wissen im ὁμολογεῖν, d.h. einmal darin, Heraklit als dem, welcher den λόγος zu sagen und zu denken versucht, zuzustimmen. Diese Zustimmung spricht sich aus in dem Satz: „Alles ist eines.", d.h. jetzt: Alles ist Weltspiel, alles ist das,

48 Vgl. Fragment 45: „… einen so tiefen λόγος hat sie."
49 Vgl. Fragment 115: „… welcher sich selbst mehrt."
50 Vgl. Fragment 12: „… andere und immer andere Wasser …"

w a s es ist, innerhalb des Weltspiels. Zum anderen besteht das höchste Wissen insofern im ὁμολογεῖν, als es ein ständiges „Dem- λόγος-gemäß-Werden“ ist. Und der Mensch wird dem λόγος umso gemäßer, je weiter er das Seiende erfährt u n d je tiefer er den λόγος begreift. Diesem λόγος gemäß zu werden, das ist das „Wesen“ der menschlichen Seele.

Und in diesem Sinne dürfte wohl auch – als letztes – das Fragment 101 zu verstehen sein.

Fragment 101 lautet:

„ἐδιζησάμην ἐμεωυτόν.“

In der deutschen Übersetzung:

„Ich suchte (fragend) mich selbst.“

Das Verb nennt ein fragendes Suchen. Da es sich grammatisch um ein „dynamisches Medium“ handelt, was im Deutschen nur sehr schwer nachzuempfinden ist, müsste die Übersetzung etwa lauten: „Ich begann mit allen Möglichkeiten, mich selbst zu suchen.“ Im Zusammenhang mit den Fragmenten über die Seele gedeutet – dieser Zusammenhang dürfte wohl auch bei diesem Fragment einzig und allein das Kriterium für eine Deutung sein – kann dieses Fragment, welches so gern als Zeugnis einer psychologischen Selbstbetrachtung Heraklits missverstanden wird, nur besagen: Den λόγος, das Weltspiel zu begreifen suchen und sich selbst fragend zu begreifen suchen, das ist e i n u n d d a s s e l b e, das ist e i n u n d d i e s e l b e Aufgabe. Aber, wie gesagt: Diese Aufgabe erfüllt nur, wer nicht immer seinen Blick auf sich selbst richtet, sondern zugleich auch das Andersartige zu begreifen sucht. Das Andersartige zu begreifen und dadurch Einsicht in sein eigenes Wesen zu bekommen, das vermag der Mensch nur dann, wenn es ihm gelingt, aus der Nähe, in welcher er immer schon zu sich selbst steht, herauszugelangen und sich aus der Ferne, aus einem Abstand zu sich selbst zu betrachten. Die Vorstellung jedoch, dass der Mensch sich selbst der Nächste ist, ist eine der Spielarten, in welchen die δόξα den Menschen verblenden kann, so dass also der Mensch erst durch die Begegnung mit Andersartigem – d.h. aber immer: mit Welt – zu dem wird, der er i s t .[51]

51 Am Ende meiner Betrachtungen zu Heraklits Logos angekommen, möchte ich Frau Hunold, welche mich auch zum Heraklit ermuntert hat, erneut meinen Dank aussprechen, ebenso den Herren Dr. Bubolz, Dr. Minz und Dr. Kremer für ihre freundliche Unterstützung.

Literaturverzeichnis (Auswahl)

Das Verzeichnis berücksichtigt vor allem Heraklits Lehre vom Logos

Αποσπάσματα (Ηράκλειτος):

http://el.wikisource.org/wiki/Αποσπάσματα_(Ηράκλειτος) 02.01.2013

W. Borchert,
Die traurigen Geranien und andere Geschichten aus dem Nachlass, 36.-55. Tausend, Hamburg, April 1968

H. Diels / W. Kranz,
Die Fragmente der Vorsokratiker, 12. Auflage, Dublin/Zürich 1966

J. Dufresne – J. Mieses – R. Teschne,
Lehrbuch des Schachspiels, 19. Auflage, Stuttgart 1964

G.W.F. Hegel,
Phänomenologie des Geistes, 6. Auflage, Hamburg 1952

Herders Standard Lexikon, Band 3, Freiburg, 1961

K. Kraus,
Die Sprache, 3. Auflage, München 1956

H. Krefeld,
Hellenika, 2. Auflage, Frankfurt am Main 1964

W. Pape,
Griechisch-Deutsches Handwörterbuch, Photomechanischer Nachdruck der 3. Auflage, Graz (Austria) 1954

K.H. Volkmann-Schluck,
Der Anfang der abendländischen Metaphysik – Die Philosophie der Vorsokratiker, Köln 1955, Mitschrift

K.H. Volkmann-Schluck,
Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen – Heraklit, Krefeld 1967, Mitschrift

MoreBooks! publishing

yes
i want morebooks!

Buy your books fast and straightforward online - at one of world's fastest growing online book stores! Environmentally sound due to Print-on-Demand technologies.

Buy your books online at
www.get-morebooks.com

Kaufen Sie Ihre Bücher schnell und unkompliziert online – auf einer der am schnellsten wachsenden Buchhandelsplattformen weltweit! Dank Print-On-Demand umwelt- und ressourcenschonend produziert.

Bücher schneller online kaufen
www.morebooks.de

VSG
VDM Verlagsservicegesellschaft mbH
Heinrich-Böcking-Str. 6-8
D - 66121 Saarbrücken
Telefon: +49 681 3720 174
Telefax: +49 681 3720 1749
info@vdm-vsg.de
www.vdm-vsg.de