

Günther Neumann

Heidegger und Parmenides

Das Denken Martin Heideggers I 2

herausgegeben von
Hans-Christian Günther †
fortgeführt von Ivo De Gennaro
und Gino Zaccaria

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische
Daten sind im Internet über <http://www.dnb.de> abrufbar.

Coverfoto:

https://upload.wikimedia.org/wikipedia/commons/0/0d/Busto_di_Parmenide.jpg

Nachweis:

Büste des Parmenides, ausgegraben 1969 in Velia, Unteritalien,

aus dem 1. Jahrhundert n. Chr. mit der Inschrift des Sockels:

ΠΑ[Ρ]ΜΕΝΕΙΔΗΣ ΠΥΡΗΤΟΣ ΟΥΛΙΑΔΗΣ ΦΥΣΙΚΟΣ (Parmenides, Sohn des
Pyres, Naturforscher) (Ausgestellt im archäologischen Bereich von Elea Velia
in Acea, Kampanien, Italien)

© Verlag Traugott Bautz GmbH
99734 Nordhausen 2024
ISBN 978-3-68911-013-0

Inhalt

	Einleitung	9
§ 1	Vorbemerkung	9
§ 2	Der hermeneutische Leitfaden von Heideggers Parmenides-Auslegung	13
§ 3	Heideggers Parmenides-Auslegung auf dem Weg zum Ereignis-Denken	20
I	Die Parmenides-Rezeption im Umkreis der Fundamentalontologie von <i>Sein und Zeit</i>	23
§ 4	Seinsfrage, Wahrheitsphänomen und das Problem des Zusammenhangs der beiden Teile des parmenideischen Lehrgedichtes	23
	a) Seinsfrage und das Problem der Zeit	23
	b) Der Satz des Parmenides (Fragment B 3) und die existenzial-ontologische Interpretation des Wahrheitsphänomens	28
	c) Das Problem des Zusammenhangs der beiden Teile des Lehrgedichtes	32
	α) Die Neuinterpretation des Zusammenhangs des Aletheia- und des Doxa-Teils von Karl Reinhardt (1916) in der Auseinandersetzung mit der bisheri- gen Deutung des Doxa-Teils als bloßer Nachtrag (hypothetische Welterklärung oder Doxographie)	32
	β) Heideggers existenzial-ontologische Deutung der Aletheia und der Doxa als die dem Dasein aufgege- bene Ent-scheidung zwischen In-der-Wahrheit-sein (Eigentlichkeit) und In-der-Unwahrheit-sein (Uneigentlichkeit oder Verfallen)	33
	γ) Der Weg der πίστις ἀληθής, des „vertrauenden Vertrautseins mit dem Unverborgenem“, und der Weg der Doxa	37
§ 5	Resümee	40

II Die Parmenides-Rezeption auf dem Weg zum Ereignis-Denken	
Die Vorlesung vom Sommersemester 1932	41
§ 6	Vorbemerkung 41
§ 7	Die Auslegung der Fragmente des Aletheia-Teils des Lehrgedichtes 41
a)	Fragment B 2, 3–4 42
b)	Fragment B 3 42
c)	Fragmente B 6 und B 7 44
d)	Fragment B 8, 1 ff. 46
e)	Fragment B 8, 34–41 50
f)	Ergebnis und Zusammenfassung 54
§ 8	Die Auslegung der Fragmente des Doxa-Teils des Lehrgedichtes 57
a)	Fragment B 8, 53–59 57
b)	Fragment B 9 60
c)	Fragment B 16 64
III Die Parmenides-Rezeption im Rahmen des Ereignis-Denkens	69
§ 9	Der Text ‚Moirā (Parmenides, [Fragment] VIII, 34–41)‘ (1952) 69
a)	Synopsis des Textes 71
b)	Moirā als das schickende Geschick der Zwiefalt von Sein und Seiendem (Fragment B 8, 35–38) 72
c)	Ein Wink des Parmenides in die Zwiefalt von Sein und Seiendem (Fragment B 8, 34 und Fragment B 6, 1) 76
d)	Das „Rätselwort“ τὸ αὐτό (ταὐτόν) in Fragment B 3 und Fragment B 8, 34 78
e)	Die Meinungen der Sterblichen (βροτῶν δόξαι) und das gewohntermaßen Vernommene (τὰ δοκοῦντα) (Fragment B 8, 38–41 und Fragment B 4) 80
§ 10	Der Vortrag ‚Der Satz der Identität‘ (1957) 83
a)	Der Rückgang vom Satz der Identität ($A = A$) als dem obersten Denkgesetz zu der in der Selbigkeit liegenden Vermittlung – Zwiegespräch mit Hegel – Rückgang zu Platon 84
b)	Das Zusammengehören von Vernehmen (Mensch) und Sein – Zwiegespräch mit Parmenides (Fragment B 3) 89
c)	Erläuterung des „Leitwortes“ Ereignis 98
d)	Schlusswort 99

Inhalt

Bibliographie	101
Namensregister	113
Stellenregister	117

Einleitung

§ 1 Vorbemerkung

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

Mit Parmenides befasste sich Martin Heidegger vom Beginn bis zum Ende seines philosophischen Lebensweges immer wieder. In seinem ‚Colloquium über Dialektik (Muggenbrunn am 15. September 1952)‘ bemerkt er rückblickend, dass er sein „erstes Kolleg“ (im Wintersemester 1915/16 in Freiburg i.Br.) über das Fragment B 3 (früher B 5) des Parmenides hielt.² Noch in seinem letzten Seminar in Zähringen 1973 kommt es Heidegger besonders darauf an, „ins rechte Hören auf Parmenides zu gelangen“.³

Parmenides ist für ihn „der eigentliche Begründer der antiken Ontologie“⁴, gemeinsam mit Heraklit der „Stifter alles Denkertums“⁵. Der Freiburger Klassische Philologe Hans-Christian Günther (1957–2023), der Begründer dieser Reihe *Das Denken Martin Heideggers*, bemerkt dazu:

„In Parmenides wird zum ersten Mal im griechischen Denken die Frage nach dem Sein explizit unter dem Wort ‚Sein‘ gestellt, und dies geschieht, wie wir sehen werden, zugleich unter expliziter Nennung dessen, was sich in der ontologischen Differenz, als die sich im Seienden verbergende Natur des Seins verfestigend ma-

¹ Heidegger *GA* 12: 79–146, 94; vgl. auch *GA* 35: 46; vgl. dazu Harries (1996).

² Heidegger *GA* 86: 745–763, 760; vgl. Bremmers (2004): 467, Anm. 17. Eine Übersicht der Parmenides-Stellen in der *Martin Heidegger Gesamtausgabe (GA)* geben: Jaran – Perrin (2013): 211; Unruh (2017): 577 f. Wichtige Literaturhinweise zu Heideggers Parmenides-Rezeption gibt: Caputo (2001): 233–235; vgl. auch Neumann (2006b): 204–241; ferner die kommentierte Bibliographie zu den Vorsokratikern von Navia (1993); Cordero (2005); A. Dunshirn, ‚Neuere Literatur zu Parmenides‘, in: Parmenides (2016): 231–251; Vorsokratiker (2013): 439–443; Vorsokratiker (2021): 784–814;. Eine jeweils aktualisierte Zusammenstellung der *Martin Heidegger Gesamtausgabe* („Update on the *Gesamtausgabe*“) (einschließlich der englischen, französischen, italienischen und spanischen Übersetzungen) wird im Rahmen der vom Verfasser herausgegebenen viersprachigen, interationalen Zeitschrift *Heidegger Studies / Heidegger Studien / Études Heideggeriennes / Studi Heideggeriani* einmal jährlich veröffentlicht.

³ Heidegger *GA* 15: 372–400, 395.

⁴ Heidegger *GA* 24: 154.

⁵ Heidegger *GA* 40: 145.

nifestiert. Parmenides spricht dezidiert im Infinitiv und im Partizip (ἐὸν ἔμμεναι, fr. 6).⁶

In Heideggers Freiburger Vorlesung vom Sommersemester 1922 heißt es in § 25 zu Parmenides:

„Als geistesgeschichtliches (mehr: schicksalentscheidendes) *Paradigma* für die Fragwürdigkeit und Unmittelbarkeit der ursprünglichen Seinsbegegnung steht die eleatische These [ἐν τὰ πάντα] am Anfang *der* Philosophie- und Lebensauslegungsgeschichte, die wir selbst sind.“⁷

Später kommt noch Anaximander hinzu. In der Freiburger *Parmenides*-Vorlesung vom Wintersemester 1942/43 heißt es dann: „Anaximander, Parmenides und Heraklit sind die einzigen anfänglichen Denker.“⁸ Dabei ist Anaximander der „erste anfängliche Denker“.⁹

Nach der Darlegung des Philosophiehistoriker Wolfgang Röd wurde Parmenides – unter Bezugnahme auf Platons Dialog *Parmenides* (127 a–c) – „aller Wahrscheinlichkeit nach um das Jahr 515“ (v. Chr.) in dem von griechischen Emigranten in Unteritalien gegründeten Elea (= Velia) geboren.¹⁰ Die Einflüsse auf sein Denken sind bis heute umstritten. Heidegger wendet sich gegen das „übertriebene[] Rekurren[] auf die Pythagoreer, wo die Quellen versagen und die Hypothesen das Wort haben.“¹¹ Erwähnenswert ist noch, dass Parmenides wohl politisch aktiv war und in seiner Vaterstadt Elea als Gesetzgeber wirkte.¹²

Was die historischen Quellen des parmenideischen Lehrgedichtes und die verschiedenen Auflagen der *Fragmente der Vorsokratiker* von Diels – Kranz betrifft, sei auf die zusammenfassende Darlegung von Néstor-Luis Cordero verwiesen.¹³

Die umfassendste und eingehendste Untersuchung zu Heideggers späterer Parmenides-Auslegung (ab 1932) ist immer noch die Heidelberger Dissertation (1977) von Jochen Schlüter mit dem Titel *Heidegger und Parmenides. Ein Beitrag zu Heideggers Parmenidesauslegung und zur Vorsokratiker-Forschung*.¹⁴ Zur frühen

⁶ Günther (2017): 91.

⁷ Heidegger *GA* 62: 209, vgl. 230; ferner Anhang III, 371 f. Zum Fragment B 3 heißt es in der Freiburger Vorlesung vom Sommersemester 1923: „Die erste Deskription [für ein bestimmt gerichtetes theoretisches Betrachten der Welt] steht, wie alle überlieferte Ontologie und Logik, innerhalb der ungeschmälernten Wirkungssphäre *des* Schicksals, das sich mit *Parmenides* für unsere Geistes- und Daseinsgeschichte bzw. deren Interpretationstendenz entschieden hat: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι [Frgm. B 3 (früher B 5)]; dasselbe ist vernehmendes Vermeinen und Sein.“ (Heidegger *GA* 63: 91).

⁸ Heidegger *GA* 54: 10.

⁹ Heidegger *GA* 54: 2.

¹⁰ Röd (2009): 115; ebenso Parmenides (2016): 39.

¹¹ Heidegger *GA* 62: 212.

¹² Vgl. Parmenides (2016): 39.

¹³ Cordero (1987).

¹⁴ Schlüter (1979); vgl. auch Neumann (2009a).

Auslegung hat der Verfasser zwei Untersuchungen vorgelegt.¹⁵ Heideggers Auslegungen des parmenideischen Lehrgedichtes sind vielfältig und umfassen eine große Zahl von Fragmenten, die in der Dissertation von Schlüter auf knapp 400 Seiten behandelt werden. Zudem ist auch der Wandel von Heideggers Auslegung der Fragmente zu bedenken, wie ebenfalls Schlüter bemerkt: „Mit dem Wandel von H[eidegger]s Erfahrungen von Sein, Denken, Wahrheit usw. wandelte sich, wie sich immer wieder zeigte, entsprechend auch seine Parmenidesauslegung.“¹⁶ Damit wird deutlich, dass im vorliegenden Handbuch ein vollständiger Überblick über die vielfältigen Parmenides-Auslegungen Heideggers in zahlreichen Vorlesungen, Vorträgen, Seminaren und Abhandlungen während seiner gesamten Lehrtätigkeit nicht gegeben werden kann. Vielmehr wird versucht, anhand von ausgewählten Fragestellungen und an zentralen Fragmenten des Parmenides einen Überblick über die Eigenart seiner Auslegungen des für ihn „eigentlichen Begründers der antiken Ontologie“ auf seinem Denkweg zu vermitteln.

Obwohl das Lehrgedicht mit dem (späteren) Titel *Über die Natur* (*Περὶ φύσεως*)¹⁷ in der Antike vermutlich noch vollständig überliefert gewesen ist, warf es schon zu dieser Zeit schwierige Interpretationsprobleme auf (vgl. Platon, *Theaitetos* 184 a). Von dem parmenideischen Lehrgedicht „sind vor allem dank Simplicius verhältnismäßig ausführliche Bruchstücke erhalten, die, anders als bei Heraklit, die Rekonstruktion der wesentlichen Begründungszusammenhänge gestatten.“¹⁸ Diese Ansicht wird auch von Heidegger geteilt. In seiner *Parmenides*-Vorlesung vom Wintersemester 1942/43 heißt es:

„Wir beginnen mit einem Hinweis auf das Wort des Parmenides. Es ist uns in größeren und kleineren Bruchstücken überliefert. Das noch deutlich genug erkennbare Ganze, in das die Bruchstücke gehören, spricht in Versform die Gedanken eines Denkers, also eine philosophische ‚Lehre‘, aus. Man spricht deshalb vom ‚Lehrgedicht‘ des Parmenides.“¹⁹

Als insgesamt verlässlichste Textausgabe (mit wohldurchdachter französischer und englischer Übersetzung) des parmenideischen Lehrgedichtes kann die Pariser Ausgabe von Pierre Aubenque angesehen werden.²⁰ Das Lehrgedicht (*Περὶ φύσεως*

¹⁵ Neumann (2006a); Neumann (2006b): §§ 28–37.

¹⁶ Schlüter 1979: 203.

¹⁷ Die Übersetzung *Über die Natur* ist leicht missverständlich. Schon Simplicius (der nicht daran zweifelte, daß *Περὶ φύσεως* des Verfassers eigene Überschrift war) äußerte die Ansicht, dass sich dieser Titel nicht unbedingt auf einen ‚physikalischen‘ Sachverhalt beziehen musste (vgl. Simplicius (1894): 556, 25 ff.). Seit wann man den philosophischen Lehrschriften diesen Titel gab, wissen wir nicht. Parmenides darf für Heidegger wie auch Heraklit nicht als „Naturphilosoph“ verstanden werden (Heidegger *GA* 22: 57).

¹⁸ Röd (2009): 116.

¹⁹ Heidegger *GA* 54: 12.

²⁰ Aubenque (éd.) (1987).

$\omega\varsigma$) des Parmenides wird, soweit nicht anders angegeben, nach der Fragmentordnung der sechsten, verbesserten Auflage (1951–1952) (weitere Auflagen dann unverändert) der von Hermann Diels und Walther Kranz herausgegebenen *Fragmente der Vorsokratiker* zitiert.²¹ Als relativ textnah ausgerichtete deutsche Übersetzung wird zuweilen die kommentierte Ausgabe von Helmuth Vetter herangezogen, in der auch der neueste Forschungsstand berücksichtigt ist.²²

²¹ Diels – Kranz (Hg.) (1951–1952) I: 217–246.

²² Parmenides (2016).

§ 2 Der hermeneutische Leitfaden von Heideggers Parmenides-Auslegung²³

Jochen Schlüter stellt im sechsten Kapitel ‚Kritische Bemerkungen zu Heideggers Auslegung des Parmenides‘²⁴ seiner Dissertation über *Heidegger und Parmenides* die Frage, ob Heidegger von philologisch-wissenschaftlicher oder philosophiehistorischer Seite aus überhaupt kritisierbar sei:

„Sind nicht überhaupt H[eidegger]s ‚Vorsokratiker‘-interpretationen durch ‚methodisch-philosophische‘ Überlegungen so gut gegen Angriffe von seiten der Philologie und Philosophiehistorie abgesichert, daß sie von diesen aus gar nicht mehr angegriffen werden können?“²⁵

Andererseits gibt auch Schlüter zu bedenken: „Und ist nicht auch für H[eidegger] selbst trotz aller Gebundenheit an seine ‚Perspektive‘ das, was ‚da steht‘, die oberste Instanz für den Entwurf des Gesagten und Ungesagten?“²⁶

Bezüglich der angesprochenen methodisch-philosophischen Voraussetzungen nennt Schlüter die von Heidegger in § 32 von *Sein und Zeit* entfaltete existenziale Vor-Struktur des Verstehens, die jeder Auslegung zugrunde liegt.²⁷

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

„Die Überwindung aller Vorurteile, diese Pauschalforderung der Aufklärung, wird sich selber als ein Vorurteil erweisen, dessen Revision erst den Weg für ein angemessenes Verständnis der Endlichkeit freimacht, die nicht nur unser Menschsein, sondern ebenso unser geschichtliches Bewußtsein beherrscht.“²⁸

Damit soll aber nicht der Beliebigkeit einer Auslegung Tür und Tor geöffnet werden. Aufgabe ist es, „legitime Vorurteile“ von sachunangemessenen Vorurteilen zu unterscheiden.²⁹ Wenn wir die hermeneutische Aufgabe der Textauslegung in ihrer prinzipiellen „Offenheit“ verstehen, wird es möglich, dass wir das vermeintlich Vorverstandene „am Ende auch der eigenen vielfältigen Sinnerwartung

²³ Die Eigenart von Heideggers Parmenides-Auslegung wird auch deshalb etwas eingehender erörtert, weil insbesondere seine Interpretationen und Übersetzungen der griechischen Philosophen von philologisch-wissenschaftlicher Seite immer wieder auf Kritik gestoßen sind (vgl. Beierwaltes (1995); Iber (2013); Marten (1990); Marten (1991)). Dagegen betont Hans-Christian Günther den „einzigartigen Rang von Heideggers Eindringen in das griechische Denken“ (Günther (2001), 15).

²⁴ Schlüter (1979): 305–333.

²⁵ Schlüter (1979): 308.

²⁶ Schlüter (1979): 308 f.

²⁷ Schlüter (1979): 305 f.

²⁸ Gadamer (1990): 280, vgl. 275.

²⁹ Gadamer (1990): 281 f., vgl. 301, 304.

nicht einordnen können“.³⁰ Bezüglich der bisherigen Parmenides-Interpretationen bemerkt Heidegger einmal:

„Jede Auseinandersetzung zwischen den verschiedenen Interpretationen eines Werkes, nicht nur des philosophischen, ist in Wahrheit eine wechselseitige Besinnung auf die leitenden Voraussetzungen, ist die Erörterung dieser, eine Aufgabe, die man seltsamerweise immer nur am Rande ([Randbemerkung:] *beiläufig*) zuläßt und durch allgemeine Redensarten überdeckt.“³¹

In dieser Erörterung werden jedoch nicht nur die Voraussetzungen anderer hinterfragt, sondern auch die eigenen Voraussetzungen „der Erörterung anheimgestellt“.³² Es gibt keine „Auslegung, die beziehungslos, d. h. absolut gültig sein könnte“.³³ Sachliche ‚Neutralität‘ oder gar Selbstauslöschung des Interpreten ist letztlich unmöglich. Sie ist im Grunde auch, wenn wir nicht auf jegliche „Lebensbedeutsamkeit“³⁴ verzichten möchten, nicht erwünscht. Für „ein hermeneutisch geschultes Bewußtsein“ gilt es, wie Gadamer ausführt, „für die Andersheit des Textes von vornherein empfänglich [zu] sein“:

„Solche Empfänglichkeit setzt aber weder sachliche ‚Neutralität‘ noch gar Selbstauslöschung voraus, sondern schließt die abhebende Aneignung der eigenen Vormeinungen und Vorurteile ein. Es gilt, der eigenen Voreingenommenheit innewohnend, damit sich der Text selbst in seiner Andersheit darstellt und damit in die Möglichkeit kommt, seine sachliche Wahrheit gegen die eigene Vormeinung auszuspielen.“³⁵

Zur hermeneutischen Situation der Auslegung eines Textes gehört der „hermeneutische Vorrang der Frage“, eine Thematik, der Gadamer in *Wahrheit und Methode* einen eigenen Abschnitt widmet.³⁶ Die Frage bestimmt den „Richtungssinn“, auf den hin ein Text ausgelegt wird: „Der Sinn der Frage ist mithin die Richtung, in der die Antwort allein erfolgen kann, wenn sie sinnvolle, sinngemäße Antwort sein will. Mit der Frage wird das Befragte in eine bestimmte Hinsicht gerückt.“³⁷

Die Hinsicht, als die *bestimmte* Auslegbarkeit, auf die hin das Dasein das Befragte „anschneidet“, bezeichnet Heidegger in § 32 von *Sein und Zeit* als *Vorsicht*, die mit *Vorhabe* und *Vorgriff* wesentlich die „Auslegung von Etwas als Etwas“ fundiert.³⁸

³⁰ Gadamer (1990): 273.

³¹ Heidegger *GA* 8: 181.

³² Heidegger *GA* 8: 181; vgl. Pöggeler (1990): 202.

³³ Heidegger *GA* 8: 181.

³⁴ Husserl (1962): § 2 (Titel).

³⁵ Gadamer (1990): 273 f.

³⁶ Gadamer (1990): 368–384, vgl. 304.

³⁷ Gadamer (1990): 368.

³⁸ Heidegger *GA* 2: 199 f.

Aus dem Gesagten lässt sich somit schließen, dass Heideggers Parmenides-Interpretationen durchaus kritisierbar sind. Man muss sich aber vor Augen halten, welche *Frage* Heidegger jeweils an den Text stellt und ob der jeweilige Text überhaupt sachlich in einer Weise befragt wird, dass auf das in der Fragestellung anvisierte philosophische Grundproblem eine angemessene Antwort möglich ist. Die Legitimität einer grundsätzlich angemessenen Fragerichtung, nämlich die der *Seinsfrage*, bezieht Heidegger selbst aus der *Geschichte* der (abendländischen) Philosophie, in die er auch sein eigenes Denken stellt.

Auch Klaus Held, der stets bemüht war, die Parmenides-Interpretation seiner (erweiterten) Kölner Habilitationsschrift sehr genau am Text zu verifizieren, bekennt zu einer entscheidenden Textstelle (Übersetzung bzw. Interpretation von Fragment B 6 (und B 3) des Lehrgedichtes):

„Ich übergehe die Einzelheiten der philologischen Diskussion, weil mir aus ihr eigentlich nur hervorzugehen scheint, daß es bisher nicht gelungen ist, eine der Übersetzungsmöglichkeiten mit rein grammatisch-philologischen Mitteln als die einzig mögliche zu erweisen. Jede Entscheidung für eine bestimmte Möglichkeit beruht hier – ob die einzelnen Interpreten das zugeben oder nicht – auf einem philosophischen Vorverständnis.“³⁹

Wie in der Vorbemerkung bereits angesprochen wurde, wandelte sich für Schlüter mit dem Wandel von Heideggers „Erfahrungen von Sein, Denken, Wahrheit usw. [...]“, wie sich immer wieder zeigte, entsprechend auch seine Parmenidesauslegung.⁴⁰ Aber ist eine ‚objektive‘ oder endgültige Interpretation überhaupt möglich? Die Frage ist für Gadamer (wie auch für Heidegger) prinzipiell zu verneinen:

„Die Ausschöpfung des wahren Sinnes aber, der in einem Text oder in einer künstlerischen Schöpfung gelegen ist, kommt nicht irgendwo zum Abschluß, sondern ist in Wahrheit ein unendlicher Prozeß. Es werden nicht nur immer neue Fehlerquellen ausgeschaltet, so daß der wahre Sinn aus allerlei Trübungen herausgefiltert wird, sondern es entspringen stets neue Quellen des Verständnisses, die ungeahnte Sinnbezüge offenbaren.“⁴¹

Es können zwei Fragebereiche unterschieden werden. Der eine Fragebereich betrifft das grundlegende, die Auslegung insgesamt tragende philosophische Vorverständnis und die daraus entspringende Fragerichtung, unter der ein Text interpretiert wird. Dieser Fragebereich bedarf einer *philosophischen* Auseinandersetzung „auf die leitenden Voraussetzungen“⁴². Auch auf dem Heidegger’schen Denkweg vollzog sich mit der vielberufenen „Kehre“ ein (immanenter) Wandel von der transzendental-horizontal zur seinsgeschichtlichen Ausarbeitung der Seinsfrage,

³⁹ Held (1980): 543 f.

⁴⁰ Schlüter (1979): 203.

⁴¹ Gadamer (1990): 303, vgl. 289 f.

⁴² Heidegger *GA* 8: 181.

und im Rahmen des seinsgeschichtlichen oder Ereignis-Denkens ergaben sich weitere Abwandlungen (vom „Streit“ von Welt und Erde zum Gevierts- und topologischen Denken).⁴³ Der zweite Fragebereich betrifft die dann auf der Grundlage des philosophischen Vorverständnisses erarbeitete konkrete Übersetzung und Textauslegung, die grundsätzlich am Text zu verifizieren ist, wobei sicherlich die beiden Problembereiche nicht streng auseinanderzuhalten sind, sondern selbst einen hermeneutischen Zirkel bilden. Die vorgeschlagene Trennung ist daher als ein methodischer Zugang zu begreifen. Pauschal lässt sich sagen, dass Heideggers insgesamt doch knappen *frühen* Parmenides-Auslegungen überwiegend auf den philosophischen Interpretationshorizont und wenige zentrale und entscheidende Textstellen und Begriffe bezogen bleiben.⁴⁴

Eng mit der Frage der Auslegung verbunden, ist die Aufgabe der Übersetzung des altgriechischen Textes. Auf dieses Problem kann hier nicht ausführlicher eingegangen werden.⁴⁵ Wie für die Aufgabe einer Auslegung dargelegt wurde, so ist auch eine Übersetzung nicht gleichsam neutral, sondern „Maßstab und Charakter einer Übersetzung sind immer relativ auf das Ziel der Interpretation“⁴⁶. Zur Übersetzung von Platons *Theätet* bemerkt Heidegger in seiner Vorlesung vom Wintersemester 1931/32:

„Für die selbständige Arbeit am Dialog freilich ist der Urtext zugrunde zu legen, und das sagt zugleich: eine *eigene* Übersetzung. Denn eine *Übersetzung* ist nur das letzte Ergebnis einer wirklich durchgeführten *Auslegung*: der Text ist über-gesetzt in ein selbständig fragendes Verständnis.“⁴⁷

*

Ein wesentliches Problem jeder Parmenides-Auslegung stellt der Zusammenhang der beiden Teile des Lehrgedichtes (Aletheia- und Doxa-Teil) dar. Parmenides entwirft im Doxa-Teil eine Kosmogonie, die trotz der fragmentarischen Überlieferung (Frgm. B 9 – B 19) in ihrer Grundstruktur deutlich erkennbar ist. Der Kosmos ist aus den beiden Gegensätzen Licht/Feuer einerseits und Nacht/Kälte andererseits gebildet. Was sonst an Gegensätzen genannt wird, ist in diesen Grundgegensatz

⁴³ Es ist aber zu sehen, dass sich dieser Übergang zum Ereignis-Denken selbst, wie es in dem Text „Ein Rückblick auf den Weg“ (1937/38) heißt, „in der Einheit dieser geschichtlichen und grundsätzlichen Besinnung auf die Grundfrage“ (Heidegger *GA* 66: 409–417, 415) nach dem *Sinn des Seins* vollzog, also u. a. auch in und mit der erneuten Besinnung auf Parmenides ab dem Sommersemester 1932 (vgl. Heidegger *GA* 66: 415, Anm. 9). Darauf wird in § 1 c) noch weiter eingegangen.

⁴⁴ Nicht zu Unrecht bemerkt Rainer Marten, dass sich Heideggers Seinsfrage „an die parataktisch – isolierte – Kopula“ richtet. „Für Heidegger sprechen Wörter, nicht Sätze.“ (Marten (1990), 12).

⁴⁵ Vgl. Vetter (2014): 356 (Stichwort ‚Übersetzung‘ (mit weiteren Literaturhinweisen)).

⁴⁶ Heidegger *GA* 62: 7.

⁴⁷ Heidegger *GA* 34: 130.

integriert. Die Welt, wie wir sie als Sterbliche erfahren, ist in allem eine Mischung aus beidem.⁴⁸ In seinem Aufsatz ‚Das Lehrgedicht des Parmenides. Kurt Riezlers Parmenidesdeutung‘ (1936) bemerkt Gadamer zur Kosmogonie:

„Seitdem [seit Karls Reinhardts ‚revolutionierendem Buch‘⁴⁹ (1916)] kommt jede Interpretation nicht mehr in Betracht, die die δόξαι βροτῶν [die Meinungen der Sterblichen] nicht in einer den Sinn dieser ganzen Philosophie bestimmenden Weise mit der verkündenden ἀλήθεια [Wahrheit] verknüpft, sondern in ihr Darstellung, Kompromiß, Hypothese, Kritik und Polemik oder sonst etwas Zweitrangiges und Nachtragshaftes erblickt.“⁵⁰

Aus den umfangreichen Untersuchungen Schlüters soll nur ein Problem herausgegriffen werden, das ein Licht auf die Eigenart der Heidegger’schen Auslegung zu werfen vermag. In seiner Untersuchung ‚Zu Heideggers Interpretation von Parmenides B 2 (in E[inführung in die] M[etaphysik]⁵¹)‘ in § 63 seiner Dissertation stellt Schlüter abschließend folgende Frage:

„Haben nicht zwei Denker grundverschiedene Intentionen, wenn sich der eine (Parmenides) gegen das Nichtsein entscheidet und es vom Sein fortsieht, da das Nichtsein unmöglich ist, und der andere [Heidegger] die Nichtigkeit (Endlichkeit) des Daseins (Seins), also sozusagen die ‚materiale Verschränktheit‘ von Sein und Nichts behauptet?“⁵²

Man könnte (mit Heidegger) von zwei verschiedenen „Grundstellungen“ des abendländischen Denkens sprechen. Auch Klaus Held hat in seiner Habilitationsschrift mit überzeugenden Argumenten dargelegt, dass der Text des Lehrgedichts kaum anders zu interpretieren ist als durch einen schlechthinnigen Ausschluss des Ungedankens des Nichts vom einzig-einigen allumfassenden omnipräsenten Sein. Nicht gelöst wurde allerdings für ihn „die befriedigende Erklärung der Existenzmöglichkeit der Doxa“⁵³, nämlich der Grund dafür, dass es sie überhaupt gibt. Es ist damit ein Problem angesprochen, das alles Denken, das von einem einzig-einen absoluten Grund oder Ursprung ausgeht, betrifft, mag das Absolute als (monotheistischer) Gott oder als absoluter Geist gedacht sein: Negativität hat im Absoluten selbst keinen Platz (man denke z. B. an das spätere Theodizeeproblem⁵⁴). In seiner Vorlesung vom Sommersemester 1932 bemerkt auch Heidegger:

⁴⁸ Entscheidend für die Auslegung ist, in welcher Weise diese ‚Mischung‘ in den entscheidenden Versen 53–59 von Fragment B 8 gedeutet wird (vgl. Reinhardt (2012), 69 f.; Neumann (2006b), 89–92).

⁴⁹ Reinhardt (2012); vgl. dazu Heidegger *GA* 22: 62–64; *GA* 62: 210–214; *GA* 2: 295, Anm. 20.

⁵⁰ Gadamer (1985), 30–57, 30.

⁵¹ Heidegger *GA* 40.

⁵² Schlüter (1979): 313 f.

⁵³ Held (1980): 577.

⁵⁴ Der Begriff geht bekanntlich auf Gottfried Wilhelm Leibniz’ *Essais de Theodicée sur la Bonté de Dieu, la liberté de l’Homme et l’origine du mal* (Amsterdam 1710) zurück. Unter Verweis auf Par-

„Woher freilich das Ab und Weg und Nicht stammt, wenn es nach Parmenides nicht aus dem Sein herkommen kann, ist eine weitere Frage, die Parmenides weder stellt noch beantwortet. Für die er aber doch zugleich mit der Wesensbestimmung des Seins (*Wessensatz des Parmenides*⁵⁵) die entscheidende Vorarbeit leistet, indem er überhaupt erst einmal einfach aufweist, daß es so etwas wie Nichtsein in der Gestalt des Scheins gibt. Freilich von seinem Begriff des Seins aus muß er sagen: der Schein ist nicht. Schein aber doch nicht gleichzusetzten mit dem puren Nichts.“⁵⁶

Damit ist Heideggers Interpretation aber in eine Perspektive gerückt, die gerade auf „noch *Ungesagtes* durch das Gesagte“⁵⁷ des auszulegenden Textes verweist. Der Grund für die Doxa kann mit Heideggers Einsicht in die Endlichkeit (Geworfenheit) des existierenden Daseins, seinem nackten „Daß es ist und zu sein hat“⁵⁸, zwar kein letztbegründender Grund (im ontischen Sinne) mehr sein, aber mit der Aufdeckung der *Faktizität* des Daseins, zu dessen Erschlossenheit und zur Entdecktheit des Seienden (wie es schon in § 44 von *Sein und Zeit* heißt) gleichursprünglich „Verschlossenheit und Verdecktheit“ gehören,⁵⁹ hat Heidegger selbst einen Beitrag zum Problem der „Erklärung“ der Doxa geleistet. Zudem hat er mit Phänomenen wie Angstabwehr, Flucht, Ausweichen (vor dem Tode) den verborgenen existenzial-ontologischen Grund für den Ausschluss jeglicher Negativität vom Seinsgedanken aufgedeckt. In diese Richtung weist auch Schlüter:

„Da nun Parmenides seinerseits jede materiale Beziehung des Seins des Seienden zum Nichtsein aufhebt, strebt er ‚unbewußt‘ gerade an, jenes in den Annahmen der Sterblichen eingeschlossene Verstehen der Endlichkeit des Seins in der eigenen These des Seins des Seienden zu überwinden.“⁶⁰

menides führt beispielsweise Thomas Schumacher in seiner Untersuchung zur *Theodizee* aus: „der eine Urgrund kennt also nicht den Widerspruch: er kennt nicht das Böse“ (Schumacher (1994): 59).

⁵⁵ Der Wessensatz vom Sein lautet: „*Sein ist schlechthin un-nichtig*“ (Heidegger *GA* 35: 162).

⁵⁶ Heidegger *GA* 35: 179 f.

⁵⁷ Nicht nur für eine Auslegung Kants, sondern „überhaupt in jeder philosophischen Erkenntnis“, schreibt Heidegger in seinem „Kantbuch“ (1929), muss nicht das entscheidend werden, „was sie in den ausgesprochenen Sätzen sagt, sondern was sie als noch Ungesagtes durch das Gesagte vor Augen legt.“ (Heidegger *GA* 3: 201; vgl. Pöggeler (1990): 47). Ähnlich heißt es im einleitenden Teil der *Sophistes*-Vorlesung vom Wintersemester 1924/25: „Überhaupt ist zu sagen, daß eine Interpretation über das, was zunächst im Text dasteht, hinausgeht. Das ist kein Hineindeuten, sondern es kommt darauf an, das, was bei den Griechen unausdrücklich präsent war, aufzudecken.“ (Heidegger *GA* 19: 77 f.; vgl. Gadamer (1990): 301). In dem Text ‚Moirä (Parmenides [Fragment] VIII, 34–41)‘ (1952) heißt es entsprechend: „Gleichwohl läßt er [Parmenides] im Ungesagten, worin das Wesen der *Ἀλήθεια* beruhe. Ungedacht bleibt auch, in welchem Sinne von Gottheit die *Ἀλήθεια* Göttin ist. All dies bleibt für das beginnende Denken der Griechen so unmittelbar außerhalb des Denkwürdigen wie eine Erläuterung des Rätselwortes τὸ αὐτό, das Selbe.“ (Heidegger *GA* 7: 235–261, 252).

⁵⁸ Heidegger *GA* 2: 179 f.

⁵⁹ Heidegger *GA* 2: 294.

⁶⁰ Schlüter (1979): 313.

Auch wenn man Heideggers Auslegung nicht folgen möchte, ist nicht von der Hand zu weisen, daß er im Rahmen *seines* philosophischen Vorverständnisses einen Beitrag zur „Erklärung“ der Doxa geleistet hat. Man könnte mit Heidegger sagen, es sei es gelungen, Parmenides und die Griechen „besser [zu] verstehen, als sie sich selbst verstanden“⁶¹ (Gadamer möchte dagegen nur einräumen, „daß man *anders* versteht, *wenn man überhaupt versteht*“⁶²), wenn man diese bekannte hermeneutische Maxime⁶³ aber gerade auf die aufzuweisende *Sache* (das Dasein in seiner faktischen Geworfenheit und Endlichkeit) bezieht und nicht (im Anschluss an die romantische Ausdruckshermeneutik) *psychologisch* oder subjektivistisch ausdeutet.

⁶¹ Heidegger *GA* 24: 157; vgl. *GA* 19: 11. Im Horizont des seinsgeschichtlichen oder Ereignis-Denkens möchte Heidegger dagegen nicht mehr vom „besser verstehen“ der Griechen sprechen, weil „jedes große Denken“ *sich* selbst „in den ihm zugewiesenen Grenzen“ „immer am besten“ versteht (Heidegger *GA* 12: 79–146, 127).

⁶² Gadamer (1990): 302, vgl. 195 ff., 301.

⁶³ Vgl. Schleiermacher (1995): 94, 104, 167 ff., 321, 325.

§ 3 Heideggers Parmenides-Auslegung auf dem Weg zum Ereignis-Denken

Mit dem (immanenten) Wandel von der transzendental-horizontalen Ausarbeitung der Seinsfrage zur ereignisgeschichtlichen Blick- und Fragebahn⁶⁴ treten in Heideggers Besinnung auf den ersten Anfang der abendländischen Philosophie die Vorsokratiker mehr und mehr in den Vordergrund. Der noch für *Sein und Zeit* maßgebliche Vorrang von Platon und vor allem von Aristoteles gegenüber den Vorsokratikern wird zurückgenommen. Bereits mit Platon und Aristoteles beginnt ein Denken die Vorherrschaft zu gewinnen, das er in den 1936 bis 1938 ausgearbeiteten *Beiträgen zur Philosophie* mit der „wesentliche[n] Überschrift“ *Vom Ereignis* mit den Stichworten „Entmachtung der φύσις“ und „Einsturz“ der ἀλήθεια als „Unverborgenheit des Seienden“ charakterisiert.⁶⁵ Insbesondere bei Anaximander, Parmenides und Heraklit ist für ihn noch eine Ursprünglichkeit des Denkens verwahrt, die bereits bei Platon und Aristoteles zunehmend verdeckt wird. Für den früher Heidegger ist es vor allem Parmenides, der hinsichtlich der Frage nach dem Seienden als solchen einen „ersten Vorstoß“ gegeben hat.⁶⁶ Wichtige Hinweise zu seinem Denkweg nach *Sein und Zeit* gibt Heidegger in dem Text ‚Ein Rückblick auf den Weg‘ (1937/38). Weil die Frage nach dem Da-sein ursprünglicher und zugleich im ausdrücklichen Bezug zur Wahrheit des Seyns anzusetzen ist, deshalb musste sogleich –

„Alles von Grund in die erneute Fragebewegung gebracht werden und zugleich mußte sich damit die ganze Stellung zur bisherigen Geschichte der abendländischen Philosophie klären und verschärfen – es erwuchs noch einmal die Aufgabe einer Gesamtbesinnung auf diese Geschichte von ihrem ersten Anfang (Anaximander, 1932) bis zu Nietzsche (1937).“⁶⁷

In der Heidegger-Forschung werden, was die Vorsokratiker-Auslegungen betrifft, fast ausschließlich die auf dem Boden der „erneuten Fragebewegung“ des ereignisgeschichtlichen Denkens stehenden Untersuchungen thematisiert.

⁶⁴ Vgl. Herrmann (2019); vgl. auch Vallega-Neu (2003). Zum Terminus „ereignisgeschichtlich“ für das seinsgeschichtliche oder Ereignis-Denken vgl. Heidegger *GA* 65: 495. Der Übergangsscharakter der Vorlesung vom Sommersemester 1932 zum Ereignis-Denken zeigt sich auch darin, dass Heidegger in einem Abschnitt (§ 15 b) aus der ‚Zwischenbetrachtung‘ (II. Teil) noch von der „Transzendenz“ und dem „Transzendieren“ in Bezug auf das Seinsverständnis spricht (Heidegger *GA* 35: 90).

⁶⁵ Heidegger *GA* 65: 3, 126, 334.

⁶⁶ Heidegger *GA* 19: 436.

⁶⁷ Heidegger *GA* 66: 409–428, 414 f. Mit „Anaximander, 1932“ ist hier die Freiburger Vorlesung *Der Anfang der abendländischen Philosophie. Auslegung des Anaximander und Parmenides* vom Sommersemester 1932 (*GA* 35) gemeint, von der bereits Jochen Schlüter für seine Heidelberger Dissertation „Einsicht in eine ziemlich zuverlässige Nachschrift“ hatte (Schlüter (1979): 2).

Der Aufgabe einer erneuten „Gesamtbesinnung“ auf die bisherige Geschichte der abendländischen Philosophie auf dem Boden des Ereignis-Denkens entspricht die in § 6 von *Sein und Zeit* genannte „Aufgabe einer Destruktion der Geschichte der Ontologie“⁶⁸.

Gerade eine Gegenüberstellung und Kontrastierung der früheren und der späteren Auslegungen der Vorsokratiker, hier Parmenides, kann den Blick für die Eigenart des jeweiligen Denkens und dessen Wandlung schärfen.

Eine erste ausführlichere Auseinandersetzung mit Parmenides gibt Heidegger im Rahmen seiner Interpretation der aristotelischen Eleaten-Kritik (im ersten Buch der *Physik*) in § 25 der vom Verfasser herausgegebenen Freiburger Vorlesung *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik* vom Sommersemester 1922.⁶⁹ Die knappen Ausführungen zu Parmenides im sogenannten „Natorp-Bericht“⁷⁰, Heideggers Bewerbungsschreiben für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät vom Herbst 1922, das „als die Keimzelle von *Sein und Zeit*“⁷¹ gilt, beruhen insbesondere auf dieser Vorlesung.

Da die Textbasis zu Heideggers unmittelbarer Auseinandersetzung mit Parmenides *selbst* in den genannten frühen Texten doch beschränkt ist, soll zunächst eine Orientierung von *Sein und Zeit* aus vorgenommen werden, wobei insbesondere die Marburger Vorlesung *Die Grundbegriffe der antiken Philosophie*⁷² vom Sommersemester 1926 dem direkten Umkreis von *Sein und Zeit* zuzurechnen ist. Es wird sich zeigen, dass Heideggers *privative* Deutung des Wahrheitsphänomens, die sich auch schon in seiner früheren Interpretation (1922) aufweisen lässt, für seine Auslegung des parmenideischen Lehrgedichtes im Ganzen, insbesondere auch hinsichtlich des Problems des Zusammenhangs der beiden Teile (Aletheia- und Doxa-Teil), bestimmend ist.

⁶⁸ Heidegger *GA* 2: 27–36, vgl. 53.

⁶⁹ Heidegger *GA* 62: 209–231.

⁷⁰ Heidegger *GA* 62: Anhang III, 341–419.

⁷¹ Figal (2020): 26.

⁷² Heidegger *GA* 22.