FORUM PHILOSOPHICUM
Facultas Philosophica *Ignatianum*
Cracovia – Kraków, 6: 2001, 117-144

Christian GÖBEL*

DER BLICK AUF DAS EWIGE

Philosophische Grunderfahrung bei Schelling und Parmenides

Einleitung

Die Philosophie des F.W.J. v. Schelling unter theologischen Gesichtspunkten zu betrachten, ist kaum ungewöhnlich. Man kann sich dabei nicht zuletzt auf Schellings eigene Charakterisierung seiner Philosophie als primär philosophische Theologie stützen, denn: „Philosophie ist nur so lange wirklich Philosophie, als noch die Meinung oder Gewißheit übrig ist, daß sich durch sie über Dasein oder Nichtdasein Gottes etwas wissenschaftlich ausmachen lasse"[1].

Der Vorsokratiker Parmenides dagegen findet in der Theologie kaum Beachtung. Es zeigt sich aber, daß beide Philosophen eine Reihe von bemerkenswerten Ähnlichkeiten aufweisen, nicht zuletzt im Hinblick auf das jeweilige Herzstück ihres Denkens, worauf sich die folgenden Ausführungen konzentrieren werden: das Konzept bzw. Erlebnis einer ‚philosophischen Grunderfahrung'. Bei Schelling ist dies die sogenannte „intellektuelle Anschauung", bei Parmenides die Einsicht in die Wahrheit des *Eon*. Entscheidend ist, daß es sowohl bei Schelling, wie auch bei Parmenides nicht um bloße Theorie geht, sondern um ein wesentliches existentielles Erlebnis, das dann systematisch entfaltet

* Collegio Sant'Anselmo, Roma
E-mail: C.H.Gobel.99@cantab.net

[1] Schelling wird zitiert nach: Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke, 14 vol., Stuttgart/Augsburg 1856-1861, hier vol. 8, S. 42 (im Folgenden Belege im Text).

wird. Diese philosophischen Grunderfahrungen beider Denker sind zugleich von höchst theo-logischem Wert, da sie auf je ihre Weise einen Blick auf das Ewige öffnen. Es geht damit um das ‚mystische' Grundelement beider Philosophien. Das Ziel des vorliegenden Beitrages ist es, – über den Vergleich mit Schelling – die theologische Relevanz des eleatischen Philosophen, Begründer der Ontologie und Urvater abendländischen Denkens, in Erinnerung zu rufen. Dabei werden in der Darstellung des parmenideischen Denkens die Umstände seines Grunderlebnisses sowie die Art seiner ‚Mystik' im Vordergrund stehen; hier wird der Blick auf einen wenig beachteten (und im modernen Denken oft kaum mehr verstandenen) Zusammenhang zu lenken sein: jenen von Erkenntnis und Mystik. Zugleich erschließt sich damit ein bislang weitgehend übersehenes anthropologisches Motiv im Werk des Vorsokratikers.

Der Blick auf Schelling ist in unserem Zusammenhang vorrangig neuzeitlicher – und im theologischen Umfeld hinlänglich vertrauter – Bezugspunkt für die Auseinandersetzung mit Parmenides. Parmenides aber bietet sicher keine systematische Theo-logie; seine Philosophie und das philosophische Grunderlebnis, das an ihrem Anfang steht, beschränken sich im Wesentlichen auf eine Grunderfahrung des Ewigen, es geht nicht um die Entwicklung eines Gottesbegriffes. In der Darstellung Schellings genügt es daher, das – von Fichte stammende, aber über ihn hinausgehende – Konzept der „intellektuellen Anschauung" kurz auf seine wesentlichen Elemente hin zu skizzieren (1), um dann von diesem Rahmen aus einige Grundzüge des parmenideischen Denkens zu erhellen (2+3).

1 Die „intellektuelle Anschauung" Schellings

In Schellings Philosophie ist die „intellektuelle Anschauung" das ‚Organ' des Überganges vom subjektiven Ansatz der fichteschen Ich-Philosophie zum objektiven Idealismus eines Ich, das bald als absolutes, ewiges und unendliches, letztlich göttliches Prinzip verstanden wird. Der intellektuelle Zugang zu diesem Prinzip aber findet seinen Ort im einzelnen endlichen Ich – eben über die intellektuelle Anschauung, die damit zweierlei ist: ontologische Möglichkeit bzw. wesentlicher Grundvollzug im Innersten des Ich sowie konkretes Tun, eine konkrete Erfahrung des Philosophierenden, der in der Selbstreflexion den Weg zum Ewigen findet, indem er auf das Ewige in sich stößt. Diesen letzten Zusammenhang gilt es im Folgenden etwas näher zu betrachten.

Ausgangspunkt der schellingschen Philosophie ist das Ich, das „sich selbst Gegenwärtige im Menschen" (1,156). Dieses Ich wird zwar von vornherein als Absolutes bezeichnet, dennoch ist es zunächst das

menschliche Ich: „das vollendete System der Wissenschaft geht vom absoluten Ich aus" (1,176), und dabei handelt es sich um „ein Absolutes im menschlichen Wissen" (1,308). Dieses Ich „ist nichts anderes als Selbstbewußtsein. Das Denken des Ichs und das Ich selbst sind absolut eins" (3,367f). Daß dieses Ich absolut ist, wird in der Behauptung deutlich, daß „alles, was ist, im Ich ist, und außer dem Ich ist nichts" (1,192). Alle Realität ist vom Ich gesetzt (1,216), womit sich zugleich alle Erkenntnis des Ich nur auf sich selbst richten kann (1,366). Auf diese Weise wird das Selbstbewußtsein zum „Prinzip der Philosophie" (I, 383) und das Ich zum Absoluten. Die Absolutheit des Ich erweist sich aber vor allem im Selbststand des Ich, denn absolut ist „nur ein solches, welches von sich selbst und durch sich selbst ist" (6,148). In ihm fallen das Prinzip des Seins und des Denkens zusammen (1,167), es ist reines Tun (3,368). Diesem Sein „in unbedingter Selbstmacht" (1,167) kommt nun eine „absolute Freiheit" (1,234) zu, die laut Schelling auf eine „unendliche Tendenz zur Selbstanschauung" (3,405), auf das Selbstbewußtsein als „Ziel alles seines Strebens" (1,383) zielt[2].

Die Absolutheit des Ich sprengt nun freilich schon den Rahmen des menschlichen, endlichen Ich, wie sich Schelling im Rückblick auf die Entwicklung seines Denkens selbst wohl bewußt ist (10,99). Präzisierend entdeckt Schelling im dem Ich wesentlichen Akt des Selbstbewußtseins also vielmehr „ein Absolutes im menschlichen Wissen" (1,308), das „Absolute in uns" (1,440). Dieses Absolute ist die die Spaltung des Selbstbewußtseins übersteigende Einheit. Denn im Bewußtsein sind zunächst zweierlei: Anschauendes und Angeschautes; im Selbstbewußtsein jedoch sind diese beiden identisch (1,366). Es kommt hier darauf an, „sich als Denkendes zu unterscheiden und in dieser Unterscheidung wieder als identisch anzuerkennen" (3,365). Genau die Erfahrung bzw. Erkenntnis dieser ursprünglichen Identität im Ich ist es, die für Schelling Zugang zum Absoluten in ihm ist. Denn „das Wesen, die Idee des Absoluten" zeigt sich genau in der Auf-Hebung der Unterschiede, in der „Gleichheit des Subjekts und Objekts" (6,151). Aus der Einheit von Erkennen und Sein ergibt sich die Ewigkeit im Ich als „die ursprüngliche Vereinigung von Unendlichkeit und Endlichkeit" (1,366): „Die reine absolute Ewigkeit ist in uns" (1, 319).

Freilich, diese Bestimmung des Ewigen aus der Perspektive menschlicher Erkenntnis, als das Ewige im Menschen, kann, in einem endlichen Wesen, noch nicht an den wesentlichen Ursprung des Ewigen reichen, der über den Menschen hinausgehen muß. Es gilt in der

[2] Eine Begründung hierfür kann Schelling allerdings nicht mehr geben: „Warum das Ich sich seiner ursprünglich bewußt werden müsse, ist nicht weiter zu erklären" (3,392).

Philosophie, nicht nur zum Ewigen im Menschen, sondern sogar zum Absoluten selbst zu gelangen (4,368). Mit der fortschreitenden philosophischen Entwicklung Schellings wird ihm damit allerdings zunehmend der Begriff des Ich, der zunächst noch als Bezeichnung des Absoluten bestehen bleibt, zum Problem. Denn das Absolute ist nun vom Ich als dem „subjektiv empirischen Ich" (4,357) zu lösen; die „Ichheit" wird jetzt als bloße Erscheinungsform des Absoluten für das unmittelbare Bewußtsein begriffen (4,355). Mit der Entwicklung des absoluten Identitätssystems und dem Gedanken der Indifferenz ist daher für Schelling die Idee des Absoluten nicht mehr das absolute Ich, sondern die „absolute Einheit der Idealität und Realität, des Denkens und Seins" (4,367), „strenge Indifferenz" (4,127). Die absolute Identität ist nun das Einzige, was an sich ist, das Absolute ist das Ewige (4,390). Und dieses Absolute, verstanden als ewige Identität, nennt Schelling Gott. Es ist das einzig wahre Sein (7,52), das „allein-Wirkliche" (7,29), in dem erst alles andere Sein sein Sein hat, gleichsam mit dem „Gepräge" oder als „Abbild des Ewigen" (4,260). Und so wird schließlich die ganze Wirklichkeit, Geschichte (3,603) wie Natur (2,110), ihrem ontologischen Status nach als Manifestation des Göttlichen gedeutet. Die Philosophie ist damit als Erkenntnis und „Wissenschaft des Absoluten" (4,351) vor allem „Wissenschaft" (7,29) und „Kontemplation Gottes" (7, 158).

Die Einzelheiten der Wesensbestimmungen des Göttlichen, seine Negativität, seine Zerrissenheit und seine Einheit, die Schelling vor allem in dem Versuch des spekulativen Entwurfes einer Theogonie und Geschichtstheologie vornimmt, können im gegenwärtigen Zusammenhang nicht betrachtet werden (Sie können so in der vorsokratischen Philosophie keine Entsprechung finden). Vielmehr gilt es jenen Begriff noch etwas näher zu beleuchten, der explizit als philosophische Grunderfahrung verstanden wird und auf den sich dann die philosophische Theologie Schellings gründet: die intellektuelle Anschauung.

Es gelingt Schelling im Grunde nicht, die tatsächliche, seinsmäßige Unendlichkeit des Denkens aus der *Unendlichkeit seiner Möglichkeiten* zu erweisen. Vielmehr bleibt jene – und Schelling ist sich dessen bewußt – bloßes Postulat: Die Existenz des absoluten Ichs ist „außer aller Sphäre objektiver Beweisbarkeit" (1,167). Aber Schelling meint doch, im Besitz einer verbürgten Sicherheit der Erkenntnis des Absoluten zu sein, nämlich in einer Erkenntnisweise, die über Verstand und Bewußtsein hinausgeht, die allein in ihrer Absolutheit dem Absoluten entspricht und es eben darum erkennen kann, eine Erkenntnisweise, die geradezu zum Angelpunkt (vgl. 6,145) und zur „Quelle" (4,360) der Philosophie wird und – die eben dort auch zur Erfahrungstatsache wird. Es ist dies die sogenannte ‚intellektuelle Anschauung' (auch ‚intellektuale Anschauung' oder das ‚absolute

Erkennen' genannt), die zugleich als urwesentliche Möglichkeit des Menschen verstanden wird, wie auch als konkreter, erfahrbarer Akt des Philosophierenden, der sich hier den absoluten Grund seines Seins vergegenwärtigt (vgl. 1,318; 4,348). Entscheidend ist, daß im Menschen die Möglichkeit der Ewigkeitsbegegnung angelegt ist, daß dem Menschen ein „Vermögen" (1,318) innewohnt, das ihm den Blick auf das Ewige freigibt. Im „innersten Selbst" (1,318) ermöglicht die intellektuelle Anschauung die Erkenntnis der „Indifferenz des Idealen und Realen" (4,348). Diese „im absoluten Erkennen intellektuell anzuschauen", ist geradezu „der Anfang und erste Schritt zur Philosophie" (4,348). Die Erkenntnis des Ewigen über die Erkenntnis des Ewigen im menschlichen Ich, d.h. in der intellektuellen Anschauung, die das Ewige in einem entzeitlichenden Akt (1,318) als indifferenten „Punkt der Einheit" – sie ist das „Wesen des Ewigen" (4,348) – erfaßt, wird damit zur philosophischen Grunderfahrung Schellings. Sie ist „das Prinzip und der Grund der Möglichkeit aller Philosophie" (4, 368). Sie ist als „Anschauung" die „unmittelbarste Erfahrung" (1,325) – und: „Von unmittelbaren Erfahrungen muß alles unser Wissen ausgehen" (1,318).

Den Charakter dieser Erfahrung versucht Schelling noch näher zu umreißen. Sie kann keine sinnliche sein (3,625), da sie weit über alles Empirische geht, nämlich zum Ewigen im Ich, aber sie ist doch nichts Mysteriöses (3,370), wenn sie auch im „gemeinen Bewußtsein überhaupt nicht vorkommt" (3,630). Dort aber, wo sie vorkommt, im philosophierenden Menschen, ist sie ein konkretes Geschehen, eine höchst existentielle Erfahrung, die „auf Leben und Dasein geht" (1,319).

Es ist in unserem Zusammenhang von untergeordneter Bedeutung, daß Schelling noch die Differenz vom Absoluten im Ich; d.h. als Grund des Ich, und Absolutem an sich zu überbrücken hat. Auch die anschließenden theologischen Spekulationen können hier nur angedeutet werden, z.B. daß letztlich die Vernunft, die des ‚absoluten Wissens' fähig ist, nicht menschlich, sondern eigentlich göttliches „Organ" (6,143) ist; daß sich im Philosophieren im Grunde göttliches Tun vollzieht, „das ewige Sehen in ihm [dem Menschen] sehend geworden ist" (7,248); daß es hier eigentlich um Erkenntnis des Göttlichen durch das Göttliche geht (7,150). Jedenfalls hält Schelling die absolute Erkenntnis auch der Erkenntnis des Absoluten selbst „notwendig" für fähig (4,368), denn der einzige unmittelbare Gegenstand der intellektuellen Anschauung ist „Gott oder das Absolute" (6,150). Entscheidend dabei ist, daß Schelling der Erkenntnis-Erfahrung des Göttlichen, also der intellektuellen Anschauung, „jedes Vernunftwesen" für befähigt hält (5,561) – allerdings bleibt stets der Vorbehalt, daß nicht alle diese Möglichkeit realisieren. Sie kann niemals erzwungen werden, sondern stets „nur gefordert werden" (3,370). In der *Philosophie* aber ist es „das erste

Postulat" (1,243), die Freiheit zur philosophischen Grunderfahrung des Ewigen einzulösen.

Im Hinblick auf den angezielten Vergleich mit Parmenides ist von dem kurzen Abriß schellingscher Philosophie festzuhalten: Das System des deutschen Philosophen gründet auf einer existentiellen philosophischen Grunderfahrung, die ihrerseits als Erfahrung des Absoluten, als Anschauung, als Blick auf das Ewige verstanden wird. Die Möglichkeit dazu erfährt der philosophierende Mensch in sich selbst. So wird die Selbsterkenntnis zum Ausgangspunkt der Erkenntnis des Göttlichen. Allerdings: So sehr dieses Vermögen des erkenntnismäßigen Zugangs zur Ewigkeit dem Menschen wesentlich sein mag, so sehr ist es auch zu übersehen und zu verfehlen. Es bedarf also einiger Anstrengung, es auch tatsächlich zu aktualisieren, um damit seinem eigentlichen Wesen gerecht zu werden. Deswegen steht am Beginn der Philosophie das anthropologische *Postulat* an den – durch seine philosophischen Bemühungen – ‚Auserwählten', sich seiner wesentlichen Möglichkeiten bewußt zu werden und sie anzuwenden. Derart ergibt sich also durchaus ein ‚elitärer' Charakter der intellektuellen Anschauung, sie wird als etwas höchst Besonderes empfunden. Zudem ist sie von bleibender Mysteriösität, ein „geheimes, wunderbares Vermögen" (1,318), das in seiner Rätselhaftigkeit geradezu mystische Dimensionen erreicht. Hier macht sich der Einfluß von schwäbischem Pietismus, J. Böhme und der Romantik geltend, unter welchem der späte Schelling den Begriff der „Ekstase" an jenen der intellektuellen Anschauung treten lassen wird. Aber auch hier schon ist es gleichsam ein mystisches Erfahrungs-Element, die unmittelbare Anschauung des Absoluten, das zum Ausgangspunkt und Fundament der Philosophie wird.

2 Parmenides: Der Erfahrungscharakter der Erkenntnis

Der eleatische Universalgelehrte Parmenides (um 500 v.Chr.) ist insbesondere für seine Ontologie bekannt, die er in seinem fragmentarisch überlieferten Lehrgedicht *Peri Physeos* formuliert[3]. Dieses Werk gliedert sich in ein Proömium (B1), das als eine Art Rahmenhandlung die Auffahrt des Philosophen zu einer Göttin schildert, der die Erkenntnisse des folgenden Gedichtes in den Mund gelegt werden; einen ersten

[3] Als Textausgaben seien empfohlen: U. Hölscher (ed.), *Parmenides: Vom Wesen des Seienden*. Griechisch – Deutsch, Frankfurt 1986 (Versuch einer vollständigen Rekonstruktion durch Einbeziehen der antiken Testimonien) sowie E. Heitsch (ed.), *Parmenides – Die Fragmente* (gr.-dt.), Zürich 1995. Mit umfassendem Kommentar und ausführlicher Bibliographie außerdem die Ausgabe von G. Reale und L. Ruggiu, *Parmenide – Poema sulla Natura*, Milano 1991.

Teil, der die „Wahrheit", d.i. die Ontologie des Parmenides, entfaltet (B2-B8,51: Entfaltung der These, daß ‚Seiendes ist und unmöglich nicht ist'), und einen zweiten Teil, der die „Meinungen der Sterblichen", d.h. die Kosmogonie und Kosmologie, darstellt (B8,52-B19).

Möglichkeiten eines Vergleiches zwischen Schelling und Parmenides finden sich zweifellos hinsichtlich der idealistischen Tradition, in der beide Denker stehen, hinsichtlich ihrer monistischen Ansätze oder ontologischer bzw. onto-theologischer Erwägungen, etwa in der Bestimmung des Seienden als Manifestationen des Göttlichen, auch unter Bezugnahme auf etwaige pantheistische Elemente im Denken Schellings und Parmenides' Qualifikation des *Eon* als des Einen Sein (Seienden).

Aber um die berühmte Ontologie des Vorsokratikers soll es hier nur am Rande gehen. Zumal Parmenides in seiner Ontologie wohl kaum Theo-logie betreibt. Zwar liefert sein Begriff des *Eon* aus Fragment 8 des Lehrgedichtes (ungeworden, unvergänglich, unzeitlich bzw. zeitlos gegenwärtig, unveränderlich und vollkommen) die Grundlage des für die folgende Geistesgeschichte bestimmenden Gottesbegriffes (des metaphysisch Absoluten), aber dazu kann er erst nach einem entscheidenden Zwischenschritt werden: Das philosophische Hauptproblem des parmenideischen Denkens ist die Grundfrage der griechischen Metaphysik schlechthin, die Frage nach dem Verhältnis von Einheit und Vielheit. Jedoch wird diese erst von Platon – wie auch von dem weniger bekannten Sokratesschüler Eukleides von Megara, der das eleatische Eine mit dem sokratischen Guten verbindet – auf ‚(onto-) theologische' Weise gelöst werden, d.h. in der Unterscheidung verschiedener Seinsebenen. Parmenides scheint dagegen noch keine Differenz von notwendigem und kontingentem Sein, sondern nur einen univoken Seinsbegriff zu kennen[4]. In dem Kernstück seiner Metaphysik, der Entfaltung des Seinsbegriffes im ersten Teil des Lehrgedichtes, geht es also aller Wahrscheinlichkeit nach nicht um eine theologische Reflexion. Vielmehr bleiben Existenz und Essenz des Göttlichen für Parmenides fraglos. Wir können diesem Aspekt hier nicht weiter nachgehen. Es muß reichen festzuhalten, daß für den Vorsokratiker das bestimmende Charakteristikum der Gottheit ein ungehindertes Erkenntnisvermögen ist. In alter Tradition ist die „Göttin" (B 1,3) des Parmenides die Schauend-Erkennende. Und es wird sich zeigen, daß diese Göttin auf mehrfache Weise im philosophischen System des Eleaten eine hervorragende Stelle einnimmt.

---

[4] cf. dazu E. Severino, *Ritornare a Parmenide*, dt: *Zurück zu Parmenides*, in: *Vom Wesen des Nihilismus*, Stuttgart 1983, S. 51ff.

2.1 Erkenntnis als Erfahrung

Wenn Parmenides also auch keine Theo-logie betreibt, so ist sein Lehrgedicht doch voller religiöser Wendungen, Bilder und Symbole. Dessen ungeachtet ist der Vorsokratiker gelegentlich als Überwinder des Mythos und Begründer des logisch-begrifflichen Denkens gesehen worden. Damit macht man ihn zum Urvater eines neuen Types in der Geistesgeschichte, des reinen ‚Wissenschaftlers', der sich auf der Suche nach den Geheimnissen der Welt von allen religiösen Vorstellungen freigemacht hat. So leugnet z.B. noch K. Reinhart jede Religiosität[5]. So wie anderswo der menschliche Urtrieb nach Erkenntnis religiös gedeutet wird, wird hier in gleicher Beliebigkeit Parmenides' Philosophie zum Symbol desselben Triebes als eines vollkommen a-religösen, wenn nicht anti-religiösen Triebes[6]. In dieser Deutungstradition werden die Gedichtform des parmenideischen Werkes sowie das einleitende Proömium mit seiner religiös-mystischen Sprache nur als bloß äußerliches literarisches Zugeständnis an die Schreibgewohnheiten seiner Zeit gesehen. Im Laufe der weiteren Forschungsgeschichte ist dieses Bild jedoch weitgehend korrigiert worden. W. Jaeger hat herausgestellt, daß das vorsokratische Denken nicht in seiner Authentizität zu verstehen ist, wenn die Bedeutung einer grundlegenden Religiosität mißachtet wird. So steht das Lehrgedicht des Parmenides formal nicht zufällig in der Tradition von Hesiod, aber auch von Schamanenberichten, und der Eleate selbst gehört in eine griechische Geistesgeschichte, die stets eine wesentliche Nähe von Dichtung und Religion sowie von Philosophie, ‚Naturwissenschaft' und Religion bezeugt[7].

Der Widerspruch gegen eine areligiöse Deutung des Parmenides hat sich bisher vor allem auf das Proömium seines Werkes berufen, das die *mystische* Schilderung der Fahrt im Feuer– oder Sonnenwagen zur Göttin enthält, aus deren Mund Parmenides die Erkenntnisse seines Lehrgedichtes verkündet bekommt (B 1). Doch die bilderreiche, religiöse Sprache des Proömiums bereitet nicht nur einer atheistischen Interpre-

---

[5] K. Reinhart, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Frankfurt/Main 1959 (Nachdruck der 1. Aufl. Bonn 1916), S. 256.

[6] cf. W. Jaeger, *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Darmstadt 1964, S. 107.

[7] Die religiöse Sprache des Parmenides steht damit in jener griechischen Tradition, die Kunst und Dichtung als den Musen verdankt erlebt und in der Sokrates den Dichter zum bloßen Werkzeug des Gottes erklären wird (*Ion* 533e, 535a, ausführlicher wird die göttliche Inspiration des Dichters dann im *Phaidros* thematisiert), während Platon in der Dichtung einen unmittelbaren Ausdruck der göttlichen „Idee des Guten und Schönen" sehen wird (im *Symposion* 209aff.), um nur einige Beispiele zu nennen.

tation des Werkes Schwierigkeiten, sondern scheint auch innerhalb des Gedichtes kaum mit den logischen Ableitungen des ersten Teiles und den kosmologisch-naturwissenschaftlichen Erklärungen des zweiten Teiles zu vereinbaren zu sein.

Es ist deutlich, daß das, was Parmenides dort mystisch schildert, Erkenntnis ist, denn diese, die Erkenntnis der Wahrheit, verspricht die Göttin zu verkünden (B1,28). Und eine erste Erklärung für die mystische Einkleidung der Erkenntnis liegt auf der Hand. Es ist ein religiöser Impetus, eine quasi-religiöse Überzeugung von der Wahrheit seiner Einsicht, die Parmenides im Bild der göttlichen Offenbarung zum Ausdruck bringen will. Der solcherart ‚religiösen' Würde „dieser seiner Lehre (und seines einen, allbeherrschenden Erlebnisses, des Durchbruchs zur Erkenntnis des wahren Seins) hat er im Proömium Ausdruck gegeben"[8]. Aber mehr noch: Parmenides schildert Erkenntnis mystisch, weil er sie als Erfahrung erlebt und versucht, ihrer bleibenden Geheimnishaftigkeit gerecht zu werden. So hat man die Wagenfahrt des Parmenides als ein Bild dichterischer Inspiration deuten können. Die Rasantheit der Fahrt weist demnach auf die Plötzlichkeit des Erlebnisses hin, das Ausgang für die ontologische Argumentation gewesen sei. Es handelt sich also um eine Intuition, dem Philosophen-Dichter geht eine neue Sicht der Wirklichkeit auf, die er dann in seiner ontologischen Argumentation entfaltet. Hier ist der erste Vergleichspunkt mit Schelling erreicht: Am Beginn der Philosophie steht eine persönliche Erfahrung. Die religiöse Sprache, die göttliche Offenbarung, letztlich die ‚Mystik' des Proömiums zeugen zumindest davon, daß Parmenides' Lehre ein existentielles Erlebnis zugrunde liegt und daß seine Einsicht in den wahren Seins– und Sinnzusammenhang der Welt als dieses Erlebnis verstanden werden muß. Damit ist er nicht nur Wissenschaftler im Sinne Reinharts, sondern seine Denkerfahrung betrifft ihn derart existentiell, daß sie nur in religiösen Worten zum Ausdruck gebracht werden kann. Die mystische Sprache ist demnach nicht nur poetische Einkleidung, sondern sie zeugt von der existentiellen Bedeutung der entfalteten Lehre sowie von der Besonderheit des geschilderten Erlebnisses. „Die Fahrt zur Göttin scheint ein Bild für eine grundlegende und entscheidende philosophische Erfahrung zu sein"[9]. Die existentielle Bedeutung einer solchen Grunderfahrung, wie sie auch bei Schelling betont wurde, ließe sich bei Parmenides auch biographisch belegen, wenn denn die Unsicherheiten auszuräumen wären, die z.B. die Nachricht des Sotion umgeben, Parmenides habe ein

[8] Jaeger, S. 107.

[9] K. Albert, *Mystik und Philosophie*, St. Augustin 1986, S. 62.

Leben auch des politischen Einflusses verlassen, um pythagoreischer Mönch zu werden[10] – und sich so ganz der Kontemplation der Wahrheit zu widmen.

Aber über diesen Zusammenhang des persönlichen Erlebnisses hinaus gibt es einen weiteren Grund, warum Parmenides zur symbolischen Sprache des mystischen Erlebnisses greift. Denn alle systematische Reflexion, alle logische Ableitung können letztlich eben nicht mehr schlüssig erklären, woher und wie es zu dieser speziellen – und zu jeder – Erkenntnis kommt. Man hat gelegentlich diskutiert, ob Parmenides als ‚echter' Mystiker zu betrachten sei[11]. Doch solche Spekulationen sind von untergeordneter Bedeutung, denn sie vergessen, was Parmenides empfindet und bildhaft ausdrücken will: daß Erkenntnis ein Erlebnis ist, das sich nicht einfach aus gegebenen Daten ableiten läßt, sondern eines geistigen ‚Mehr' bedarf. Erkenntnis wird damit zu einer letztlich nicht mehr selbst zu erklärenden Erfahrung des Unendlichen, zu einem Zu-Fall[12]. Entscheidend – und bisher kaum gesehen – ist dabei, daß diese Auffassung von Erkenntnis nicht auf Parmenides' Seins-Lehre beschränkt ist. Gewöhnlich werden mystische Elemente in der parmenideischen Erkenntnis nur auf die überwältigende ontologische oder ontotheologische Einsicht bezogen, die er so sehr als neue Wahrheit erfahren habe, daß er sie als göttlich-offenbart erlebt und schildert (H. Fränkel u.a.). Aber das Proömium steht nicht nur vor den Kernsätzen der parmenideischen Metaphysik des ersten Teiles seines Gedichtes, sondern es steht vor dem ganzen Werk mit seiner Vielfalt unterschiedlichster Erkenntnisse, und es wird ausdrücklich gesagt, daß sie alle aus dem Mund der Göttin verkündet werden (B1,28; B8,50ff). Wir können also festhalten, daß sich die mystische Schilderung von Erkenntnis bei Parmenides zumindest auf einer ersten Ebene nicht nur auf eine bestimmte, sondern auf jede Art von Einsicht bezieht, weil sie den Erfahrungscharakter der Erkenntnis zum Ausdruck bringen soll.

2.2 Erkenntnis als Gottes-Erfahrung (Mystik)

Rätselhaft ist für den Griechen nicht nur der einzelne Erkenntnisakt, sondern die Erkenntnisfähigkeit des Menschen überhaupt. Daß der Mensch fähig ist, Wahrheit zu erfassen, steht in einer Zeit der

[10] Diogenes Laertius IX, 21.

[11] Cf. Kap. 3.2.

[12] Diese Tatsache, ja geradezu die ‚mystische Grundlage' jeden Denkens und jeder Erkenntnis, bringt auch heute noch der alltägliche Sprachgebrauch zum Ausdruck, in dem von „Intuition" und „Inspiration", von „Ein-fällen" und „Geistesblitzen", „überwältigenden Einsichten", „überkommenden Erleuchtungen" u.ä. die Rede ist.

Begeisterung über die ersten geistigen und wissenschaftlichen Anstrengungen und Erfolge zunächst nicht in Frage. Die Möglichkeit menschlicher Erkenntnis wird den griechischen Denkern darin zu einer Erfahrungstatsache. Aber durch ihre ganze Geschichte hindurch wird die griechische Philosophie ihre Bemühungen auch einer Metaebene widmen, auf der auf das Denken selbst reflektiert und angemessene Erklärungen für die Wahrheitsfähigkeit des Menschen gesucht werden. Bei diesen Erklärungsversuchen ist die Eigenart der griechischen Geisteswelt zu beachten. Man bemüht sich zwar um die Überwindung des mythischen Weltbildes, aber die Mythenkritik der Philosophen resultiert nicht immer in einem endgültigen Abschied von allen mythischen Erklärungen. V.a. Platon hat die überkommenen Mythen nicht einfach verworfen, sondern nach ihrem Sinn befragt, sie umgedeutet und sogar neu entworfen, um sie in den Dienst der menschlichen Rede von den göttlichen Dingen und vom Ganzen des Seins zu stellen. Diese Eigentümlichkeit der Verbindung von Mythos und Logos ist heute schwer zu verstehen, und dennoch hat man sich immer wieder erfolgreich um angemessene ‚Übersetzungen' der platonisch-mythischen Symbolsprache bemüht.

Im Bestreben, auch Parmenides in ähnlicher Weise zu übersetzen, ist auf eine Tatsache hinzuweisen, die bisher weitgehend unbeachtet geblieben ist. Die symbolisch-mythische Tradition der griechischen Philosophen, denen die Welt ihrer Mythen zum Vorrat symbolischer Begrifflichkeiten wird und dabei doch auch ‚wirklich' bleiben kann, kommt nicht nur im Proömium zum Ausdruck, sondern sie hat ihre Spuren auch im übrigen Gedicht hinterlassen; und zwar besonders im zweiten, scheinbar ausschließlich kosmologisch-naturwissenschaftlichen Teil. Das ganze Werk ist in der Tat viel homogener, als oftmals angenommen wird. So ist das kosmologische Modell, das Parmenides im zweiten Teil seines Gedichtes konstruiert, nicht in einem modernen Sinn wissenschaftliches System, sondern es bleibt auf mythische Elemente angewiesen. Und die Göttin von B 12, die im Mittelpunkt dieses Modelles ihre Wohnstatt hat, ist natürlich identisch mit jener Göttin, zu der Parmenides im Proömium auf dem Wege ist und die ihm dann Wahrheit und *doxa* verkünden wird. O. Gilbert hat in diesem Zusammenhang zeigen können, daß die Fahrt, die Parmenides im Proömium beschreibt, gar keine Auffahrt oder Himmelfahrt ist[13].

Wohl ist es eine Fahrt ins Reich der Göttin, ins Reich des Lichtes als Ort der Wahrheit. Aber diese Göttin wohnt im Mittelpunkt des

[13] O. Gilbert, *Die daimon des Parmenides,* in: „Archiv für Geschichte der Philosophie" 20 (1907), S. 32.

kugelförmig vorgestellten Weltmodells, sie ist es, die das Ganze (und seine verschiedenen „Bahnen" oder „Schalen" (B 12)) zusammenhält und trägt. Es verbinden sich bei Parmenides also die logischen Erkenntnisse des ersten Teiles mit anti-spekulativen, ‚naturwissenschaftlichen' Vorstellungen des zweiten Teiles sowie mythischen Elementen v.a. in Proömium und Teil 2. Dadurch, daß Parmenides' Fahrt zur Göttin als Hadesfahrt vorgestellt werden muß, als abwärts, zum Mittelpunkt der Welt führende Fahrt, gelangt er zu einer Göttin, die nicht nur eine symbolische Rolle in seiner Erkenntnislehre als Verkünderin der Wahrheit spielen kann, sondern auch kosmologisch die Welt trägt und zusammenhält. Durch die mystisch-symbolische Fahrt des Parmenides zu dieser Göttin, die zugleich Weltmittelpunkt ist, erhält das ganze kosmologische Modell symbolische Bedeutung und kann dennoch auch Weltgebäude bleiben und damit Erkenntnisobjekt (bzw. Objekt einer göttlichen Enthüllung von Wahrheit). Parmenides' Lehrgedicht bedient sich also zweier mythisch-symbolischer Vorstellungen: Der mystischen Erkenntnisfahrt im Feuerwagen und des kosmischen Modells. Diese werden dadurch verbunden, daß die symbolische Reise auf dem Weg zur Göttin zugleich durch die parmenideische Weltkonstruktion führt.

Die Mystik des Proömiums ist dabei die dem Mythos angemessene Form der Gottesbegegnung. Was sie aber als Gottesbegegnung schildert, ist nichts anderes als die menschliche Erkenntnis. Parmenides' mythisch-mystische Erzählung ist also nicht nur Ausdruck der Rätselhaftigkeit und des Erfahrungscharakters des Erkenntnisgeschehens, sondern sie bezeugt auch den griechischen Glauben, daß jede Erkenntnis ein ‚mystisches' Sein im Angesicht des Göttlichen ist, weil Gott und Wahrheit identisch sind – ein Glaube, den das Christentum übernehmen wird[14]. Durch das Bild der Wagenfahrt zur Erkenntnis wird diese für Parmenides ‚Erfahrung' im ursprünglichen Sinn des griechischen Wortes *empeiria*, welches dasjenige meinte, wovon man nach einer Reise berichten konnte, was also er-fahren worden war. Voraussetzung war eine Bewegung, die den Erfahrenden aus seiner Heimat hinausführte. Bei Parmenides geschieht dies auf extreme Weise. Hier wird der Mensch gleichsam aus sich herausgeführt und gelangt ins Angesicht der Gottheit. Die Erfahrung wird also zur mystischen Erfahrung, weil sie zur Gottheit ‚führt'. Die Fahrt des Parmenides führt von einer Welt in eine andere. Die Grenze zwischen beiden Welten ist markiert durch das ausführlich beschriebene Tor (B1,11ff). So wie Schelling die Besonderheit, ja den elitären Charakter einer philosophischen Erhabenheit der intellektuellen Anschauung betont, so verläßt

[14] Cf. F. Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, § 344.

auch Parmenides die Welt der alltäglichen Erfahrung und begibt sich auf einen Pfad, der „fernab vom Verkehr der Menschen" (B 1,27) ist. Wenn es stimmt, daß Parmenides pythagoreisch-schamanistische Berichte von Jenseitsfahrten zum Vorbild seines Proömiums genommen hat, dann wohl deshalb, weil er seine Erfahrung als in ähnlicher Weise in ein Jenseits der Alltagswirklichkeit führend erlebt haben muß. M.a.W.: Weil Erkenntnis als Begegnung mit dem Göttlichen vorgestellt wird, ihr Erfahrungscharakter Gotteserfahrung meint, kann sie bei Parmenides als Mystik erscheinen und dargestellt werden.

3 Das Grunderlebnis des Parmenides

Wie gesehen, führt die Erkenntnis den Menschen nach Parmenides' Vorstellung zur Gottheit. Erkenntnis kann mystisch geschildert werden, weil sie als Begegnung mit der Gottheit erlebt wird. Jedoch wird mit der mystischen Einkleidung der parmenideischen Ontologie, die das Proömium seines Lehrgedichtes bietet, nicht nur allgemein der Erfahrungscharakter von Erkenntnis zum Ausdruck gebracht. Vielmehr gründet sich Parmenides' Einsicht in den Charakter der Erkenntnis konkret auf ein Erlebnis, auf eine höchst existentielle Begebenheit, die hier in der mystisch-religiösen Sprache des Mythos geschildert wird. Es handelt sich hierbei um eine philosophische Grunderfahrung ganz im Sinne Schellings, in der das Fundament aller weiteren philosophischen Reflexion gelegt wird.

Was nun als das philosophische Grunderlebnis des Parmenides verstanden werden muß, steht außer Frage. Es ist die Einsicht in das Wesen des Seins, die ihn an irgendeinem Punkt seines Denk-Lebens gleichsam überfallen haben muß und die dann in der berühmten Argumentation der zwei bzw. drei Wege im ersten Teil seines Gedichtes entfaltet wird. Jedoch ist bisher übersehen worden, daß die Inhalte seiner Lehre, d.h. insbesondere die Ontologie, offenbar nicht das einzige sind, was dem Eleaten in seiner philosophischen Grunderfahrung aufgeht. Gleichsam mit-erfahren in der Einsicht in die Wahrheit des einen Seins wird die Fähigkeit, diese Wahrheit zu erkennen, die alles übersteigt, was den Sinnen eindeutig schien. Hierbei handelt es sich deshalb um eine Schelling vergleichbare Erfahrung des Ewigen im Menschen, weil dieser hier auf die unendlichen Möglichkeiten des Denkens gestoßen wird.

Wir sehen nun bei Parmenides damit bereits die Ansätze jener anthropologisch-erkenntnistheoretischen Reflexionen vorhanden, die gemeinhin erst der sokratischen Philosophie zugeschrieben werden: der griechischen Selbsterkenntnis, die für Sokrates und die platonische Tradition in der Ausdeutung des delphischen Orakelspruches *Gnothi*

seauton – etwa im *Alkibiades* oder im *Charmides* – als philosophisches Motiv vor allem genau diese anthropologische Reflexion auf das (Vernunft-) Wesen des Menschen bedeutet und den Intellekt als gleichsam göttliche Erkenntnisfähigkeit des Menschen begreift. Wohl präsentiert Parmenides noch keine ausdrückliche Rede von der menschlichen Verfaßtheit, wie sie die griechische Philosophie später entwickeln wird, aber deren Ideen sind bei dem Vorsokratiker nicht nur implizit vorhanden, sondern sie werden auch in Worte gefaßt. Allerdings geschieht dies nicht in der neuen metaphysischen Sprache seiner Seinslehre, in welcher bereits eine Terminologie begründet wird, die für die gesamte folgende Philosophiegeschichte bestimmend wird; sondern es geschieht in der mythisch-mystischen, symbolischen Sprache des Proömiums – und so ist dieser Zusammenhang gerade deshalb bisher weitgehend übersehen worden[15], weil man dieses Proömium oftmals für ein bloßes Anhängsel archaischen Denkens gehalten hat, das sich in die religiösen Traditionen der Griechen einordnet, ohne mit dem neuen Geist des ersten Teiles des Lehrgedichtes Schritt halten zu können. So bezeugen schon die frühesten Zeugnisse, denen wir Nachrichten von Parmenides bzw. Abschriften seines Werkes verdanken, wie wenig Bedeutung sie dem mystischen Bericht von der Götterreise beimaßen, indem sie ihn häufig einfach wegließen (z.B. Simplikios und Sotion).

Hier soll das Proömium dagegen als wohlüberlegter Ausdruck jenes ‚zweiten Ergebnisses' der philosophischen Grunderfahrung des Parmenides gesehen werden, der Erkenntnis der eigenen – und damit allgemein menschlichen – Erkenntnisfähigkeit. Der Schlüssel zum anthropologischen Motiv griechischer Selbsterkenntnis im Denken des Vorsokratikers liegt also im Proömium des Werkes, nicht in seiner berühmten Seinslehre. Und wenn Parmenides die dort zum Ausdruck gebrachte ‚Anthropologie', d.h. seine Rede von der menschlichen Erkenntnis bzw. den Erkenntnisweisen, in dem Erlebnis der Einsicht in seine Seinslehre auch nur mit-erfahren haben mag, so ist sie inhaltlich doch die Voraussetzung jener und jeder Erkenntnis (und im Grunde auch unabhängig von den Inhalten einer bestimmten Einsicht gültig) und wird von ihm deshalb im Proömium seinem Gedicht vorangestellt.

So zeigt sich der zweifache Grund für die mystische Schilderung der Erkenntnis durch Parmenides, der der zweifachen Bedeutung der

[15] Eine Ausnahme bildet J. Stallmach, der ausdrücklich von der „Anthropologie" des Parmenides spricht: *Der Mensch zwischen Schein und Sein. Zum anthropologischen Motiv im parmenideischen Denken*, in: *Gesammelte Abhandlungen*, vol. 2, Bonn 1982, insbes. S. 144ff.

intellektuellen Anschauung Schellings entspricht: Zum einen ist es sein konkretes Erlebnis, die philosophische Grunderfahrung, d.h. die ontologischen Grundeinsicht und vor allem, damit verbunden, die Einsicht in das Wesen der menschlichen Erkenntnisfähigkeit überhaupt. Zum anderen aber ist es der besondere Erfahrungscharakter der Erkenntnis, den der Eleate herausstellen will. In dieser Hinsicht ist es dann kein ‚überfallartiges' Eingreifen des Göttlichen mehr, von ‚Erkenntnis-Fall' zu ‚Erkenntnis-Fall', vielmehr illustriert der Vorsokratiker mit seiner mystischen Darstellung der Erkenntnis auch seine Lehre von der grundsätzlichen Verfaßtheit des Menschen, der immer schon auf ein göttliches ‚Mehr' verwiesen ist, gleichsam göttliche Möglichkeiten in sich trägt, die ihm zwar allzu oft verdeckt bleiben, die er aber im ‚Wunder' seiner Erkenntnisfähigkeit in sich selbst erfahren kann bzw. immer schon erfährt. Daß in der mystischen Darstellung der Erkenntnis eine ganz eigene Logik ist, hat sich bereits in Kapitel 2 gezeigt, muß aber hinsichtlich der erkenntnistheoretisch-anthropologischen Reflexion auf das Wesen des Menschen noch etwas genauer untersucht werden.

3.1 Zur ‚Anthropologie' des Parmenides

Für den antiken Denker ist das Erkennen ein göttlicher Akt, ein Vermögen also, das in seiner Vollkommenheit eigentlich nur der Gottheit wesentlich ist, dessen Möglichkeit aber der Mensch in sich trägt. Parmenides' mystische Erkenntnislehre ist demnach als ein erster Ausdruck des für die nachfolgende Philosophie und Theologie grundlegenden anthropologischen Modells zu verstehen, in dem der Mensch das Zwischenwesen ist, das in seiner irdischen Verfaßtheit doch auch an der göttlichen Über-Welt Anteil hat bzw. beide Welten als Bereiche des Menschlichen in sich vereint. Das Lehrgedicht des Parmenides läßt sich in diesem Zusammenhang als erste erkenntnistheoretische Reflexion der griechischen Philosophie lesen, die zwischen sinnlicher und Verstandeserkenntnis unterscheidet. Für Parmenides mit seinem univoken Seinsbegriff entsprechen diesen beiden ‚Welten' dabei jedoch noch keine ontologischen Größen, auf deren unterschiedliche Seinsränge oder Seinsmodalitäten er reflektieren würde, es sind keine Seins-, sondern Erkenntnisweisen.

Die vielfach diskutierte Frage des Verhältnisses der beiden Teile des Lehrgedichtes zueinander konzentriert sich meist darauf, ob sie von zwei verschiedenen Objekten (Sein und Seiende) oder von einem Objekt (Seins-, Weltprinzip) in verschiedenen Meinungen (wahr/ falsch) handeln. Darüber wird übersehen, daß es zunächst um zwei Subjekte oder Sichtweisen geht (göttlich und menschlich) bzw. um die ihnen entsprechenden Erkenntnisarten und -gewißheiten (sichere, rationale

Erkenntnis mittels des *logos* und die – für sich allein und ohne die Führung des *logos* – unsichere, sinnliche Erkenntnis). Dies ist die zentrale Unterscheidung des Parmenides. Am Beginn der Philosophie steht die Differenzierung zweier Erkenntnisweisen, welche die Göttin bereits am Anfang ihrer Rede verkündet (B 1,28ff.)[16]. Und diesen Erkenntnisweisen entsprechen dann „das unerschütterliche Herz der wohlgerundeten Wahrheit" bzw. die „Meinungen (*doxa*) der Menschen (der Sterblichen), denen keine wahre Zuverlässigkeit innewohnt".

Beider Objekt ist das Weltganze. Das göttliche Subjekt nimmt aber unablässig die eine Wahrheit des reinen Seins wahr, weil seine ‚Sichtweise' die des reinen Verstandes ist, der von der Mannigfaltigkeit der Dinge abstrahieren kann, während das menschliche Subjekt primär nur die Manifestationen des Seins wahrnimmt, die sich in der Vielheit der irdisch-menschlichen Welt zeigen[17]. Das Sein ist dabei allerdings nirgends anders anzutreffen als in eben diesen Seienden, es ist keine transzendente Größe hinter den Seienden, keine göttliche Allsubstanz, die zur Vielheit der Erscheinungen emanieren würde[18]. Es ist der Einheitsgrund aller Wirklichkeit, der als solcher eben nicht in der Vielheit der Welt zu sehen, sondern nur denkend zu erkennen ist. Das Sein ist eines, es bietet sich lediglich einem zweifachen ‚Blick' dar. Für die sinnliche Wahrnehmung, welches die alltägliche Erkenntnisweise des Menschen ist, herrschen in der Wirklichkeit Vielheit, Negation, Werden und Veränderung, aber Parmenides lehrt uns in der Gewißheit seiner rationalen Erkenntnis, daß sich auch diese noch im Sein vollziehen, ein absolutes Nichtsein nicht denkbar ist[19].

Die beiden Erkenntnisweisen bleiben nun nicht getrennt, sondern Parmenides führt sie im Menschen zusammen, dessen Erkenntnis-Erfahrungen (d.h. dessen Erfahrungen von und mit der Erkenntnis) von seinen göttlichen Möglichkeiten zeugen. Mittels seines Intellekts hat er offenbar die Möglichkeit, sich zur göttlichen Sichtweise der Dinge, zur

---

[16] Cf. dazu z.B. K. Held, *Heraklit, Parmenides und der Anfang von Philosophie und Wissenschaftstheorie*, Berlin 1980, S. 127ff. Weitgehend vergessen ist dagegen die Untersuchung von E. Arndt (*Das Verhältnis der Verstandeserkenntnis zur Sinnlichen in der griechischen Philosophie*, Halle 1908), dem jedoch das Verdienst zukommt, als einer der ersten auf diesen Zusammenhang aufmerksam gemacht zu haben.

[17] Cf. Reale, Op. cit., S. 11. Entsprechend ist *doxa* in diesem Fall weder mit „Meinung" noch mit „Schein", sondern mit „Eindruck" (d.h. „Auf-Schein" statt „Ab-Glanz") zu übersetzen.

[18] Cf. dazu T. Ballauff, *Die Idee der Paideia*, Meisenheim/Glan ²1963, S. 52.

[19] Parmenides begründet hier die Tradition eines Einheitsdenkens aus der Vernunft, das Schelling insbesondere in der Entfaltung der „absoluten Identität" (in *Darstellung meines Systems der Philosophie*, 1801, und *Bruno oder über das natürliche und göttliche Prinzip der Dinge*, 1802) aufnimmt.

unveränderlichen Wahrheit der Erkenntnis, zu erheben. Es ist letztlich genau die Aneignung oder Aktualisierung der göttlichen Erkenntnisweise des Verstandes, die der Vorsokratiker als mystische Gottesbegegnung beschreibt. Denn hier, in der Erkenntnis, ereignet sich die ‚Mystik' des Parmenides, insofern als im Erkennen der Unterschied zwischen Mensch und Gott auf-gehoben wird. So wird, was bei Schelling noch der ‚Blick auf das Ewige' (im Innern des eigenen Selbst) genannt werden konnte, hier fast zur Einübung in den ‚Blick des Ewigen' selbst.

Diese Möglichkeit im Menschen, die sein eigentliches Wesen ausmacht, gilt es allerdings – und darum geht es Parmenides genau wie Schelling – zu aktualisieren. Denn er weiß, daß der Mensch in seiner irdischen Bedingtheit stets in der Gefahr ist, seine göttlichen Möglichkeiten zu vergessen. Parmenides' Anthropologie hat also nicht nur deskriptiven, sondern auch appellativen Charakter. Das Lehrgedicht will in diesem Zusammenhang nicht zuletzt als anthropologischer Appell an den Menschen gelesen werden, seine in ihm liegende Erkenntnisfähigkeit auch tatsächlich anzustrengen. Nach der parmenideischen (Selbst-) Erkenntnis des Menschen als vernunftbegabtes Wesen folgt die Mahnung, dieses Wesen nicht zu verfehlen. Der Vorsokratiker fordert den Philosophierenden hier geradezu zu einem geistigen Exerzitium auf[20] – dazu nämlich, sich in seine Verstandeskraft einzuüben, um nach einer Art ‚mystischem Reinigungsweg', auf dem man die falschen Meinungen „der Sterblichen" (B 1,30; B 6,4; B 8,51), die die sinnliche Erkenntnis verabsolutieren, hinter sich gelassen hat, würdig zu werden, die Wahrheit ‚in Empfang zu nehmen'.

In diesem Zusammenhang sei kurz auf die drei untergeordneten göttlichen Gestalten eingegangen, die außer derjenigen Göttin, die zu Parmenides spricht, im Proömium genannt werden: Moira, Themis und Dike. Moira ist die Göttin des Schicksals, die den Menschen das Gute und Schlechte zuteilt. Themis ist die Göttin von Sitte und Ordnung, und Dike ist die Göttin, die über Gerechtigkeit und Rechtsprechung wacht. Dike hat den Schlüssel für das Tor, das beide Welten trennt. Parmenides will durch diese drei Göttinnen ausdrücken: Was ihm widerfährt, ist ein gutes Schicksal, das ihn über die Menschen erhebt, die nur in ihrer sinnlichen Erkenntnis verhaftet bleiben. Aber dieses Schicksal ist nicht zufällig; die neue Sicht der Welt wird ihm aufgrund einer

[20] Zum Element der ‚geistigen Übungen' und lebenspraktischen Bezug in der nachparmenideischen Philosophie, d.h. der antiken Philosophie, sofern v.a. als ‚ars vitae' (Cicero) verstanden, vgl. P. Hadot, *Philosophie als Lebensform*, Berlin 1991 (orig.: Exercices spirtuels et philosophie antique, Paris ²1987); außerdem: *Wege zur Weisheit*, Frankfurt a.M. 1999.

gerechten Ordnung zuteil. „Aber wie kann hier von Gerechtigkeit die Rede sein? In Platons *Phaidon* (67b) heißt es im Zusammenhang der Erkenntnis der Wahrheit, es sei nicht „rechtens" (*themiton*), daß der Nichtreine Reines berühre. Diese Aussage steht in einem pythagoreischen Kontext. Es ist die Rede von einem Leib-Seele-Dualismus, vom Leib als einem Hindernis der Erkenntnis, daß es darauf ankomme, daß sich die Seele vom Leib befreie und sich reinige"[21]. Wenn die Nachricht bei Diogenes Laertius (IX,21), Parmenides habe sich einem Pythagoreer angeschlossen, zutreffend ist, dann kann Dike hier in der genannten Weise interpretiert werden. Sie versinnbildlicht damit die Forderung der Gerechtigkeit, die darin besteht, daß der Zustand der erkennenden Person dem zu erkennenden Gegenstand entsprechen muß[22], d.h. daß diese ihre intellektuelle Begabung angestrengt haben muß, wenn sie die Wahrheit des Seins erkennen will, die alle sinnliche Wahrnehmung übersteigt.

Die Vorstellung eines Reinigungs– und Stufenweges der Annäherung an das Göttliche ist in allen klassischen Formen der Mystik bekannt[23]. Die christliche Mystikerin Teresa v. Avila etwa faßt das u.a. in ihr Modell der ‚inneren Festung'. Der Weg zur Vereinigung mit Gott, zum Sein im Angesicht der Gottheit, zur Erfahrungserkenntnis der Wahrheit beginnt hier mit dem Passieren eines Tores als Voraussetzung für alle weiteren geistig-geistlichen Fortschritte. Bei Teresa ist dieses Tor das Gebet. Auch Parmenides betont – durch die ausführliche Beschreibung in B 1, 11ff. – die Wichtigkeit seines Tores, und vielleicht können wir ihm eine ähnliche symbolische Bedeutung zuschreiben. Der Weg zum ‚erkennend-mystischen' Blick auf das Ewige, zu den letzten Einsichten in die Metaphysik der Wirklichkeit beginnt dann bei Parmenides mit der Anstrengung des Göttlichen im Menschen, des reinen Denkens oder der Erkenntnisfähigkeit als Zugang zur letzten Wahrheit, d.h. des im Menschen an-wesenden *logos*. Zugleich zeigt sich aber auch ein entscheidender Unterschied im Vergleich zum Modell der Teresa, aber auch zu Schellings Innewerden des Ewigen. Der Weg vom Tor zur Begegnung mit dem Ewigen ist bei Parmenides stark verkürzt, ja eigentlich gar nicht vorhanden. Die Gottesbegegnung ereignet sich schon im Moment der Anstrengung des Intellekts, diese ist bereits das

---

[21] F. Ricken, *Platons Sophistes*, München 1996, S. 14.

[22] Das durch Empedokles bekannt gewordene Erkenntnisprinzip ist auch für Parmenides grundlegend, vgl. auch B 16 bzw. das entsprechende Testimonium des Theophrast und seine Erläuterung der Wahrnehmungslehre des Parmenides, dazu U. Hölscher, *Anfängliches Fragen*, Göttingen 1968, S. 127.

[23] Cf. dazu z.B. J. Driscoll; M. Sheridan (ed), *Spiritual Progress*, Roma 1994 (Studia Anselmiana 115).

Ergebnis der parmenideischen Mystik – eben die Einnahme des ‚Blickes des Ewigen' selbst anstatt eines bloßen ‚Blickes auf das Ewige'.

Trotz der dem Menschen selbst möglichen Anstrengung seines quasi-göttlichen Erkenntnisvermögens entnehmen wir der Erzählung des Philosophen, daß es noch der hinzutretenden Göttin Dike bedarf, um dem Menschen das Tor zur Wahrheit endgültig zu öffnen (B 1,17). Parmenides drückt damit nicht nur die genannte Forderung nach der ‚Gerechtigkeit' des Erkennenden aus, sondern er betont auch die Göttlichkeit seiner im folgenden entwickelten Seinslehre. Das heißt, er unterstreicht auf diese Weise seinen Anspruch, wahrhaft die sinnlichen Erkenntnismöglichkeiten zur uneingeschränkt gültigen Verstandeserkenntnis überschritten zu haben. In dieser Hinsicht garantiert die Göttin die Wahrheit einer bestimmten, inhaltlichen Einsicht, die als Letzterkenntnis alle bloß alltäglich-sinnliche Wahrnehmungserkenntnis übersteigt. Parmenides verdeutlicht also noch einmal den Charakter der menschlichen Erkenntnis, die sich mit den Möglichkeiten, die der Verstand bietet, in eine ‚Sichtweise' auf das Sein der Welt einüben kann, die als derart verschieden von aller menschlich-sinnlichen Alltäglichkeit empfunden wird, daß diese Kluft nur zum Ausdruck gebracht werden kann, indem die Verstandeserkenntnis als göttlich empfunden und geschildert werden muß[24]. In dieser Hinsicht geht es Parmenides also nicht erst um eine bestimmte, überwältigende Einsicht, sondern um eine anthropologische Grundbestimmung – und d.h. um antike Selbsterkenntnis –, nämlich die menschliche Erkenntnisfähigkeit (den Zugang zur Wahrheit) schlechthin, die er nur als mystische Gottesbegegnung erleben und ausdrücken kann. In der für ihn überwältigenden Einsicht in das „Mysterium des Seins"[25] erfährt Parmenides diese seine Erkenntnisfähigkeit, den *logos*, als von einer derartigen – göttlichen – Kraft, daß er ihm nun tatsächlich „alles zutrauen kann"[26].

Allerdings zeigt sich in dieser Einsicht in das Sein auch die Schwierigkeit des griechischen Erkenntnisbegriffes *noein*, der, vom Gesichtssinn abgeleitet, ein übersinnliches (‚mystisches') Schauen-

[24] Stallmach, Op. cit., S. 150, cf. Heitsch, Op. cit., S. 132. Hier ist nicht der Ort, Rolle und Bedeutung der *doxa* zu diskutieren, zumindest aber muß darauf hingewiesen werden, daß die genannte Kluft keineswegs darauf hindeutet, daß die *doxa* für Parmenides – wie lange angenommen – negativ besetzt ist; im Gegenteil, sie hat ihren eigenen Wert, würde aber dort, wo sie sich anmaßt, die letzten Sinnzusammenhänge der Welt erklären zu wollen, ihre Kompetenz überschreiten (wie umgekehrt reine Verstandeserkenntnis und Ontologie nicht geeignet sein mögen, Einzelprobleme der Kosmologie sowie des praktischen Lebens zu lösen).

[25] Jaeger, Op. cit., S. 125.

[26] Ricken, Op. cit, S. 17.

Erkennen eines Objektes meint[27]. In der Reflexion auf die Wahrheit des Seins, d.h. in der speziellen parmenideischen Seinserkenntnis, die nicht mehr zu schauen, sondern nur noch zu erschließen ist, ist es im Grunde die vollendete Rationalität, ohne alle sinnlichen Implikationen, die als göttlich empfunden wird. Doch dieses Erschließen bliebe angesichts des Parmenides zur Verfügung stehenden Erkenntnisbegriffes ein bloßes Ahnen, ein Postulat, wenn es nicht in den Bereich menschlicher Vor-Stellung gelänge und damit zum Wissen würde. Das aber geschieht nun dadurch, daß die Göttin dem Erkennenden die Wahrheiten, die göttlich-über-sinnlichen Ein-Sichten in die letzten Sinnzusammenhänge, ‚zeigt'. Auch deshalb kann der Vorsokratiker letztlich nicht auf eine mystische Beschreibung seiner Erkenntnis verzichten.

3.2 Parmenides Mystiker?

Das bisher Gesagte kann im Hinblick auf die Frage nach der Art der Mystik des Parmenides noch einmal zusammengefaßt werden. Im Werk des Parmenides sind in verschiedener Hinsicht mystische Elemente aufgezeigt worden. Zweifellos schildern die mystischen Vorstellungen des Aufschwunges aus der alltäglichen Denkweise der Menschen und der Begegnung mit der ihn belehrenden Göttin ein religiöses Erlebnis. Schadewaldt versteht das Proömium daher als Schilderung einer geistigen Vision, eines „ekstatischen Erlebnisses, das dann natürlich auch rein denkerisch-philosophisch erfaßt werden konnte"[28], so wie auch Nietzsche meinte, daß der Satz von der Einheit alles Seienden auf einer mystischen Intuition beruhe[29]. Es handelt sich demnach um eine intellektuell verarbeitete ekstatische Grunderfahrung, aufgrund derer Parmenides für die Geschichte der abendländischen Philosophie von grundlegender Bedeutung geworden ist, weil bei ihm zum ersten Mal der Seinsbegriff auftaucht, „den alle seine Vorgänger gesucht haben und ohne den nach ihm niemand philosophieren kann"[30]. Wie gesehen, ist Parmenides aber nicht nur Begründer der Ontologie i neu in seinem Denken ist ebenso der Ansatz einer philosophischen Anthropologie, auch

---

[27] Cf. dazu den klassischen Aufsatz von K.v. Fritz, *Die Rolle des nous*, heute in: H.G. Gadamer (ed.), *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker*, Darmstadt 1968.

[28] W. Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Frankfurt 1978, S. 317.

[29] F. Nietzsche, *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, in: *Werke*. Bd. 2 (Ed. Schlechta), Darmstadt 1994, S. 836.

[30] O. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, Basel ²1968, S. 27.

hier wird der Eleate zum Vordenker einer in der sokratischen Tradition der Selbsterkenntnis aufgenommenen Idee.

Nun erklärte der bloße Wunsch, den Erlebnischarakter einer Einsicht ausdrücken zu wollen, noch nicht endgültig die *mystische* Schilderung, die Parmenides seiner Erkenntnis gibt. Im hier vorgelegten Interpretationsvorschlag haben wir betont, daß die Grunderfahrung des Vorsokratikers zwar das Erlebnis einer bestimmten Erkenntnis, d.h. einer Verstandes-Ein-Sicht, darin aber zugleich der Erkenntnisfähigkeit des Menschen überhaupt ist. In diesem Sinn ist es für das Verständnis der parmenideischen Mystik nur vordergründig entscheidend, daß er eine bestimmte Erkenntnis ‚plötzlich' gemacht hat, denn im Grunde ist jede Erkenntnis – und besonders jede Letzterkenntnis – ein nicht herzuleitender ‚Zufall', etwas Neues und ganz anderes, das sich nicht zwangsläufig ergibt, sondern sich in einer letzten Rätselhaftigkeit ereignet.

Die anthropologische Bedeutung des parmenideischen Erkenntniserlebnisses der Einheit des Seins liegt darin, daß er in ihm die Kraft seines *logos* mit-erfährt. Das ist das mystische Ereignis, dessen Plötzlichkeit nur bildhaft zu beschreiben, nicht aber zu erklären ist – das Innewerden des menschlichen Intellektes in der Tiefe des eigenen Selbst. Deshalb kann übrigens Karl Jaspers in der Vorsokratik seine „Achsenzeit" einsetzen lassen, weil gerade hier der menschliche Geist zum ersten Mal auf seine eigene Höhe gelangt[31].

So hat sich nach der hier vorgeschlagenen Interpretation in der mystischen Schilderung von Erkenntnis eine eigene Logik gezeigt. Weil Mystik Gottesbegegnung ist, Gott und Wahrheit aber als identisch gedacht werden, ist auch jede Begegnung mit der Wahrheit, und das heißt jede Erkenntnis, Gottesbegegnung und damit für den Griechen als Mystik zu verstehen. In den mythisch-spekulativen Erklärungen der griechischen Philosophie, die zugleich Bildersprache und Wirklichkeits-Anschauung sind, können also religiöse Bildhaftigkeit und (philosophische) Mystik als eine Art Symbolbegriff für Erkenntnis verstanden werden. Parmenides erlebt und beschreibt seine Erkenntnis mystisch, weil ihre Kluft zur unreflektierten *doxa* der sinnlichen Erkenntnis so groß ist, daß er sie nur als im Grunde göttlichen Akt bzw. Begegnung mit dem Göttlichen vorstellen kann.

Im Vergleich mit Schelling ist hier der Punkt der bleibenden Rätselhaftigkeit des dem Menschen eigenen Zuganges zum Ewigen – erfahrbar in den Tiefen des eigenen Ich – angesprochen. Damit verbunden ist das Problem, wie die persönlich-existentielle philosophi-

[31] Cf. K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1963.

sche Grunderfahrung in Worte zu fassen ist. Wo Schelling sich nicht scheut, seine intellektuelle Anschauung zum Element eines philosophischen Systems zu machen, greift Parmenides auf die mystische Schilderung eines einmaligen Erlebnisses zurück, dessen Bedeutung eben aufgrund dieser Wahl der Gestaltung vielfach nicht gesehen wurde. Wo Schelling nicht zögert, Gott in sein spekulatives System einzubeziehen, eine Geschichtsphilosophie und sogar eine Theogonie zu entwerfen, fehlen dem Vorsokratiker Sprache und Begrifflichkeiten des deutschen Idealismus. Aber er hätte sich wohl auch gescheut, diesem Bezug zum Göttlichen den Anschein rational-diskursiver Erklärbarkeit zu geben. Und zumindest muß dem Vorsokratiker zugestanden werden, daß der Rückgriff auf mythisch-mystische Erzählformen nicht Ausdruck beschränkter logischer Mittel sein muß (gerade die ‚Logik' des Parmenides ist ja bis heute gültig geblieben), sondern dort angemessen sein kann, wo es um Letztbegründungen und den Verweis auf das Göttliche geht[32]. Die ‚Mystik' des Parmenides, die wir als Element des Mythos identifizieren konnten, ist also letztlich primär eine Ausdrucksform[33]. Sie bezeugt, daß Denken und Sprache vor den letzten Geheimnissen verstummen müssen (Mystik kommt schließlich von *muein*!). So z. B. vor der Erkenntnisfähigkeit des Menschen, in der Parmenides – wie die gesamte Tradition der griechischen Philosophie – einen konstitutiven Bezug zum Göttlichen aufscheinen sieht. Dort, wo der Mensch auf außerkategoriale Wirklichkeiten verwiesen wird, ist nur noch eine *unmittelbare*, ‚mystische' Begegnung möglich, die mit dem *Mittel* der Sprache nicht mehr vollständig zu erfassen, geschweige denn logisch herzuleiten ist. Parmenides erlebt und beschreibt seine Erkenntnis mystisch, um darin ihre bleibende Geheimnishaftigkeit auszudrücken, und er bezeugt damit, daß ihm jede Einsicht göttlicher Akt bzw. ‚Begegnung' mit dem Göttlichen ist. Letztlich ist Erkenntnis Mystik, weil der menschliche *logos* für die Griechen keine Letztinstanz

[32] Zu bedenken bleibt allerdings, inwieweit Schellings spekulative Philosophie nicht auch mythischer Charakter zukommt und, auf der anderen Seite, inwieweit Parmenides (und die übrige griechische Philosophie, insofern sie sich auch weiterhin mythischer Formeln bedient) mit einem – seiner Zeit entsprechenden – Anspruch der hinreichenden Welterklärung auftritt.

[33] Freilich muß bei dem hier präsentierten Vorschlag einer ‚Übersetzung' der Sprache des Vorsokratikers stets gegenwärtig bleiben, daß die Mystik im Verständnis des Parmenides selbst nicht nur auf eine bloß poetische Ausdrucksform und Bildersprache im heutigen Sinne zu reduzieren ist. Denn sie versucht, einen wahrhaft er– und gelebten ‚Glauben' an die Göttlichkeit des Verstandes zum Ausdruck zu bringen; und sie bereitet damit einer ganz neuen Religiosität der Griechen den Weg, die nach Parmenides vor allem von Platon aufgegriffen und auch in ihren metaphysisch-theologischen Möglichkeiten gesehen werden wird.

ist, sondern auf eine jenseitige, vom Intellekt nicht vollständig einzuholende Wirklichkeit verweist und deshalb im Mythos ‚erklärt' werden muß. Die Griechen geben sich also keineswegs mit vor– oder irrationalen, sondern mit außerrationalen Antworten zufrieden, die ihre Annahmen be-gründen, ohne sie eigentlich zu erklären[34]. Und darin gelingt es ihnen, die letzten Geheimnisse des Seins wahrhaft Geheimnisse sein zu lassen.

In der Interpretation des Parmenides als Mystiker ist allerdings bisher weitgehend ein anderer Weg beschritten worden. Man hat sich im Gefolge Fränkels auf die Suche nach einem sinnlich faßbaren Datum des Übersinnlichen gemacht. Hinweise auf Kontakte des Eleaten zu den Mysterienreligionen haben eine Debatte darüber ausgelöst, ob Parmenides als ‚echter' Mystiker zu betrachten sei, der eine Erfahrung des „Ich bin, und ich bin das All-Eine, außer mir ist nichts", d.h. einer *unio mystica* tatsächlich gemacht habe, „ob dem Parmenides solches in der Tat widerfahren und geglückt ist"[35]. Fränkel beantwortet diese Frage positiv, er meint, es sei Parmenides tatsächlich um ein Einswerden mit dem Sein gegangen, ergänzt allerdings: „Nur für sehr kurze Zeit, vielleicht nur für Augenblicke, wird Parmenides als Okzidentale die Entrückung jeweils erlebt haben, bald muß er wieder in die Niederungen der Scheinwelt zurückgesunken sein, die ihn dann von neuem umfaßte und beherrschte wie jeden anderen"[36].

Der grundlegende Fehler liegt hierbei jedoch darin, den von Parmenides eindeutig beschriebenen Bezug der Mystik zur Erkenntnis zu übersehen – denn es sind zweifelsfrei die Umstände seines Erkenntnis-Erlebnisses und nicht dessen Inhalte, die der Eleate im Proömium beschreibt – und statt dessen einen nicht korrekten Zusammenhang zu der Seinslehre zu konstruieren. Dabei muß das Sein zugleich als ein göttliches Wesen vorgestellt werden, „das große X hinter allen Seienden, der Welt und allen Dingen"[37], d.h. Parmenides' Seinslehre muß hier als Gotteslehre mißdeutet werden, um eine *zweite* Substanz zu erhalten, mit der er sich mystisch vereinen könnte.

Bei Parmenides liegt die mystische ‚Berührung' mit dem Göttlichen dagegen einzig und allein in der konsequenten Anwendung der Einsicht des Verstandes in die Wahrheit des Seins der *einen* Wirklichkeit. Diese ‚göttliche' Erkenntnis findet Parmenides in sich. Wenn der Mensch in

---

[34] Cf. N. Hartmann, *Das Problem des Apriorismus in der Platonischen Philosophie*, in: *Kleinere Schriften*, vol. 2, Berlin 1957, S. 55.

[35] H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, München 1962, S. 418.

[36] Ibid., S. 419.

[37] Ballauff, Op. cit., S. 76.

der Erkenntnis aus sich herausgeführt wird, dann lediglich aus seiner alltäglichen, uneigentlichen Verfaßtheit. Wenn er in der Erkenntnis eins wird mit dem Göttlichen, so verliert er sich damit nicht an eine andere Wirklichkeit, sondern er hat erst seine eigene eigentlich wesentliche Wirklichkeit erreicht. Die Erkenntnis der Wahrheit ist damit letztlich Mystik, weil sie insofern göttlich ist, als sie im Wortsinn ‚über-sinnlich' ist. Wer zur Einsicht des einen Seins gelangen will, muß die sinnliche Erkenntnisweise zum ‚göttlichen' Verstand übersteigen. Für dieses als göttlich vorgestellte Vermögen des Intellekts als des wahrhaft ‚Über-Sinnlichen' ist die Mystik des Parmenides Bild[38]. Dieses ist dabei nicht eine Seinsform, sondern nichts anderes als eine andere Erkenntnisweise, eine andere Sicht auf das eine Sein. Es ist jedoch dort die einzig angemessene Erkenntnisweise, wo es um die Wahrheit der metaphysischen Bestimmungen dieses Seins geht.

Im Zentrum unserer Darstellung der ‚Mystik' und des anthropologischen Kerns des parmenideischen Denkens standen zwei bislang meist übersehene Unterscheidungen. Erstens ist das philosophische Grunderlebnis des Parmenides, das er im Proömium seines Lehrgedichtes „Über die Natur" in mythisch-mystischen Bildern schildert, zweierlei: konkretes Erlebnis, d.h. das Innewerden einer bestimmten Einsicht, sowie Ausdruck eines gedanklichen Konzeptes; es soll den Erfahrungscharakter jeder Erkenntnis illustrieren. Zweitens kommt der Vorsokratiker in dem entscheidenden Erlebnis, das am Beginn seiner Philosophie steht – der Einsicht in die Wahrheit des Seins – offenbar nicht nur zu seiner berühmten Ontologie, sondern zugleich geht ihm die – rationale – Erkenntnisfähigkeit des Menschen überhaupt auf. Ausgangspunkt und Rahmen unserer Darstellung war eine Gegenüberstellung von Parmenides und Schelling. Es hat sich gezeigt, daß diese möglich war, (1.) weil beide Philosophen ihr ganzes Denken jeweils auf eine existentiell erlebte philosophische Grunderfahrung stützen, die sich ihrerseits (2.) jeweils als Erfahrung des Göttlichen im Menschen darstellt: der Unendlichkeit des Verstandes. Beiden ist dabei (3.) bewußt, daß diese, dem Menschen eigentlich wesentliche Möglichkeit stets in der Gefahr ist, ignoriert zu werden. Sowohl bei Schelling, wie auch bei Parmenides

[38] Diese Deutung des Begriffs der Mystik könnte auch heute einiges an ver-sinnlichten Fehlvorstellungen mystischer Gottesbegegnungen korrigieren, vielleicht sogar eine zeitgemäße Neudeutung von Mystik ermöglichen, in der – die im Wortsinn über-sinnlichen Vermögen – Erkenntnis, Denken, Wissenschaft als ‚Mystik', d.h. als Möglichkeit der Gottesbegegnung, begriffen werden könnten. Solcherart die liebend gegenwärtige Hand eines allumfassenden *Schöpfer*-Gottes auch in scheinbar ‚säkularen' Bereichen sehen zu können, wäre ein besonderer Gewinn v.a. für das lange angespannte Verhältnis der Kirche zu den Wissenschaften.

steht daher am Beginn der *Philosophie* der Appell, dieses Vermögen auch tatsächlich anzuwenden. Hinsichtlich des Ausdrucks jenes Erlebnisses betonen beide Denker die letzte Rätselhaftigkeit (4.) des Geschehens. Wo Schelling jedoch seine philosophische Grunderfahrung bewußt thematisiert, theoretisch reflektiert und in sein spekulatives System konzeptualisiert, bleibt es für Parmenides ein einmaliges persönliches Erlebnis, das als quasi-religiöses Ereignis gefeiert wird, das sich jeder Erklärbarkeit entzieht und deshalb nur in mythisch-mystischen Bildern zum Ausdruck zu bringen ist. Damit ist allerdings nicht ausgeschlossen, daß das ‚Wunder' der eigenen Erkenntnisfähigkeit – in ‚Erkenntnis-Erlebnissen' – jedem möglich (und zugänglich) ist. Vielmehr wird aus dieser Grunderfahrung eine allgemeine Wesens-Bestimmung des Menschen abgeleitet, der in seinem Innern den göttlichen Verstand trägt. Und wenn in der Betonung des Intellekts auch die klassische Formel des *animal rationale* vorbereitet zu sein scheint, so bleibt doch der Akzentunterschied bedenkenswert: Es ist weniger ein Plus zum Tierischen, das das menschliche Wesen ausmacht, sondern vielmehr ist die Erfahrung oder Begegnung mit dem Göttlichen, das ‚Mystische', konstitutiv für jede ‚Rede vom Menschen'.

Hier gehen Selbsterkenntnis (in ihrem mystischen Charakter des – göttlichen – Blicks auf das Ewige) und Gotteserkenntnis erstmals jene später immer wieder auftauchende Verbindung ein, die insbesondere in der christlichen Tradition – und auch für Schelling – wesentlich wird. So sehr allerdings beide Denker auf der Grundlage ihrer philosophischen Schlüsselerlebnisse systematisches Denken entfalten (Schelling seine philosophische Theologie, Parmenides Ontologie und Kosmologie[39]) – bei Parmenides ist die philosophische Grunderfahrung des Ewigen im Selbst zwar wie bei Schelling untrennbar mit einer *Einheitserfahrung* verbunden, die in der Bestimmung der ewigen Einheit des Seins über aller Unterschiedenheit gipfelt; aber hieraus wird eben noch keine Theo-logie[40], wie sie in der idealistischen Spekulation Schellings mitsamt ihren theogonisch-geschichtsphilosophischen Versuchen abgeleitet wird. Wir sind in der Betrachtung des parmenideischen Lehrgedichtes und seines Proömiums lediglich Zeuge eines Versuches, diesen Zusammenhang am Übergang vom Mythos zur philosophischen Reflexion ein erstes Mal in Worte zu fassen. So ist das Proömium nicht bloßes Relikt aus mythischen Zeiten, sondern als Ausdruck der Erkenntnis der Erkenntnisfähigkeit wahrhaft Voraus-

[39] In unserem Zusammenhang konnte weder auf Schelling, noch auf Parmenides in dieser Hinsicht weiter eingegangen werden.

[40] Vorausgesetzt, man wollte nicht seine Ontologie bewußt mißverstehen.

setzung alles weiteren Denkens; ein Ausdruck allerdings, der noch weitgehend unverbunden – und manchmal geradezu als Fremdkörper empfunden – vor dem inhaltlichen Hauptergebnis der philosophischen Grunderfahrung des Vorsokratikers steht: der Metaphysik sowie der Kosmologie, wie sie in den beiden Hauptteilen seines Werkes entwickelt werden.

Christian GÖBEL

SPOJRZENIE NA TO, CO WIECZNE

Podstawowe doświadczenie filozoficzne u Schellinga i Parmenidesa

Streszczenie

Znaczenie filozofii Schellinga dla teologii nie ulega wątpliwości. Natomiast przedsokratejczyk Parmenides prawie nie jest w teologii uwzględniany. Niniejszy artykuł – wychodząc od podobieństw między Parmenidesem a Schellingiem – ma na celu pokazać niesłuszność takiego stawiania sprawy. Parmenides nie rozwija wprawdzie żadnej systematycznej teologii, jednakże w centrum jego myślenia stoi filozoficzne doświadczenie podstawowe (*philosophische Grunderfahrung*), istotne także dla refleksji teologicznej.

Aby to ukazać, trzeba wprowadzić dwa, dotychczas pomijane rozróżnienia: Po pierwsze, filozoficzne przeżycie podstawowe (*Grunderlebnis*) u Parmenidesa, które przedstawia w formie mityczno–mistycznych obrazów w przedmowie do swojego poematu *O naturze*, nie jest tylko konkretnym przeżyciem, to znaczy uświadomieniem sobie określonego wglądu, ale także wyrazem swoistej koncepcji myślowej, zilustrowaniem doświadczalnego charakteru każdego poznania. Po drugie, w tym rozstrzygającym przeżyciu wglądu w prawdę bytu, które stoi u początku jego filozofii, przedsokratejczyk dochodzi nie tylko do swojej znanej ontologii (część I poematu dydaktycznego), ale równocześnie chodzi mu w ogóle o racjonalną, ludzką zdolność poznania. Po raz pierwszy znajdujemy tutaj to, co później – u Sokratesa i w tradycji Platońskiej – będzie określane jako „greckie poznanie siebie": antropolo-

setzung alles weiteren Denkens; ein Ausdruck allerdings, der noch weitgehend unverbunden – und manchmal geradezu als Fremdkörper empfunden – vor dem inhaltlichen Hauptergebnis der philosophischen Grunderfahrung des Vorsokratikers steht: der Metaphysik sowie der Kosmologie, wie sie in den beiden Hauptteilen seines Werkes entwickelt werden.

Christian GÖBEL

SPOJRZENIE NA TO, CO WIECZNE

Podstawowe doświadczenie filozoficzne u Schellinga i Parmenidesa

Streszczenie

Znaczenie filozofii Schellinga dla teologii nie ulega wątpliwości. Natomiast przedsokratejczyk Parmenides prawie nie jest w teologii uwzględniany. Niniejszy artykuł – wychodząc od podobieństw między Parmenidesem a Schellingiem – ma na celu pokazać niesłuszność takiego stawiania sprawy. Parmenides nie rozwija wprawdzie żadnej systematycznej teologii, jednakże w centrum jego myślenia stoi filozoficzne doświadczenie podstawowe (*philosophische Grunderfahrung*), istotne także dla refleksji teologicznej.

Aby to ukazać, trzeba wprowadzić dwa, dotychczas pomijane rozróżnienia: Po pierwsze, filozoficzne przeżycie podstawowe (*Grunderlebnis*) u Parmenidesa, które przedstawia w formie mityczno–mistycznych obrazów w przedmowie do swojego poematu *O naturze*, nie jest tylko konkretnym przeżyciem, to znaczy uświadomieniem sobie określonego wglądu, ale także wyrazem swoistej koncepcji myślowej, zilustrowaniem doświadczalnego charakteru każdego poznania. Po drugie, w tym rozstrzygającym przeżyciu wglądu w prawdę bytu, które stoi u początku jego filozofii, przedsokratejczyk dochodzi nie tylko do swojej znanej ontologii (część I poematu dydaktycznego), ale równocześnie chodzi mu w ogóle o racjonalną, ludzką zdolność poznania. Po raz pierwszy znajdujemy tutaj to, co później – u Sokratesa i w tradycji Platońskiej – będzie określane jako „greckie poznanie siebie": antropolo-

giczno–teoriopoznawczą refleksję nad zdolnością poznania, a poprzez nią nad boską istotą człowieka. Zdolność do poznania jest bowiem dla Greków dostępem do tego, co wieczne, jest ona boskim aktem. W tym także leży źródło mistycznej zasłony, w którą Parmenides spowija przedmowę poematu dydaktycznego oraz swoje poglądy. I chociaż na pierwszy rzut oka wydaje się, że owa przedmowa nie przystaje do głównej części dzieła i w gruncie rzeczy jest zbytecznym reliktem czasów mitycznych, to przy bliższej analizie staje się jasnym, że w poznaniu zdolności poznania (*in der Erkenntnis der Erkenntnisfähigkeit*) jest ona raczej faktycznym warunkiem każdego dalszego myślenia.

Okazuje się bowiem, że filozoficzne doświadczenie podstawowe Parmenidesa posiada szczególnie wiele punktów zbieżnych z doświadczeniem Schellinga zwanym „intuicją intelektualną". Ta zaś jest w filozofii Schellinga „narzędziem" (*„Organ"*) przejścia od subiektywnego punktu wyjścia fichteańskiej filozofii JA, do obiektywnego idealizmu JA, które wkrótce potem będzie rozumiane jako absolutna, wieczna, nieskończona, a w ostatecznym rezultacie jako boska zasada. Intelektualny dostęp do tej zasady znajduje jednak swoje miejsce w jednostkowym, skończonym JA, właśnie poprzez dwojakiego rodzaju „intuicję intelektualną": rozumianą jako ontologiczna możliwość czy też istotna realizacja we wnętrzu JA, jak również jako konkretne działanie, konkretne doświadczenie filozofującego, który w samorefleksji znajduje drogę do tego co wieczne, kiedy napotyka owo wieczne w sobie.

Na bazie tych zbieżności można ukazać teologiczne znaczenie poglądów Parmenidesa przez porównanie ich z „intuicją intelektualną" Schellinga, a tym samym ujaśnić niektóre główne kierunki myśli eleackiej. Chodzi przy tym o podstawowy element „mistyczny" obydwu filozofii, który otwiera człowiekowi „spojrzenie na to, co wieczne".

Porównanie stanowisk Parmenidesa i Schellinga ogranicza się tutaj do ich filozoficznych doświadczeń podstawowych (nie będzie omawiana ani ontologia Parmenidesa ani szczegóły tych systemów filozoficznych, które również mogą wykazywać podobieństwa w panteistycznych lub monistycznych punktach wyjścia). Ich podobieństwo można dostrzec w kilku szczegółach: (1) Obydwaj filozofowie całe swoje myślenie każdorazowo opierają na egzystencjalnie przeżytym filozoficznym doświadczeniu podstawowym, które ze swej strony (2) przedstawia się w każdym wypadku jako doświadczenie tego co Boskie w człowieku: nieskończoności rozumu. Obaj są przy tym świadomi, że (3) owa istotna dla człowieka możliwość jest ciągle narażona na niebezpieczeństwo zapoznania. Dlatego zarówno Schelling jak i Parmenides na początku *filozofii* apelują, aby owej zdolności faktycznie używać. Gdy chodzi o wyrażanie owego przeżycia, obydwaj myśliciele (4) podkreślają ostateczną zagadkowość tego co się wydarza. Jednakże tam, gdzie Schelling

świadomie konceptualizuje swoje filozoficzne doświadczenie podstawowe w formie spekulatywnego systemu, pozostaje ono dla Parmenidesa jednorazowym osobistym przeżyciem o *quasi* religijnym charakterze. Wymyka się ono każdemu wyjaśnieniu i dlatego może zostać wyrażone tylko za pomocą mityczno–mistycznych obrazów. Pomimo tego, zasadnicza zdolność człowieka do poznania jest dla niego nie tylko nadzwyczajnym przeżyciem, lecz jego osobiste doświadczenie poznania będzie – przy przejściu z tego co jednostkowe do tego co ogólne – również podstawą jego antropologii. W swoim wnętrzu człowiek nosi – przynajmniej jako możliwość – boski *logos*. I nawet gdy podkreślenie roli intelektu zdaje się zapowiadać klasyczną formułę *animal rationale*, to mimo tego różnica akcentowania jest warta rozważenia: przewaga tego co zwierzęce o wiele mniej tworzy ludzkie istnienie, a o wiele bardziej konstytutywnym dla każdej „mowy o człowieku" jest doświadczenie czy spotkanie z tym co boskie.

Oczywiście łącząc poznanie samego siebie (w greckim rozumieniu jako poznanie istoty gatunku „człowiek") z poznaniem Boga, Parmenides nie rozwija jeszcze teologii systematycznej w formie, w jakiej pojawiła się ona później w spekulatywnych rozważaniach pod koniec starożytności, aby swój punkt szczytowy znaleźć w myśleniu niemieckiego idealizmu, na przykład w teogoniczno–historiozoficznych próbach Schellinga. Poemat dydaktyczny Parmenidesa łącznie z jego przedmową jest jedynie świadectwem pierwszej próby ujęcia w słowa owego procesu przechodzenia od mitu do refleksji teologicznej.

Przełożył z niemieckiego: Waldemar Paweł LOS SJ