

# Hörer des Logos

## Der Mensch bei Heraklit von Ephesus

Von Johannes Bapt. Lotz S. J.

Wer je das Parler-Chorgestühl im Westchor des Bamberger Domes gesehen hat, kann sich seiner ungemein tiefen Symbolkraft nicht entziehen. Für unser Thema kommen vor allem die Figurenreihen der Rückwände in Betracht. Wie auf der einen Seite in reicher Abwandlung der schauende Mensch dargestellt ist, so zeigt die andere Seite in ebenso eindrucksvoller Mannigfaltigkeit den hörenden Menschen. Dabei wird uns ein Schauen und ein Hören nahegebracht, das sich nicht auf irdische Dinge richtet, sondern dem letzten Geheimnis des Daseins zugewandt ist.

In diesem Chorgestühl treten zwei Grundauffassungen des Menschen hervor, die das Abendland geistesgeschichtlich bestimmen. Beide Sichten durchdringen gleichermaßen das vom Christentum sich lösende, das christliche und das vorchristliche Geistesleben. Der schauende Mensch hat in Platons Ideenlehre seine erste große Ausprägung und in den christlichen Mystikern seine großartigste Aufgipfelung erfahren. Uns kommt es auf den *hörenden Menschen* an.

Ihn hat in unseren Tagen der Bildhauer Ernst Barlach in seinem „Fries der Lauschenden“ ergreifend gestaltet. Das reine, von aller Ichbezogenheit freie Hören hat Rilke in der ersten seiner „Duineser Elegien“ auf das herrlichste gerühmt; hohe Beispiele solchen Hörens sind ihm die Heiligen, die der Ruf Gottes über alle natürlichen Möglichkeiten erhob: „So waren sie hörend“<sup>1</sup>. Hierin schwingt die große christliche Überlieferung fort, die in K. Rahners Grundlegung der Religionsphilosophie einen Ausdruck findet, insofern diese den Menschen als „Hörer des Wortes“ erscheinen läßt<sup>2</sup>; er hört jederzeit das Wort, das aus der Schöpfung klingt, und ist bereit, das Wort zu hören, das Gott durch seine Offenbarung an ihn richtet. Besonders im Glauben ist der christliche Mensch ein Hörender, da ja der Glaube aus dem Hören des Ohres und damit auch aus dem Hören des Herzens stammt (fides ex auditu).

Wie beim schauenden so führen auch beim hörenden Menschen die Wege in die vorchristliche Zeit, ja in die Urzeit zurück; um die Wende vom 6. zum 5. Jahrhundert hat *Heraklit der Dunkle von Ephesus* das erste und sogleich monumentale Bild des hörenden Menschen ge-

<sup>1</sup> F. J. Brecht, *Schicksal und Auftrag des Menschen*, München 1949, 55.

<sup>2</sup> K. Rahner, *Hörer des Wortes. Zur Grundlegung einer Religionsphilosophie*, München 1941.

schaffen<sup>3</sup>. Der Mensch ist das, was er ist, einzig dadurch und insofern, als er *Hörer des Logos* ist<sup>4</sup>.

Wie sich dieses Menschenbild bei Heraklit darstellt, sollen zunächst einige *Vor-Erwägungen* verdeutlichen. Dabei ist von einer scharfen Scheidung der Menschen in zwei Arten auszugehen; sie heben sich dadurch voneinander ab, daß *die einen ihr Menschsein verwirklichen, die anderen aber nicht*. Wer sein Menschsein zur Vollendung bringt, wiegt viele andere auf, die sich in den Niederungen bewegen: „Einer gilt mir zehntausend, falls er der Beste ist“ (49). Was schon dieser Anspruch nahelegt, sagt ein anderer Text noch deutlicher, daß nämlich nicht viele zur Höhe streben und der große Haufe nach unten sinkt oder sich treiben läßt: „Die Vielen sind schlecht, wenige nur gut“ (104).

Mag das auch recht pessimistisch klingen, so ist damit doch nicht eine grundsätzliche oder unüberschreitbare Trennung der Wenigen von den Vielen gemeint. Vielmehr sind im Grunde *alle Menschen gleichen Wesens*; daher heißt es: „Gemeinsam ist allen das Denken“ (113). Dasselbe wird noch betonter gesagt: „Den Menschen ist allen zuteil geworden, sich selbst zu erkennen und weise zu denken“ (116). Jedem Menschen kommt also mindestens die *Befähigung* zum Denken zu, jene Kraft, die ihn eigentlich erst zum Menschen macht. Durch sie ist er imstande, sich selbst zu erkennen, d. h. in seine eigene Tiefe einzukehren, um aus dieser Sammlung heraus ein gesundes, kluges, ja weises Denken zu vollziehen, was ohne eine derartige Einkehr nicht möglich ist<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> Die Fragmente werden angeführt nach: H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker. 6. Aufl. hrsg. von W. Kranz, Berlin 1951. Die Zahl, die jedem Text in Klammern folgt, ist dessen Nummer in dieser Ausgabe. Unsere Übersetzung weicht, um dem griechischen Wortlaut möglichst treu zu sein, manchmal leicht von Diels-Kranz ab; ‚Logos‘ bleibt unübersetzt, weil dessen Bedeutungsfülle mit einem deutschen Wort nicht wiedergegeben werden kann. — Die Literatur bis zur Gegenwart bietet ebenfalls Diels-Kranz. Das Leben Heraklits hat neuerdings unter erschöpfender Auswertung aller verfügbaren Quellen dargestellt D. Berge, A Vida de Heráclito de Éfeso: Verbum (Brasilien) 4 (1947) 47—85. — Der Verf. verdankt viele Anregungen für seine Auslegung M. Heidegger und W. Bröcker; ebenso weiß er sich dem Buch von F. J. Brecht, Heraklit. Versuch über den Ursprung der Philosophie. 2. Aufl., Wuppertal 1949, verpflichtet.

<sup>4</sup> Der Vorrang des Hörens wird nicht erschüttert, wenn Heraklit sagt: „Augen sind genauere Zeugen als die Ohren“ (101a); denn offenbar ist hier lediglich die sinnliche Wahrnehmung gemeint, nicht aber das Hören der Tiefe, um das es uns geht. Übrigens heißt es anderswo: „Das Sehen nannte er trügerisch“ (46); obwohl die Augen genauere Zeugen als die Ohren sind, können sie immer noch trügerisch sein, besonders für die Unverständigen. Diese werden nicht nur durch die Augen, sondern auch durch die Ohren in die Irre geführt: „Schlimme Zeugen sind den Menschen Augen und Ohren, sofern sie Barbarensen haben“ (107). Alles kommt also auf das Innere, auf die Seele des Menschen an; wenn sie entfaltet ist und deshalb die Zeugen richtig vernehmen, also wahrhaft im tieferen Sinne hören kann, werden Augen und Ohren nicht mehr schlimme, sondern sogar auf ihre Weise genaue Zeugen sein.

<sup>5</sup> Zu unserer Übersetzung von 116 bemerken wir, daß σωφροεῖν zwar zunächst ‚gesund, vernünftigt denken‘ bedeutet, nach seinem weiteren oder vollendeten Sinn

Weil so allen die Befähigung zum Denken eignet, werden sie auch zu irgendeiner *Betätigung* des Denkens kommen. Doch bleibt diese nach dem oben Gesagten bei den Vielen unzulänglich; nur wenige erreichen die Vollendung, die folgendermaßen umschrieben wird: „Weise denken ist die größte Vollkommenheit (Tüchtigkeit), und Weisheit ist, die Wahrheit zu sagen und zu handeln nach der Physis, hinhörend“ (112). Seine höchste Vollendung oder die ganze Verwirklichung dessen, was er ist, erreicht der Mensch in der Weisheit; diese wiederum ist die Vollendung des Denkens, aber eines solchen, das sich im Wort und in der Tat auswirkt; die den ganzen Menschen erfassende und formende Weisheit gründet in der Übereinstimmung mit dem, was hier ‚Physis‘ heißt, und in einem geheimnisvollen Hinhören auf diese. Danach besteht das Wesen der Weisheit letztlich im Hinhören; der Mensch ist in dem Maße weise, wie er wahrhaft zu hören imstande ist. Nun tritt aber die Weisheit als die Vollendung des Denkens auf; also ist vollendetes Denken dasselbe wie vollendetes Hinhören, weshalb dann schließlich als das Innerste des *Denkens* das *Hören* erscheint. Der Mensch vollzieht das Denken und damit sein Menschsein in der Weise, wie er zu hören vermag.

Das hier gemeinte Hinhören wendet sich nicht dem Alltäglichen, sondern dem Eigentlichen zu, das in dem angeführten Fragment den Namen ‚Physis‘ hat. Meist aber ist es bei Heraklit der ‚Logos‘, auf den sich das Hören der Menschen richtet, wie noch im einzelnen zu zeigen sein wird. Daher ist der Mensch, insofern sein Wesen im Denken liegt, durch das *Hören des Logos* konstituiert<sup>6</sup>. Freilich erscheint dieses bei den Vielen nur verkümmert, weshalb sie für das Eigentliche schwerhörig oder gar taub sind; dafür hell- oder feinhörig sind nur die Wenigen, in denen sich das Hören zur Weisheit entfaltet.

aber auch ‚weise denken‘ umschließt. Hier und bei 112 ziehen wir die letztere Übersetzung vor, weil dort das σοφροειν ausdrücklich mit der Weisheit zusammengenommen wird. — Was die Verknüpfung zwischen der Selbsterkenntnis und dem Weisedenken betrifft, so wird darüber Genaueres bei der Auslegung von 101 gesagt (vgl. S. 552).

<sup>6</sup> In 112 bezieht sich das Hinhören auf die φύσις; sie meint den Hervorgang aus dem Ursprung und das Seiende, wie es kraft dieses Hervorganges oder (was letztlich dasselbe besagt) in Wahrheit ist. So zeigt sich das Hören auf die φύσις im innersten als Hören auf die Wahrheit. Daher ist das Handeln nach der φύσις gleichbedeutend mit Handeln nach der Wahrheit oder mit dem Ins-Werk-setzen der Wahrheit. Dieses wird vorbereitet durch das Sagen oder Ins-Wort-bringen der Wahrheit, das wie das Handeln im Hinhören auf die Wahrheit gründen muß. Wort und Werk aber sind nichts anderes als die verwirklichte Weisheit, deren Kern also ebenfalls das Hören auf die Wahrheit ist. Da sich aber die Weisheit schließlich als Vollendung des Denkens darstellt, ist die Weisheit als Hören auf die Wahrheit das vollendete Hören, Denken, im allgemeinen jedoch Hören, wobei unbestimmt bleibt, ob und in welchem Maße es die Wahrheit trifft. — Was sich hier von der φύσις her als Wahrheit enthüllt, hat nach anderen Fragmenten den Logos zum Grunde, um den das Denken des Menschen und damit der Mensch wesentlich kreist, ihn meist verfehlend und nur selten treffend. Vgl. Anm. 29.

Damit sind die Grundzüge des Menschenbildes von Heraklit entworfen, in das nun die Einzelzüge einzuzeichnen sind. Gemäß der Zweipoligkeit der Formel ‚Hörer des Logos‘ werden sich unsere Darlegungen in zwei Teilen entwickeln. Im 1. Teil ist das Hören, das den Logos vernimmt, genau zu bestimmen. Im 2. Teil haben wir den Logos, den das Hören vernimmt, soweit möglich, eindeutig zu umreißen; dabei wird die Beziehung, in der er zu anderen verwandten Größen steht, eine wichtige Rolle spielen.

## I. Das Hören

Zunächst müssen wir die *Verfassung* der Menschen, die Heraklit die „Unverständigen“ (1) nennt, eingehender kennenlernen.

Sie sind so tief gesunken, daß er von ihnen mit einer gewissen Bitterkeit sagt: „Die Vielen liegen da vollgefressen wie das Vieh“ (29). Das ist offenbar über den wörtlichen, auf Speise und Trank bezüglichen Sinn hinaus in einer umfassenden symbolischen Bedeutung zu verstehen; die Vielen füllen sich mit den greifbaren Genüssen und Dingen an, so daß sie wie das Vieh davon restlos in Anspruch genommen sind und keine Offenheit mehr für etwas anderes haben. Trotzdem verliert Heraklit nie den unvergleichlichen Adel des Menschen aus den Augen: „Der schönste Affe ist häßlich, mit dem Menschengeschlechte verglichen“ (82); da das Menschen-Geschlecht genannt wird, sind alle Menschen gemeint, auch die Unverständigen.

Wie schon das eben Angedeutete zeigt, gehen den Vielen völlig die rechten Maßstäbe verloren; das wahrhaft Große bewegt sie nicht, während sie sich im Verkehrten und Nichtigen wohlfühlen. Darin gleichen sie den Eseln; denn diese „würden Häckerling dem Golde vorziehen“ (9). Sie nähern sich auch den Schweinen; denn diese „erfreuen sich am Dreck“ mehr als an reinem Wasser (13).

Solch verwirrte Leute haben keinen echten Kontakt mit der Wirklichkeit, besonders nicht mit deren erhabensten Zonen; daher lassen sie sich nicht von den erleuchteten Geistern belehren. „Was ist ihr Geist oder Verstand? Volkssängern glauben sie, und zum Lehrer haben sie den Haufen“ (104); sie nähren sich also vom Gerede der Masse oder des ‚man‘; das Geschwätz der Gasse ist ihre höchste Autorität und maßgebende Quelle. Deshalb setzen sie sich auch über den jedem Einsichtigen selbstverständlichen Grundsatz hinweg: „Wir sollen nicht leichtin über die größten Dinge urteilen“ (47).

Wer billig über alles daherredet, wie ‚man‘ eben redet, verwechselt die Anhäufung von Wissen mit Weisheit: „Vielwisserei lehrt nicht Verstand haben“ (40). Ein solcher macht viel Betrieb, ohne wirklich Tiefes zu gewinnen; er gleicht den „Goldsuchern“; sie „graben viel Erde und finden wenig“ (22). Weil die Meinungen dieser Menschen wie „Kinderspiele“ sind (70), sollten sie eigentlich schweigen; denn „seinen Unverstand zu verbergen, ist besser“ (95). Aber gerade die, welche wenig oder nichts erkennen und verstehen, leben in dem Wahn, alles zu wissen: „Sie bilden es sich ein“ (17). Deshalb unterliegen sie der „fallenden Sucht“ des „Eigendünkels“ (46); dieser ist für den Menschen eine furchtbare Gefahr, besonders wenn er in die eigentliche Hybris einmündet, von der gilt: „Überhebung soll man löschen mehr noch als Feuersbrunst“ (43).

Zu der bisher beschriebenen Verirrung wird der Mensch durch sein Begehren verführt, das ihn nach außen und in die Zerstreuung hineinzieht; von ihm läßt er sich immer wieder überwältigen, trotzdem er dabei seine Seele verkaufen muß; es

ist eben schwer, dem Begehren zu widerstehen. Der entsprechende Text lautet: „Gegen das Herz (Begehren) anzukämpfen, ist schwer; denn was es auch will, erkaufte es um die Seele“ (85). Daher sind die Menschen töricht, wenn sie ihren nicht-erfüllten Wünschen nachtrauern; würde ihnen alles gewährt, wozu sie ihr Begehren treibt, so gingen sie völlig im Nichtigen unter; es ist gut für sie, daß sie wenigstens durch Enttäuschungen wieder zum Wesentlichen hingelenkt werden. „Für die Menschen wäre es nicht besser, wenn ihnen alles zuteil wird, was sie wollen“ (110).

Nachdem wir uns die Verfassung der Unverständigen verdeutlicht haben, ist der *Grund* aufzufinden, aus dem sich ein derartiger *Verfall* herleitet.

Im Innersten dieser Menschen hat eine Zersetzung ihres Edelsten stattgefunden, weil die eigentlich anregende, bewegende und belebende Kraft nicht mehr wirksam ist; Heraklit verdeutlicht das an einem Gleichnis: „Auch der Gersten-trank zersetzt sich, wenn man ihn nicht umrührt“ (125). Trotz aller Lichter, die sich solche Verirrte selbst anzünden, bleibt es bei ihnen *Nacht*, weil ihnen die eine Sonne erloschen ist; „gäbe es keine Sonne, trotz der übrigen Gestirne wäre es *Nacht*“ (99), bietet dafür vielleicht eine Veranschaulichung.

Zersetzung und *Nacht* können aber das Eigentliche nicht ganz fernhalten. Weil es jedoch den Vielen fremd ist, ja sie sich unbewußt oder auch in etwa bewußt dagegen sperren, vermag sie jeder seiner Anrufe nur in Schrecken zu versetzen; ihre Hohlheit wird nur aufgeschreckt, nicht verwandelt: „Ein hohler Mensch pflegt bei jedem Wort (Logos) erschreckt dazustehen“ (87). Darüber hinaus stört das Unbekannte die gewohnten Lebensbahnen und wird deshalb als feindlich erfahren, weshalb man mit Haß darauf antwortet und sich erbittert dagegen wehrt; das wird bildhaft wohl in dem Spruch ausgedrückt: „Hunde bellen die an, die sie nicht kennen“ (97). Der Widerstand gegen das Eigentliche überträgt sich auf die Person, in der es verkörpert ist, die als Ausnahme über der flauen Mittelmäßigkeit leuchtet und sie durch ihr Sein und Tun nicht nur entlarvt, sondern auch richtet. Die lästige Ausnahme muß verschwinden, damit man weiter bequem dahinvegetieren kann. Da aber die Masse von der Ausnahme lebt, ist sie ohne diese reif zum Untergang. Diese Zusammenhänge treten bei Heraklit konkret an einem bestimmten Beispiel hervor: „Recht täten die Ephesier, sich Mann für Mann aufzuhängen allesamt und den Nicht-Mannbaren ihre Stadt zu hinterlassen, sie, die Hermodoros, ihren wertvollsten Mann, hinausgeworfen haben mit den Worten: Von uns soll keiner der wertvollste sein oder, wenn schon, dann anderswo und bei andern“ (121).

„Der Täuschung hingegeben sind die Menschen in der Erkenntnis der sichtbaren Dinge“ (56), weil sie bei diesen allein haltmachen und nicht die eigentliche Botschaft vernehmen, die durch deren Vermittlung an sie herantritt. Die Dinge sind nur ein Weg, der ein über sie hinausliegendes Ziel hat; die Vielen sehen nur den Weg und gleichen im übrigen dem Manne, „der vergift, wohin der Weg führt“ (71). Sie sind sogar einem Manne ähnlich, der sich betrunken hat; er wird „von einem unerwachsenen Knaben geführt, taumelnd, ohne zu merken, wohin er geht“ (117).

Zersetzung, *Nacht* und Täuschung wirken sich darin aus, daß die Menschen gegenüber dem Eigentlichen, das durch die Dinge zu ihnen spricht, wie Schlafende sind, deren Benommenheit zu überwinden diese verborgene Stimme nicht imstande ist. „Man soll nicht handeln und reden wie Schlafende“ (73); auch diese wähnen zu handeln und zu reden, wobei jedoch alles ohne Sinn und Zusammenhang bleibt. So leben jene, zu deren Verschlafenheit das Eigentliche nicht vordringt; weil dieses allein letztlich Sinn und Zusammenhang verleiht, vollziehen sie ihre Worte und Taten so sinn- und zusammenhanglos wie Schlafende. Etwas anders gewendet, läßt

sich sagen, daß einzig von der Begegnung mit dem Eigentlichen die volle Bewußtheit ausgeht, weshalb Leute, die wegen ihrer Betäubung das Eigentliche nicht vernehmen, bei ihrem Tun im Wachen auf ähnliche Weise unbewußt bleiben wie die Schlafenden bei ihren vermeintlichen Taten. So kann man den Satz deuten: „Den anderen Menschen aber bleibt unbewußt, was sie nach dem Erwachen tun, wie sie das Bewußtsein verlieren für das, was sie im Schlafe tun“ (1)<sup>7</sup>.

Diejenigen, die eben Schlafende genannt wurden, sind, radikaler gesehen, „wie Taube“ (34), also solche, deren Gehör nicht nur vorübergehend durch den Schlaf vermindert oder betäubt ist, sondern denen überhaupt die Befähigung zum Hören abgeht. Sie sind „Leute, die weder zu hören verstehen noch zu reden“ (19); wenn sie auch mit den Ohren hören, so bleibt ihnen doch das Eigentliche in dem Gehörten verschlossen, weil das tiefere Hören des Geistes und Herzens in ihnen erstorben ist. Aus demselben Grunde können sie zwar leere Worte machen, kommen sie aber nie zu dem erfüllten Wort, in dem das Eigentliche vernehmbar wird. Solche Menschen haben wahrhaftig „Barbarenselen“, für die „Augen und Ohren“ tatsächlich „schlimme Zeugen“ sind (107); denn diese Sinne verführen sie immer wieder zum Uneigentlichen, weil sie das durch sie vermittelte Eigentliche zu hören nicht imstande sind.

Zersetzung und Nacht, Schlaf und Taubheit gegenüber dem Eigentlichen sind etwas Geheimnisvolles, fast Unbegreifliches. Das Eigentliche nämlich, das in den folgenden Fragmenten ausdrücklich Logos heißt, ist für die Menschen das, „mit dem sie doch am meisten ständig verkehren“ (72). Der Logos spricht in allem und aus allem; seine stille und doch so starke Stimme kommt nie zum Schweigen; wohin sich auch einer wendet oder wohin er entfliehen möchte, überall begegnet er dem Logos. Dieser ist die Sonne, die anders als die körperliche Sonne nie untergeht; es ist fast nicht zu verstehen, wie sich jemand einer solchen Sonne entziehen kann, so daß ihr Strahl ihn nicht mehr trifft und er sie nicht mehr wahrnimmt: „Wie kann einer sich bergen vor dem, was nimmer untergeht?“ (16). Der Logos ist das Nächste, und doch ist er den Vielen das Fernste, das gänzlich Unzugängliche, ja Unbekannte. Deutet diese Verkehrtheit nicht auf Schuld, vielleicht sogar auf Urschuld?

Ein furchtbarer Riß geht durch das Wesen dieser Menschen, eine *Ur-Entzweiung*, die der unheilvolle Quell aller anderen Spaltungen und Zerrissenheiten ist. Von dem, was ihnen das Nächste und Innerste ist<sup>8</sup>,

<sup>7</sup> Näher dem Wortlaut bleibt die folgende Auslegung von 1. Nach dem Erwachen vergessen die Menschen, was sie im Schlaf erlebt haben; ihre nächtlichen Taten gleiten ihnen also aus dem Bewußtsein. Auf ähnliche Weise vollziehen sie ihre Taten bei Tag nie mit eigentlichem Bewußtsein; selbst wenn sie nicht körperlich schlafen, sind sie geistig so verschlafen, daß nichts bis zur Mitte ihres Bewußtseins vordringt und sie zur vollen Bewußtheit erweckt.

<sup>8</sup> Zur Verdeutlichung von 72 kann man auf Augustinus verweisen. Auch nach ihm gibt es für den Menschen etwas Nächstes und Innerstes, nämlich Gott, der mir „interior intimis meis“, mir innerlicher als mein Innerstes ist. Das ist nicht lediglich als seinshafter Bezug, sondern auch als ständiger Anruf gemeint. Doch weiß Augustinus ebenso, daß Gott tatsächlich für den Menschen zugleich der Fernste ist, an dem der Mensch so vorbeilebt, als ob Gott überhaupt nicht wäre.

werden sie weggetragen, trennen sie sich, „mit ihm entzweien sie sich“ (72). Indem sie das Innerste verlieren, entgleiten sie sich selbst; indem sie ihre Wurzeln aus dem Grunde reißen, sterben sie ab<sup>9</sup>. „Anwesend sind sie abwesend“ (34); einerseits sind sie beim Logos anwesend, weil er selbst sie bei sich festhält und sich nie von ihnen zurückzieht; andererseits aber sind sie vom Logos abwesend, weil sie selbst sich von ihm abwenden und sich von ihm entfernen. Die abwesende Anwesenheit, die ständig abwest oder sich ständig beim Anwesen aus diesem herausbewegt, die also der verkörperte Widerspruch ist, kennzeichnet solche Menschen in all ihren Schichten.

Trotz ihrer Anwesenheit sind sie allen Dingen entfremdet, stehen sie überall draußen und nirgends drinnen, in fürchterlicher Isolierung. „Die Dinge, auf die sie täglich stoßen, scheinen ihnen fremd“ (72), weil sie nicht dem begegnen, was diese eigentlich sind, was sich nur vom Logos her enthüllen kann. — Ähnliches trifft auf das Zusammensein mit den andern Menschen zu; man ist sich räumlich nahe, redet und arbeitet miteinander; durch diese Anwesenheit schneidet aber eine tiefere Abwesenheit, weil man sich im Innersten fern ist und sich letztlich nicht versteht. „Die Wachenden haben eine einzige und gemeinsame Welt, doch im Schlummer wendet sich jeder von dieser ab an seine eigene“ (89). Wenn die Menschen wach sind oder den Logos vernehmen, treffen sie sich in der einen Wahrheit, weshalb sie auch einander verstehen und wahrhaft miteinander eins sind. Im Schlafen hingegen sind sie vom Logos abgeschnürt, wodurch dem Wuchern von mehr oder minder haltlosen Meinungen in den Einzelnen Tür und Tor geöffnet wird; jeder verkrampft sich in seine eigene Meinung und versteht so die andern nicht mehr, weshalb jede Gemeinschaft zerfällt. — Schließlich wird auch das Verhältnis zu den übermenschlichen Mächten durch die abwesende Anwesenheit zerstört. „Sie beten auch zu den Götterbildern da, wie wenn einer mit Gebäuden eine Unterhaltung pflegen wollte, weil man nicht Götter erkennt und Heroen als das, was sie sind“ (5). Die Menschen nähern sich den Götterbildern, ja treten mit ihnen in Zwiesprache ein; doch kommen sie im Grunde über den Stein nicht hinaus, weshalb sie genau so die Unterhaltung mit einem Haus beginnen könnten. Die Anwesenheit der Götter wird durch die Abwesenheit so gebrochen, daß davon nichts mehr bleibt. Ihre wahre Anwesenheit wird einzig dem gewährt, der den Logos vernimmt; dieser Zusammenhang ist hier sehr deutlich, weil die Götter, wie sich noch zeigen wird, dem Logos besonders nahestehen, wie auch die Heroen seine hervorragenden Träger sind.

*Wie tief die Entzweigung mit dem Logos greift, geht deutlich aus folgenden Stellen hervor.*

„Es verstehen solches viele nicht, so viele auch darauf stoßen“ (17). Da der Logos eigentlich das Nächste und Unentrinnbare ist, kann es nicht ausbleiben, daß die Menschen gelegentlich und immer wieder ohne oder sogar gegen ihre Absicht diesem oder jenem seiner Anrufe begegnen, ja daß sie daran stoßen wie an ein Hindernis, das ihren gewohnten Weg versperrt. Doch kann sie Derartiges nicht erschüttern und schon gar nicht aus ihrer Bahn werfen; das alles gleitet an ihnen ab, ohne Einsicht zu wecken. — Darüber hinaus führt wohl der folgende Text: „Sie verstehen es nicht, auch wenn sie es gehört haben“ (34). Nicht wenige Menschen

<sup>9</sup> Dem Sich-selbst-entgleiten steht die Sammlung gegenüber, mit der einer sich in sich selbst zurückholt. Vgl. die Auslegung von 101 (S. 552).

werden tatsächlich irgendwie auf den Anruf des Logos aufmerksam; seine geheimnisvolle Stimme findet in ihrem inneren Hören einen gewissen Widerhall. Aber sie sind mit ihrem Herzen so weit von allen verborgenen Tiefen entfernt, daß sie nicht verstehen, was das soll, daß sie seinen Sinn nicht begreifen, weshalb die Keime bald wieder absterben und alles in nichts zergeht. — Noch eine Stufe weiter führt vielleicht das folgende Fragment: „Noch erkennen sie es, wenn sie es lernen“ (17). Man kann hier an Menschen denken, die den Anruf irgendwie vernommen und außerdem gemerkt haben, daß sich da etwas meldet, dem sie selbst nicht gewachsen sind, wozu ihnen ein anderer den Zugang öffnen müßte. Nun treffen sie zufällig auf einen im früher beschriebenen Sinne Weisen oder suchen sogar einen solchen auf; dann gehen sie bei ihm in die Schule, um von ihm zu lernen, was es um das Geheimnisvolle oder auch nur Sonderbare ist, das ihr Leben berührt hat. Doch selbst solchen fehlt die Kraft zum Erkennen des Eigentlichen; so werden sie ihren Lehrer wieder verlassen, indem sie bedauernd die Achseln zucken, vielleicht über ihn lächelnd oder gar ihn hassend, und in die Masse der Vielen zurücksinken.

Die unbegreifliche Entzweiung mit dem Logos und das daraus erwachsende abgrundtiefe Unverständnis der Vielen finden in dem berühmten ersten Fragment ihren stärksten Ausdruck: „An diesem Logos, der immer ist<sup>10</sup>, werden die Menschen stets zu Unverständigen, sowohl bevor sie ihn gehört, als auch nachdem sie ihn zuerst gehört haben. Denn geschieht auch alles nach diesem Logos, so gleichen sie doch Unerprobten, sooft sie sich erproben an solchen Worten und Werken, wie ich sie darlege, nach der Physis ein jegliches zerlegend und deutend, wie es sich verhält“ (1). Der Logos ist immer, nicht nur an sich, sondern

<sup>10</sup> Im ersten Fragment ist der Unterschied zwischen λόγος und ἔπος zu beachten; letzterer bezeichnet das eigene Wort Heraklits, mit dem er vom Logos kündigt, ersterer hingegen das verborgene Eigentliche, das den Menschen anruft. Trotzdem darf man in dem Wort λόγος noch nicht einen eindeutig und fest umrissenen Fachausdruck sehen; deshalb kann man ohne weiteres annehmen, daß am Anfang des Textes wegen des beigefügten τοῦδ' zugleich die Schrift oder das Buch Heraklits gemeint ist. — Am meisten Schwierigkeiten bereitet die Stellung, die dem Adverb αἰεὶ zukommt. Gehört es zu dem vorausgehenden ἕντος oder zu dem nachfolgenden ἀξύνετοι? Schon Aristoteles sagt, es sei ἀδηλον, nicht klar, wie das αἰεὶ zu beziehen sei (A 4). Diels verband es mit ἕντος, wodurch der Logos als „immer-seiend“ erscheint; Kranz hält es für sicher, daß es mit ἀξύνετοι zusammenzunehmen ist, wodurch die Menschen „immer Unverständige“ genannt werden. Für die zweite Deutung spricht, daß das αἰεὶ durch die nachfolgenden πρόσθεν und τὸ πρῶτον zerlegt und weiter entfaltet wird. Der ersten Deutung ist günstig, daß ohne sie ἕντος keinen rechten Sinn hat (die Übersetzung von Kranz im Sinne des „hier vorliegenden“ Logos bleibt unbefriedigend) und außerdem Fragment 30 mit ἦν αἰεὶ (vom Kosmos gesagt) und αἰεζῶον (Attribut des Feuers) eine Parallele zu ἕντος αἰεὶ bietet. Auch darf man darauf hinweisen, daß die erste Deutung einen wenigstens mittelbaren Bezug des αἰεὶ zu πρόσθεν und τὸ πρῶτον nicht ausschließt. Der Logos ist immer und spricht immer, schon bevor die Vielen ihn gehört und auch nachdem sie ihn irgendwie gehört, aber eigentlich nicht gehört haben. Er hängt in seinem Sein und Sprechen nicht von dem Verhalten der Unverständigen ab, die ihr Nichthören keinesfalls durch das Nichtsein oder Nichtsprechen des Logos entschuldigen können. — Das Gesagte überblickend, scheint mir all den erwähnten Gesichtspunkten am meisten die Auffassung gerecht zu werden: „αἰεὶ steht wohl ἀπὸ κοινοῦ“ (Diels, Fragmente I. 6. Aufl. Nachtrag S. 492); das will sagen: αἰεὶ hat seine Stelle zwischen ἕντος und ἀξύνετοι, weil es, ausdrücklich zum ersteren gehörend, zum letzteren einschließlich zu ergänzen ist. Dieser Auffassung trägt unsere Übersetzung Rechnung.

auch für die Menschen, weil er ohne Unterbrechung bei ihnen weilt und unaufhörlich zu ihnen spricht. Doch werden die Menschen an ihm zu Unverständigen, bevor sie ihn gehört haben; ihr Unverstand und ihre Taubheit zeigen sich am radikalsten darin, daß die Stimme des Logos sie für gewöhnlich überhaupt nicht erreicht; wer nie wirklich erlebt hat, was es um die Selbstbezeugung des Logos ist, steckt noch in der finstersten Nacht, was wohl der ersten oben erwähnten Stufe gleichkommt. — Die Menschen bleiben selbst dann Unverständige, nachdem sie den Logos zuerst vernommen haben; sie hören zwar bis zu einem gewissen Grade die verborgene Botschaft, haben aber nicht Tiefe genug, um sie zu einer echten Erfahrung reifen zu lassen, was der zweiten oben erwähnten Stufe entspricht. — Da alles nach dem Logos geschieht und er deshalb aus allem spricht, ist es kaum zu begreifen, daß die Menschen sich immer wieder als Unerprobte erweisen, d. h. als solche, die keine lebendigen, tiefgehenden und persönlichen Erfahrungen bezüglich des Logos gewonnen haben. Das wird besonders kraß offenbar, wenn sie sich an einer Darlegung, wie sie Heraklit ihnen zu bieten hat, versuchen; darin zerlegt und deutet er ein jedes nach der Physis oder nach dem Hervorgang aus dem Grunde oder eben nach dem Logos, gemäß dem ja alles geschieht<sup>11</sup>. Der Verkünder des Logos trifft auf Unverständige, weil deren eigene Erfahrungen nicht an die Erfahrung heranreichen, aus der heraus er ihnen mitteilt. Ihr kleiner Unverstand scheidet an der Größe des Logos, und dessen Bote steht unter lauter Unverständigen als der einsame Unverständene; darin scheint die dritte oben erwähnte Stufe wieder auf.

Die tragische Situation des Menschen, die hier von Heraklit mit tiefdringendem Scharfblick aus vielerfahrenem Herzen, aber ohne Hochmut aufgerissen wird, tritt noch einmal blitzartig in einem elegisch anmutenden Ausspruch hervor: „Drum ist es Pflicht, dem Gemeinsamen zu folgen. Aber obschon der Logos gemeinsam ist, leben die Vielen, als hätten sie eine eigene Einsicht“ (2). Das hier gemeinte Gemeinsame ist selbstverständlich nicht das, was den Vielen tatsächlich gemeinsam ist und worin diese sich gewöhnlich bewegen. In Wahrheit kommt das tatsächlich Gemeinsame oder Durchschnittliche nie mit dem eigentlich Gemeinsamen zur Deckung; auf die alltägliche Verfassung der Menschen geschaut, ist dieses vielmehr das Nicht-gemeinsame oder das nur von den Wenigen Erreichte. Hierin zeigt sich die ganze unbegreifliche Verkehrtheit der Situation des Menschen. — Der Logos ist das eigentlich Gemeinsame, insofern er zu allen spricht, weshalb alle ihn hören können und sogar hören sollen. Ist es doch Pflicht, dem Gemeinsamen zu folgen, also sein Denken und Leben ihm anzugleichen. Statt auf diese einzig mögliche Weise ihr Menschsein zu verwirklichen, zerstören es die Vielen, indem sie ohne Hinhören auf den Logos oder die Wahrheit sich ihre eigene Einsicht oder Wahrheit zurecht machen und so dem Irrtum verfallen. Gemeinsam ist diesen im Grunde nur das Verlassen des gemeinsamen Logos und das Bauen auf ihren Eigen-Sinn, während sie in dem, was sie vertreten, einander widersprechen und so das Chaos heraufführen, in dem sich alles auflöst.

<sup>11</sup> Über Physis und Logos vgl. Anm. 29.

Der *Weg des Einsamen, der den Logos hört* und ihm zu folgen be-  
strebt ist, bleibt schwer; er hat gegen das Begehren in sich selbst und  
gegen die vielen Unverständigen um sich herum anzukämpfen. Er holt  
sich aus der nach außen zerrenden Zerstreuung zurück und sammelt  
sich immer tiefer nach innen, um im Schweigen des Lärmes die  
stille Stimme des Logos zu vernehmen, um wahrhaft hören zu können.  
So ist wohl das Bekenntnis zu verstehen: „Ich habe mich selbst gesucht  
(durchforscht)“ (101)<sup>12</sup>.

Die Vielen finden nie ihren eigentlichen und innersten Kern, weil sie  
sich selbst nie wahrhaft suchen; sie treiben sich immer nur an der Ober-  
fläche oder Außenseite ihrer selbst herum, weshalb sie den kleinen  
Wünschen des Augenblicks verfallen. Die Wenigen hingegen suchen  
mit aller Kraft sich selbst, ihr tiefstes Selbst in seiner ganzen Größe und  
Abgründigkeit; je weiter sie auf diesem Weg nach innen vordringen,  
desto deutlicher vernehmen sie das, was in ihrem Selbst über ihr Selbst  
hinausreicht, nämlich den Logos; desto klarer geht ihnen auch auf,  
worum es eigentlich geht, daß es jedenfalls um unsagbar mehr als um  
die billigen Alltagsfreuden geht. So erst erschließt sich das eigentliche  
Geheimnis des Menschen und, dadurch vermittelt, das eigentliche Ge-  
heimnis des Logos, in dem jener ganz und gar gründet. Geheimnis aber  
besagt Unausschöpfbarkeit; deshalb kommt der Mensch beim Suchen  
nach sich selbst nie an ein Ende, bleibt er bis zum Schluß einer, der sich  
selbst gesucht hat.

Mit dem eben besprochenen Text steht der folgende offenbar in  
engstem sachlichem Zusammenhang: „Der Seele Grenzen kannst du  
im Gehen nicht ausfindig machen, und ob du jegliche Straße abschrittest;  
so tiefen Logos hat sie“ (45). Das, was den Menschen zum Menschen  
macht, ist seine Seele, wobei der Leib nicht aus-, sondern eingeschlossen  
ist. Wenn nun einer alle Straßen dieser Erde abschreitet und sich ein-  
bildet, auf diese Weise die Grenzen der Seele ausfindig machen zu  
können, so wird er nie auf deren Grenzen treffen; denn in diesem

<sup>12</sup> Das hat nichts mit der anmaßenden Selbstüberhebung des Übermenschen zu  
tun; wie scharf Heraklit die Hybris verurteilt, zeigten bereits die Fragmente 43  
und 46. Mythisch gewendet, kehrt dieselbe Verwerfung wieder: „Die Sonne wird  
ihre Maße nicht überschreiten; sonst werden sie die Erinyen, der Dike Schergen, aus-  
findig machen“ (94). Wenn selbst die Sonne, falls sie ihre Maße überschritte, der  
Rache oder Strafe nicht entginge, wie viel mehr muß sich der Mensch an den ihm  
bestimmten Raum halten! Nur der Unverständige bäumt sich dagegen auf, während  
der am Logos weise Gewordene seine Grenzen bejaht. „Der weiseste Mensch wird,  
gegen Gott gehalten, wie ein Affe erscheinen in Weisheit, Schönheit und allem an-  
dern“ (83). Oder: „Der Mann heißt kindisch vor der Gottheit wie der Knabe vor  
dem Manne“ (79). Daher ist auch alles Wissen des Menschen vor Gott ein Nichts:  
„Menschliches Wesen hat keine Einsichten, göttliches aber hat sie“ (78). — Übrigens  
unterscheidet sich der Hörer des Logos auch dadurch vom Übermenschen, daß er die  
Unverständigen nicht nur als Stufen benutzt, sondern sie ebenfalls zum Verstehen  
des Logos zu führen sucht, obwohl er freilich am Gelingen dieses Versuches fast  
verzweifelt.

körperlich-dinghaften Sinne hat sie überhaupt keine Grenzen. Derartige Methoden kommen an ihr eigentliches Wesen nie und nimmer heran, weil dieses nach seinem Innersten über alles Dinghafte hinausliegt oder der Gesamtheit des Sichtbaren inkommensurabel gegenübersteht. Letztlich gehört das Wesen der Seele einer anderen Ordnung an, ist es von anderswoher bestimmt. Da die Seele nicht durch das Sichtbare, sondern durch den unsichtbaren Logos in ihr Wesen gestimmt ist, ist sie für körperliche Maße unauslotbar. Sie eröffnet den Zugang zum Logos und kann einzig von dem durch sie eröffneten Logos her verstanden werden. Je tiefer einer in den Grund der Seele hinabsteigt, desto mehr begegnet er dem Logos; und je mehr er vom Logos in sich aufnimmt, desto reiner wird er die Seele begreifen, um ihre Weiten auf eine alles raumhafte Gehen übertreffende Weise zu durchwandern. Auch so wird einer nie an der Seele Grenzen kommen, weil sie an der Grenzenlosigkeit des Logos teilnimmt; darin aber erschließt sich ihm ihr Wesen.

Die eben vollzogene Auslegung hat schon von selbst an die Schwelle eines anderen Ausspruches geführt: „Der Seele ist der Logos eigen, der sich selbst mehrt“ (115). Die Seele des Menschen ist nicht der Logos selbst; wohl aber ist ihr der Logos zu eigen gegeben, weshalb sie ohne ihn nicht sein kann. Sie ist durch ihre Beziehung zu dem sie überschreitenden Logos oder durch das Innewohnen des Logos in ihr konstituiert. Doch haben wir es dabei nicht mit einem von vornherein vollendeten Logos zu tun, sondern mit einem solchen, der sich selbst mehrt oder in wachsender Entfaltung von innen heraus begriffen ist. Ob er seinem An-sich nach sich selbst mehrt, wird hier nicht gesagt; eindeutig aber geht aus dem Text hervor, daß der Logos, insofern er sich der Seele mitteilt oder übereignet, erst allmählich zur Fülle seiner selbst heranreift. Danach gehört zum Wesen der Seele wenigstens das keimhafte Angelegtsein des Logos und hiermit zugleich sein inneres Drängen in die volle Entfaltung. So wird der Logos zum Schicksal des Menschen, an dem sich sein Aufstieg oder Niedergang entscheidet und sich die Wege der Vielen und der Wenigen trennen. Je nachdem ob sich der Mensch dem Logos durch Sammlung nach innen öffnet oder durch Zerstreung nach außen verschließt, wird dieser sich wahrhaft mehren oder elend verkümmern.

Das Sich-mehren des Logos erhellt wohl auch eine weitere, zunächst rätselhafte Stelle: „Die Physis liebt es, sich zu verbergen“ (123). Daß Physis mit Logos eng zusammengehört, wurde bereits angedeutet und findet hier eine neue Bestätigung<sup>13</sup>. Der Logos verbirgt sich, indem er dem Menschen nicht unverhüllt entgegentritt, sondern ihm nur die

<sup>13</sup> Vgl. Anm. 29.

sichtbaren Dinge zuschickt, indem er sich der Seele nicht in seiner Fülle, sondern nur in einem keimhaften Anfang mitteilt. Doch fällt, wie man ohne weiteres sieht, das Sich-verborgen notwendig mit dem Sich-entbergen zusammen; denn sowohl die Dinge als auch der keimhafte Anfang vermitteln ja gerade den Logos, sind nichts anderes als das Eröffnen des Zugangs zu ihm. Die entbergende Verbergung liebt der Logos, nicht als launische Willkür, sondern als die ihm selbst und dem Menschen gemäße Weise des Erscheinens. Reines Entbergen würde entweder den Menschen über seine Grenzen emporreißen und zu einem übermenschlichen Wesen machen, oder es würde den Logos zu einem Ding erniedrigen, was seinem Verschwinden und völliger Unzugänglichkeit gleichkäme.

Hier zeigt sich vielleicht, warum Heraklit das Hören dem Schauen vorzieht. Im Schauen liegt die reine Entbergung oder Enthüllung als Begegnung von Angesicht zu Angesicht, während im Hören gerade die entbergende Verbergung oder enthüllende Verhüllung schwingt, weil sich das Angesicht entzieht und nur die Stimme vernehmbar wird. Zugleich haben wir den Anlaß der oben erwähnten tragischen Verkehrtheit gefunden. Die Vielen verfallen der Verbergung und vergessen ihre entbergende Kraft; die Wenigen hingegen ringen sich durch die Verbergung zum wachsenden Entbergen empor.

Schließen wir diesen Abschnitt mit einem Text, der die Haltung, mit der der wahre Hörer des Logos die entbergende Verbergung besteht, verdeutlicht. „Wenn er es nicht erhofft, wird er das Unerhoffte nicht finden, da es (sonst) unaufspürbar ist und unzugänglich“ (18). Das im tiefsten Sinne Unerhoffte ist der Logos; weil er verborgen ist, richtet sich das Hoffen der Menschen zunächst auf die sichtbaren Dinge; darüber hinaus ihr Hoffen zu spannen, vermögen sie anfänglich nicht, und sie wagen es vielleicht auch nicht, weil das ihnen vermessen erscheint. Doch in der Verbergung entbirgt sich der Logos, wodurch er ein leises über die Dinge hinausgreifendes Hoffen weckt; nur wer auf dieses Hoffen eingeht, es in sich zur Entfaltung bringt und sich so für das, was im dinghaften Sinne immer das Unerhoffte bleibt, öffnet, wird es wahrhaft finden, und zwar in dem Maße, wie sein Hoffen nicht erlahmt, sondern sich immer mächtiger ausstreckt. Für den aber, der im Hoffen des Sichtbaren allein befangen bleibt, indem er die Keime des höheren Hoffens entweder gewaltsam unterdrückt oder absterben läßt, bleibt das Unerhoffte unaufspürbar und unzugänglich. Deshalb wird er es als Illusion abtun und die den Logos Erhoffenden als Toren verlachen und vielleicht hassen, weil er es nicht ertragen kann, daß sie in und von einer Hoffnung leben, die er zwar in sich erstickt hat, die aber auch ihn im geheimen ruft.

## II. Der Logos

Was bisher über den Menschen als Hörer des Logos gesagt wurde, setzte beim Menschen und seinem Hören an; dabei ist freilich auch schon der Logos in manchen seiner Wesenszüge sichtbar geworden. Jetzt gilt es, dieses Bild abzurunden und möglichst allseitig herauszuarbeiten, *was der Logos ist*; denn einzig so läßt sich ganz verdeutlichen, was Heraklit mit dem Menschen als Hörer gerade des Logos meint.

Gehen wir hier von einem Fragment aus, das die Verbindung mit dem früher Dargestellten herstellt. „Haben sie nicht mich, sondern den Logos gehört, so ist es weise, dem Logos gemäß zu sagen, alles sei eins“ (50)<sup>14</sup>. Heraklit setzt also Menschen voraus, die nicht am Buchstaben- oder Verbalsinn seiner Aussprüche hängen-geblieben sind, die vielmehr selbst in eigener Erfahrung den Logos vernommen haben und so erst das von ihm Verkündete wirklich verstehen können. Solche sind zu dem vorgedungenen, was uns schon früher als Weisheit oder weises Denken begegnet ist (vgl. 112 und 116); das kommt nicht zum Hören des Logos hinzu, sondern ist dieses Hören selbst oder die mit ihm gegebene innere Verfassung. Aus der Weisheit aber als der das ganze Leben formenden Kommunikation mit dem Logos entspringt von selbst das Denken und dann auch das Reden gemäß dem Logos, das die Dinge so sieht und sagt, wie sie sich vom Logos her und zum Logos hin darstellen<sup>15</sup>. Die Einsicht, die hierin vollzogen wird, läßt sich auf den kurzen, aber unerschöpflich inhaltsreichen Satz zurückführen, daß alles eins ist. Die ganze unabsehbare Vielheit der sichtbaren Dinge ist eins in dem einen Logos; nach dem Zusammenhang dieses Fragmentes und auf dem Hintergrund des bisher Gesagten kommt er allein als das Eine in Betracht, in dem alles eins ist. Wahre Weisheit besteht also darin, in allem das Eine zu suchen und zu finden und danach sein gesamtes Leben zu gestalten. Näher zu bestimmen bleibt: Was ist das Eine, das alles ist? Wie ist das Eine alles? Offenbar hängt vom Was das Wie ab; und im Wie zeigt sich notwendig das Was.

Im Lichte des eben besprochenen Fragments läßt sich zunächst verdeutlichen, *warum* Heraklit *das Eine*, in dem sich alles findet, ‚Logos‘ nennt. Jedenfalls heißt das Eine nicht deshalb Logos, weil es im Hören vernehmbar wird (die gewöhnliche Übersetzung ‚Wort‘ könnte das nahelegen); vielmehr wird das Hören erst durch den Logos in sein Wesen gestimmt und ist somit Hören, weil es den Logos vernimmt. Das Eine ist also ursprünglich in sich selbst und durch sich selbst als Logos bestimmt und ordnet sich deshalb das Hören als die ihm gemäße Weise des Vernehmens zu.

<sup>14</sup> Zu Fragment 50 vgl. M. Heidegger, Logos: Festschrift für H. Jantzen, Berlin 1951, 6—17. Ebenso neuestens derselbe, Einführung in die Metaphysik, Tübingen 1953, bes. 88—112.

<sup>15</sup> Das Wort *ὁμολογεῖν* wird gewöhnlich mit ‚übereinstimmen, gestehen‘ wiedergegeben. Bei Diels-Kranz wird es jetzt mit ‚dem Logos gemäß sagen‘ umschrieben. Das scheint uns für Heraklit, in dessen Denken der Logos eine so beherrschende Rolle spielt, berechtigt zu sein. Außerdem ist wohl in der archaischen Sprache ein zusammengesetztes Wort noch nicht so wie später über seine Bestandteile hinausgewachsen, weshalb diese in ihrer Bedeutung noch hervortreten und daher auch in der Übersetzung als solche herausgestellt werden dürfen.

Was das Eine zum Logos macht, ist gerade dies, daß in ihm alles zusammenkommt. ‚Legein‘ heißt nämlich seiner Urbedeutung nach ‚sammeln‘; daher ist ‚Logos‘ dasselbe wie ‚Sammlung‘ und dann auch das Sammelnde, von dem alle Sammlung ausgeht. Folglich meint Logos die Sammlung, die alle Dinge zueinander in Beziehung setzt, indem sie diese auf das ursprünglich Sammelnde als den Grund jeder Sammlung bezieht<sup>16</sup>. Danach stellt sich der Logos als das Sammelnde im Vollzug der Sammlung oder als das Eine im Vollzug der Einigung des Vielen dar. Hieraus erwächst das Hören; der sammelnde Logos versammelt das Denken auf sich, indem er es aus der Zerstreung an das Außen in sein eigenes Innen sammelt<sup>17</sup>. Das Hören als das in sich gesammelte und auf den Logos versammelte Denken ist nichts anderes als die vom Menschen her geschehende Wiederholung der Sammlung, die der Logos selber immer schon vollzieht.

Als der sammelnde Grund ist der Logos von den Menschen und allen Dingen wenigstens insoweit verschieden, als diese dem Werden und Vergehen unterworfen sind, während jener als der „immerseiende“ (1) sich darüber erhebt. Wenn er aber weder aus dem Werden kommt noch dem Vergehen anheimfällt, ist er ohne Anfang und ohne Ende und in diesem Sinne ewig<sup>18</sup>. Zugleich tritt der Logos irgendwie der Sichtbarkeit der „sichtbaren Dinge“ (56) gegenüber; diese erkennen heißt nicht ohne weiteres den Logos erfassen, weil sich die Menschen gerade dadurch in der Erkenntnis der Dinge täuschen, daß ihnen der Logos entgeht. Deshalb ist dieser weder ein sichtbares Ding unter anderen noch fällt er mit deren Summe einfach zusammen; vielmehr hat er auf eine noch näher zu bestimmende Weise hinter und über ihnen seinen Ort. — In dieselbe Richtung weist, daß der Logos nicht dem äußeren Hören des Ohres wahrnehmbar, sondern einzig dem inneren Hören des Denkens vernehmbar ist. Daher kann er nicht etwas sinnlich Wahrnehmbares sein, sondern muß etwas sein, das sich jeder sinnlichen Wahrnehmung entzieht und so eine andere und höhere Ordnung des nicht sinnlich Wahrnehmbaren, sondern einzig denkend Hör-

<sup>16</sup> Im ‚Beziehen‘ scheint das, was wohl die Urbedeutung von ‚Logos‘ ist, durch, nämlich ‚Verhältnis‘. Dieses ist wenigstens in zwei Fragmenten der Hauptsinn des Wortes ‚Logos‘, nämlich in 31 (Wenn die Erde wieder zu Wasser wird, erhält dieses sein Maß nach demselben Verhältnis [λόγος], das vorher galt) und 67a (Die Seele ist mit dem Körper fest und nach einem bestimmten Verhältnis verbunden. Im letzteren Text, der nur lateinisch überliefert ist, steht ‚proportionaliter‘, dem aber im Griechischen eine Wendung mit ‚Logos‘ entsprochen haben wird.

<sup>17</sup> Vgl. das zu 101 Gesagte (S. 552).

<sup>18</sup> Vergänglich sind die einzelnen Dinge und Menschen, überhaupt alles in der Welt. Vergänglich sind auch die einzelnen Welten, die jeweils zwischen den Weltbränden existieren (vgl. S. 562). Nicht vergänglich aber ist Welt-überhaupt, die sich im Durchgang durch die Weltbrände immer wieder erneuert (vgl. S. 565) und zu der eben der Weltbrand als Durchgangsphase gehört. Diese Welt-überhaupt könnte der durch das Feuer verleblichte Logos genannt werden.

baren konstituiert. Wegen dieser seiner Andersartigkeit erscheint der Logos immer nur in der entbergenden Verbergung, bleibt er stets und wesenhaft das Verborgene, ordnet er sich ein in dieses Verborgene hineinreichendes Hören zu, das alles nur sinnliche Hören hinter sich läßt.

Die Sammlung, die der Logos wesenhaft besagt, wird von Heraklit des näheren dahin bestimmt, daß alles nach dem Logos geschieht (1), daß er „das All durchwaltet“ (72); deshalb kommt es darauf an, „die Einsicht zu verstehen, die alles auf alle Weise steuert“ (41)<sup>19</sup>. Hierher gehört auch, wenn Heraklit „von dem einen göttlichen“ Gesetz spricht, das „gebietet, soweit es nur will, und ausreicht für alle (und alles) und darüber ist“ (114). Daß alles nach dem Logos geschieht, könnte zunächst so verstanden werden, daß er lediglich die Norm oder das Gesetz ist, nach dem sich alles abspielt. Dazu kommt jedoch gemäß den anderen Texten der aktive Einfluß des Logos, der alles nach dem Gesetz, das er selbst ist, durchwaltet und steuert, der alles in sich und zu sich oder auf sich selbst hin sammelt. Dabei ist seine Macht ohne Grenzen, weil sie ausreicht, alle und alles, und zwar auf jegliche Weise, zu lenken; sie erstreckt sich so weit, wie sie will, weshalb ihr letztlich nichts widerstehen kann.

Hieraus entnehmen wir, daß der Logos das Geschehen nicht nur von außen beeinflußt, als ob es sich zunächst nach einem anderen Gesetz entfalten und er es nur nachträglich seiner Leitung unterwerfen würde; vielmehr beherrscht er das Geschehen von innen her als dessen erstes und innerstes und gar nicht von ihm ablösbares Gesetz, das den innersten Grund der Dinge schon ihrem Sein nach bildet und daher auch das aus ihnen hervorgehende Geschehen gänzlich bestimmt. Dieser Zusammenhang zeigt die besondere Natur eines jeden Seienden als Teilnahme oder Teilverwirklichung des einen allumfassenden Logos, von dem her und zu dem hin jede derartige Dingnatur allein verwirklicht und begriffen werden kann (vgl. 1); jetzt verstehen wir ganz, warum die Dinge ohne den Logos fremd und verschlossen bleiben (72).

Zugleich wird ein Weiteres deutlich; wenn der Logos über die Dinge gemäß dem Gesetz, das er selbst ist, verfügt, so vergewaltigt oder zerstört er dadurch das Seiende nicht, sondern er führt es zur Entfaltung seines eigenen Seins (Wesensnatur) und zur Teilnahme an dem allumfassenden Sein (Logos). Daher tritt der Logos als das Sein den

<sup>19</sup> Wir nehmen hier 41 in der gewöhnlichen Deutung, die auch von Diels-Kranz vertreten wird und nach der sich die Stelle auf den Logos bezieht. Nachher werden wir im Anschluß an Reinhardt den Text vom Sophon verstehen (S. 566). Beider Attribute decken sich weithin, wie sich aus dem ergibt, was über ihr gegenseitiges Verhältnis zu sagen ist (S. 567 f.). Der aktive Einfluß des Logos wird auch vom Feuer her bestätigt (S. 563).

Dingen als dem Seienden gegenüber; das Sein aber wird nie vom Seienden verschlungen oder auch nur ausgeschöpft, sondern ist die Macht darüber und ihm überlegen, ja steht über ihm.

Wie der Logos dem Seienden im allgemeinen das Sein verleiht, so gewährt er dem *Menschen* im besonderen das *Menschsein*, jenes eigentliche Menschsein, das ihn über die „Barbarenselen“ (107) erhebt. Und wie der Logos das Eine ist, in dem alles Seiende gründet und sich trifft, so ist er auch als das eine „Gemeinsame“ (2) der Grund, aus dem alle Menschen leben und in dem sie übereinkommen. Obwohl dieser sammelnde Grund alle auf sich hin sammelt, so legt er ihnen doch keine unentrinnbare Notwendigkeit auf; vielmehr heißt es: „Pflicht ist es, dem Gemeinsamen zu folgen“ (2). Dem darin liegenden Anruf öffnen sich nur die Wenigen, während die Vielen achtlos daran vorbeigehen oder sich gar dagegen verschließen. So erscheint der Logos als die Macht, durch die der Mensch in die Entscheidung über sein Menschsein gestellt ist. Einzig indem er auf den Logos hört und seiner Weisung sich hingibt, vermag er der zu sein, der er eigentlich ist. Damit begegnet dem Menschen der Logos als das frei zu befolgende Gesetz für seine gesamte Lebensgestaltung und zugleich, da er „alles auf alle Weise steuert“ (41), als die aktive Kraft, die ihn gemäß dem Gesetz, das sie selbst ist, bewegt und anfordert.

Hieraus ergeben sich bestimmte Folgerungen zunächst für den einzelnen Menschen: „Die mit Vernunft reden, müssen sich stark machen mit dem allen Gemeinsamen, wie eine Stadt mit dem Gesetz und noch viel stärker“ (114). Nach dem eben Gesagten ist das allen Gemeinsame der Logos; mit diesem verbunden zu sein und so sich stark zu machen, ist für den Menschen das Wichtigste, aber keineswegs das Selbstverständliche. Vielmehr muß er darum ringen, bis er noch viel unerschütterlicher als eine Stadt durch ihr Gesetz in seinem Menschsein durch den Logos befestigt ist. Dann erst ist er imstande, die rechte Einsicht in alles zu gewinnen und aus dieser heraus mit Vernunft zu reden oder von der Wahrheit erfüllt zu sprechen und ihr gemäß zu handeln.

Die Bindung an das allen Gemeinsame holt die Menschen auch aus ihrer Absonderung heraus und bindet sie in der Gemeinschaft zusammen, die also ihren tiefsten Grund ebenfalls im Logos hat. Zunächst macht sich „eine Stadt mit dem Gesetz“ (114) stark; dieses aber weist über die bloß menschliche Setzung hinaus: „Nähren sich doch alle menschlichen Gesetze von einem, dem göttlichen“ (114)<sup>20</sup>. Die vielen menschlichen Gesetze empfangen ihre Kraft von einem, nämlich von dem einen, aller menschlichen Gesetzgebung vorausgehenden Urgesetz, das als das allen Gemeinsame waltet und Logos heißt. Nur insoweit in dem Gesetz eines Gemeinwesens der Logos anwesend, hat es wahrhaft Kraft; dann ist es aber für die Stadt auch ihr unentbehrlicher und über alles kostbarer Existenzgrund, weshalb gilt: „Kämpfen soll die Bürgerschaft für ihr Gesetz wie für die Mauer“ (44).

<sup>20</sup> Inwiefern das eine Urgesetz etwas Göttliches bedeutet, wird später besprochen (vgl. S. 568 f.).

Nachdem wir das Was des Einen, in dem alles eins ist, bis zu diesem Punkt geklärt haben, wenden wir uns nunmehr dem *Wie* zu, nämlich der Weise, auf die in dem Einen alles eins ist. Damit stoßen wir auf Heraklits berühmte *Lehre vom Gegensatz*, in dem sich die Einheit des Logos und die Vielheit der Dinge treffen, der zeigt, wie „aus Allem Eins und aus Einem Alles“ (10) ist.

Vor allem gilt es einzusehen, daß „unsichtbare Fügung stärker als sichtbare“ (54) ist. Die sichtbare Fügung in den einzelnen Dingen und im gesamten Kosmos empfängt offenbar Kraft und Bestand von der stärkeren, unsichtbaren, von der allein her sie auch, da ganz in ihr gründend, begriffen werden kann. Zu der unsichtbaren Fügung aber dringen, weil sie Gegensatz-Einheit besagt, die Vielen nicht vor: „Sie verstehen nicht, wie es, auseinandergetragen mit sich selbst, im Logos zusammengeht<sup>21</sup>: gegenstrebige Vereinigung wie die des Bogens und der Leier“ (51). Ähnlich heißt es: „Das widereinander Strebende zusammenehend; aus dem auseinander Gehenden die schönste Fügung“ (8).

Der Bogen trägt den Gegensatz schon in seinem Namen: „Des Bogens Name also ist Leben, sein Werk aber Tod“ (48)<sup>22</sup>; erst recht liegt der Gegensatz im Sein des Bogens, das gerade und einzig durch die gegenstrebige Vereinigung von Holz und Sehne gegeben ist. Das von sich aus nicht gebogene Holz wird durch die Sehne gerundet, und die von sich aus nicht gestreckte Sehne wird durch das Holz gespannt. Dabei ist die Gegenstrebigkeit der Vereinigten ebenso wichtig wie die Vereinigung der Gegenstrebigen; denn Sein und Wirkkraft des Bogens hört beide Male auf, ob nun die Vereinigten nicht gegenstrebig oder die Gegenstrebigen nicht vereinigt sind<sup>23</sup>. Was so am Bogen anschaulich wird, ist das Wesen der „unsichtbaren Fügung“ oder das Urgesetz, nach dem und durch das alles Seiende ist. Damit hat sich das Sein des Seienden oder der Logos nach seinem *Wie* bestimmt als „gegenstrebige Vereinigung“; sie zeigt sich als das Sein sowohl des einzelnen Seienden als auch des Kosmos in seiner Gesamtheit.

Diese Tiefe ist den Vielen verschlossen; sie verfallen einem der beiden Extreme, entweder die Vereinigung ohne die Gegenstrebigkeit oder die Gegenstrebigkeit ohne die Vereinigung zu sehen. Dabei verfehlen sie jedesmal den Logos.

Wer nur die Vereinigung ohne die Gegenstrebigkeit sieht, kommt über die „sichtbare Fügung“ nicht hinaus und kann auch sie nicht begreifen. Ihm ist entgegenzuhalten: „Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König. Die einen

<sup>21</sup> Zu „im Logos zusammengeht“ vgl. Anm. 15.

<sup>22</sup> Das Wort βίος hat zwei Bedeutungen je nach seinem Akzent: βίος der Bogen, dagegen βίος das Leben.

<sup>23</sup> Die „gegenstrebige Vereinigung“ wird am Bogen besonders deutlich, wenn er im Schuß gespannt ist, woraus seine Schnellkraft hervorgeht: der Bogen strebt in die flache Rundung und die Sehne in die Gerade zurück.

erweist er als Götter, die anderen als Menschen, die einen macht er zu Sklaven, die anderen zu Freien“ (53)<sup>24</sup>; ebenso: „Man soll aber wissen, daß der Krieg gemeinsam ist und das Recht der Zwist, und daß alles geschieht gemäß Zwist und Schuldigkeit“ (80)<sup>25</sup>. Der Krieg ist gemeinsam, insofern aller Fügung immer und wesentlich der Wider-streit der Gegensätze innewohnt<sup>26</sup>; weil außerdem keine Fügung ohne diesen Wider-streit das sein kann, was sie ist, und sie deshalb ganz von ihm abhängt, erscheint der Krieg auch als Vater und König von allem. Doch bringt der Wider-streit (Heidegger übersetzt ‚Aus-einander-setzung‘) nicht nur die Gegenstrebigkeit der Kämpfenden, sondern ebenso deren Vereinigung zum Ausdruck; denn er führt die Kämpfenden ja gerade zusammen, damit sie sich in ihrer Gegenstrebigkeit aneinander erproben. Wie es nicht zu einem Kampf kommt, wenn die Partner nicht gegenstrebig sind, so auch nicht, wenn sie nicht aufeinandertreffen. Folglich heben Krieg, Kampf und Wider-streit die gegenstrebigere Vereinigung nicht auf, sondern sie heben nur deren Gegenstrebigkeit heraus. Indem dieser Zug in der sichtbaren Fügung hervortritt, wird sie auf die unsichtbare zurückgenommen und dadurch erst in ihrer Tiefe oder ihrem Eigentlichen begriffen.

Wer nur die Gegenstrebigkeit ohne die Vereinigung sieht, kommt über die auseinanderklaffenden Gegensätze nicht hinaus und verliert jede Fügung aus den Augen. Für seinen Blick verwirrt sich alles in einem unauflösbaren Chaos; deshalb ist ihm „wie ein Haufen aus Geratewohl hingeschütteter Dinge die schönste Weltordnung“ (124). Alles kommt ihm wie ein sinnloses Hin und Wider vor oder wie das gedankenlose, kindische Spiel eines Unmündigen; darauf weist vielleicht der folgende Ausspruch hin: „Die Lebenszeit ist ein Knabe, der spielt, hin und her die Brettsteine setzt: Knabenregiment!“ (52). Solche Menschen sucht Heraklit über die starr getrennten Gegensätze hinauszuführen; damit sie darin nicht hängenbleiben, stößt er sie unermüdet in immer neuen Wendungen darauf, daß die Gegensätze nach ihrem innersten Grund „ein und dasselbe“ (59, 60) sind<sup>27</sup>. Das zeigt mit aller Deutlichkeit ihr „wechselweiser Umsatz“ (90); „denn dieses ist umschlagend jenes und jenes zurück umschlagend dieses“ (88). Wie die Gegensätze in Fluß kommen oder in Bewegung geraten, bringen uns konkrete Beispiele nahe: „Das Kalte erwärmt sich, Warmes kühlt sich, Feuchtes trocknet sich, Dürres netzt sich“ (126). Da sich aber die Gegensätze nie auflösen, sondern immer wieder erneuern, handelt es sich bei ihrer Selbigkeit nicht um ein leeres Einerlei, sondern eben um die „gegenstrebigere Vereinigung“, wobei diesmal der Ton auf „Vereinigung“ liegt. Indem so „aus dem Auseinandergehenden die schönste Fügung“ (8) hervortritt, wird der Mensch vom Sichtbaren in die „unsichtbare Fügung“ geführt, die ein Begreifen des Sichtbaren überhaupt erst ermöglicht.

<sup>24</sup> Zu 53 vgl. M. Heidegger, Einführung, 107—110. — Der Krieg als Geschehen unter Menschen macht Sklaven und Freie; Götter und Menschen aber macht er nicht ursprünglich zu solchen, sondern er erweist sie als solche, läßt sie nach ihrem Sein in Erscheinung treten. Der unsichtbare Krieg der gegenstrebigeren Vereinigung aber schickt auch Götter und Menschen erstmals in ihr Sein.

<sup>25</sup> Was ‚Recht‘ und ‚Schuldigkeit‘ besagen, wird hier nicht näher untersucht. Dazu vgl. M. Heidegger, außer dem schon Angeführten: Holzwege (Frankfurt 1950, 296—343), Der Spruch des Anaximander. Ferner: E. Wolf, Griechisches Rechtsdenken I. Vorsokratiker und frühe Dichter, Frankfurt 1950.

<sup>26</sup> Heraklit zeigt an Beispielen, wie im scheinbar völlig Einen der Gegensatz wohnt; so beim Fluß: 12, 49 a, 91; beim Meerwasser: 61; beim Leben: 20, 21, 26; allumfassend beim Menschen: „Wir sind, und wir sind nicht“ (49 a).

<sup>27</sup> Viele Sonderfälle zeigen die Einheit der Gegensätze. „Verbindungen“ werden aufgestellt: 10, 111; eins sind Leben und Tod: 62, 77; Tag und Nacht: 57; der Weg hinauf hinab: 60; grad und krumm: 59; Anfang und Ende beim Kreisumfang: 103.

Während der Blick auf das Was im Logos vor allem dessen Einheit erkannte, hat der Blick auf das Wie auch dessen Vielheit enthüllt. Er steht nicht als die bloße Einheit einfach der Vielheit der Dinge gegenüber, sondern ist in sich selbst Einheit und Vielheit zugleich. Doch gilt es, immer wieder auf die Einheit hinzudeuten, weil gerade diese die meisten Menschen, von der Vielheit der Welt Dinge betäubt, aus den Augen verlieren, weshalb sie dann auch an der Vielheit stumpf oder irre werden. Für sie ist die Einheit in der Vielheit gänzlich verborgen, während sie tatsächlich trotz aller Verborgenheit gerade in ihr entborgen ist. — Ist aber die Einheit erreicht, so gilt es, die in ihr enthaltene Vielheit nicht zu vergessen, weil jene sonst ohne Bezug zur Vielheit der Welt Dinge bleibt, die dann ebenfalls dem Chaos überlassen und dem Begreifen unzugänglich sind. Danach wäre die Einheit sozusagen ohne die Vielheit entborgen, während sie uns doch tatsächlich einzig in dieser verborgen begegnet. — Ohne Einheit wäre die Welt ohne Gesetz; ohne Vielheit wäre das Gesetz nicht das Gesetz der Welt. Da also sowohl die bloße Vielheit wie auch die reine Einheit mit dem Nichts der Welt gleichbedeutend sind, ruht deren Sein in der Vereinigung beider.

Damit hat sich bei unserem Fragen nach dem Logos durch das Erfassen des Wie auch das Bild des Was vollendet. Als Einheit und Vielheit zugleich ist er genau dasselbe wie die gegenstrebige Vereinigung, die ihm gegen alle tote Statik einen ausgesprochen dynamischen Grundcharakter verleiht. Dieser bietet sich deutlich in den Worten dar: er „zerstreut sich und sammelt sich“, er „naht sich und entfernt sich“ (91). Der Logos zerstreut sich in die Vielheit, und er sammelt sich in die Einheit, er naht sich als das Viele, und er entfernt sich als das Eine. Die gegenstrebige Vereinigung zeigt sich als Urgesetz der Welt in jedem Ding als diesem einzelnen und im Kosmos als Gesamtheit; sie ist der Grund, aus dem alles und das All west, sie ist wahrhaft das Sein des Seienden. Sie ist auch der Sinn, der alles durchwaltet, und die Vernunft, die alles begreiflich macht<sup>28</sup>. Nehmen wir diese Aussagen zusammen, so haben wir einen Umriß des Logos, nach dem alles und jedes geschieht, der alles und jedes lenkt, der sich im Menschen hörbar vernehmen läßt und so zu seinem Schicksal wird<sup>29</sup>.

<sup>28</sup> Mit ‚Sinn‘ übersetzt Diels-Kranz den Logos; andere sprechen von ‚Weltvernunft‘. Alle Übersetzungsversuche zeigen das eine, daß nämlich ‚Logos‘ mit keinem deutschen Wort eindeutig und allumfassend wiederzugeben ist.

<sup>29</sup> Hier ist der Ort, ein Wort über das Verhältnis von φύσις und λόγος zu sagen. Bei Heraklit kommt φύσις dreimal vor, nämlich in 1, 112 und 123. Von ihrem Verhältnis zum λόγος gilt nach Heidegger: „φύσις und λόγος sind dasselbe. Deshalb bedeutet in Frgm. 1 κατὰ τὸν λόγον dasselbe wie κατὰ φύσιν“ (Einführung, 100). Nach dem über den Logos Gesagten dürfte tatsächlich anzunehmen sein, daß Heraklit die Physis (das gemeinsame Thema der ersten Philosophen des Abendlandes) als Logos auslegt (die ihm eigene Sicht). Doch besteht vielleicht doch ein leichter Bedeutungs-

Wenn wir auf das noch archaisch undifferenzierte Denken Heraklits mit aller gebotenen Vorsicht Begriffe des Aristoteles anzuwenden versuchen, so können wir den Logos als die Formursache und wohl auch als die Wirkursache der Welt bezeichnen; ebenso dürfte er die Finalursache sein. Wie steht es aber mit der Materialursache, die doch die ersten Denker des Abendlandes vornehmlich beschäftigt hat? Darauf scheinen die Fragmente eine klare Antwort zu bieten: die Materialursache ist das Feuer. Bei näherem Zusehen jedoch läßt sich die Frage nicht so leicht lösen, weil *Feuer und Logos* nach den Texten auf eine merkwürdige Weise ineinanderspielen.

Prüfen wir zunächst die Aussprüche, in denen das Feuer als Materialursache erscheint. Die Welt „war immerdar und ist und wird sein ewig lebendes Feuer, erglimmend nach Maßen und erlöschend nach Maßen“ (30). In ihrem innersten Kern ist die Welt mit allem, was sie umschließt, Feuer. Ihr Sein erwächst aus der gegenstrebigem Vereinigung der dem Feuer eigenen Gegensätze von Erglimmen und Erlöschen. Insoweit beide nach bestimmten Maßen einander die Waage halten und ineinander übergehen, sind Bestand und Geschehen der Welt gegeben<sup>30</sup>. Dabei vollzieht sich „Feuers Umwende“ (31) so, daß aus Feuer Luft, dann aus Luft Wasser, endlich aus Wasser Erde wird; für die umgekehrte Wandlung gilt: „Die Erde zerfließt als Meer“ (31), was sinngemäß auf die anderen Stufen zu übertragen ist.

Das Nichts der Welt ist mit dem Auseinanderbrechen der Gegensätze gleichbedeutend. Das eine Extrem, nämlich das völlige Erlöschen oder Verschwinden des Feuers, kommt bei Heraklit nicht vor, wohl aber das andere Extrem des völligen Erglimmens, wodurch alles in Feuer übergeht. „Wechselweiser Umsatz: des Alls gegen das Feuer und des Feuers gegen das All“ (90); dieser Text scheint klar zu sagen, daß das All aus dem Feuer sich bildet und vom Feuer wieder verzehrt wird, um sich von neuem zu bilden in endlosem Wechsel. In diesem Zusammenhang kehren die oben erwähnten Gegensätze als „Mangel und Satttheit“ (65) wieder, wobei nach Hippolyt der Mangel als Weltbildung und die Satttheit als Weltbrand zu deuten ist (vgl. 65, dazu 31). Die Weltbildung geschieht durch Übergehen des Feuers in die anderen Elemente und ist für das Feuer als teilweises Erlöschen ein Zustand des Mangels; im Weltbrand hingegen verzehrt das Feuer alles andere, wodurch es alle Schranken durchbricht, zu seiner Fülle erglüht und so die Satttheit erreicht, aus der es sich aber von neuem in den Mangel gibt.

Blicken wir nunmehr auf das Verhältnis des Feuers zum Logos. Nach Clemens ist es „der das Weltall regierende Logos“, der das Feuer ver-

---

unterschied zwischen beiden. *Physis* meint den Prozeß des Aufganges aus dem Grunde und die Eigenart, die einem jeden Seienden daraus zuwächst. Logos hingegen bezeichnet das Urgesetz sowie die bewegende und leitende Macht in diesem Vorgang. Doch handelt es sich hierbei nicht um ein Trennen, sondern lediglich um ein Überwiegen der Momente. Beide sind letztlich dasselbe, nämlich das Sein des Seienden.

<sup>30</sup> Soweit geben wir Reinhardt recht, aber nicht darin, daß er den im nächsten Abschnitt entwickelten Aspekt ausschließt. Vgl. K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916, 176 f. — Über Weltbrand als Weltgericht vgl. 66, 63 (Hippolyt), wohl auch 14.

wandelt (vgl. 31), der also offenbar Wirkursache dieser Verwandlung ist. Da jedoch der Logos als Wirkursache immer zugleich Formursache ist, wird man nicht fehlgehen, auch das Maß, nach dem sich Erglimmen und Erlöschen vollziehen, im Logos zu suchen; geschieht doch alles nach ihm. Diese Annahme wird in etwa bestätigt: „Die Erde zerfließt als Meer, und dieses erhält sein Maß nach demselben Logos, der galt, ehe es Erde ward“ (31).

Doch die Fragmente führen das Feuer und den Logos noch enger zusammen. „Das Weltall aber steuert der Blitz“ (64). Nach Hippolyt versteht Heraklit unter Blitz „das ewige Feuer“, das „Ursache der ganzen Weltregierung“ ist (vgl. 64). Es wird auch „immerlebend“ (30) genannt, ja nach Hippolyt sogar als „vernunftbegabt“ (64) bezeichnet. Außerdem trägt das Feuer Einheit und Vielheit zugleich in sich: „Sich wandelnd ruht es aus“ (84 a); sich wandelnd in seiner Vielheit, ruht es aus in seiner Einheit<sup>31</sup>. Schließlich ergibt sich aus ihm das Sein der Welt einzig insofern, als es die gegenstrebige Vereinigung von Erlöschen und Erglimmen, von Mangel und Satttheit besagt. — Hieraus ist eine weitgehende Deckung des Feuers mit dem Logos zu entnehmen. Wie dieser ist es ewige Wirkursache und Lenker des Alls; wie dieser ist es Vernunft, weil es durch seine Wandlungen das Seiende begreiflich macht; wie dieser begründet es das Sein der Welt als Einheit und Vielheit zugleich oder als gegenstrebige Vereinigung. Auf keinen Fall ist das Feuer nur Materialursache, weshalb es sich auch nicht in ausschließender Entgegensetzung vom Logos abhebt.

Eine ergänzende Sicht bietet die Beziehung des Feuers zur Seele. Sie entsteht durch eine Umwandlung, die zum Feuer hinführt. „Seelen dünsten aus dem Feuchten hervor“ (12); genauer: „Für Seelen ist es Tod, Wasser zu werden, für Wasser aber Tod, Erde zu werden. Aus Erde aber wird Wasser und aus Wasser Seele“ (36). Die Seele bildet sich aus dem Wasser, wenn dieses verdunstet, also zu Dunst, Luft, Hauch wird; in dem Hauch des Atems als Lebensodem liegt die Verbindung mit dem Leben. Je weiter sich die Seele vom Feuchten entfernt, desto mehr Kraft kommt ihr zu. Deshalb ist ein Betrunkener ohne Verstand; „denn feucht ist seine Seele“ (117). Im Gegensatz dazu gilt: „Trockene Seele weiseste und beste“ (118); weil das Feuer das Feuchte trocknet, ist die trockene Seele diejenige, die dem Feuer nahesteht oder in der das Feuer die Oberhand gewonnen hat; sie ist als die weiseste und beste durch das Feuer konstituiert. Nun hat sich aber der Seele der Logos übereignet (vgl. 45, 115)<sup>32</sup>, und jene ist die weiseste und beste, die auf den Logos hört oder in der er die Herrschaft angetreten hat.

<sup>31</sup> Bildhaft kommen Einheit und Vielheit des Feuers in 67 zum Ausdruck. Das eine Feuer nimmt viele Namen an je nach dem Duft des Räucherwerks, das ihm beigemischt ist.

<sup>32</sup> Vgl. S. 552 f.

Also geht der Vorrang des Logos mit dem Vorrang des Feuers parallel, ja dieser scheint die Wurzel jenes zu sein. — Daß der Zusammenhang zwischen Feuer und Seele nicht als primitiver Materialismus zu verstehen ist, dürfte klar sein. Nicht wird die Seele zum bloß materiellen Feuer erniedrigt; vielmehr wird das Feuer, ohne seine materiellen Eigenschaften zu verlieren, auf die Höhe des Seelischen, ja Geistigen emporgehoben, was auch bereits aus dem vorigen Abschnitt ersichtlich war<sup>33</sup>. Hier weisen wir noch einmal auf die archaische Undifferenziertheit des Denkens von Heraklit hin, die ein Ineinanderschwingen des feinsten Materiellen mit dem Seelischen, ja Geistigen möglich macht, ohne daß eine vergrößernde Gleichsetzung stattfindet.

Wie stellt sich nach allem das Verhältnis des Logos zum Feuer dar? Beide stehen einander überaus nahe, sind aber nicht schlechthin identisch. Man könnte sagen, es spanne sich eine genaue Entsprechung zwischen ihnen, so daß das, was der Logos im Unsichtbaren darstellt, das Feuer im Sichtbaren ist, nämlich das ursprünglich Konstituierende, das letztlich Gründende, das Sein des Seienden. Das Feuer läßt sich als das Symbol, als der sichtbare Ausdruck oder das sichtbare Gegenstück, vielleicht als der Leib des unsichtbaren Logos fassen. Vor allem ist es die gegenstrebige Vereinigung im Logos, die im Feuer wiederkehrt und dieses zum Symbol von jenem macht. Wegen dieser umfassenden Entsprechung wird dann auch das, was zunächst dem einen Pol zugehört, auf den anderen übertragen. So nimmt der Logos, der von sich aus Form-, Wirk- und Finalursache ist, bis zu einem gewissen, nicht näher bestimmbar Grade das Eigene der Materialursache in sich auf. Umgekehrt werden dem Feuer, das von sich aus Materialursache ist, einige Züge des Logos zugeschrieben, wodurch es sich vor allem zur Wirkursache im Sinne der Lenkung des All und zum Seelischen, ja Geistigen im Sinne der logos erfüllten Seele und der Weltvernunft erhebt. Abschließend darf man feststellen, daß der Logos dem Feuer, schlechthin gesprochen, übergeordnet, nur in gewisser Hinsicht gleichgeordnet und in keinem Falle untergeordnet ist.

Eine letzte wichtige, aber schwierige Frage bleibt zu beantworten, nämlich die nach Immanenz oder Transzendenz. Ist das, was der hörende Mensch vernimmt, etwas Immanentes, etwas zur Welt als Gesetz, Sinn, Vernunft Gehöriges, oder bricht damit etwas Transzendentes, etwas die Welt Übersteigendes in sein Dasein ein?

Für die Weltimmanenz des Logos spricht, daß er nicht reine Einheit, sondern Einheit und Vielheit zugleich oder „gegenstrebige Vereinigung“ (51) ist. In dieselbe Richtung weist das Attribut „immerlebend“

<sup>33</sup> Nach 27 und 63 scheint Heraklit die Unsterblichkeit der Seele zu lehren. Clemens und Hippolyt schreiben ihm auch Auferstehung und Gericht zu: 14 und 63. Nach 62 gibt es einen gegenseitigen Übergang zwischen Sterblichen und Unsterblichen.

(30), das dem Feuer beigelegt wird, aber nach dem oben dargelegten Symbolzusammenhang auch vom Logos auszusagen ist. Dieser lenkt also die Welt nicht als von außen anstoßender Bewegter, sondern als von innen her in die Entfaltung drängende und wirkende „Entelechie“, ein Ausdruck, der freilich schon die schärfere Prägung einer späteren Zeit in sich trägt. Insbesondere ist es unmöglich, den Logos als Welt schöpfer oder auch nur als Weltbaumeister anzusetzen; denn „diese Weltordnung (Kosmos), dieselbige für alle, schuf weder einer der Götter noch der Menschen, sondern sie war immerdar und ist und wird sein ewig lebendes Feuer“ (30)<sup>34</sup>. Der Kosmos bedarf keiner ihn übersteigenden Ursache, weil er sich ähnlich wie ein Organismus aus sich selbst entwickelt, indem er in ewigem Gang sich immer wieder aus dem Weltbrand erneuert. Was die Götter betrifft, so scheinen auch sie in die Welt hineinzugehören und der gegenstrebigem Vereinigung zu unterliegen; diese oder der Krieg ist Vater und König auch der Götter, die er genau wie die Menschen als solche erweist und letztlich konstituiert (vgl. 53). Nach allem muß man sagen, daß der Logos sicher der Welt immanent ist oder als das Sein dem Seienden innewohnt.

Gegen dieses Ergebnis lassen sich Gründe für die Welttranszendenz des Logos anführen; doch scheinen diese nicht durchschlagend zu sein. So hebt sein Immersein (vgl. 1) oder seine gewisse Ewigkeit den Logos nicht über die Welt hinaus, weil auch das Feuer „immerlebend“ ist und ebenfalls die Welt „immer war und ist und sein wird“ (30); dabei ist freilich nicht die einzelne, zwischen zwei Weltbränden bestehende, sondern die im Durchgang durch die Weltbrände unaufhörlich sich erneuernde Welt gemeint<sup>35</sup>. — Man könnte ferner vermuten, das Lenken, Steuern, Regieren der Welt verlange einen ihr überlegenen Logos, zumal dieser als „vernunftbegabt“ (64), als „Gedanke“ (41) oder Einsicht und als Wille (vgl. 114) erscheint. Doch lassen sich Einsicht und Wille hinreichend als objektive Vernunft und naturhaftes Streben, die unbewußt im All als Gesamtheit und in jedem Einzelnen walten, deuten; mehr als, daß alles danach als Norm und dadurch als aktiver Kraft geschieht, sagen auch die Worte ‚Lenken, Steuern, Regieren‘ nicht, deren anthropomorpher Klang weitere Schlüsse kaum rechtfertigt. — Schließlich bleibt zu erwähnen, daß man mit den Maßen der Welt Dinge die Seele und erst recht den Logos nie einholen kann (vgl. 45); er geht nicht-kommensurabel darüber hinaus und scheint deshalb von anderer Art als sie zu sein. Gewiß ist der Logos nicht durch Aneinanderreihung oder Summation von Dinghaftem erreichbar, weil er allen Dingen und Gegensätzen als ihr sie alle umfassender und in sich einiger Grund überlegen ist; auf kein Ding und keinen Gegensatz eingeengt, erscheint er irgendwie grenzenlos. Obwohl er so als das Sein jedes Seiende überragt, kann er noch der immanente Weltgrund sein, liegt ein eindeutiges Zeichen der Transzendenz nicht vor.

<sup>34</sup> Fragment 30 sagt zunächst nur, daß die Welt von keinem der Götter und Menschen gemacht ist, weil diese ja selbst innerweltliche Wesen sind (vgl. Am. 24). Weiter spricht das Fragment klar der Welt einen zeitlichen Anfang ab: sie ist immerdar ewiges Feuer. Obwohl damit an sich noch nicht entschieden ist, ob die Welt vielleicht von einem über den Göttern stehenden Wesen gemacht ist, so scheint doch die Entschiedenheit der Ablehnung jedes Geschaffensein der Welt, von welcher Macht auch immer, auszuschließen.

<sup>35</sup> Vgl. Anm. 18.

Gibt es also bei Heraklit überhaupt nichts Transzendentes? Wir halten dafür, daß, soweit überhaupt in diesem archaisch undifferenzierten Philosophieren Immanenz und Transzendenz auseinandertreten, sehr wohl ein Transzendentes zu finden ist; nur haben wir es zunächst nicht im Logos, sondern im Sophon zu suchen<sup>36</sup>. Dieses begegnet uns im Fragment 41, das nach Reinhardts Rezension lautet: „Wahre Einsicht hat allein das Eine, das Allweise, als die da ist: alles durch alles zu regieren“. Anderswo kehrt dieselbe Formel wieder: „Eines, das allein Weise“ (32). Nehmen wir dazu noch die entscheidende Stelle: „Von allen, deren Worte ich vernommen, gelangt keiner dazu, zu erkennen, daß das Weise etwas von allem Abgesondertes ist“ (108). Die Texte kreisen um etwas, das in betonter Weise das Eine genannt wird, für das also seine Einheit kennzeichnend ist. Von welcher Art diese Einheit ist, ob sie durch die Vielheit gebrochen (wie beim Logos) oder der Vielheit überlegen ist, wird sich noch zeigen. Ebenso wie seine Einheit ist für das Eine wesentlich, daß es das Weise (108), ja das allein Weise (32) ist, das allein wahre Einsicht hat (41). Das Eine schlechthin ist das Weise schlechthin; anscheinend gilt seine Einheit als unvergleichlich und seine Weisheit als einzigartig; vielleicht darf man sagen, es sei die Einheit selbst und die Weisheit selbst. Das allein Weise aber erhebt alles in die Deutlichkeit, Klarheit, Offenheit, läßt alles als es selbst erscheinen und (weil das letztlich nur so möglich ist) als es selbst sein.

Die Frage bleibt, ob das Weise nur Anderes in die Offenheit erhebt oder auch für sich selbst offensteht und sich selbst erscheint, ob es also nur objektive oder auch subjektive Vernunft ist. Für die letztere Annahme scheint zu sprechen, daß das Weise allein wahre Einsicht hat (vgl. 41). Wenn dieses nämlich erstmalig alles in die Offenheit und damit in das Sein treten läßt, steht es im Ursprung von allem und kann deshalb wahre Einsicht in einem solchen Maße haben, daß daneben jede andere verblaßt. Nun aber besagt Einsicht-haben wesentlich dasselbe

<sup>36</sup> Unzweifelhaft sagt σοφία in 112 nichts weiter als menschliche Weisheit; ebenso sicher heißt σοφόν in 50 nur „es ist weise“, nämlich für den Menschen; genau so hat man vor Reinhardt 41 verstanden. — Andererseits ist nicht zu bestreiten, daß σοφόν in 32 etwas Übermenschliches meint. Das σοφόν in 108 hat Diels früher im Sinne menschlicher Weisheit gedeutet, wobei der Sinn von πάντων κειχωρισμένον nie befriedigend erklärt werden konnte; heute übersetzt Kranz „das Weise“, womit auf etwas Übermenschliches verwiesen ist, das allein etwas von allem Abgesondertes sein kann. Was 41 betrifft, so bleibt Kranz bei der herkömmlichen Deutung. Dagegen hat Reinhardt auch 41 auf das übermenschliche Weise gedeutet, wobei er das als Form unmögliche ὅτι durch ἐτεῖ ersetzt. Vgl. Reinhardt, Parmenides, 200, Anm. 1. Nach diesem ist τὸ σοφόν für Heraklit das göttliche Weltprinzip (ebd. 205 f. und 219); doch können wir Reinhardt nicht folgen, wenn er den Logos nicht als Weltgesetz und Weltvernunft, sondern als Denkgesetz nimmt (ebd. 219). Nach allem bleibt die Frage allein die, ob das Sophon dasselbe wie der immanente Logos oder etwas von ihm Verschiedenes und deshalb irgendwie Transzendentes ist.

wie subjektive Vernunft, folglich Allein-wahre-Einsicht-haben dasselbe wie höchste subjektive Vernunft; als solche stellt sich also hier das Weise dar<sup>37</sup>. Dazu kommt, daß sich die Einsicht nicht auf das Wissen beschränkt, sondern untrennbar zugleich Tat ist, wodurch sie erst in ihre volle Wirklichkeit tritt. Selbstverständlich entspricht der allein wahren Einsicht, die alles erstmals erscheinen und sein läßt, als Tat einzig das Steuern, Regieren, Lenken von allem durch alles oder nach allem, nämlich in jeder Hinsicht, das Regieren also des Alls in seiner Gesamtheit und jedes einzelnen Wesens darin.

Die Krönung dessen, was Heraklit über das Weise zu sagen hat, ist eine Erkenntnis, zu der keiner vor ihm gelangt war. Daher muß es sich um eine sehr erhabene und deshalb äußerst verborgene oder nur schwer zugängliche Wahrheit handeln. Infolgedessen dürfen wir der Aussage, das Weise sei etwas von allem Abgesondertes, höchstes metaphysisches Gewicht beilegen. Das Weise sei etwas Abgesondertes, heißt wohl, daß es sich seinem Wesen nach von allem unterscheidet und anderen Wesens als alles Übrige ist, daß es ferner seinem Bestand nach alles übersteigt und nicht nur durch das Bestehen alles anderen besteht, sondern eigenen Bestandes ist. Die Absonderung des Weisen betrifft nicht nur das einzelne Seiende in der Welt, sondern auch das Weltall als ganzes, weil es sonst nicht wirklich von allem abgesondert genannt werden könnte. Eine Bestätigung bietet der Logos, der nie ‚abgesondert‘ heißt, offenbar weil er zwar die einzelnen Dinge, nicht aber die Welt in ihrer Geamtheit übersteigt. Wie also der Logos das dem Seienden innewohnende oder immanente Sein ist, so stellt sich das Weise als das über alles Seiende hinausschreitende oder transzendierende Sein dar. Damit zeigt dieses sich auch als die aller Vielheit überlegene oder reine Einheit und ebenso als subjektive Vernunft; denn objektiv kann nur jene Vernunft sein, die dem Seienden innewohnt.

Wie sich aus allem ergibt, unterscheiden wir das Weise vom Logos und stellen dem immanenten Logos das transzendente Weise gegenüber. Doch gehören Logos und Sophon ihrem Wesen nach auf das innigste zusammen. Man darf wohl den Logos als das innerweltliche Gegenstück oder Abbild, als den innerweltlichen Widerschein des überweltlichen Sophon bezeichnen. Deshalb verweist auch der Logos mit manchen seiner Züge in die Transzendenz. So wurzelt die durch die Vielheit gebrochene Einheit in der reinen Einheit, und in der objektiven Vernunft spiegelt sich die subjektive wider; von dieser geht letztlich durch die Vermittlung jener die Lenkung des Geschehens in der Welt aus. Auch in der Nicht-einholbarkeit oder Inkommensurabilität des Logos

<sup>37</sup> Die Auslegung im Sinne der subjektiven Vernunft ist bereits im Hinblick auf 108 vollzogen; sonst kämen wir hier wohl genau so wenig wie beim Logos über die objektive Vernunft hinaus (vgl. S. 565).

durch die sichtbaren Wesen leuchtet die Weltüberlegenheit des Sophon voraus.

Freilich darf die Transzendenz des Sophon auch nicht überschätzt werden; sie wird von Heraklit mehr geahnt als klar erkannt und durchgeführt, wengleich ihm die Tiefe des hier waltenden Geheimnisses irgendwie aufgegangen zu sein scheint. Was wir zur genaueren Bestimmung des ‚Abgesonderten‘ beibrachten, ist nicht als scharf umrissene, gesicherte Aussage, sondern als Richtung einer möglichen Deutung zu nehmen. Einerseits gilt es, nicht zu verkennen, welch großes Ereignis im Werden der abendländischen Philosophie das erste Aufblitzen der Transzendenz bei Heraklit war; andererseits ist ebensowenig zu übersehen, daß wir hier noch weit von der Transzendenz entfernt sind, die sich in der *Philosophia perennis* durch die Arbeit vieler Jahrhunderte allmählich ausgeprägt hat. In ihr sind die unverkürzte Unendlichkeit und Freiheit des Schöpfers sowie das Erschaffen der Welt aus dem Nichts enthalten. Bei Heraklit findet sich vielleicht ein Schimmer der Unendlichkeit darin, daß das Sophon alle einzelnen Dinge und Gegensätze ebenso wie deren Gesamtheit als Kosmos hinter sich läßt. Die Freiheit aber scheint nicht auf, und das Erschaffen wird ausdrücklich abgelehnt (vgl. 30). So nähert sich die Transzendenz des Sophon doch wieder der Immanenz des Logos, ohne aber mit dieser zusammenzufallen. — Fragen wir mit aller Vorsicht von Aristoteles her nach der Ursächlichkeit, die dem Sophon im Vergleich zum Logos zukommt, so tritt wohl zunächst an die Stelle der immanenten Formursache die transzendente Exemplarursache. Außerdem scheint ein aktiver wirkursächlicher Einfluß im Sinne des Lenkens oder Regierens im Bezug auf das Weltgeschehen zu bestehen<sup>38</sup>. Schließlich darf vielleicht auch von Finalursächlichkeit die Rede sein, weil diese mit der Exemplarursächlichkeit auf das engste zusammenhängt<sup>39</sup>.

Unsere Erörterungen haben uns an die Schwelle des *Gottesproblems* geführt. Wie sehr gerade hier der Mensch sich öffnen muß und wie wenig er sich gewöhnlich öffnet, weiß Heraklit genau: Das Meiste des Göttlichen „entzieht sich der Erkenntnis aus Mangel an Zutrauen“ (86); man könnte auch übersetzen: aus Unglaube ( $\delta\pi\sigma\tau\epsilon\lambda\eta$ ); der Mensch leistet nicht die gläubige Hingabe, die unerläßliche Wurzel aller tieferen Erkenntnis göttlicher Wirklichkeiten ist<sup>40</sup>. Darum verlieren sich die Vielen in den Göttervorstellungen und Göttergeschichten der Mythologie, die das eigentlich Göttliche oft mehr ver- als enthüllen.

Den wahren Zugang zum Göttlichen bietet das die Welt durchwaltende Urgesetz: „Nähren sich doch alle menschlichen Gesetze von einem, dem göttlichen“ (114). Das Urgesetz des Alls ist göttlich,

<sup>38</sup> Vgl. Anm. 34. Mit der Ablehnung des Erschaffens oder Machens scheint nicht ohne weiteres das Lenken oder Regieren gelehnet zu sein.

<sup>39</sup> Man könnte unserer Auslegung entgegenhalten, sie sei durch eine nutzlose Verdoppelung des Weltprinzips verdächtig. Vielleicht gehört aber gerade dieser Anschein in den archaischen Stand des heraklitischen Denkens hinein. Das Hauptgewicht liegt im immanenten Weltprinzip des Logos; 30 gehört ganz in diese Sicht. Darüber hinaus aber vollzieht sich zugleich ein erstes Aufleuchten des transzendenten Weltprinzips, ohne daß dessen Rolle und Bedeutung schon ganz erkannt ist und ohne daß schon hinreichend vom Logos auf das Sophon all das übertragen wird, was diesem zugehört. Gerade dieses Unausgeglichene zeigt das Anfängliche dieses Denkens.

<sup>40</sup> Vgl. das über 18 S. 554 Gesagte. Vielleicht bezieht sich 18 mehr auf das Sophon als auf den Logos.

insofern darin das Wesen des Göttlichen widerleuchtet und alles Geschehen in einer gewissen Entsprechung dazu gelenkt wird. Letztlich fällt das Urgesetz mit dem Logos zusammen; nun berichtet Clemens von dem nach Heraklit „das Weltall regierenden Logos und Gott“ (31). Wenn hier der Logos ohne weiteres Gott genannt wird, so ist das wenigstens in dem Sinne zu verstehen, daß er die innerweltliche Erscheinung oder das der Welt innewohnende Abbild Gottes ist. Gerade davon scheint auch zu gelten: „Der Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Sattheit Hunger. Er wandelt sich aber gerade wie das Feuer, das, wenn es mit Räucherwerk vermenget wird, nach dem Duft eines jeglichen heißt“ (67). Tatsächlich ist der Gott im Sinne des Logos die Einheit aller Gegensätze, indem er als ihr in sich einiger Grund sie alle umfängt. Da jedoch der Logos mit der Einheit zugleich die Vielheit oder die gegenstrebige Vereinigung enthält, wandelt sich dieser Gott je nach den Gegensätzen und Dingen; indem er sich in sie entfaltet, so in sie eingeht und nach ihnen heißt, bewahrt er aber stets seine Einheit und löst sich nicht in die Vielheit auf. — In dieser Schicht bewegt sich die *Mythologie* des Heidentums, wobei es allerdings dem Mißverständnis unterliegt, aus den vielen Erscheinungen des einen innerweltlichen Göttlichen viele Götter zu machen, die dann naturgemäß der gegenstrebigen Vereinigung als auseinandergetretene Gegensätze unterzuordnen sind.

Es ist kein Zufall, daß in dem eben besprochenen Text das Feuer erscheint; ist es doch, wie wir früher sahen, das sichtbare Gegenstück zu dem unsichtbaren Logos, wodurch bestätigt wird, daß es hier wirklich um den Logos als den innerweltlichen Gott geht. Vielleicht liegt aber gerade in der bildhaften Aussage, die sich des Feuers bedient, zugleich schon ein Hinweis, der zur Transzendenz führt. Das vielfältige Räucherwerk nämlich, in dem sich die Vielheit ausspricht, ist dem einen Feuer nur beigemengt, gehört also nicht ursprünglich und wesentlich zu diesem Element. So gesehen, hinkt das Bild, wenn man es auf die durch die Vielheit wesentlich gebrochene Einheit des immanenten Göttlichen bezieht, gewinnt es jedoch eine stille Transparenz, wenn man darin eine Vordeutung auf die der Vielheit überlegene Einheit des transzendenten Göttlichen erblicken darf<sup>41</sup>.

Ausdrücklich in dieses hinein stellt der folgende Text: „Eines, das allein Weise, will nicht und will doch mit dem Namen des Zeus benannt werden“ (32). Das Sophon will nicht Zeus heißen, weil es seinem Wesen widerstreitet, unter die innerweltlichen Götter der Mythologie eingereiht oder auch nur mit deren höchstem gleichgesetzt zu werden. Zu-

<sup>41</sup> Über die bloßen Götter scheinen auch die Anm. 12 angeführten Fragmente hinauzuweisen, die so sehr die Begrenztheit alles Menschlichen angesichts des Göttlichen betonen.

gleich will es Zeus heißen, weil das letztlich mit dem höchsten der Götter Gemeinte den innerweltlichen Raum durchbricht und genau das überweltliche Göttliche oder den transzendenten Gott trifft. Nach unserer Auslegung bietet diese Stelle eine Bestätigung dafür, daß die Absonderung des Sophon tatsächlich Transzendenz besagt. Außerdem wird wohl die Auffassung des Sophon im Sinne der subjektiven Vernunft erhärtet; denn der Name ‚Zeus‘ bezeichnet ein geistig bewußtes, personales Wesen, weshalb das Sophon, obwohl es als Neutrum zunächst nur das Göttliche zu erreichen scheint, im letzten doch mit dem irgendwie geahnten transzendenten Gott zusammenfällt. So hebt schon bei Heraklit ein hohes Gottesbild an, aber es hebt erst an.

Schauen wir zum Schluß auf die Hauptabschnitte des vielverschlungenen Weges zurück, den wir durchschritten haben. Der Mensch kann nur als Hörender Mensch sein; in dem Maße, wie er mehr und mehr ein wahrhaft Hörender wird, ist er imstande, sein Menschsein zu verwirklichen. Im Hören verbindet sich der Tiefengrund oder Logos der Seele (45) mit dem Logos, nach dem alles geschieht (1) und der sich der Seele als Triebkraft zu unabsehbarem Wachstum übereignet (115). Soweit der Mensch den Logos vernimmt, begegnet er dem Sein, das als Gesetz, Sinn, Vernunft dem Seienden innewohnt und den weltimmanenten Widerschein des Göttlichen darstellt. Dadurch aber hat er an dem Sophon teil als dem das Seiende übersteigenden Sein, das der transzendente Gott ist, wie er Heraklit innerhalb seiner geschichtlichen Grenzen zugänglich wurde.

Nach allem steht der Mensch als Hörer des Logos in einem Bereich, der vielleicht in einem letzten Fragment angedeutet wird: „Das Gewohnte ist dem Menschen der Daimon“ (119)<sup>42</sup>. Daimon meint die innerste Daseinsmacht, die den Menschen in allem Sichtbaren und über alles Sichtbare hinaus in Anspruch nimmt. Er umfaßt vor allem die jenseitige Gottheit samt ihrem Walten im Diesseits, dazu den hieraus hervorstrahlenden numinosen Charakter, der allem erst sein Schwergewicht und seine Bedeutsamkeit verleiht. Da sich im Logos das Diesseits mit dem Jenseits verbindet, strömt besonders in ihm alles zusammen, was zum Daimon gehört, bedeutet Hören auf den Logos dasselbe wie Hören auf den Daimon nach all dem, was er umschließt. Deshalb ist für den Menschen als Hörer des Logos der Daimon das Gewohnte oder das ihm Zugewiesene, das für ihn immer mehr wirklich das Gewohnte, das ihm ganz Vertraute werden soll<sup>43</sup>.

<sup>42</sup> Das Fragment 119 wird bei Diels-Kranz in einem psychologischen Sinne übersetzt, der Heraklits sonstiger Denkart völlig fremd scheint. Unsere Deutung folgt M. Heidegger, Über den Humanismus, Frankfurt 1949, 39—41.

<sup>43</sup> In der Möglichkeit, davon abzufallen, zeigt sich nicht nur die Freiheit des Menschen, sondern wohl auch die Doppeldeutigkeit des Daimon als Heil oder Unheil.