

Špaňár, Július

Herakleitos von Ephesos und sein Verhältnis zur Religion

In: *Mnema Vladimír Groh. Češka, Josef (editor); Hejzlar, Gabriel (editor).*
Vyd. 1. Praha: Státní pedagogické nakladatelství, 1964, pp. [145]-160

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/119559>

Access Date: 02. 03. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

JÚLIUS ŠPAŇÁR

Bratislava

HERAKLEITOS VON EPHEOS UND SEIN VERHÄLTNIS
ZUR RELIGION

Die Frage über das Verhältnis der ersten griechischen Philosophen zur Religion wird oft vereinfacht. Es werden fast schon die Milesier Thales, Anaximandros und Anaximenes als Atheisten angesehen. Der Fehler besteht darin, dass man die Eigentümlichkeit des Verhältnisses der griechischen Religion zu den Religionen der anderen altertümlichen Völker nicht berücksichtigt. Andererseits ist die Mehrheit der bürgerlichen Forscher der Meinung, die ionische Götterlehre sei kein Bruch mit dem Volksglauben gewesen, sondern der Versuch, den letzteren tiefer zu erfassen und zu begründen,¹ oder dass die grossen neuen Gedanken der ältesten Denker über „Natur“ und „Universum“ für sie mit einer neuen Anschauung des Göttlichen unmittelbar verbunden waren.² In diesem Falle wollen sich viele Forscher jener Tatsache nicht bewusst sein, dass die ionische Naturphilosophie eine neue Weltanschauung darstellte, die den Bedürfnissen und Interessen der neuen herrschenden Sklavenhalterklasse entsprach und zugleich gegen die homerische noch in den Bedingungen der patriarchalen Urgemeinschaft entstandene Ideologie gerichtet war.

Es ist unstrittig, dass man, wenn uns auch vom heutigen Standpunkt aus manche Anschauungen der ersten griechischen Denker, besonders der Milesier, naiv und sonderbar zu sein scheinen, doch eine radikale Wendung von den religiös-mythologischen Vorstellungen zur materialistischen d. h. wissenschaftlichen Welterklärung feststellen muss, die einen mächtigen Umbruch im Denken und in der Weltanschauung der Griechen bedeutete. Diese revolutionäre Wendung im Denken und in der Weltanschauung geht besonders durch den Vergleich mit den üblichen und noch später vorkommenden mythologischen Vorstellungen hervor, nach welchen es Zeus ist, der den Regen sendet, die Blitze schleudert und das Donnern verursacht, während sein Bruder Poseidon das Erdbeben mit seinem

Dreizack bewirkt. Es wäre aber zu kühn zu behaupten, dass die atheistischen Tendenzen schon in diesem naturwüchsigen Materialismus der Milesier klar ausgedrückt worden sind.

Man muss feststellen, dass wir in den Fragmenten, die sich uns aus den Werken der ionischen Denker wie auch aus den doxographischen Berichten erhalten haben, keine direkte Ablehnung der Religion oder den Hohn der Riten und der Mythologie finden. Die ionischen Philosophen bereiteten nur den Boden für eine solche Kritik der Religion und der Mythologie vor, mit der später Xenophanes und Herakleitos hervorgetreten sind.³

In diesem Zusammenhang muss man sich nämlich dessen bewusst sein, dass der griechische Mensch in seiner Tätigkeit niemals so durch die Religion gebunden und beschränkt war, wie der Mensch in den orientalischen Ländern und in Ägypten. Wenn auch die Funktion der Religion in den griechischen Stadtstaaten dieselbe war, wie in jeder Ausbeuterklasse, unterschied sie sich dennoch bedeutsam von den anderen altertümlichen Religionen. Vor allem kannten die griechischen Stadtstaaten keinen besonderen Priesterstand, wie er in Ägypten, Mesopotamien und Palästina üblich war, der sich ein Monopolrecht auf den Umgang mit der Gottheit aneignete. Deshalb verwalteten die amtlichen Personen den Staatskult und die Staatsbürger übten ihn aus. Infolgedessen hatten die Griechen nicht einmal vergeschriebene Gebete, aber jeder sprach mit der Gottheit nach seiner eigenen Weise. Das wichtigste aber ist, dass der offizielle Kult weder einen Glauben an Götter noch die Erfurcht vor ihnen vorschrieb, sondern nur die Einhaltung der Riten.⁴

Es bleibt aber eine unleugbare Tatsache, dass sich die Milesier grundsätzlich und entschieden von aller mythisch-religiösen Betrachtung befreit haben und dass sie mit ihrer Darstellung in scharfem Gegensatz zu der traditionellen Religion standen. Man kann nicht sagen, dass sie sich dessen nicht bewusst waren.

So hat schon Thales als erster unter den Griechen die Weltentstehung nicht mehr religiös-mythologisch, sondern wissenschaftlich zu erklären versucht, indem er nicht mehr eine Gottheit wie den Urvater Okeanos oder dessen Gattin, die Mutter Tethys, die Tochter des Himmels und der Erde, sondern einen Stoff, nämlich Wasser, als Urgrund der Dinge annahm, wie aus Aristoteles Met. I 3. 983 b 6 (11 A 11) hervorgeht. Ganz richtig bemerkt Engels⁵: „Hier also schon ganz der ursprüngliche naturwüchsige Materialismus, der ganz natürlich in seinem Anfang die Einheit in der unendlichen Mannigfaltigkeit der Naturerscheinungen als selbstverständlich ansieht und in etwas Bestimmtes-Körperlichem, einem Besonderen sucht, wie Thales im Wasser“. Wenn ferner nach einer anderen Stelle des Aristoteles de an. I 5. 411 a 7 (11 A 12) Thales geglaubt haben soll: „Alles sei voll von Göttern“, so ist der Sinn des angeführten Ausspruches am wahrscheinlichsten der, dass Thales das Göttliche mit der Bewegungsfähigkeit gleichsetzte, von der er voraussetzte, dass sie der Materie eigen ist.⁶ Auf Grund

dieser Erklärung ist es nicht notwendig von der Inkonsequenz seines naturwüchsigen Materialismus zu sprechen.⁷ Des verhältnismässig noch schwach entwickelten abstrakten Denkens wegen wie auch wegen Mangels an philosophischen Begriffen werden oft in der frühen griechischen Philosophie die Termine und Vorstellungen aus dem religiös-mythologischen Bereiche benützt, wobei aber die alten Formen einen neuen Inhalt bekommen. Endlich ist es auch möglich, wie z. B. Burnet⁸ denkt, dass dies ein anonymes Apophthegma sei, welches gleich diesem gleich jenem bekannten Mann zuerkannt wird. Dieser Ausspruch wird nämlich auch bei Herakleitos (22 A 1) angeführt und ohne Angabe des Autors wird er auch von Platon Leg. 10, 859 b zitiert.

Während Thales das Wasser für Arché erklärte, hielt Anaximandros, sein nächster Nachfolger, das Apeiron dafür. Simplicius Phys. 24, 13 (12 A 9) hat uns einen Teil des Berichtes von Theophrastos über das Wesen der anaximandrischen Lehre bewahrt: „Anaximandros... hat als Urgrund und Element der Dinge das Unendliche (Apeiron) angenommen, indem er als erster diesen Namen für den Urgrund gebrauchte. Er bezeichnet aber als Urgrund weder das Wasser noch ein anderes der sogenannten Elemente, sondern eine andere unendliche Substanz, aus der sämtliche Himmel entstanden seien und die Welten in ihnen. Woraus aber die Dinge ihre Entstehung haben, darein finde auch ihr Untergang statt, gemäss der Notwendigkeit. Denn sie leisteten einander Sühne und Busse für ihr Unrecht nach dem Richtspruch der Zeit. Offenbar hat Anaximandros, der den Wandel der vier Elemente ineinander beobachtet hatte, nicht eins von diesen als Grundlage annehmen wollen, sondern ein anderes neben ihnen...“.

Der besseren Erklärung des anaximandrischen Apeiron wegen müssen wir noch den Bericht des Aristoteles Phys. III 7. 207 b 35 ff (12 A 14) anführen: „Als Materie ist das Unendliche die Ursache... Es gebrauchten aber auch alle die anderen Denker das Unendliche als Materie“. Endlich nach Pseudo-Plutarchos, Strom. 2 (12 A 10), ist das anaximandrische Apeiron die einzige Ursache des Entstehens und des Vergehens des Kosmos.

Das Apeiron des Anaximandros bedeutet wörtlich „räumlich grenzenlos, unendlich“. Anaximandros setzte als ganz bestimmt voraus, dass die ursprüngliche Materie grenzenlos, unbegrenzt d. h. räumlich unendlich war. Sein Apeiron ist aber nicht nur räumlich grenzenlos, sondern auch qualitativ unbestimmt, d. h., dass es Materie als solche ist. Engels⁹ weist darauf hin, dass Hegel das Apeiron als die „unbestimmte Materie“ wiedergegeben habe. So zum ersten Mal in der griechischen Philosophie verwechselt Anaximandros nicht den Begriff der Materie mit einer von ihren Formen, aber er stellt ganz klar die Frage über die Materie, als solche,¹⁰ die aber potenziell alle Unterschiede enthält. Damit hat Anaximandros eine bemerkenswerte Fähigkeit der Gedankenabstraktion bewiesen.

Weiter führt Aristoteles Phys. III 4. 203 b 6 ff (12 A 15) die Prädikate des

Apeiron an: „Alles ist entweder Anfang oder stammt aus dem Anfang; von dem Unendlichen (Apeiron) aber gibt es keinen Anfang. Denn dann gäbe es auch ein Ende von ihm. Ferner muss es als Anfang ungeworden und unvergänglich sein. Denn alles, was geworden ist, muss notwendig einmal ein Ende nehmen, und von jedem Untergang gibt es ein Ende. Daher gibt es, wie ich behaupte, keinen Anfang von diesem, sondern es scheint vielmehr dieses der Uranfang aller andern Dinge zu sein und alles zu umfassen und alles zu lenken, wie jene behaupten, die nicht neben dem Unendlichen (Apeiron) andere Endursachen annehmen, wie z. B. den Geist (Anaxagoras) oder die Liebe (Empedokles). Und das sei das Göttliche. Denn es sei unsterblich und unvergänglich, wie Anaximandros und die meisten der Naturforscher behaupten.“

Wie aus den angeführten Berichten hervorgeht, gibt Anaximandros dem Apeiron nicht nur die Prädikate der Götter, sondern er erklärt es einfach für „das Göttliche“. „Das Göttliche“ ist hier also kein weiteres Prädikat des Apeiron, sondern ein selbständiger aus dem religiösen Denken eingeführter Begriff, welcher mit dem materiellen Prinzip, dem Apeiron identifiziert wird. Ausserdem „umfasst das Apeiron alles und lenkt alles.“ Das Apeiron stellt also die höchste Macht und Herrschaft vor, was man im religiösen Denken nur von der Gottheit glaubte. Wir sehen klar, dass die Lehre des Anaximandros ausdrucksvoll eine radikale Abneigung von der üblichen Auffassung des Begriffes „Gott“ darstellt.

Endlich nach Theophrastos bei Simplicius Phys. 24, 13 (12 A 9) und nach Simplicius de caelo 615, 13 (12 A 17) wie auch nach Pseudo-Plutarchos, Strom. 2 (12 A 10) und Aëtios II, 1, 8 (12 A 17) nahm Anaximandros an, dass aus dem Apeiron unzählige Welten ausgeschieden wären, die periodenweise entstehen und vergehen. Diese Welten soll er nach Aëtios I, 17, 12 (12 A 17) Götter genannt haben. Ebenso kann man auch aus diesen Berichten schliessen, dass sich Anaximandros bewusst gegen die üblichen religiösen Vorstellungen des griechischen Polytheismus stellt, wenn auch es noch nicht eine kämpferische Stellung ist, der wir später bei Xenophanes begegnen. In jedem Falle bedeutet seine Lehre eine gewisse Erschütterung der alten Religion. Wie sich aber Anaximandros zu dem religiösen Kult stellte, davon haben wir keinen Bericht.

In Übereinstimmung mit Anaximandros erklärte Anaximenes, sein Schüler und Nachfolger, die Luft, welche bei ihm Arché war, für Gott, wie es Cicero de nat. d. I, 10, 26 und Aëtios I, 7, 13 (13 A 10) anführen. Andererseits führen Augustinus de c. d. VIII, 2 (13 A 10) und Hippolytos Ref. I, 7 (13 A 7) an, dass Anaximenes nicht leugnete, dass die Götter existierten, aber er glaubte, dass sie aus der Luft entstanden wären.

Pythagoras, der den Beginn einer neuen Epoche in der griechischen Religion bedeutet, hat die erste griechische Theologie geschaffen. Die Pythagoreer unterwerfen zwar die homerischen und hesiodischen religiösen Vorstellungen der Kritik, aber sie geben die Grundlage für die Lehre von einem Gott, wenn auch

sie ihn sich noch materiell vorstellen. Für Pythagoras war es der delphische Apollon, der sich im Kreise der Pythagoreer überhaupt einer besonderen Verehrung erfreute. Die Religion selbst ist eine von den drei Grundlagen, an denen die Weltanschauung des Pythagoras beruhte. Die weiteren Grundlagen sind dann die Moral und die wissenschaftliche Erkenntnis. Schliesslich war die Propaganda der Religion eine der ersten Pflichten eines jeden Pythagoreers.

Der Frieden, der bis zu dieser Zeit zwischen der Religion und der Philosophie herrschte, hat Xenophanes beendet. Vor allem kritisierte Xenophanes Homer und Hesiodos scharf, nach denen die Götter denselben Schwächen wie die Menschen unterliegen (21 B 11), sowie auch die anthropomorphen Vorstellungen von ihnen, die Götter würden geboren und hätten Gewand und Stimme und Gestalt wie die Menschen (21 B 14). Nach Xenophanes bilden sich die Menschen die Götter nach ihrem eigenen Bild. So behaupten die Äthiopen, ihre Götter seien stumpfnasig und schwarz, die Thraker, blauäugig und rothaarig (21 A 16). Daher sagt Xenophanes 21 B 15: „Doch wenn die Ochsen und Rosse und Löwen Hände hätten oder malen könnten mit ihren Händen und Werke bilden wie die Menschen, so würden die Rosse rossähnliche, die Ochsen ohsenähnliche Göttergestalten malen und solche Körper bilden, wie jede Art gerade selbst ihre Form hätte“. Ebenso verspottet Xenophanes die pythagoreische Lehre von der Seelenwanderung (21 B 7). Gerade wegen dieser Kritik der griechischen anthropomorphen Religion hat Xenophanes eine bedeutende Rolle in der Vorbereitung des griechischen Atheismus gespielt.

Doch spricht auch Xenophanes von einem Gott, aber sein einziger Gott, „der grösste unter den Göttern und Menschen“ ist weder an Gestalt noch an Gedanken den Sterblichen ähnlich, (21 B 23), er sieht als Ganzer, denkt als Ganzer, hört als Ganzer (21 B 24), doch sonder Mühe erschüttert er alles mit des Geistes Denkkraft (21 B 25), wobei er aber stets am selbigen Ort sich garnicht bewegend verharret (21 B 26). Aus dem Fragment 21 B 24 geht es aber nicht hervor, wie Jaeger¹⁴ und nach ihm Lumpe¹² denkt, dass Xenophanes sich die Gottheit als ein persönliches, denkendes Wesen gedacht hat. Diese xenophanische Gottheit ist das abstrakt und metaphysisch gedachte materielle Wesen des Kosmos.¹³ Die Gottheit wird mit dem Weltganzen gleichgesetzt.

Daher scheinen mir die Ansichten einiger neuerer Forscher wie die Ansichten von Reinhardt,¹⁴ Jaeger¹⁵ und Lumpe,¹⁶ dass nämlich Xenophanes seine Gottheit nicht mit dem Weltganzen gleichsetze, sondern dass er sie als ein vom Weltganzen abgesondertes Wesen begriff, unrichtig zu sein. Dieser Ansicht widerspricht vor allem der Bericht des Aristoteles Met. I 5. 986 b 21 (21 A 30), der sagt, nachdem vorher (Met. I 5. 986 b 18) davon die Rede war, dass Parmenides eine begriffliche und daher begrenzte Einheit, Melissos dagegen eine materielle und daher unbegrenzte Einheit angenommen habe, folgendes: „Xenophanes, der erste Einheitslehrer unter diesen (d. h. den eleatischen Philo-

sophen) — Parmenides soll sein Schüler gewesen sein —, hat sich über das Wesen des Einen nicht deutlich erklärt; er scheint diesen Unterschied (zwischen begrenzter und unbegrenzter Natur) noch nicht ins Auge gefasst zu haben, sondern sagt nur, auf den Himmel blickend, das Eine sei der Gott“. Den angeführten Bericht können wir kaum anders erklären als die Gleichsetzung der Gottheit mit dem Weltganzen.¹⁷ Wenn Aristoteles nämlich die xenophanische Gottheit als ein vom Weltganzen abgesondertes Wesen gedacht hätte, hätte er gewiss des *νοῦς* des Anaxagoras zufällig auch seines *πρῶτον κινῶν ἀκίνητον* zu gedenken nicht unterlassen. Andererseits ist es doch nicht bestimmt, dass sich Xenophanes diese Gottheit kugelförmig vorstellte, wie gewöhnlich angenommen wird.

Das nächste Problem besteht darin, ob Xenophanes neben dem einen Gott noch andere, niedrigere Götter voraussetzte. Xenophanes spricht nämlich bald von dem Gott, bald von den Göttern. So schon in dem angeführten Frg. 21 B 23 spricht er von dem „einen Gott, dem grössten unter den Göttern und Menschen“. Ähnlich im Frg. 21 B 18: „Wahrlich nicht von Anfang an haben die Götter den Sterblichen alles enthüllt, sondern allmählich finden sie suchend das Bessere“.

Was das Frg. 21 B 23 betrifft, braucht man den Ausdruck „unter den Göttern und Menschen“ nicht wörtlich, sondern nach Diels¹⁸ als „polarische Ausdrucksweise“ zu nehmen, ähnlich wie wir es bei Herakleitos Frg. 22 B 30 lesen: „Diese Welt, dieselbe für alle, schuf weder einer der Götter noch der Menschen...“. Wir können jenen xenophanischen Ausdruck auch in dem Sinne verstehen, wie es Überweg — Praechter¹⁹ erklärt: „Mit den Worten ‚unter Göttern und Menschen der grösste‘ soll dieser Gott nicht etwa mit anderen Göttern verglichen, sondern es soll nur — in Anbequemung an herkömmliche Ausdrucksweise — seine alle überragende Grösse bezeichnet werden.“ In anderen Fällen, wo die Erwähnung der Götter vorkommt (z. B. in dem schon angeführten Frg. 21 B 18), soll man sie als einen konventionellen Gebrauch dieses Wortes, zufällig als einen vielleicht nicht ganz bewussten Nachlass der populären religiösen Terminologie verstehen.²⁰

Und so erscheint uns Xenophanes in der von Aristoteles Rhet. II 26. 1400 b 5 (21 A 13) überlieferten Anekdote als Gegner volkstümlicher Kultgebräuche, die er als töricht betrachtet. Im Frg. 21 B 17 verspottet er die Sitte, vor das Haus Pinienzweige zu stellen, welche das Volk selbst für *βάκχοι* hält. Weiter bekämpft Xenophanes auch die Mantik, wie es Cicero de divin. I 3, 5 (21 A 52) bezeugt.

Die Theologie des Herakleitos scheint verwickelter zu sein, als wir ihr bei seinen Vorgängern begegnet sind. Man kann aber Gigon²¹ zustimmen, dass Herakleitos in der Theologie die stärkste Anregung durch Xenophanes empfing. Jaeger²² ficht diese Behauptung Gigons an und kommt zu dem Schluss, dass „die wahre Wurzel der Gottesidee Heraklits eher Anaximanders Dike als der allsehende höchste Himmels-gott des Xenophanes ist“. Freilich können wir die Ansichten dieser beiden Denker nicht gleichsetzen, soweit es die Auffassung des Gottes in Einzelheiten betrifft. Das hat nicht einmal Gigon behauptet. Doch gibt

es da einige gemeinsame Züge, wie wir es noch weiter sehen werden. Es widerspricht dieser Behauptung nicht einmal die Tatsache, die Jaeger anführt, dass Herakleitos im Frg. 22 B 40 „die Vielwisserei“ mancher seiner Vorgänger, unter ihnen auch des Xenophanes verurteilt. Andererseits kann man aber diejenige Ansicht Gigons²³ nicht gelten lassen, dass sich die Theologie des Herakleitos als etwas Fremdes neben seiner Kosmologie zeigt. Gegen Gigon müssen wir Jaeger²⁴ zustimmen, der sagt, dass „wir die Philosophie eines Anaximander oder Heraklit stets als ein Ganzes, als einen unteilbaren Organismus erfassen müssen, wenn wir ihre vereinzelt überlieferten Aussprüche über Gott oder das Göttliche verstehen wollen. Die theologische Komponente ist von der physikalischen oder ontologischen Grundstruktur ihres Denkens untrennbar“. Trotz der Schwierigkeiten bei der Erklärung einzelner herakleitischen Fragmente bildet seine Theologie entschieden einen homogenen Teil seines ganzen philosophischen Systems.

Den Kern der Philosophie des Herakleitos, den Lenin²⁵ einen Begründer der Dialektik nannte, bildet die Lehre vom Logos, unter dem das dialektische Gesetz der Einheit und des Kampfes von Gegensätzen zu verstehen ist, wie es vor allem aus dem Frg. 22 B 51 hervorgeht: „Sie begreifen nicht, wie es auseinanderstrebend mit sich übereinstimmt: gegenstrebige Vereinigung wie bei Bogen und Leier“. Den ersten Teil dieses Fragmentes können wir als eine theoretische Formel des Grundgedankens der herakleitischen Lehre auffassen, während der zweite Teil diese theoretische Formel an zwei einfachen konkreten Beispielen beweist. Alles, was *διαφερόμενον* ist, ist auch *συμφερόμενον*. Diesen Grundgedanken des Herakleitos von der Einheit der Gegensätze beweist auch Philo, Quis rer. div. her. 43, 214 (22 A 9a): „Denn das, was aus der Vereinigung der beiden Gegensätze entsteht, ist eines, und wenn das eine geteilt wird, werden die Gegensätze enthüllt. Ist dies nicht gerade das, wovon die Griechen sagten, dass es ihr grosser und vielgepriesener Herakleitos in den Vordergrund seiner Philosophie stellte als Quintessenz derselben und sich damit als mit einer Entdeckung brüstete?“ Nach dem Frg. 22 B 1 ist dieses Gesetz ewig und alles geschieht nach ihm: „Diesen Logos, der doch ewig ist, begreifen die Menschen nicht, weder ehe sie ihn vernommen noch sobald sie ihn vernommen. Denn geschieht auch alles nach diesem Logos, so gleichen sie doch Unerprobten, so oft sie sich erproben an solchen Worten und Werken, wie ich sie erörtere, nach seiner Natur ein jegliches zerlegend und erklärend, wie es sich verhält. Den anderen Menschen aber bleibt unbewusst, was sie nach dem Erwachen tun, so wie sie das Bewusstsein verlieren für das, was sie im Schläfe tun“. Im Frg. 22 B 114 wird der Logos mit „dem göttlichen Gesetz“ gleichgesetzt. Der Logos hat also diejenigen Prädikate, die bei den ersten griechischen Denkern der Arché gehören, zugleich aber auch diejenigen Prädikate, welche die homerischen und hesiodischen Götter besitzen. So war schon das Apeiron des Anaximandros „unsterblich und unvergänglich“ (12 B 3), aus dem dann unzählige Welten entstehen. Ähnlich hat schon Pherekydes im Frg. 7 B 1

die ewigen Urmächte an die Spitze gestellt: „Zas und Chronos waren ewig und Chthonie“.

Aber abweichend von Anaximandros sowie auch von den anderen Milesiern steht bei Herakleitos am Anfang keine materielle Substanz, sondern der ewige Logos, nach welchem alles geschieht. *Ἀρμονίη* (Vereinigung) ist eine Funktion des Logos, die die Einheit der Gegensätze in einzelnen Dingen im Gleichgewicht bewahrt. Wie es aus dem Frg. 22 B 80 hervorgeht, ist der Kampf eine weitere Funktion des Logos: „Man soll aber wissen, dass der Kampf gemeinsam ist und das Recht der Zwist und dass alles geschieht auf Grund von Zwist und Schuldigkeit“. Der Kampf (*πόλεμος*) besitzt dieselben Prädikate wie der Logos: er ist gemeinsam und alles geschieht nach ihm. *Πόλεμος - ἔρις* müssen wir als einen dynamischen Aspekt des Logos ansehen, mit dem Herakleitos die Gegensätzlichkeit und Reaktion unter allen natürlichen Dingen ausspricht. Wenn aber alles nach *πόλεμος - ἔρις* geschieht, ist der Kampf tatsächlich *δίκη*, was eine bildliche Charakteristik der Naturnotwendigkeit ist.

Dass für Herakleitos die Quelle für diesen Grundzug seiner Dialektik — die Einheit und der Kampf von Gegensätzen — das Bild der jungen Sklavenhaltergesellschaft war, die gerade in den Kämpfen gegen die Geschlechtsaristokratie geboren wurde und sich in fortwährenden Gegensätzlichkeiten zwischen den Reichen und Armen, den Sklavenhaltern und Sklaven entwickelte, beweist das Frg. 22 B 53: „Kampf ist aller Dinge Vater, aller Dinge König. Die einen erweist er als Götter, die anderen als Menschen, die einen macht er zu Sklaven, die anderen zu Freien“.

Da der Logos — das dialektische Gesetz der Einheit und des Kampfes von Gegensätzen — allen Dingen gemeinsam ist und alle Dinge nach ihm geschehen, bildet auch die Gesamtheit der Dinge im Kosmos eine Einheit, wie es aus dem Frg. 22 B 50 hervorgeht: „Wenn sie nicht auf mich, sondern auf den Logos hören, ist es weise anzuerkennen, dass alle Dinge eins sind“. Ähnlich auch Frg. 22 B 10: „Paare der Gegensätze: Ganzes und Nichtganzes, Einträchtiges Zwieträchtiges, Einklang Zwicklang, und aus Allem Eins und aus Einem Alles.“²⁶ Die Welt bildet nach Herakleitos eine Einheit und das eine dialektische Einheit der materiellen Gegensätze. Im Frg. 22 B 67 setzt Herakleitos die Einheit aller Gegensätze mit dem Gott gleich: „Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Sattheit Hunger. Er wandelt sich aber gerade wie das Feuer, das, wenn es mit Räucherwek vermenget wird, nach dem Duft eines jeglichen heisst“.

Nach Herakleitos also, wie es aus den Frg. 10, 50 und 67 zu ersehen ist, gibt es keine Einheit ohne Vielheit und keine Vielheit ohne Einheit. Der Kosmos ist zugleich eines und vieles und das gerade auf Grund des dialektischen Gesetzes der Einheit und des Kampfes von Gegensätzen, welches allen Dingen gemeinsam ist. Diesen Gedanken der herakleitischen Philosophie betont gerade Platon in seinem Dialog *Sophistes* 242 e.

Der Logos des Herakleitos bindet sich aber an das materielle Substrat — das Feuer. Ähnlich wie der Logos ewig ist, ist auch das Feuer „ewig lebendig“, wie es Herakleitos selbst im Frg. 22 B 30 sagt: „Diese Welt, dieselbe für alle, schuf weder einer der Götter noch der Menschen, sondern sie war immerdar und ist und wird sein; ewig lebendiges Feuer, erglommend nach Massen und erlöschend nach Massen“. Der Logos könnte nicht ohne das Feuer existieren, mit welchem er identisch ist. Diese Identität beweist vor allem das Frg. 22 B 64: „Das Weltall aber steuert der Blitz“.

In diesem Zusammenhang müssen wir uns dessen bewusst sein, dass die ersten griechischen Denker, aber nicht nur diese, sondern auch die späteren, wie Empedokles und Anaxagoras keine andere als (zugleich) materielle Wirklichkeit kannten und daher machten sie keinen Unterschied zwischen dem Materiellen und Immateriellen. Daher ist auch der Logos des Herakleitos eine Art von Realität, wie es auch *φύλλα* und *νεῖκος* des Empedokles (31 B 17, 19–20) und *νοῦς* des Anaxagoras (59 B 12) sind.

Ἀρμονίη, πόλεμος — *ἔρις*, *θεός* und *πῦρ* sind nur verschiedene Funktionen des ewigen Logos, nach welchem alles geschieht.²⁷

Der Logos — das dialektische Gesetz der Einheit und des Kampfes von Gegensätzen, der die Prädikate einer Gottheit besitzt, wird im Frg. 22 B 67 Gott genannt, wie wir schon gesehen haben. Herakleitos drückt hier seine Logosidee in religiösen Terminen aus, was für jene Zeit begreiflich ist, wie ich darauf hingewiesen habe. Was wir aber aus dem Frg. 22 B 67 weiter ableiten können, ist die Tatsache, dass jeder Gegensatz in den Terminen des Gottes ausgedrückt werden kann: Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Satttheit Hunger. Die angeführten vier Gegensatzpaare vertreten nämlich alle Gegensätze überhaupt, was schon aus der Auswahl selbst zu ersehen ist. So die Gegensätze „Tag Nacht“ (ihre Einheit wird schon im Frg. 22 B 57 festgestellt), „Winter Sommer“ sind aus dem Bereiche der Natur, während „Kampf Frieden“ aus dem Bereiche der menschlichen Gesellschaft und endlich „Satttheit Hunger“ (ihre Einheit wird auch im Frg. 22 B 111 festgestellt) stammen gerade aus den persönlichen Erlebnissen des Menschen selbst. Der Gott, der hier mit allen Gegensätzen gleichgesetzt wird, stellt eine umfangreichere Vereinigung als *ἄρμονίη*, wo es sich um die Vereinigung einzelner Gegensätze handelt. Die umfangreichere Vereinigung gehört zu guter Letzt dem Logos, weil er gemeinsam ist.

So wie der Logos allen Dingen gemeinsam ist, ist auch der Gott in allen Dingen immanent wie ein gemeinsamer verbindender Bestandteil der Gegensätze (er ist nicht von der realen Welt abgeteilt) gerade wie das Feuer ein gemeinsamer Bestandteil des Räucherwerkes ist und „nach dem Duft eines jeglichen heisst“.

Im Frg. 21 B 23 sprach Xenophanes von „einem Gott, dem grössten unter den Göttern und Menschen“. Ähnliches finden wir auch bei Herakleitos im Frg. 22 B 32: „Eins, das alleinweise, will nicht und will doch mit dem Namen des Zeus

benannt werden“. Die Weisheit kann nicht mit dem Namen des Zeus benannt werden, wenn man an die homerische anthropomorphe Vorstellung eines von der Natur abweichenden und mit verschiedenen Mythen umhüllten Gottes denkt, aber sie kann Zeus benannt werden, weil die Weisheit wie Zeus alles lenkt. Diese Weisheit, die alles lenkt, ist gerade „vernunftbegabtes Feuer“, wie es aus dem schon angeführten Frg. 22 B 64, besonders aber aus seinem zweiten Teil hervorgeht, dass dieser Feuer vernunftbegabt ist (*φρόνημον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ*), den man auch nach Reinhardt²⁸ für authentisch halten soll. Wie wir schon aus dem Frg. 22 B 30 wissen, ist dieses „ewig lebendige Feuer“ mit der Welt identisch. In stoischer Version beweist Aëtios I, 7, 22 (22 A 8) diese Identität: „Herakleitos sagt, Gott sei periodisch ewiges Feuer und Verhängnis sei der Logos, der infolge der Gegensätzlichkeit die Dinge gestaltet“.

Herakleitos setzte also gerade wie Xenophanes vor ihm den Gott mit dem Weltganzen gleich. Der Gott stellt eine Einheit und das eine Einheit des Weltganzen dar, mit welchem er identisch ist. Es ist derselbe Pantheismus, dem wir schon bei Xenophanes begegnet sind.

Man kann also nicht die Gottheit bei Herakleitos als geistig begreifen, wie es Gigon²⁹ auf Grund vom Frg. 22 B 32, vor allem aber auf Grund vom Frg. 22 B 108 behauptet. Frg. 22 B 108 lautet: „Von allen, deren Worte ich vernommen, gelangt keiner dazu zu erkennen, dass das Weise etwas von allem Abgesondertes ist“. Freilich ist der Sinn vom Frg. 22 B 108 nicht ganz eindeutig. Das Problem besteht nämlich darin, ob wir „das Weise“ (*σοφόν*) als menschliche Weisheit (in Übereinstimmung mit dem Frg. 22 B 41) oder als göttliche Weisheit aus dem Frg. 22 B 32 begreifen sollen. Ich denke, dass es sich im Frg. 22 B 108 ähnlich wie im Frg. 22 B 41 um menschliche Weisheit handelt. Bywater hat dieses Fragment in die nachfolgende Reihe von Fragmenten sehr geschickt eingereiht: 22 B 40, 129, 108, 41. Jeder geistigen Auffassung der Gottheit widerspricht eindeutig bei Herakleitos das schon angeführte Frg. 22 B 67. Es kann also keine Rede von „einem logischen Gesetz des Weltlaufes und einem Weltherrn sein, dessen Wesen es ist, das logische Gesetz zu kennen“, wie Gigon³⁰ meint.

Doch überraschen uns scheinbar manche Fragmente, in welchen Herakleitos die Gottheit in den Gegensatz zu einzelnen menschlichen Fähigkeiten und Eigenschaften stellt. Soweit es um die Erkenntnis und das Wissen geht, drückt das Frg. 22 B 78 dieses Verhältnis zwischen der Gottheit und dem Menschen aus: „Denn menschliches Wesen hat keine Einsichten, wohl aber göttliches“. Der Gedanke, den schon Alkmaion im Frg. 24 B 1 ausgesprochen hat („Über das Unsichtbare wie über das Irdische haben Gewissheit die Götter, uns aber als Menschen ist nur das Erschliessen gestatten“), wiederholt sich bei Herakleitos in ähnlicher Version im Frg. 22 B 79: „Der Man heisst kindisch vor der Gottheit so wie der Knabe vor dem Manne“.

Aus den angeführten Fragmenten geht es aber keineswegs hervor, dass wir hier

an ein transzendentes ausserhalb des Weltganzen sich befindendes Wesen denken sollen, welches in den Gegensatz zum Menschen gestellt wird. Herakleitos personifiziert hier nur die Gottheit, damit er das gegenseitige Verhältnis, welches aus dem qualitativen Unterschied einzelner Wesen hervorgeht, ausdrücke. Wir wissen aus dem Frg. 22 B 118, dass „trockene Seele weiseste und beste“ ist, weil sie nur im feurigen Zustand am nächsten zum „vernunftbegabten“ und „ewig lebendigen Feuer“ steht. Wenn aber Herakleitos sagt, „Menschliches Wesen habe keine Einsichten, wohl aber göttliches“, damit hat er keineswegs die Erkenntnismöglichkeit ausgeschieden. Er müsste nämlich auch sich selbst aus der Erkenntnismöglichkeit ausscheiden und könnte nicht vom Logos als von einer objektiven und ewigen Wahrheit sprechen, nach dem alles geschieht. In beiden angeführten Fragmenten drückt Herakleitos nur seine skeptische Stellung zur menschlichen Weisheit aus, oder auch zu menschlichen Ansichten (Frg. 22 B 70: „Kinderspiele nannte er die menschlichen Meinungen“), wie es auch das Frg. 22 B 28 bezeugt („Denn nur Glaubliches ist, was der Glaubwürdigste erkennt, festhält. Aber Dike wird auch zu fassen wissen der Lügen Schmiede und Zeugen“), weiter das Frg. 22 B 2 („Drum ist es Pflicht, dem Gemeinsamen zu folgen. Aber obschon der Logos gemeinsam ist, leben die Vielen, als hätten sie eine eigene Einsicht“) und noch Frg. 22 B 17 („Denn es verstehen solches viele nicht, soviele auch darauf stossen, noch erkennen sie es, wenn sie es lernen; aber sie bilden es sich ein“). Es steht auch nicht anders mit dem xenophanischen Gott, der nach Frg. 21 B 24 „als Ganzer sieht, als Ganzer denkt, als Ganzer hört“, während die menschlichen Fähigkeiten nur auf die betreffenden Sinnesorgane beschränkt sind. Schliesslich können wir das Frg. 22 B 79 ganz gut als die Einheit der Gegensätze begreifen.

Die Einheit der Gegensätze drückt auch das von Platon angeführte aber nicht authentische Frg. 22 B 83 aus, welches wahrscheinlich treu genug den herakleitischen Gedanken ausdrückt: „Der weiseste Mensch wird gegen Gott gehalten wie ein Affe erscheinen in Weisheit, Schönheit und allem andern“. Soweit es sich um die höchste Stufe der Weisheit, Schönheit und andere Eigenschaften handelt, drückt sich Herakleitos in xenophanischem Sinne aus, dessen Gott nach Frg. 21 B 23 „weder an Gestalt noch an Gedanken den Sterblichen ähnlich ist“.

Wenn Herakleitos im Frg. 22 B 102 sagt, dass „für Gott alles schön und gerecht ist, die Menschen aber haben das eine als ungerecht, das andere als gerecht angenommen“, ist es nur die bildlich ausgedrückte Feststellung, dass man von höherem sozusagen göttlichem Standpunkt aus einzelne Gegensätze nicht als isoliert, sondern in ihrer Einheit begreifen kann.

In Übereinstimmung mit Xenophanes, der neben dem einen Gott auch die Götter erwähnte, finden wir auch bei Herakleitos einige Fragmente, in denen allgemein die Götter erwähnt werden. So sagt Herakleitos im Frg. 22 B 24: „Im Kriege Gefallene ehren Götter und Menschen“. Dieses Fragment ist ganz bestimmt ein Nachhall konventioneller Ansichten, obgleich anderseits der Kampf

für Herakleitos eine Erfüllung des gemeinsamen Gesetzes war. Während es sich im Frg. 22 B 24 um einen konventionellen Gebrauch des Wortes „Götter“ handelt, zeigt das Frg. 22 B 62 („Unsterbliche: Sterbliche, Sterbliche: Unsterbliche, denn das Leben dieser ist der Tod jener und das Leben jener der Tod dieser“), dass kein absoluter Abgrund zwischen den Göttern und Menschen existiert, aber dass dies nur Gegensätze sind, die sich miteinander bedingen: das Leben der Götter ist durch den Tod der Menschen bedungen gerade wie das Leben der Menschen durch den Tod der Götter. Das ist eine Anbequemung des Gesetzes von der Einheit der Gegensätze auch auf die Sphäre der Götter und Menschen.

Wie sich Herakleitos die Götter nach dem angeführten Frg. 22 B 62 vorstellte, können wir mit grösster Wahrscheinlichkeit aus einigen seiner Fragmente feststellen.³¹ Von einer besonderen Verehrung der im Krieg Gefallenen spricht auch das schon erwähnte Frg. 22 B 24. Einen ähnlichen Sinn hat auch das Frg. 22 B 25: „Grösseres Todesgeschick erlost grösseren Lohn“. Endlich gehört hierher auch das zweifelhafte Frg. 22 B 136: „Seelen im Kriege gefallen sind reiner als Krankheiten erlegen“. Nach diesem Fragment urteilte Herakleitos, dass die Seelen der im Kriege Getöteten reiner als die durch Krankheit vernichteten Seelen sind. Die ersten sind nämlich feurig, während die anderen feucht sind. „Trockene Seele weiseste und beste“ nach Frg. 22 B 118. Wenn wir weiter das Frg. 22 B 67 in Betracht ziehen, in dem Herakleitos die Einheit aller Gegensätze mit Gott gleichsetzt, und wenn wir andererseits den engen Zusammenhang der Begriffe *θεός*, *πῦρ* und *λόγος* anerkennen, müssen wir mit der grössten Wahrscheinlichkeit feststellen, dass sich Herakleitos die Götter als feurig vorstellte. Wenn also die Seelen im feurigen Zustand den Leib verlassen — was nur bei plötzlichem Tod im Kampfe geschehen kann — ist es nötig, sich diese als Götter vorzustellen, die sich zuletzt mit der ganzen Masse des kosmischen Feuers verbinden (dieses nämlich bildet nach dem Frg. 22 B 30 das Wesen des Kosmos), damit sie wieder den Verwandlungsprozess antreten. In gewisser Weise bestätigt uns diese Schlussfolgerung eine der ältesten und am besten bezeugten Anekdoten, welche Aristoteles de part. anim. I 5645 a 17 anführt: „Man erzählt, dass Herakleitos zu Fremden, die ihn besuchen wollten und stutzten, wie sie ihn sich gerade am Herde wärmen sahen, gesagt habe, sie sollten nur ruhig hereinkommen, denn auch hier wohnten Götter“. Dagegen ist der von Diogenes Laertios IX, 7 (22 A 1) angeführte Bericht als wertlos anzusehen, demzufolge nach Herakleitos alles voll von Seelen und Dämonen sei. Dieser Ausspruch wird nämlich, wie wir gesehen haben, in wenig veränderter Fassung auch dem Thales zugesprochen.

Vielleicht kann man auch verschiedene Namen, die im Volksglauben den einzelnen Göttern gegeben werden, am wahrscheinlichsten aus dem zweiten Teil des Frg. 22 B 67 erklären: „Gott ist Tag Nacht . . . Er verwandelt sich aber gerade wie das Feuer, das, wenn es mit Räucherwerk vermengt wird, nach dem Duft eines jeglichen heisst“. Die einzelnen Götter des Volksglaubens sind nur Formen

der Manifestation des einzigen Gottes, der das „ewig lebendige Feuer“ ist. Eine solche Stellung zur Volksreligion deutet auch das Frg. 22 B 32 an.

Deshalb überrascht es uns überhaupt nicht, dass Herakleitos, sowie schon Xenophanes vor ihm, verschiedene religiöse Äusserungen einer Kritik unterworfen hat.

So erklärt Herakleitos das Opferwesen sowie auch das Gebet für Unsinn. Er bekämpft auch rituelle Reinigungsbräuche, wie es aus dem Frg. 22 B 5 hervorgeht: „Aber Reinigung von Blutschuld suchen sie, indem sie sich mit neuem Blut besudeln, wie wenn einer, der in Kot getreten, sich mit Kot abwaschen wollte. Für wahnsinnig würde ihn doch halten, wer etwa von den Leuten ihn bei solchem Treiben entdeckte. Und 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“. Zugleich aber verurteilt Herakleitos in diesem Fragment auch den Götter- und Heroenkult. Die Götter und Heroen können nicht in menschlicher Gestalt abgebildet werden, weil ihr Wesen nach Herakleitos ein anderes ist. Daher ist das Gebet zu den Götterbildern im Wesen dasselbe wie eine Unterhaltung mit Gebäuden. Man kann nicht leugnen, dass wir vom Standpunkt des griechischen Staates aus diese Kritik des Götterkultes als Gottlosigkeit bezeichnen können. Herakleitos greift nämlich in dieser Bilderverehrung eine von den Grundsäulen der griechischen Religion an.³² Wilamowitz³³ bemerkt mit Recht, dass Herakleitos in Athen ganz gewiss der Asebie beschuldigt worden wäre, obgleich er vielleicht nicht einmal in Ephesos vor ihr sicher gewesen sein soll.

Gigon³⁴ weist auf eine enge Beziehung dieses vorliegenden Fragmentes des Herakleitos zu den xenophanischen Fragmenten 21 B 14—16. hin. Freilich geht Herakleitos weiter und bekämpft den konkreten, geübten Ritus, was *ἀσέβεια* war. Aber derselbe Wille zur Befreiung von homerischen Göttern und dem alten Glauben des Volkes beherrscht beide.

Von zwei Opferarten spricht das Frg. 22 B 69: „Bei den Opfern sind zwei Arten zu unterscheiden. Die einen werden dargebracht von innerlich vollständig gereinigten Menschen, wie das hier und da bei einem Einzelnen vorkommen mag, wie Herakleitos sagt, oder bei einigen wenigen, leicht zu zählenden Männern. Die anderen aber sind materiell usw.“. Dieses Fragment ist aber nicht authentisch. Der Wortlaut des Herakleitos ist nicht abzugrenzen. Es ist sehr wahrscheinlich, dass dieses Fragment eine Paraphrase des Iamblichos von einem uns unbekanntem Ausspruch des Herakleitos ist. Diels denkt, dass dieses Frg. vielleicht eine Paraphrase von 22 B 49 oder ähnlichen Gedanken sei.

Im Frg. 22 B 15 unterwirft Herakleitos auch die Schamlosigkeit der dionysischen Orgien der Kritik: „Denn wenn es nicht Dionysos wäre, dem sie die Prozession veranstalten und das Lied singen für das Schamglied (Phallos), so wär's ein ganz schamloses Treiben. Derselbe aber ist Hades und Dionysos, dem

sie da toben und ihr Lenaienfest feiern“. Vielleicht verbreitete sich der dionysische Kult zu dieser Zeit in den kleinasiatischen griechischen Städten. Im ersten Teil dieses Fragmentes verurteilt Herakleitos die religiösen Prozessionen, bei welchen das männliche Glied als Symbol der Fruchtbarkeit umhergetragen wurde. Dieser schamlose Kult erhält nur vom Standpunkt der herakleitischen Lehre von der Einheit der Gegensätze aus einen Sinn. Dionysos, der Gott der Fruchtbarkeit und des Lebens ist in Wirklichkeit mit Hades, dem Gott des Todes identisch, d. h. aus dem Leben entsteht der Tod und aus dem Tod das Leben.

Eine allgemeine Verurteilung der Mysterien durch Herakleitos hat uns Clemens von Alexandria Protr. 22 bewahrt, die Diels-Kranz als Frg. 22 B 14 anführen: „Wem weissagt Herakleitos von Ephesos? Den Nachtsschwärmern, Zaubernern, Bakchen, Mänaden und Mysten. Denen droht er mit dem Totengericht, denen prophezeit er das Feuer. Denn die unter Menschen üblichen Mysterien werden in unheiliger Weise begangen“. Soweit Clemens bemerkt, dass Herakleitos „denen das Feuer prophezeit“, ist es seine christliche Interpretation, da er im herakleitischen Feuer das Höllenfeuer sah.

Nestle³⁵ und nach ihm Gilbert³⁶ behaupten, dass sich der Tadel nur auf die Form, in der sich der Kult vollzieht, beziehen kann. Wir haben schon bei dem Frg. 22 B 15 bemerkt, dass Herakleitos nur auf Grund der Lehre von der Einheit der Gegensätze einen bestimmten Sinn in dem dionysischen Kult gesehen hat. Dagegen betont Gigon³⁷ mit Recht, dass gerade die Worte „die unter den Menschen üblichen Mysterien“ für eine prinzipielle Ablehnung der Mysterien durch Herakleitos sprechen. Man kann aber Gigon³⁸ darin nicht zustimmen, dass Herakleitos eine geistige und sinnvolle Gottesverehrung forderte.

Eine gewisse Verwandtschaft mit dem Frg. 22 B 5 hat das Frg. 22 B 96: „Leichen sollte man eher wegwerfen als Mist“. Wie aus diesem Fragment zu ersehen ist, spricht hier Herakleitos wahrscheinlich einen Protest gegen die Sinnlosigkeit ritueller Totenfeiern aus, was in Übereinstimmung mit seiner Lehre ist, dass der tote Leib ohne Seele wertlos sei.³⁹

Ähnlich verwarf Herakleitos auch verschiedene Arten von Aberglauben. Das Frg. 22 B 106 gibt davon ein ausdrucksvolles Zeugnis: „Herakleitos tadelte Hesiod, der die einen Tage zu guten, die anderen zu schlechten macht, dass er nicht wisse: das Wesen jedes Tages ist ein und dasselbe“. In den Werken und Tagen 765 f. unterscheidet nämlich Hesiodos glückliche und unglückbringende Tage.

Wenn man auch manche Fragmente des Herakleitos, die sein Verhältnis zur Religion betreffen, nicht immer eindeutig erklären kann, kann man doch mit Sicherheit feststellen, dass die Ansicht des Herakleitos von der Gottheit ebenso materialistisch ist wie seine Ansicht über die Seele und dass seine Kritik volkstümlicher Kultgebräuche eine noch grössere Erschütterung der alten Religion bedeutet als diejenige des Xenophanes.

ANMERKUNGEN

- ¹ So z. B. O. Gilbert, Griechische Religionsphilosophie, Leipzig 1911, S. 65.
- ² W. Jaeger, Die Theologie der frühen griechischen Denker, Stuttgart 1953, S. 5.
- ³ A. P. Každán, Náboženství a ateismus ve starověku, Praha 1960, S. 163.
- ⁴ A. P. Každán, a. a. O., S. 151 ff.
- ⁵ F. Engels, Dialektik der Natur, Berlin 1952, S. 197.
- ⁶ G. Thomson, Studies in ancient greek society II. The first philosophers, London 1955, S. 156.
- ⁷ So z. B. G. F. Alexandrov—B. E. Bychovskij—P. F. Judin—M. B. Mitin, Dějiny filosofie I, Praha 1951, S. 34.
- ⁸ J. Burnet, Eearly greek philosophy, London 1920³, S. 50.
- ⁹ A. a. O., S. 198.
- ¹⁰ G. F. Alexandrov—B. E. Bychovskij—P. E. Judin—M. B. Mitin, a. a. O., S. 36.
- ¹¹ A. a. O., S. 57.
- ¹² A. Lumpe, Die Philosophie des Xenophanes von Kolophon, München 1952, S. 18.
- ¹³ G. F. Alexandrov—B. E. Bychovskij—P. F. Judin—M. B. Mitin, a. a. O., S. 68.
- ¹⁴ K. Reinhardt, Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie, Bonn 1916, S. 122, 125 und 152.
- ¹⁵ A. a. O., S. 56.
- ¹⁶ A. a. O., S. 24.
- ¹⁷ F. Überweg—K. Praechter, Grundriss der Geschichte der Philosophie I¹², Berlin 1926, S. 75; G. S. Kirk—J. E. Raven, The presocratic philosophers, Cambridge 1957, S. 170.
- ¹⁸ Diels—Kranz, Die Fragmente der Vorsokratiker I⁸, Berlin 1956, S. 135.
- ¹⁹ A. a. O., S. 76.
- ²⁰ G. S. Kirk—J. E. Raven, a. a. O., S. 170.
- ²¹ O. Gigon, Untersuchungen zu Heraklit, Leipzig 1935, S. 135.
- ²² A. a. O., S. 144; besonders S. 275 Anm. 55.
- ²³ A. a. O., S. 135.
- ²⁴ A. a. O., S. 15 f.
- ²⁵ Lenin, Aus dem philosophischen Nachlass, Berlin 1954, S. 172.
- ²⁶ Ich lese *συνάψεις* nach B. Snell, Hermes 76, 1941, S. 84 ff. und G. S. Kirk, Heraclitus, The cosmic fragments, Cambridge 1954, S. 167 f. anstatt *συνάψεις* bei Diels—Kranz.
- ²⁷ G. S. Kirk, Logos, *ἀκουσίη*, lutte, dieu et feu dans Héraclite, Revue philosophique 1957, S. 294 ff.
- ²⁸ Hermes 77, 1942, S. 27.
- ²⁹ A. a. O., S. 138.
- ³⁰ A. a. O., S. 139.
- ³¹ Das ganze Problem behandelt ausführlich und überzeugend G. S. Kirk, Heraclitus and death in battle, AJPh 70, 1949, S. 384 ff.; ähnlich auch in Heraclitus, The cosmic fragments, S. 248 f.
- ³² E. Zeller—W. Nestle, Die Philosophie der Griechen I, 2⁶, Leipzig 1920, S. 918 f.
- ³³ U. v. Wilamowitz—Moellendorff, Der Glaube der Hellenen II, Berlin 1932, S. 209.

³⁴ A. a. O., S. 132.

³⁵ W. Nestle, Heraklit und die Orphiker, *Philologus* 64, 1905, S. 369.

³⁶ A. a. O., S. 66.

³⁷ A. a. O., S. 132.

³⁸ A. a. O., S. 131.

³⁹ O. Gigon, a. a. O., S. 133.