



Roland Ruffini (Autor)

Die Einheit von „la présence et l’absence“

Rilkes poetische Alternative zur Antinomie von ‚etwas und nichts‘ in der abendländischen Metaphysik

Roland Ruffini

**Die Einheit von
„la présence et l’absence“**

Rilkes poetische Alternative zur Antinomie
von ‚etwas und nichts‘
in der abendländischen Metaphysik



Cuvillier Verlag Göttingen
Internationaler wissenschaftlicher Fachverlag

<https://cuvillier.de/de/shop/publications/8683>

Copyright:

Cuvillier Verlag, Inhaberin Annette Jentzsch-Cuvillier, Nonnenstieg 8, 37075 Göttingen,
Germany

Telefon: +49 (0)551 54724-0, E-Mail: info@cuvillier.de, Website: <https://cuvillier.de>

A. Einführung

In seinem Brief an Gräfin Sizzo vom 6.1.1923 gebraucht Rilke nach einer Reihe konkreter Beispiele den Doppelausdruck „la présence et l’absence“¹. Er mag ihn von Blaise Pascal übernommen haben, der ihn als Teil einer chiastischen Figur in umgekehrter Reihenfolge benutzt:

„Un portrait porte absence et présence, plaisir et déplaisir. La réalité exclut absence et déplaisir.“² – „Ein Portrait vermittelt den Eindruck von Abwesenheit und Anwesenheit [Gegenwart], Freude und Mißfallen. Die Wirklichkeit schließt Abwesenheit und Mißfallen aus.“

Das Gemälde einer Person erweckt einerseits die Illusion ihrer Anwesenheit, zugleich jedoch das Bewußtsein, daß sie nur abgebildet und tatsächlich, was das Bild angeht, nicht da, sondern abwesend ist. Die „Wirklichkeit“ dagegen als im begrifflichen Sinn objektives Dasein schließt Abwesenheit insofern aus, als damit der Begriff im Sinne eines mit sich identischen Gedankendings, in dem wir die Welt erfassen, aufgehoben wäre. Umgekehrt kann eine Sache an einem Ort konkret nicht anwesend, aber deswegen ontologisch, d. h. begrifflich, doch anwesend sein. Der Pascalsche Begriff von „Wirklichkeit“ meint nur „présence“ als konkrete ‚Gegenwart‘ einer Person.

Aus dem Zusammenhang des Gebrauchs bei Rilke ergibt sich, daß er die zuerst beschriebene, fundamental-ontologische Bedeutung im Auge hat:

„Ich fürchte mich so vor der Menschen Wort.
Sie sprechen alles so deutlich aus:
Und dieses heißt Hund und jenes heißt Haus,
und hier ist Beginn und das Ende ist dort.

Mich bangt auch ihr Sinn, ihr Spiel mit dem Spott,
sie wissen alles, was wird und war;
kein Berg ist ihnen mehr wunderbar;
ihr Garten und Gut grenzt grade an Gott.

Ich will immer warnen und wehren: Bleibt fern.
Die Dinge singen hör ich so gern.

¹ Briefe, S. 808

² Pascal, *Pencées*, S. 197

Ihr rührt sie an: sie sind starr und stumm.
Ihr bringt mir alle die Dinge um.“¹

Rilkes Sprachkritik betrifft die begriffsbasierte Gebrauchs- und Mitteilungssprache, die zur praktischen Verfügbarmachung und Kontrollierbarkeit des Daseins dient. Dazu ist die Eindeutigkeit und allgemeine Gültigkeit ihrer Begriffe erforderlich. Sie erreicht das durch die Abstraktion von der unfaßbaren Unterschiedlichkeit und Wandelbarkeit jedes Dings in jedem Moment und an jedem Ort: Damit wird aus dem menschlichen „Wort“ ein ‚Begriff‘, von dem zwar vorgegeben wird, er erfasse das Dasein, dies aber nur vermag unter Absehung von der dem menschlichen Verstand nicht erfäßbaren unermesslichen Vielfalt des Daseins in jedem Moment und Ort. Das Dasein wird so vergrößern und vereinfachend übersichtlicher gemacht, so daß es geordnet werden kann. Die so entstehenden ‚Begriffe‘, erfaßte Sachverhalte, sind vorgeblich die ‚mit sich selbst identischen Dinge‘ von objektivem Charakter, aber nur Produkte der menschlichen Ratio.

In Rilkes Gedicht „Ich fürchte mich so vor der Menschen Wort“ erscheinen sie in ihrer mit sich selbst identischen Isolation und „deutlich[en]“ Unterscheidbarkeit von „diese[m]“ und „jene[m]“ als disparate Einzeldinge, „Hund“ und „Haus“. Sie sind jedoch untergründig mit dem stilistischen Mittel des Klangs in der Form einer Alliteration poetisch verbunden, d. h. neben der begrifflichen Isolation der Dinge als mit sich selbst identische Entitäten sind sie dichterisch in Einheit gesetzt. Die Poesie stellt sich als eine Sicht des Daseins als Einheit seiner Elemente gegenüber seiner Erfassung in Begriffen als Mittel ihrer unterscheidenden Identifikation dar. Wie die beiden Elemente in „Ich fürchte mich so vor der Menschen Wort“ über Demonstrativpronomen örtlich getrennt sind, so in der Folgezeile „Anfang“ und „Ende“ über die Ortsadverbien „hier“ und „dort“. Sie fallen nicht wie auf einer geschlossenen Kreislinie zusammen, wo, diese als Bewegung gesehen, jeder Punkt als ‚Ende‘ eines Moments zugleich ‚Anfang‘ eines neuen ist. So deutet es die 5. DE im Motiv von „des Dastehns große[m] Anfangsbuchstab“² an, der, hier zwar so gut wie übergangen, den Moment des Endes einer Vorstellungsrunde der Straßenartisten und zugleich des Anfangs der nächsten markiert. In direkter Entgegensetzung zu dem Motiv in „Ich fürchte mich so vor der Menschen Wort“ nennt SO; 2, XII „das heiter Geschaffne, / das mit Anfang oft schließt

¹ SW I, S. 194-195

² SW I, S. 701; vgl. u., S. 102

und mit Ende beginnt¹, d. h. daß der Gegensatz von ‚etwas und nichts‘, ‚etwas‘ und seiner Verneinung, in der gegenwändig-zirkular sich schließenden Bewegung aufgehoben ist. Die Adverbiale „oft“ deutet an, daß es dabei nicht um einen mechanisch-zwangsläufig einer rationalen Kausalkette unterworfenen, sondern ganzheitlichem Denken gemäßen Vorgang geht, das in der Spannung gegensätzlicher Elemente den Boden gestalthaften Daseins sieht.

Als Daseinsbild steht dem die Zeile „hier ist Beginn und das Ende ist dort“ mit der Antinomie beider Begriffe und ‚pedantischer‘ grammatischen Vollständigkeit beider Hauptsätze gegenüber, in dem Aufgehen ins Dasein und sein Ende nicht zusammenfallen und letzteres der vollkommene Abbruch des ersteren ist. Die Zeile „ihr [der Menschen] Garten und Gut grenzt grade an Gott“ beleuchtet die Rolle, die der Mensch bei der Objektivierung des Daseins spielt. In dessen begrifflicher Fassung ist es das Produkt des Menschen, der als sein Subjekt es als seinen Gegenstand sich gegenüberstellt und kontrolliert, es so zu seinem verfügbaren Besitz, „Gut“, und umgrenzten ‚Kontrollbereich‘, „Garten“, macht. Dieser „grenzt grade an Gott“, insofern der in seiner Subjektrolle gegenüber dem Dasein ihm gleicht, als in christlicher Sicht universales Subjekt, d. h. Verursacher und Träger. Die „Dinge singen“, d. h. erklingen jedoch verklärt in dichterischer Melodie als Medium der Einheit, wenn sie, statt begrifflich in einseitige Anwesenheit vergegenständlicht, ganzheitlich in der Verbindung von Da-Sein und Nicht-Da-Sein belassen werden im Sinn des Nicht-Da-Seins des einen als das Da-Sein des anderen.

Die Bedeutung der Einheit von „la présence et l’absence“, Anwesenheit und Abwesenheit, ‚etwas und nichts‘ zu signalisieren, ist der französische Ausdruck in Rilkes Brief als paradoxer Doppelausdruck betont, als fremdsprachlich aus der gängigen und zudem rational-begrifflichen Sprechweise herausgehoben und erscheint als grundsätzlicher Begriff und Klimax nach einer Reihe konkreter Beispiele: „das Schlafende und das Wache, das Lichte und das Dunkle, die Stimme und das Schweigen ... la présence et l’absence.“ Die Beispielreihe faßt Rilke als „alle die scheinbaren [d. h. begrifflich gesehenen] Gegenteile“ zusammen. Diese bedeuten die gegenseitige Ausschließung einer begrifflichen Nennung und ihres „Gegenteil[s]“. Der abstrahierende französische Doppelausdruck vergrundsätzlich die Gegensätzlichkeit jedoch auf das Da-Sein und Nicht-Da-Sein überhaupt, so daß diese allgemeinen Aspekte ontologisch schon als Moment des Gegensatzes bestimmt werden, d.

¹ SW I, S. 759; vgl. u., S. 38

h. „das Schlafende“ ist das Nicht-„Wache“, „das Dunkle“ das Nicht-„Helle“, „das Schweigen“ die Nicht-„Stimme“, „l’absence“ die non-„présence“. Damit erscheint begrifflichem Verständnis die Anwesenheit einer Sache als die Abwesenheit jeder anderen und das Dasein als bloße Summe einander ausschließender Einzeldinge, was Rilke jedoch als „scheinbar[.]“ bezeichnet.¹

Zusammengefaßt ergibt sich: Eine mit einem Begriff als nur mit sich selbst identische und daher objektiv faßbar gesetzte Sache ist aufgehoben, wenn ihr zugleich ontologisch Abwesenheit zugeordnet wird. Entsprechend der zur begrifflichen Erkenntnis notwendigen Voraussetzung ausschließlicher, d. h. ontologisch objektiver Anwesenheit, ergibt sich daher die gegenseitige Ausschließung von Seiendem und Nicht-Seiendem, von ‚etwas‘ und ‚nichts‘. Die von Rico Hauswald u. a. unter dem Titel „Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?“ herausgegebene Arbeit konstatiert daher diese Frage als die „Grundfrage“, die, in der Sicht Martin Heideggers, den „betonten Grundzug der abendländischen Metaphysik – die Fixierung auf das Seiende –“² zeige. In einer umfangreichen Sammlung von Beiträgen zu Positionen von Vertretern der Philosophie seit der Frühgeschichte bis zu zeitgenössischen „Ansätze[n] und Perspektiven der Physik und Kosmologie“³ verfolgen die Herausgeber die Behandlung dieser Frage durch die Jahrhunderte.

B. Sein und Dasein, Einheit und Vielheit bei den Vorsokratikern

B.1. Heraklit

Darin sind die mythologisch-religiösen Kosmologien der Antike eingeschlossen: Jaap Mansfeld schreibt zur Einführung seiner Ausgabe der Texte der Vorsokratiker:

„Im Rahmen der mythologisch-religiösen Weltdeutung werden bestimmte Tatsachen und Phänomene, gewöhnliche und außergewöhnliche, erklärt, indem sie auf die Einwirkung einer als Person vorgestellten göttlichen Macht zurückgeführt werden. In der Kosmogonie [Schöpfungsmythos] des Mythos ist das Entstehende Gott. Im entstandenen Kosmos betätigen sich die Götter. Die tägliche Bahn der Sonne ist die Fahrt des Sonnengottes in seinem Wa-

¹ vgl. u., S. 27, 92f., 110f.

² „Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?“, S. 7 u. 10

³ „Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts?“, S. 6

gen. Der Blitz ist die strafende Waffe des obersten Gottes. Die Sonnenfinsternis ist Zeichen eines göttlichen Zornesausbruchs. Der Gott des Meeres läßt die Erde beben.“¹

Neben Gott als der externen und absoluten Ursache des Daseins erscheint nach christlicher Auffassung in Christus als seinem Sohn und der Menschwerdung Gottes in seiner Geburt durch ein Menschenwesen exemplarisch das Dasein in seiner vereinzelnden Individualisierung als ein Gott wie etwa der Sonnengott in seinem Wagen. Jaap Mansfeld, Professor für die Geschichte antiker griechischer Philosophie², betont jedoch, daß solche „mythisch-religiöse[.] Weltdeutung[.]“ nicht zwangsläufig zu einer „philosophischen Haltung“ führen mußte:

„Dichtung und Mythologie haben zwar unentbehrliche Bedingungen für das Entstehen einer philosophischen Haltung geschaffen, aber es bestand durchaus kein Zwang, daß sich diese Haltung auch tatsächlich aus jenen Bedingungen ergab. Eine hochentwickelte mythologische Kosmogonie hat es auch im Nahen Osten gegeben; aber eine autonome Philosophie ist dort nicht aufgekomen.

Zugegebenermaßen findet sich also in den mythologisch-kosmologischen Spekulationen vieles, was philosophisch klingt oder aussieht. Dennoch handelt es sich hier nicht um Philosophie, sondern um originelle Mythologie in dem Sinne, daß es einem Dichter anscheinend gestattet war, eigene Vorschläge zu unterbreiten und wohl auch gelegentlich orientalische religiös-kosmologische Vorstellungen zu adaptieren.^[.]³

Die vorsokratischen ionischen Naturphilosophen des sechsten vorchristlichen Jahrhunderts stellen den frühen mythisch-religiösen Kosmogonien den Versuch entgegen, die Welt und ihre Ordnung aus sich selbst zu erklären, d. h. in ihrem Ursprung und Fortgang nicht von Entscheidungen, auch Wünschen und Emotionen externer göttlicher Personen bestimmt zu sehen. Entsprechend sagt Heraklit (etwa 544 – 483) aus Ephesos⁴:

„κόσμον τόνδε τὸν αὐτὸν ἀπάντων οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζωνον, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον

¹ Die Vorsokratiker I, S. 15; Unterstr. d. Verf.

² vgl. https://de.wikipedia.org/wiki/Jaap_Mansfeld (20.03.2022)

³ Die Vorsokratiker I, S. 11

⁴ vgl. Philosophisches Wörterbuch, S. 241

μέτρα. πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἦμισυ γῆ, τὸ δὲ ἦμισυ πρηστήρ ... θάλασσα διαχέεται καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁχοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ.¹

Snell übersetzt:

„Die Weltordnung hier hat nicht der Götter einer noch der Menschen einer geschaffen, sondern sie war immer und ist und wird sein: immer-lebendes Feuer, aufflammend nach Maßen und verlöschend nach Maßen. Feuers Wende: zuerst Meer; des Meeres eine Hälfte Erde, die andere flammende Wetter ... Das Meer zerfließt und erfüllt sein Maß nach demselben Sinn, der auch galt, bevor es Erde wurde.“²

Der Vergleich des „immer-lebende[n] Feuer[s]“ und seines Auf- und Niederbrennens mit dem immerwährenden Wechsel von Meer und Erde jeweils nach dem gleichen Maß bis zur ‚Erfüllung‘, ihrem jeweiligen Ende, deutet an, daß es in dem „Maß“ aufbrennt, wie es dann wieder verlöscht. Der Kosmos, die Welt im Ganzen, bewegt sich autark in ihrem zirkular-gegenwendigen ‚Werdens‘-Prozeß, der sich als Entstehen und Vergehen und in der Geschlossenheit ganzheitlicher Gestalt selbst trägt. Auch im Motiv der „Ströme“ veranschaulicht Heraklit die Einheit von Seinsgrund und Dasein als ‚Werden‘:

„Ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν. – In die gleichen Ströme steigen wir und steigen wir nicht; wir sind es und sind es nicht.“³

Als ewig neu heranflutendes Wasser sind die „Ströme“ zugleich als Ganzes gesehen, überdauernde Gestalt, ‚Bewegungsgestalt‘, und als solche geschlossene Ganzheit und gegenüber dem ‚Werden‘ das Sein. Ebenso gewinnen die in diesen Prozeß eintretenden Menschen, „wir“, damit zugleich Seins- bzw. Wesenhaftigkeit.

¹ Heraklit, Fragmente, S. 14

² Heraklit, Fragmente, S. 15

³ Heraklit, Fragmente, S. 18-19

B.2. Vorgänger Heraklits

Im Sinne solch „immer-lebende[r]“ Gestalt wie bei Heraklit sieht auch der ältere der vorsokratischen Naturphilosophen, Anaximander (um 611 – 545 v. Chr.) aus Milet¹, den Weltprozeß:

„ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι, καὶ τὴν ψθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν“²

Mansfelds Übersetzung:

„Aus welchen [seienden Dingen] die seienden Dinge ihr Entstehen haben, dorthin findet auch ihr Vergehen statt, wie es in Ordnung ist, denn sie leisten einander Recht und Strafe für das Unrecht, gemäß der zeitlichen Ordnung“³.

Während bei Heraklit der Daseinsprozeß zirkularen ‚Werdens‘ ohne eine externe bestimmende Kraft im Bild des „immer-lebende[n]“ auf- und niederbrennenden, aber darin für sich gesehen überdauernden „Feuers“ als des Ganzen autark abläuft und sich in der Balance der Symmetrie von Entstehen und Vergehen als ganzheitlich geschlossene Gestalt selbst erhält, führt Anaximander innerhalb des Daseins eine Unterscheidung zwischen den seienden Dingen und Ihrer Ganzheit ein. Er soll gesagt haben:

„ἀρχὴν καὶ στοιχεῖον τὸ ἄπειρον, οὐ διορίζων ἀέρα ἢ ὕδωρ ἄλλο τι. καὶ τὰ μὲν μέρη μεταβάλλειν, τὸ δὲ πᾶν ἀμετάβλητον εἶναι.“⁴

Mansfeld überträgt:

„Ursprung [oder Anfang] und Element sei das Unbeschränkte; er bestimmte es nicht als Luft oder Wasser oder etwas Ähnliches. Und die Teile verwandeln sich, das All jedoch sei unverwandelbar“⁵.

Entsprechend betont Aristoteles: „die Erhabenheit eben des Unbeschränkten, denn es sei das Allumfassende und schließe alles in sich ein“¹: „[...] τὴν

¹ vgl. Philosophisches Wörterbuch, S. 20

² Die Vorsokratiker I, S. 72

³ Die Vorsokratiker I, S. 73

⁴ zit. nach: Die Vorsokratiker I, S. 66

⁵ Die Vorsokratiker I, S. 67

σεμνότητα καὶ τοῦ ἀπειρον, τὸ πάντα περιέχειν καὶ τὸ πᾶν ἐν ἑαυτῷ ἔχειν.“²
Aristoteles kommentiert:

„εἰσὶν γὰρ τινες οἱ τοῦτο [sc. τὸ παρὰ τὰ στοιχεῖα, ἐξ οὗ ταῦτα γεννωῶσιν] ποιοῦσι τὸ ἀπειρον, ἀλλ’ οὐκ ἀέρα ἢ ὕδωρ, ὅπως μὴ τᾶλλα φθείρηται ὑπὸ τοῦ ἀπείρου αὐτῶν· ἔχουσι γὰρ πρὸς ἄλληλα ἐναντίωσιν, οἷον ὁ μὲν ἀηρ ψυχρός, τὸ δ’ ὕδωρ ὑγρόν, τὸ δὲ πῦρ θερμόν. ὦν εἰ ἦν ἐν ἀπειρον, ἔφθαρτο ἂν ἔδη τᾶλλα· νῦν δ’ ἕτερον εἶναι φασιν ἐξ οὗ ταῦτα.“³

Mansfeld übersetzt:

„Es gibt nämlich solche, welche das Unbeschränkte in dieser Weise [d. h. als etwas neben und außer den Elementen, woraus sie die Elemente entstehen lassen] und nicht als Luft und Wasser bestimmen, damit nicht, wenn eines von ihnen unendlich sein sollte, die anderen zugrunde gehen. Die Elemente haben nämlich unter sich eine Beziehung der Gegnerschaft, die Luft z. B. ist kalt, das Wasser feucht, das Feuer heiß. Wenn eines von ihnen also unbeschränkt wäre, wären die übrigen schon lange zugrunde gegangen. Also sagen sie, das Unbeschränkte sei etwas anderes [als die Elemente], woraus diese entstünden.“⁴

Die Philosophen, auf die Aristoteles (384 – 322 v. Chr.⁵) indirekt mit der Bemerkung anspielt, daß sie das „Unbeschränkte“ „als Luft und Wasser bestimmen“, sind Thales (etwa 625 – 545 v. Chr.) und Anaximenes (zw. 585 – 525 v. Chr.), beide wie Anaximander aus Milet⁶. Sie schon entmythologisierten mit solchen Ideen die Vorstellungen von der Welt und ihrer Entstehung und gründeten so die westliche Philosophie bzw. Ontologie.⁷ Zu den „ersten Philosophen“ und ausdrücklich zu Thales erklärt Aristoteles:

„τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφούντων οἱ πλεῖστοι τὰς [„αἰτίας“] ἐν ὕλης εἶδει μόνας ᾤδησαν ἀρχὰς εἶναι πάντων· ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα, καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτον καὶ εἰς ὀφθαίρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης, τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην

¹ Die Vorsokratiker I, S. 69

² zit. nach: Die Vorsokratiker I, S. 68

³ Die Vorsokratiker I, S. 68

⁴ Die Vorsokratiker I, S. 69

⁵ vgl. Philosophisches Wörterbuch, S. 33

⁶ vgl. Philosophisches Wörterbuch, S. 610 u. 21

⁷ vgl. Die Vorsokratiker I, S. 39-40

ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων, καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίνεσθαι οὐδὲν οἴονται οὔτ' ἀπόλλεσθαι, ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως αἰεὶ σωζομένης, ὥσπερ οὐδὲ τὸν Σωκράτη φαμέν οὔτ' γίνεσθαι ἀπλῶς, ὅταν γίγηται κάλος ἢ μουσικός, οὔτ' ἀπόλλεσθαι, ὅταν ἀποβάλλῃ ταύτας τὰς ἕξεις, διὰ τὸ ὑπομένειν τὸ ὑποκείμενον τὸν Σωκράτη αὐτόν. οὕτως οὐδὲ τῶν ἄλλων οὐδέν· δεῖ γὰρ εἶναι τινα φύσιν ἢ μίαν ἠπλείπυς μιᾶς, ἐξ ἧς γίγηται τᾶλλα σωζομένης ἐκείνης. τὸ μέντοι πλῆθος καὶ τὸ εἶδος τῆς τοιαύτης ἀρχῆς οὐ τὸ αὐτὸ πάντες λέγουσιν, ἀλλὰ Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιαύτης ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ εἶναι φησιν (διὸ καὶ τὴν γῆν ἐφ' ὕδατος ἀπεφαίνεται εἶναι), λαβῶν ἴσως τὴν ὑπόληψιν ταύτην ἐκ τοῦ πάντων ὄραν τὴν τροφὴν ὑγρὰν οὔσαν καὶ αὐτὸ τὸ θερμὸν ἐκ τούτου γιγνόμενον καὶ τούτῳ ζῶν (τὸ δ' ἐξ οὗ γίγνεται, τοῦτ' ἐστὶν ἀρχὴ πάντων)¹.

Die Übersetzung lautet:

„Von den ersten Philosophen hielten die meisten nur die stoffartigen [„Ursachen“] für die Prinzipien von allem; denn dasjenige, woraus alles Seiende ist und woraus es als Erstes entsteht und worein es als Letztes untergeht, indem das Wesen bestehen bleibt, und nur die Eigenschaften wechseln, dies, sagen sie, ist Element [Grundstoff, d. Verf.] und Prinzip des Seienden. Darum nehmen sie auch kein Entstehen und Vergehen von etwas an, da ja eine derartige Natur stets erhalten bleibe, wie man nicht von Sokrates sagt, daß er schlechthin werde, wenn er schön und gebildet wird, noch daß er vergehe, wenn er diese Eigenschaften verliert, weil das Substrat, Sokrates selbst, beharrt, so werde und vergehe auch nichts anderes. Thales, der Urheber solcher Philosophie, nennt es Wasser (weshalb er auch erkläre, daß die Erde auf dem Wasser sei), weshalb er vielleicht zu dieser Annahme kam, weil er sah, daß die Nahrung aller Dinge feucht ist und das Warme selbst aus dem Feuchten entsteht und durch dasselbe lebt (das aber, woraus alles wird, ist das Prinzip von allem)“.²

Von Anaximenes wird berichtet:

„μίαν δὲ κινουμένην ἄπειρον ἀρχὴν πάντων τῶν ὄντων δοξάζει Ἀναξιμένης τὸν ἀέρα· λέγει γὰρ οὕτως. ἐγγύς ἐστιν ὁ ἀήρ τοῦ ἀσωματου, καὶ

¹ Aristoteles, Metaphysik, A. 3. 983 b, 7-12, S. 16 u. 18

² Aristoteles, Metaphysik, A. 3. 983 b, 7-12, S. 17 u. 19

ὅτι κατ' ἔκροισιν τούτου γινόμεθα ἀνάρχη αὐτὸν καὶ ἄπειρον εἶναι καὶ πλούσιον διὰ τὸ μηδέποτε ἐκλείπειν.“¹

Mansfeld übersetzt:

„Anaximenes ist der Meinung, es gebe nur ein Prinzip der seienden Dinge, ein sich bewegendes und unbeschränktes: die Luft; denn so drückt er sich aus. Die Luft steht dem Unkörperlichen nahe, und weil wir durch deren Ausfluß entstehen, muß sie notwendig reich sein, wie auch unbeschränkt, da sie niemals ausgeht.“²

Eine Sache zu erklären bedeutet, darzulegen, ‚wie es zu ihr kommt‘, was ihre ‚Ursache‘ ist, aus welcher sich ihr Wesen bestimmt, bzw. dieses ‚Wesen‘ zu beschreiben, d. h. die ihr zukommende eigene Struktur, die sie zu **einer** Sache, zur Gestalt macht. Der Kernbegriff der Charakterisierungen des inneren Daseinsgrunds der Vorsokratiker ist „ἀρχή“. Als dessen Bedeutungen gibt das Wörterbuch u. a. an: „Anfang [..], [...] Ursprung [..]; [...] Ursache [..], Grund [..]; Prinzip [..]; Element [..]; [...] Herrschaft [..], Regierung [..]“.³ In der Reihe lassen sich zwei Bedeutungsrichtungen erkennen, eine, die den ihr Wesen setzenden Ausgangspunkt einer Sache („Anfang“, „Ur[-]sprung“, „Ur[-]sache“, „Grund“) angibt, und eine, welche dieses Wesen mindestens zugleich als die grundlegende und so ebenfalls bestimmende unmittelbar indigene Struktur derselben andeutet: „Prinzip“ (als Grundsatz des Denkens verstanden über die engeren Bedeutungen „Anfang, Ursprung“ hinaus, die in dem lateinischen ‚principium‘ an erster Stelle genannt werden⁴), „Element“ (d. h. „Grundstoff; Urstoff; Grundbestandteil“⁵), „Herrschaft“ und „Regierung“ (über die politische Bedeutung hinaus als auf die inneren Strukturregeln bezogen).

Für Thales, den Aristoteles als Beispiel der „ersten Philosophen“ anführt, nennt er als die „stoffliche [Ursache] des Prinzips von allem“ das Wasser, „ἐν ὕλης [αἰτία] [...] ἀρχὰς πάντων“. Die wesensgebende Struktur des Seienden im Ganzen in seinem Entstehen und Vergehen sei dieses stoffliche Einzelement: Das ist ein paradoxer Widerspruch. Für Anaximenes gibt es

¹ Die Vorsokratiker I, S. 88

² Die Vorsokratiker I, S. 89

³ Langenscheidts Taschenwörterbuch. Altgriechisch, S. 79

⁴ vgl. Duden, Etymologie, S. 529

⁵ Duden, Etymologie, S. 133