

FilosofiBiblioteket
Hans Reitzels Forlag

Aristoteles: **Poetik**

Martin Buber: **Jeg og Du**

Immanuel Kant:
Grundlæggelse af moralens metafysik

Søren Kierkegaard: **Vekseldriften**

Thomas More: **Utopia**

Thomas Nagel:
Hvad er meningen med det hele?

Friedrich Nietzsche: **Antikrist**

Platon: **Faidon**

Jean-Paul Sartre:
Eksistentialisme er en humanisme

Jean-Paul Sartre:
Skitse til en teori om følelserne

Johannes Sløk: **At læse Platon**

Villy Sørensen: **Den frie vilje**

Peter Thielst:
Kierkegaards filosofi og psykologi

Jørgen Mejer

Førsokratiske filosoffer [I] – fra Thales til Heraklit

AFDELING FOR IDÉHISTORIE
MASTERKOPI

FilosofiBiblioteket
Hans Reitzels Forlag

Førsokratiske filosoffer
— fra Thales til Heraklit
© Jørgen Mejer og Hans Reitzels Forlag A/S,
København 1994
Omslag. Michael Jensen
Bogen er sat med Times hos Satsform, Aabyhøj
og trykt hos Narayana Press, Gylling
Printed in Denmark 1994
ISBN 87-412-3029-9

Under forberedelse:
Førsokratiske filosoffer
— fra Parmenides til Demokrit

(Der henvises til denne bog som bd. 2
og til tekster heri som 2. + nr.)

Kopiering fra denne bog er kun tilladt i
overensstemmelse med overenskomst mellem
Undervisningsministeriet og Copy-Dan.
Enhver anden udnyttelse er uden forlagets
skriftlige samtykke forbudt efter ophavs-
retsloven. Undtaget herfra er korte uddrag
til brug i anmeldelser.

Indhold

FORORD 7

1. INDLEDNING 9
Den førsokratiske filosofis overlevering i oldtiden 9
2. THALES 16
Biografi 16 – politisk og teknisk aktiviteter 17 – Thales' forudsigelse af solformørkelsen 18 – matematiske opdagelser 19 – Thales' filosofiske teorier 21 – den besjælede verden 25
3. ANAXIMANDER 27
Biografi 27 – Simplicius' citat af Anaximander 28 – apeiron 30 – fragmentet 37 – kosmogoni 39 – uendelig mange verdener 40 – kosmologi 42
4. ANAXIMENES 45
Biografi 45 – luft 46 – fortætning og fortynding 49 – luften er en gud 51 – Anaximenes' verdensbillede 51 – mennesket og verden 53 – Anaximenes' betydning 54
5. HERAKLIT 55
Biografi 55 – kritisk og selvbevidst holdning 58 – filosofisk metode 60 – logos 62 – modsætningernes enhed 64 – et og mange 68 – modsætningernes harmoni 69 – krigen 70 – alt er i evig bevægelse 71 – ilden og verden 75 – sjælen 78 – astronomi 80 – guderne 82 – Heraklits særstilling; nogle særprægede udsagn 84
6. PYTHAGORAS OG DEN PYTHAGORÆISKE SKOLE 86
Problematikken 86 – den pythagoræiske skoles historie indtil omkring 400 88 – sjælevandring 93 – levereregler og tabufor-
skrifter 95 – religion og filosofi 97 – alt er tal 99 – talteori 102 – fra tal til ting 105 – kosmologi 108 – tal, definition og abstraktion 111

REGISTER over citerede kilder 113

et ægte citat, for så vidt citatets sproglige formulering ikke kan stamme fra Anaximenes selv: dels er det ikke skrevet på ionisk dialekt (jf. 27), dels indeholder det mindst én glose, som først bruges langt senere end Anaximenes.

Tankegangen kan imidlertid udmærket gå tilbage til Anaximenes. Der var, som tidligere nævnt, en nær forbindelse mellem luft, liv og sjæl, og det er sandsynligt, at Anaximenes mente, at verden var omgivet af luft, på samme måde som Anaximanders APEIRON lå rundt om alting. Men Anaximenes mener åbenbart, at der består en nær forbindelse mellem verden og mennesket, at luften er den direkte årsag til begges eksistens; den måde, hvorpå luften „holder sammen“ på sjælen, beskrives ikke nærmere, og det er vanskeligt at sige, om Anaximenes argumenterer fra mennesket til verden eller omvendt. 36 er det tidligste eksempel på en beskrivelse af sjælen, som udspringer af en filosofisk interesse, og er samtidig den første antydning af den senere hen så vigtige sammenstilling af mikrokosmos (mennesket) og makrokosmos (universet).

Anaximenes' betydning

Anaximenes var den sidste af de ioniske naturfilosoffer, og med ham har denne skole tilsyneladende udspillet sine muligheder. For at komme videre måtte filosofierne søge andre veje (pythagoræerne, Heraklit og Parmenides), men det femte århundredes ioniske tænkere vendte på mange områder tilbage til naturfilosofferne og indarbejdede deres teorier i deres egne systemer, som ganske vist bygger på helt andre grundprincipper. Den allerede nævnte Diogenes fra Apollonia, som var elev af Anaxagoras, er Anaximenes' direkte arvtager, og det er i hovedsagen hans formulering af læren om luften som verdens grundsubstans og styrende princip, som Aristophanes parodierer i sin komedie „Skyerne“ 423 f.K. Anaximenes' påvirkning af efterfølgerne gælder især deres kosmologiske og meteorologiske teorier.

5. Heraklit

Biografi

37. (DK 22 A 1; Diog. Laërt. 9,1-6)

Heraklit fra Ephesos, søn af Blossos, eller som nogle mener, af Herakon. Han var omkring 40 år gammel i olympiade 69 (504-01 f.K.). Han var arrogant og overlegen, således som det også klart fremgår af hans bog, hvori han siger, 38 (DK 40): „Stor lærdom lærer ingen at have forstand; ellers ville den have lært Hesiod og Pythagoras det, såvel som Xenophanes og Hekataios. For“, siger han, 39 (DK 41) „klogskab er én ting: at forstå den indsigt, hvorved alt styres gennem alt“. Han sagde også, 40 (DK 42), „at Homer fortjener at blive forvist fra litterære konkurrencer og at få prygl; ligeledes Archilochos.“

(2) Han udtalte også, 41 (DK 43): „Man skal hellere bekæmpe overmod end ildebrand“ og 42 (DK 44) „Folket bør kæmpe for sin lov ligesåvel som for sin bymur“. Endvidere angriber han epheserne, fordi de landsforviste hans ven Hermodoros, på følgende måde, 43 (DK 121): „Alle voksne ephesere burde hænges sig og efterlade deres by til børnene – de som fordrev deres bedste mand, Hermodoros, med ordene: 'Ingen af os skal være den bedste; hvis nogen er det, lad ham være det et andet sted, hos andre mennesker'“. Da epheserne bad ham om at give et forslag til nye love, negligerede han dem, fordi byen allerede lå under for en dårlig forfatning. (3) Han plejede at gå op til Artemis' tempel og spille terninger med børnene. Når epheserne havde samlet sig om ham, sagde han: „Fæhoveder, hvad står I og måber for? Mon ikke det er bedre at lave dette frem for at

drive politik sammen med jer?"

Til sidst blev han menneskefjendsk, rejste væk og boede i bjergene, hvor han levede af græs og planter. Dog, da han af den grund kom til at lide af væskephobning i vævene, vendte han tilbage til byen og stillede lægerne det gådefulde spørgsmål, om de kunne lave tørke af et stærkt regnskyl. Da de ikke forstod ham, gravede han sig ned ved en kostald og håbede på, at vandet ville fordampe som følge af den varme gødning. Men han udrettede intet på den måde og døde 60 år gammel ... (4) Hermippos siger, at han spurgte lægerne, om man kunne komme af med væsken ved at tømme indvoldene. Da de benægtede det, anbragte han sig i solen og opfordrede børnene til at lægge et lag kogødning over sig; således lå han, da han døde dagen efter; han blev begravet på torvet. Neanthes fra Kyzikos siger, at han blev liggende, fordi han ikke kunne rive kogødningen væk, og at han, forandret til ukendelighed, blev et bytte for hundene.

(5) Allerede som barn vakte han opsigt; for som dreng sagde han, at han intet vidste, mens han som voksen sagde, at han havde forstået alt. Han var ikke elev af nogen, men sagde, 44 (DK 101), at han havde udforsket sig selv og lært alt fra sig selv. Sotion siger, at nogle har sagt, at han var elev af Xenophanes, samt at Ariston i sin bog *Om Heraklit* siger, at Heraklit blev helbredt for sin væskephobning og døde af en anden sygdom. Det siger Hippobotos også.

Den bog, der går under hans navn, har som hovedemne naturen; bogen er delt i tre dele: om universet, om politiske forhold og om guderne. (6) Han deponerede denne bog i Artemis' tempel. Nogle mener, at han skrev ret uklart, for at kun de bedrestillede skulle give sig i kast med den, og den ikke så let skulle blive foragtet af den store mængde ... Theophrast siger, at noget af det, han skrev, er ufuldendt, og at nogle dele modsiger hinanden som følge af hans impulsive natur (MELANCHO-LIA). Som et bevis på Heraklits arrogance nævner Antisthenes i sin bog *De filosofiske skolars historie*, at han opgav sin ret til 'kongeværdigheden' og overlod den til sin bror. Heraklits bog

opnåede så stor berømmelse, at han endog fik tilhængere, de såkaldte heraklitære, på grund af den.

Diogenes Laërtios er i realiteten den eneste kilde, der fortæller noget om Heraklits liv. Tre punkter er specielt interessante: (a) oplysningen om at Heraklits *floruit* faldt i årene 504-01 f.K. stemmer overens med alderen på de personer, Heraklit selv omtaler: Pythagoras, Xenophanes og Hekataios var alle født før eller omkring 550 f.K. Hvis Heraklits filosofi har påvirket Parmenides, må hans værk også være blevet kendt før ca. 480 f.K. (se bd. 2). (b) Antisthenes' bemærkning i (6) om, at Heraklit opgav kongeværdigheden til fordel for sin bror, er for særpræget til at være opdigtet. Fra andre forfattere ved vi, at efterkommere af Ephesos' grundlægger blev kaldt konger og havde særlige privilegier. (c) Diogenes mener tilsyneladende (6), at de fra Platon og Aristoteles så bekendte heraklitære ikke direkte var Heraklits elever, men blev tilhængere af hans filosofi ud fra kendskab til hans bog. Hvis det har været tilfældet, må det stå i forbindelse med oplysningen om, at Heraklit gav sin bog til Artemis som en votiv-gave og deponerede den i byens berømte Artemistempel.

Resten af Diogenes' biografi er anekdoter, som tilsyneladende er opdigtet på grundlag af fragmenterne. I de første paragraffer citerer Diogenes selv de relevante fragmenter, men også de efterfølgende oplysninger kan spores tilbage til de overleverede fragmenter: 1) terningspil, 133; 2) misantropi, 49, 56-57, 68; 3) lægerne, 80, hans død, 75.

Heraklits bog har været omdiskuteret. De overleverede fragmenter fremtræder som kortfattede sentenser, og man har derfor ment, at Heraklit ikke selv har udgivet nogen skriftlig fremstilling af sit hovedværk, men at senere 'heraklitære' har lavet en samling af mundtligt overleverede Heraklit-udtalelser. Denne skeptiske holdning er uberettiget; dels virker den sætning (jf. 68), som skal have været værkets første, som en omhyggeligt formuleret indledning til en bog, dels ved vi, at Aristoteles havde et eksemplar af, hvad han selv anså for at være Heraklits bog. Men man skal nok forestille sig værket som en række enkeltstående aforistiske udtæ-

lelser (som grækerne kaldte *gnomer*), og heri kan forklaringen på Theophrasts karakteristik af Heraklits fremstilling ligge (6). Når Theophrast anvender ordet *MELANCHOLIA*, betyder det 'impulsiv natur' og ikke som i senere græsk (eller moderne sprog) 'melankoli'; muligvis fordi man har misforstået Theophrast, har Heraklit senere fået tilnavnet „den grædende filosof“ i modsætning til „den leende filosof“ Demokrit. Når man også kaldte Heraklit „den dunkle eller uklare“, skyldes det den heraklitæiske stils særpræg.

De efterfølgende fragmenter er ordnet i grupper efter emne, men man må ikke opfatte det som et forsøg på at rekonstruere hans bog; bortset fra 68 og 70 ved vi intet om, hvor de enkelte fragmenter hører hjemme i Heraklits fremstilling. Fragmenterne er kortfattede indtil uforståelighed (87, 99, 129), paradoksale, fyldte med ordspil og antiteser; man fornemmer, at Heraklit bevidst har stræbt efter at opnå en profetisk stil svarende til den delphiske Apollons orakelsvar, som han karakteriserer på følgende måde: 45 (DK 93; Plut. De Pyth. or. 404 D) Herren, hvem oraklet i Delphi tilhører, siger hverken sin mening ligeud eller skjuler den, han tilkendegiver den ved antydninger.

Kritisk og selvbevidst holdning

46 (DK 56; Hippol. 9,9)

Når det gælder erkendelsen af åbenlyse ting, er menneskene blevet ført bag lyset, ligesom Homer, der var klogere end alle andre grækere; for nogle drenge, der var i færd med at knække lus, førte ham bag lyset ved at sige: „Hvad vi har set og fanget, efterlader vi, men hvad vi hverken har set eller fanget, bringer vi med os!“

47. (DK 57; Hippol. 9,10)

Hesiod har været de fleste menneskers lærer; de mener, at han véd mere end andre, han som ikke havde noget virkeligt kendskab til dag og nat; for de er ét.*

* Hesiod regnede dagen for nattens datter, Theogonien 124 ff., jf. 121.

48. (DK 129; Diog. Laërt. 8,6)

Pythagoras, Mnesarchos' søn, udførte flere undersøgelser end nogen anden; da han havde udvalgt sig disse skrifter, skabte han sig sin egen visdom, sin egen lærdom, sit eget bedrageri.

49. (DK 104; Proklos in Alc. I p. 525)

Hvilken fornuft eller forstand har de? De tror på folkesangere, og den store hob er deres lærer; de er uvidende om, at „de fleste er dårlige mennesker, og kun få er gode“.*

* Heraklit citerer her Bias fra Priene, en af de syv vise, som Heraklit ellers omtaler positivt.

50. (DK 28; Clem. Strom. 5,9)

Selv de, der nyder mest tiltro, erkender og fastholder kun noget troværdigt ... DIKE* vil slå ned på løgnesmede og deres vidner.

* Jf. noten til 83.

51. (DK 49; Galen De dign. puls. 8)

For mig er én lig titusind, hvis han er den bedste.

52. (DK 33; Clem. Strom. 5,115)

Lov betyder også at adlyde én enkelts vilje.

53. (DK 29; Clem. Strom. 5,60)

For de bedste vælger ét frem for alt andet: evig berømmelse blandt mennesker; den store mængde derimod ligger hen som kvæg med fyldte maver.

54. (DK 87; Plut. De aud. 41 A)

Et dumt menneske plejer at blive ophidset ved hvad som helst man siger (LOGOS).

55. (DK 125a; Tzetzes ad Aristoph. 88)

Gid rigdommen aldrig må forlade jer, ephesere, for at det ikke skal blive afsløret, hvor umoralsk I opfører jer.

Mens de tidligste filosoffer hovedsageligt var optaget af naturvidenskabelige problemer og forsøgte at forklare omverdenens fænomener, møder man hos de tidlige digtere en udtalt interesse for samfundsproblemer og for det enkelte menneske. Pythagoras og Heraklit er de første filosoffer, hos hvem vi møder en interesse for at tage stilling til det bestående samfund. Heraklit bliver sig tilsyneladende også sin særstilling som filosof bevidst og kritiserer dels andre filosoffer, dels de forfattere, som udgjorde hjørnestenen i den græske opdragelse og undervisning (38, 40, 47-48). Det er i denne forbindelse værd at lægge mærke til, at Heraklit ikke angriber nogen af de ioniske naturfilosoffer, selv om han i et par af fragmenterne synes at hentyde til Anaximander (sml. 86 og 94 med 15 og 19). Måske kan man tage dette som et tegn på, at Heraklit selv følte den ioniske skole som sit naturlige tilhørssted.

Heraklits indstilling til sine forgængere står naturligvis også i forbindelse med hans foragt for sine medmennesker i almindelighed (49-53, 56-57, 68-69). Han kan næppe have sympatiseret med de demokratiske tendenser, som trængte frem i Grækenland omkring 500 f.K., og fragmenterne giver et klart indtryk af, at han var en ensom skikkelse; hverken i samfundet eller i sin filosofi har han følt sig nært knyttet til andre, hvilket måske kan forklare, at han ikke direkte har haft nogle elever. Men Heraklits holdning hænger også sammen med grundprincipperne for hans filosofiske aktivitet.

Filosofisk metode

56. (DK 17; Clem. Strom. 2,8)

Mange opfatter ikke, hvad det er for ting, de møder; de forstår heller ikke disse ting, når de har lært om dem, men de bilder sig det ind.

57. (DK 34; Clem. Strom. 5,115)

De forstår intet, og selv om de hører, ligner de døve; om dem gælder ordsproget: Nærværende er de fraværende.

58. (DK. 47; Diog. Laërt. 9,73)

Lad os ikke på må og få drage slutninger om de største ting!

59. (DK 74; Marc. Aur. 4,46)

[Man skal ikke handle] som børn af sine forældre.

60. (DK 18; Clem. Strom. 2,17)

Hvis man ikke håber på det håbløse, vil man ikke finde det; for det er utilgængeligt og svært at opspore.

61. (DK 22; Clem. Strom. 4,4)

De, der søger efter guld, graver meget jord op, men finder kun lidt.

62. (DK 35; Clem. Strom. 5,141)

Visdomselskende (PHILOSOPHOI) mænd må sandelig have undersøgt mange ting.

Heraklits foragt for menneskeheden skyldes, at menneskene efter hans mening ikke forstår den verden, de lever i. På den ene side lægger de slet ikke mærke til det væsentlige, skønt de møder det til stadighed i deres daglige liv. På den anden side tror de, at visdom består i at vide så meget som muligt og i at have undersøgt så mange ting som muligt (61-62). Det kan heller ikke nytte blot at følge den fædrene tradition og bygge videre på den (49 og 59). Det kræver en helt anden indsats for at nå frem til det, Heraklit anser for sandheden om verden.

63. (DK 108; Stob. 3,1,174)

Ingen af dem, hvis udtalelser (LOGOS) jeg har hørt, er nået til at erkende, at klogskab adskiller sig fra alt andet.

64. (DK 101; Plut. Adv. Col. 1118 C)

Jeg udforskede mig selv.

65. (DK 55; Hippol. 9,9)

Jeg foretrækker alt det, man kan se, høre og forstå.

66. (DK 101a; Polyb 12,27)

Øjne er nøjagtigere vidner end ører.

67. (DK 107; Sextus 7,126)

Øjne og ører er dårlige vidner for mennesker, hvis de har barsjæle [: hvis de ikke forstår sansernes sprog].

Når alle hans forgængeres resultater var fejlagtige, skyldtes det ifølge Heraklit, at de ikke havde forstået, hvad klogskab eller visdom er (38 og 56). For Heraklit bestod klogskab i at finde frem til det, der styrer hele verden (39), og dette mål mente han at kunne nå ved at udforske sig selv; det må vel betyde, at Heraklit troede, at man kun kunne finde frem til en virkelig omfattende forklaring på verden ved at tænke og ved at overveje alle de fænomener og oplevelser, man har her i livet. Han vender imidlertid ikke sanseverdenen ryggen ligesom Parmenides; 65 må betyde, at det er nødvendigt at gå ud fra sanseverdenen, fra ens personlige erfaring (sådan bør man måske forstå 66), men at sanseindtrykkene ikke i sig selv giver en udtømmende beskrivelse af verden (67). Hovedparten af de overleverede fragmenter handler da netop også om det, der styrer verden, og den måde, hvorpå det kommer til udtryk i den verden, vi oplever.

Logos

68. (DK 1; Sextus 7,132)

Skønt denne LOGOS virkelig eksisterer, forstår mennesker den aldrig, hverken før eller efter de har hørt om den; for selv om alt foregår i overensstemmelse med LOGOS, ligner de

uprøvede personer, selv når de efterprøver sådanne ord og handlinger, som jeg beskriver, idet jeg inddeler hver enkelt ting i overensstemmelse med dens natur og forklarer, hvordan den er. Andre mennesker derimod lægger ikke mærke til, hvad de gør, når de er vågne, ligesom de glemmer, hvad de gør i søvne.

69. (DK 114; Stob. 3,1,179)

De, der taler med forstand (XYN NOO), må sætte deres lid til det, der er fælles (XYNO) for alle, ligesom en by må sætte sin lid til loven, og i langt højere grad: for alle menneskelige love står under beskyttelse af én [lov], den guddommelige; den har nemlig så meget magt, den ønsker, den forsvarer alle [love] og overgår dem.

70. (DK 2; Sextus 7,133)

Derfor skal man følge det fælles (XYNON); men skønt LOGOS er fælles for alle, lever de fleste, som om de havde en individuel forståelse.*

* Vi ved fra Sextus, der citerer de to fragmenter, at 68 udgjorde indledningen til Heraklits fremstilling, og at 70 fulgte kort efter, 69 udgør en mulig tankemæssig forbindelse mellem dem.

71. (DK 50; Hippol. 9,9)

Har man lyttet ikke til mig, men til LOGOS, er det klogt at indrømme (HOMOLOGEIN), at alt er ét.

Heraklit påstår at have opdaget noget, som findes i eller bag alting i verden, noget som styrer eller bestemmer hver enkelt ting i verden såvel som verden som helhed. Når ingen hidtil har bemærket dette, skyldes det, at mennesker ikke har forstået det, de oplever, rigtigt. Heraklit kaldte det sandsynligvis LOGOS, et ord, som ikke kan oversættes nøjagtigt med et enkelt udtryk. Hvis man gennemgår Heraklitfragmenterne, findes det i betydningen a) 'ytring, udtalelse', 54 og 63, b) 'betydning, berømmelse', DK 39, c) 'forhold, mål', 101 og sandsynligvis 110-11, – tre betydninger, der var almindelige på Heraklits tid. En anden almindelig betydning er

'fremstilling, fortælling', som også er relevant for Heraklits brug af LOGOS. I 68 og 70-71 ser ingen af disse betydninger ud til at være fuldt dækkende: LOGOS er noget, der findes i alt, det er noget, som kan opfattes af alle, og da LOGOS er nært forbundet med forstand og indsigt (jf. 39), er det sandsynligvis LOGOS, der i 69 sammenlignes med den guddommelige lov (modsat de mange menneskelige love). Det må derfor betyde noget i retning af 'verdenslov' og svare til naturfilosoffernes ARCHE.

Ifølge 68 finder man frem til dette princip ved at analysere tingene, dvs. ved at finde frem til deres bestanddele, der – som det vil vise sig af de følgende fragmenter – ofte er to modsætninger, og ved at forklare, hvorledes tingene eksisterer i kraft af disse. Meningen med 71 forekommer unægtelig noget dunkel, men de overleverede fragmenter synes at indeholde mindst fire grupper af eksempler på, at forskellige ting i virkeligheden viser sig at være 'det samme'.

Modsatningernes enhed

A.

72. (DK 61; Hippol. 9,10)

Havet er både noget meget rent og noget meget snavset vand: for fisk er det drikkeligt og sundt, for mennesker ndrikkeligt og giftigt.

73. (DK 9; Arist. Eth. Nic. 1176a)

Æsler ville foretrække affald frem for guld.

74. (DK 13; Athen. 5,718 F)

Svin glæder sig mere over snavs end over rent vand.

75. (DK 96; Plut. Symp. 669 A)

Man skal hellere kaste lig bort end gødning.

76. (DK 83; Platon Hipp. Maior 289 B)

Det klogeste menneske tager sig i forhold til en gud ud som en

abe, både i klogskab, skønhed og alt andet.

Fælles for disse fragmenter er, at det syn, der anlægges på de enkelte ting, er afhængigt af, *hvem* der betragter dem eller påvirkes af dem.

B.

77. (DK 59; Hippol. 9,10)

Karterullens vej er lige og snoet; den er én og den samme.*

* Det er uvist, hvilket redskab der henvises til; den traditionelle oversættelse 'valkerskruens vej' kan ikke være rigtig, fordi skruen først blev opfundet af Archimedes i det 3. årh. f.K. Hippolytos' tekst forudsætter et eller andet redskab til at behandle uld med, mens den overleverede læse-måde i de middelalderlige håndskrifter muligvis betyder 'Skriftens vej ...'

78. (DK 60; Hippol. 9,10)

Vejen: op – ned er én og den samme.

79. (DK 103; Porph. ad Il. 14,200)

På en cirkel er begyndelse og ende fælles.

80. (DK 58; Hippol. 9,10)

Lægerne, som skærer og brænder, klager over, at de ikke får en rimelig løn for at gøre dette.

81. (DK 48; Etym. Gen.)

Buens navn er liv, dens værk død.

Her synes Heraklit at understrege det forhold, at én og samme ting kan betragtes under forskellige synsvinkler, dvs. at de ting, vi benævner med forskellige navne, i virkeligheden er „det samme“. Når en rulle bevæger sig hen over overfladen, går den i en lige linje, mens den ruller rundt, altså er lige og snoet ikke absolutte modsætninger. På samme måde mener lægerne, at de fortjener en belønning, når de skærer og brænder i mennesker (to almindelige behandlingsmetoder i oldtiden), mens vi i andre situationer betrag-

ter skæren og brænden som noget ubehageligt og dårligt.

81 ser ud til at skulle illustrere noget lignende: de græske ord for hhv. bue og liv er næsten identiske, selv om buens funktion er at dræbe, og når jægeren dræber et dyr, skaffer han samtidigt føde til livets underhold. Fragmentet bliver mere forståeligt, når man husker på, at det i oldtiden var en almindelig opfattelse, at der var en 'naturlig' forbindelse mellem en ting og tingens navn, f.eks. at det græske verbum for at strømme hedder REO, fordi r-lyden giver indtryk af noget strømmende. Denne tankegang finder man ikke mindst i Platons' dialog *Kratylos*, hvor det netop er heraklitæerne, der står som talsmænd for den. I 69, 71, 122 og 130 findes andre eksempler på 'navnets magt'.

C.

82. (DK 111; Stob. 3,1,177)

Sygdom gør sundhed behagelig og god, sult mæthed, træthed hvile.

83. (DK 23; Clem. Strom. 4,10)

De ville ikke kende retfærds (DIKE) navn, hvis ikke disse* eksisterede.

*disse = uretfærdige, forkerte handlinger. DIKE/ADIKIA betegner ikke så meget det abstrakte begrebspar 'retfærdighed/uretfærdighed' som modsætningen mellem retfærdige (rigtige) handlinger og uretfærdige (forkerte) handlinger og domme.

84. (DK 102; Porph. ad Il. 4,4)

For guden er alt smukt, godt og retfærdigt; mennesker derimod anser noget for uretfærdigt, andet for retfærdigt.

82-84 handler alle om de værdier, mennesker tillægger tingene: man kan kun sige, at en ting er god, når den stilles i relation til sin modsætning, endnu et eksempel på, at der ikke eksisterer nogen skarp adskillelse af forskellige ting. 84 viser, hvorledes Heraklit skelnede mellem to lag i verden, mellem tingene, som de tilsyneladende er, og som de i virkeligheden er („for guden“, jf. 89).

D.

85. (DK 88; Plut. Cons. ad Apoll. 106E)

Og det er det samme, der er i os, levende og dødt, vågent og sovende, ungt og gammelt; for når de førstnævnte har forandret sig, er de de sidstnævnte, og når disse har forandret sig, er de de førstnævnte.

86. (DK 126; Tzetzes ad exeg. Il. p. 126 Herm.)

Det kolde bliver varmt, det varme koldt, det fugtige tørt, det udtørrede vådt.

87. (DK 62; Hippol. 9,10).

Udødelige (er) dødelige, dødelige (er) udødelige, idet de lever de andres død og dør deres liv.*

* Dette fragment er næsten umuligt at oversætte og fortolke: følgende parafase er blot et forsøg på en rimelig tolkning: de udødelige er dødelige, for så vidt de eksisterer i kraft af de dødeliges død – de dødelige er udødelige, for så vidt de dør og opnår en udødelig tilværelse efter døden.

Ligesom modsætninger kun kan eksistere i relation til hinanden, findes der en række fænomener, som med nødvendighed afløser hinanden, og som derfor ikke kan adskilles: når en ung bliver gammel, eller når noget varmt bliver koldt, er det så det samme, der forandrer sig, eller er det to forskellige ting (jf. også 47)? For os kan det synes indlysende, at ordene 'ung, gammel, varm, kold' betegner egenskaber, som forandrer sig, mens 'subjekter' bliver ved med at være det samme. Men denne distinktion mellem egenskaber og subjekt (substans) fremtræder først helt klart hos Platon og Aristoteles; det, vi kalder egenskaber, havde indtil da karakter af ting, f.eks. ville man sige, at glødende metal bestod af jern og varme e.l., se noten side 33. Varme og kulde udgør åbenbart for Heraklit en sammenhængende helhed, og kan derfor siges at være det samme. Når Heraklit anvender udtrykket 'det samme', mener han ikke, at de er identiske, men at de er forbundet ved en underliggende enhed, og at de ikke er skarpt afgrænsede.

Et og mange

88. (DK 10; Ps.-Arist. De mundo 396 b)

Parvise forbindelser: hele og ikke hele, overensstemmende og uoverensstemmende, * stemt og ustemt; fra alt ét og fra ét alt.

* Eller: det der føres sammen og det der føres væk fra hinanden.

89. (DK 67; Hippol. 9,10)

Gud er dag og nat, vinter og sommer, krig og fred, mæthed og sult. Han forandrer sig på samme måde som ild, der, når den blandes med røgelsesstoffer, får navn efter hver enkelts duft.

90. (DK 123; Themist. Or. 5 p. 69)

Tings egentlige natur (PHYSIS)* holder af at skjule sig.

* Betydningen af PHYSIS er omstridt. Hos de førsokratiske filosoffer betyder PHYSIS i almindelighed ikke naturen. PHYSIS er tilsyneladende det, der udgør en eller flere tings 'inderste væsen' eller 'egentlige struktur' modsat det umiddelbare indtryk, som en ting giver ved første øjekast. Jf. 78, 92-93, 121.

Det er overvejelser og iagttagelser, som dem vi finder i 72-90, der har fået Heraklit til at mene, at alting her i verden nok er sammensat af modsatte bestanddele (ting, egenskaber osv.), men at der ikke findes nogen skarp afgrænsning mellem de forskellige modsætninger og ting. Da alt består af modsætninger, bliver konsekvensen, at alt i en vis forstand er ét og det samme; hele verden er i virkeligheden 'det samme', og de forskelligheder vi finder, når vi opfatter en given ting, er blot mere eller mindre betydningsløse variationer – verden udgør en samlet helhed. De modsætninger, Heraklit omtaler i 89, står som eksempler for et hvilket som helst modsætningspar; guden fungerer her på næsten samme måde som naturfilosoffernes urstof (ARCHE) med den væsentlige forskel, at der hos naturfilosofferne er tale om ét bestemt stof, der er blevet forvandlet til noget nyt, som igen bliver forvandlet til urstoffet. Hos Heraklit er der tilsyneladende tale om, at guden på én og samme tid er alle de ting, vi

møder i verden. Sådan har Platon, som ellers ofte beskyldes for at have misfortolket Heraklit, også opfattet ham; i dialogen *Sofisten* (242 E) omtaler han Heraklit i forbindelse med Empedokles og siger: 91. Idet det værende adskilles, føres det altid sammen igen, siger de strengere [:Heraklit] af disse muser, mens de mildere [:Empedokles] slappede de strenge krav om stadig strid og fred og indrømmede en vis vekslen: snart var altet en enhed i venskab, takket være Aphrodites magt, snart var det en mangfoldighed i fjendskab med sig selv, takket være noget, de kalder Strid.

Heraklits lære om modsætningernes enhed måtte medføre, at han betragtede verden som delt i to lag: verden, som den tilsyneladende er, og verden, som den er i virkeligheden. Men for Heraklit var der ikke noget selvmodsigende i dette forhold, således som det er tilfældet hos Parmenides, se bd. 2. Heraklit har tilsyneladende ikke draget nogle særlige erkendelsesteoretiske konsekvenser heraf, men hans lære er på dette punkt en forløber for den erkendelsesteoretiske diskussion, der opstår, fordi Parmenides benægter sanseverdens realitet.

Modsætningernes harmoni

92. (DK 51; Hippol. 9,9)

De forstår ikke, hvorledes det, der er i uoverensstemmelse, stemmer overens med sig selv; en spændt sammenføjning* ligesom buens og lyrens.

* 'spændt sammenføjning' står for udtrykket 'en bagudspændt (eller bagudvendt – begge læsemåder findes i håndskrifterne) HARMONIA', hvor HARMONIA efter alt at dømme har sin oprindelige betydning 'sammenføjning, tilpasning'; hos Pythagoras betyder det en tonal skala, se side 101. Platon er den første, der anvender ordet i vor betydning af harmoni.

93. (DK 54; Hippol. 9,9)

Usynlig HARMONIA er stærkere end synlig.

Når Anaximander skulle beskrive forholdet mellem de modsatte grundsubstanser, gjorde han det med vendinger som 'begår uret', 'betaler erstatning til hinanden' (19). Pythagoras mente at kunne forklare enkeltting ved hjælp af HARMONIA, som hos ham betegnede, at de enkelte bestanddele var afstemt efter hinanden, se side 101 og 106. Heraklit må have haft begge i tankerne, da han udførte sin beskrivelse af modsætningernes indbyrdes forhold. For selv om alt på et plan er ét og det samme, eksisterer modsætningerne dog og er betingelsen for, at vi kan opleve verden, som vi gør. 92 er et slående eksempel: når Heraklit kan anvende en bue som illustration af, hvorledes modsætninger stemmer overens, er det, fordi en bue kun er en bue i kraft af spændingen mellem træets to sammenbøjede ender, som trækker i modsat retning, men holdes sammen af den spændte streng.

På lignende måde kan en lyre siges at være en lyre udelukkende i kraft af de spændte strenge, som trækker i de skruer, hvormed de strammes. Men i modsætning til Anaximander opfatter Heraklit ikke forholdet mellem modsætninger som en stadig vekslen mellem overgreb og straf, og i modsætning til Pythagoras er HARMONIA ikke en afpasning af elementerne. Forholdet er en stadig balance, hvor de to modsætninger holder hinanden i skak, og hvor såvel tingen som modsætningen kun eksisterer i kraft af balancen og spændingsforholdet. Dette dynamiske forhold kan også beskrives som en stadig kamp mellem modsætninger, en kamp, som aldrig ender med sejr for nogen af parterne.

Krigen

94. (DK 80; Orig. C. Cels. 6,42)

Man må vide, at krig er fælles [for alt], og retfærd* strid, og at alt sker i kraft af strid og nødvendighed.

*DIKE, jf. noten til 83.

95. (DK 53, Hippol. 9,9)

Krig er alles far, alles konge; den lader nogle fremtræde som guder, andre som mennesker, gør nogle til slaver, andre til frie mennesker.

Når Heraklit kalder krigen for „alles far, alles konge“, hentyder han til et kendt homerisk udtryk om Zeus. Krig fremtræder således som det øverste princip, alt sker i overensstemmelse med krig, som derfor må være det samme som nødvendighed, ja, endog som retfærdighed. Krigens centrale stilling i verden understreges af, at den kaldes „fælles“, det ord, som også blev brugt til at karakterisere LOGOS; LOGOS, krig og dynamisk harmoni falder sammen. 94 er på samme tid direkte vendt mod Anaximander (19) og Pythagoras for hvem verden i sidste instans var en smuk og harmonisk KOSMOS (147 og side 110). Når alt eksisterer som følge af krigstilstand, har det ingen mening at tale om krig og fred og om godt i absolut forstand.

Alt er i evig bevægelse

96. (DK A 6; Platon Krat. 402 A)

Heraklit siger vel, at alt er i bevægelse og intet i ro; og han sammenligner tilværelsens fænomener med en flodstrøm, idet han siger: Man kan ikke to gange gå ned i den samme flod.

97. (DK 12; Areios Did. hos Euseb. P.E. 15,20)

Med hensyn til sjælen sammenligner Kleanthes Zenons teorier med de andre naturfilosoffers og siger, at Zenon kalder sjælen for en sansende dampudskillelse ligesom Heraklit. For idet Heraklit ønskede at vise, at sjæle til stadighed fornyes ved at blive udskilt som damp, sammenlignede han dem med floder og sagde følgende: Mod dem der går ned i de samme floder strømmer der hele tiden nyt vand; og sjæle udskilles som damp fra væde.

* I dette fragment, hvis lag af citater minder om en kinesisk æske (Eusebios siger, at Areios sagde, at Kleanthes sagde noget om Zenon og bl.a. Heraklit), er det dels vanskeligt at afgøre, om det er Zenon eller Kleanthes, der citerede Heraklit, dels så godt som umuligt at afgøre, om den allersidste sætning hører med til Heraklitcitater. Sandsynligvis er det Kleanthes (vi ved, han skrev 4 bind kommentarer til Heraklit), der gengiver fragmentet, og han eller hans kilde har tilføjet den sidste sætning, som ligner en parafase af 104. Den sammenhæng, fragmentet står i her, stammer antagelig ikke fra Heraklit selv, men er stoisk påvirket – både Zenon og Kleanthes var stoikere.

98. (DK 125; Theophr. De vertig. 9)

Også blandingsdrikken* skiller, hvis der ikke røres rundt i den.

* KYKEON, en drik sammensat af korn, vin og revet ost, som naturligvis ikke danner nogen opløsning, men må holdes i stadig bevægelse, indtil det øjeblik den skal drikkes. Den blev bl.a. benyttet ved de eleusinske mysterier.

99. (DK 84 a + b; Plot. 4,8,1)

Mens det forandrer sig, hviler det ud. Det er trættende at arbejde for og blive behersket af de samme [: herrer?].

96 er det mest kendte af alle Heraklits fragmenter, og herfra kommer udtrykket „alt flyder“, der mere end noget andet har dannet grundlaget for Heraklits berømmelse. Udtrykket, PANTA REI som det hedder på græsk, stammer imidlertid først fra slutningen af oldtiden og er en grov forenkling af den heraklitæiske lære, som den fremtræder i de overleverede fragmenter. Det er inspireret af Platons tolkning af Heraklits flodbillede, og denne tolkning drager nogle konsekvenser, som Heraklit utvivlsomt ikke selv drog.

Flodbilledet er overleveret i to forskellige former, 96 og 97, og filosofihistorikere er uenige om, hvilken form der er den oprindelige. Langt den mest udbredte i oldtiden var dog den, Platon gengiver i 96. Når dertil kommer, at heraklitæeren Kratylos (kort før 500 f.K.) kritiserede Heraklit og sagde, at man ikke engang kan træde ned i den samme flod én gang (Arist. *Met.* 1010 a), kan der ikke være tvivl om, at Heraklit må have sagt noget om at træde ned i den samme flod to gange. – Den anden formulering findes kun enkelte

gange i oldtiden og forekommer hos mindre pålidelige kilder end den første. Hvis man vil forkaste den ene af formuleringerne, må det derfor blive den sidste. Men muligvis skal man fastholde begge fragmenter side om side: det ser ud, som om de illustrerer hver sit aspekt af Heraklits teori om altings bevægelse.

Læren om den dynamiske harmoni og krigens universelle betydning antydede allerede, at intet i verden befinder sig i absolut ro. 96 og 98 siger direkte, at alt til stadighed befinder sig i bevægelse. Sammenligningen med blandingsdrikken er vel den bedste illustration: blandingsdrikken eksisterer kun, så længe den er i bevægelse; hvis man holder op med at røre rundt i den, skiller den og holder altså op med at være en blandingsdrik. Modsætningerne ligger i stadig krig med hinanden, de er de samme, fordi de kan forvandles til deres modsætninger, og fordi de skifter, alt efter hvilket synspunkt man anlægger, og alt efter hvem iagttageren er. Når mange ting i verden giver indtryk af at være faste og bestandige, er dette kun tilsyneladende tilfældet; dels må man forstå at tolke sine sansindtryk rigtigt, dvs. i overensstemmelse med LOGOS (68-71), dels er tingenes egentlige natur skjult (90). Denne konstante bevægelse giver sig også til kende i verden som helhed (100) og i de processer, grundsubstanserne altid befinder sig i, jf. 101 og 104.

I moderne tid har der været en række forsøg på at afvise denne tolkning af Heraklits filosofi. Han har slet ikke ment, at „alt flyder“, siger man, tværtimod går hele hans filosofi ud på at vise, at alt *ikke* flyder, men at verden er konstant trods de tilsyneladende bevægelser. Flodbilledet skal ikke vise, at alt flyder, men at floden, trods den stadige tilførsel af nyt vand, er den samme flod. Platon og de fleste af oldtidens forfattere har kort sagt misforstået Heraklit! Tilhængere af denne tolkning har naturligt nok ment, at 97 var flodbilledets oprindelige form. Platon tolker også flodbilledet erkendelsesteoretisk og siger, at vi ikke kan vide noget sikkert om det, vi opfatter gennem vore sanser, hvis alting i verden er i bevægelse og ikke har nogen konstans. Derfor må der være noget andet, hvis vi skal kunne vide noget med sikkerhed: de platoniske former, som er evige og uforanderlige.

Intet tyder på, at Heraklit har draget lignende erkendelsesteoretiske konsekvenser af sin lære, men på den anden side er der mange antydninger i fragmenterne af, at Platons *ontologiske* tolkning af flodbilledet er korrekt. Men samtidigt er der et andet aspekt i Heraklits filosofi, som må understreges: den konstante bevægelse er ikke ureguleret, der findes noget, der er konstant i alle disse forandringer. 97 synes i modsætning til 96 at antyde, at vi ganske vist hele tiden møder ny tilførsel af vand, når vi træder ned i en flod, men at floden dog er den samme, fordi der er en bestemt reguleret tilførsel af vand. Og det der bestemmer vandtilførslen er det, der styrer alting (LOGOS). Denne regulering kommer også frem i Heraklits lære om ilden, som forandres i ganske bestemte forhold (LOGOS), ilden, som er det konstante element i alle processer, og som antændes og slukkes i portioner (100, 102 og 119).

Heraklits lære om evig forandring og bevægelse har af nogle været tolket som en forløber for moderne filosofi og fysik i den forstand, at Heraklit slet ikke mente, at der findes genstande eller ting i verden; alt er i virkeligheden kun processer. Når alt nemlig i hvilket som helst øjeblik er i bevægelse og forandring, er det næppe meningsfuldt at tale om en ting i betydningen 'noget som har bestemt form, størrelse og hårdhed (modstandskraft)' undtagen som en ren abstraktion. Det vi kalder ting, er kun en fastholden af et vilkårligt øjeblik; man kan sammenligne med en fastfrysning af et enkelt billede på en filmstrimmel. Og hvis det er tilfældet, er det også meningsløst at spørge om, hvad det er, der forandrer sig, eller hvordan det kan være det samme, efter det har forandret sig. Ud fra denne tolkning må vi igen se Heraklit som Parmenides' diametrale modsætning: Heraklit benægter, at der er *noget*, som forandrer sig, dvs. at der findes nogen form for substans, mens Parmenides fastholder, at der findes noget, en substans, men benægter, at det kan forandre sig. For Heraklit er det eneste eksisterende forandring, for Parmenides er det substansen, 'det værende'.

Det er umuligt at afgøre, om Heraklits lære har været gennemført i denne sin yderste konsekvens. Det er for det første problematisk, i hvilken forstand han så har ment, at et styrende princip (LOGOS) kunne eksistere; der kan nemlig ikke være tale om at

opfatte LOGOS som noget rent abstrakt – det må på en eller anden måde have haft konkret eksistens for ham. For det andet afhænger denne tolkning af, hvorledes man opfatter Heraklits lære om ilden. For hvis ilden i en eller anden forstand er det konstante i verden, kan den næppe opfattes som en proces. En af vanskelighederne ved dette punkt i Heraklits lære ligger uden tvivl i den endnu uklare distinktion mellem konkret og abstrakt, mellem substans og form. Den logiske konsekvens af Heraklits lære er i sidste instans en teori, der tenderer henimod Platons idélære: når hele den sanselige og materielle verden er i konstant bevægelse og forandring, er det eneste permanente i verden tingenes *form*.

Ilden og verden

100. (DK 30; Clem. Strom. 5,105)

Denne verden (KOSMOS), den samme for alle, har hverken nogen gud eller noget menneske frembragt – den har altid været og er og vil altid være: en evigt levende ild, som antændes i portioner (METRA) og slukkes i portioner.

101. (DK 31; Clem. Strom. 5,105)

Ildens forvandlinger: først hav, af havet er halvdelen jord, halvdelen lynild ... [jord] bliver opløst til vand og udmåles i det samme forhold (LOGOS), som fandtes, før end det blev til jord.

102. (DK 90; Plut. de E 388 E)

Alt kan omsættes til ild og ild til alt, ligesom varer kan omsættes til guld og guld til varer.

103. (DK 64; Hippol. 9,10)

Lynet styrer alt.

104. (DK 36; Clem. Strom. 6,16)

For sjæle er det død at blive vand, for vand er det død at blive jord; af jord opstår vand, af vand opstår sjæl.

105. (DK A 15; Arist. De an. 405a)

Heraklit mener også, at sjælen dvs. den dampudskillelse, hvoraf alt andet består, er verdens ARCHE; ild er nemlig mere ulempligt end noget andet og altid i bevægelse.

I modsætning til de fleste andre af de tidlige filosoffer mente Heraklit ikke, at verden var skabt på et eller andet tidspunkt (100). Verden beskrives som en *evigt levende* ild, der antændes og slukkes „i portioner“. Skal man nu opfatte dette som beskrivelse af verdens materielle opbygning eller som et billede på, hvordan verden fungerer?

Aristoteles, Theophrast og hele den doxografiske tradition opfattede Heraklits ild på samme måde som f.eks. Anaximenes' luft: som det ARCHE, hvoraf alt andet opstår og består. Ilden er således noget konstant, som vedbliver at eksistere som grundlag for alle ting og forandringer i verden, dvs. ilden er ikke omfattet af teorien om altings evige bevægelse og forandring. De forvandlinger, som beskrives i 100-01 opfattes da som (tilsyneladende) forvandlinger af et evigt og uforgængeligt grundstof.

Den vigtigste indvending mod denne tolkning går ud på, at det intetsteds siges, at ilden ikke skulle være underkastet forandringens lov. Hvis det ikke er tilfældet, kan ilden opfattes som en proces af særlig vigtig karakter, hvorudfra alt andet (alle andre processer) i verden kan vurderes. Dette giver en rimelig fortolkning af 102. Hvis meningen blot er, at alt opstår af ild og bliver til ild igen, når det bliver udslettet, må billedet siges at være meget søgt. Hvis man derimod lægger vægt på værdien, som er det væsentlige i handels-transaktioner, får fragmentet en pointe, som Heraklit næppe ville have overset. Verden opfattes da som omtalt som bestående af processer, uafbrudte forvandlinger af alt til noget andet.

Mod denne tolkning kan det indvendes, at fragmenter som 89 og 100 unægtelig tyder på, at der i en eller anden forstand findes en grundsubstans i verden, ligesom udtrykket „ildens forvandlinger“ i 101 peger i samme retning.

Hvordan man end vil forklare disse forhold (og der er flere muligheder end her antydte), må ilden have indtaget en mere frem-

trædende plads i Heraklits verdensbillede end andre stoffer. På flere måder virker ilden som en konkretisering af LOGOS og af den indsigt, som hele verden styres af, jf. 39, 100, 102-03, ligesom man har på fornemmelsen, at Heraklit på en eller anden måde identificerede LOGOS, ild og Zeus jf. 89, 95, 103, 128. Denne identifikation leder os over i spørgsmålet om, hvorfor Heraklit lader netop ild spille en så fremtrædende rolle. Aristoteles' bemærkning i 105 må være rigtig: ilden er dels det mindst substantielle og mest foranderlige af alle verdens grundsubstanser, dels er den ifølge almindelig tro det, sjælen består af. Heraklit har åbenbart følt, at sjæl og ild var så nært knyttet sammen, at han erstatter ild med sjæl i 104; derved opnår Heraklit en direkte lighed mellem sjælen og verden, og det bliver forståeligt, at Heraklit også mener det konkrete, når han taler om at følge LOGOS, der er fælles for hele verden (68-70): ilden i sjælen skal stå i forbindelse med ilden i verden, jf. side 53-54 og det følgende afsnit.

Et særligt problem knytter sig til udtrykket „en evigt, levende ild, som antændes i portioner og slukkes i portioner“ (100). Theophrast og senere stoikerne, som på mange punkter regnede Heraklit som deres forgænger og forbillede, opfattede disse ord som et bevis på, at Heraklit troede, at hele verden i perioder blev brændt op for derpå at begynde forfra igen. Denne verdensbrand kaldtes EKPYROSIS, og man har i moderne tid villet se en parallel til teorien om, at jordkloden vil blive brændt op af solen. Selv om der findes fragmenter, som *kan* tages til indtægt for en verdensbrand (101-02), er der stor overvægt *mod* en EKPYROSIS hos Heraklit: 100 fortæller, at verden er en *evigt levende* ild, og at verden ikke på noget tidspunkt er blevet skabt; hvis alt forvandles til ild, kan man ikke fastholde læren om modsætningernes harmoni og om krigen, som karakteriserer forholdet mellem modsætningerne; endelig må man anklage Platon for at have misforstået Heraklit fuldstændigt i 91, hvor han netop sætter Heraklit i modsætning til Empedokles, som talte om forskellige verdenstilstande, der afløser hinanden, se 2. 57-59.

EKPYROSIS-teorien hænger sammen med, at Theophrast og mange andre har opfattet de processer, som beskrives i 101 og 104,

som kosmogoniske fænomener, således at der er tale om en udvikling af hele verden til (luft), vand, jord og fra jord til vand, (luft), ild; Diogenes Laërtios fortæller, at Heraklit omtalte disse forvandlinger som vejen: op – ned, 78. Det synes langt mere sandsynligt, at ildens forvandlinger finder sted hele tiden og overalt, såvel i den ene retning mod jord som i den anden tilbage til ild. Således kan også 104 tolkes.

Sjælen

106. (DK 118; Stob. 3,5,8)
En tør sjæl er klogest og bedst.

107. (DK 117; Stob. 3,5,7)
Når en mand er beruset, ledes han af en skægløs dreng; han dingler af sted uden at opfatte, hvor han går hen, på grund af sin fugtige sjæl.

108. (DK 89; Plut. De superst. 166 C)
Heraklit siger, at der er én fælles verden for de vågne, men at de sovende hver især vender sig til sin egen verden.

109. (DK 26; Clem. Strom. 3,143)
Mennesket tænder om natten et lys for sig selv, når dets syn er slukket; så længe det lever, berører det i søvne den døde, i vågen tilstand berører det den sovende.

110. (DK 115; Stob. 3,1,180 a)
Sjælen har en LOGOS, der forøger sig selv.

111. (DK 45; Diog. Laërt. 9,7)
Man kan ikke finde frem til sjælens grænser, selv om man rejser i alle retninger; så dyb en LOGOS har den.

112. (DK 27; Clem. Strom. 4,146)

Når mennesker dør, venter der dem ting, de hverken håber på eller antager.

113. (DK 98; Plut. De fac. 943 E)
I Hades bruger sjælene lugtesansen.

114. (DK 85; Plut. Coriol. 22)
Det er vanskeligt at kæmpe mod begæret; for det køber, hvad det vil, på sjælens bekostning.

115. (DK 110; Stob. 3,1,176)
Det er ikke bedre for mennesker at få alt, hvad de ønsker.

Heraklit mener, at sjælen består af Ild (105). Ud fra denne teori skaber han en sammenhængende psykologi, som kan anvendes til at forklare menneskets egenskaber og evner. Heraklit mener, at den bedste sjæl er den, der indeholder mest ild, dvs. er mest tør. Altså må drikkeri skade sjælen. Tilsyneladende har han ment, at mangel på mådehold og andre dårlige egenskaber skyldes, at sjælen fyldes med væde; mange fornøjelser er af det onde (114-15).

108 og 109 tyder på, at Heraklit har forklaret søvnens og sjælens nedsatte aktivitet som en følge af den manglende forbindelse til ilden i omverdenen. Derfor kan han med god grund mene, at drømme er private, modsat det man kan opfatte i vågen tilstand. Søvnens bliver også til et bindeled mellem liv og død, som må forstås som den tilstand, der kommer af, at ilden forlader legemet fuldstændigt: man kan forestille sig, at det temperaturfald, der følger af døden har været en af årsagerne til, at Heraklit anså sjælen for at være ild. Efter døden har legemet mistet enhver værdi (75). Når Heraklit taler om, at den store 'menneskehob' opfører sig, som om de sover (68), er der således ikke blot tale om en sammenligning; både i sovende og i ukyndige er der mindre ild end i den vise, der har forstået LOGOS.

På baggrund af Heraklits almindelige lære om ildens og dermed sjælens forvandlinger (104), skulle man ikke forvente, at han regnede med nogen form for eksistens efter døden. Hvor usikker

betydningen af 112 og 113 end er, implicerer de dog, at sjælene overlever døden, jf. også 130-31. Der er ingen tvivl om, at dette er inkonsekvent i forhold til læren om ilden, i hvert fald i den form, den er fremstillet her.

Nogle fortolkere har ment, at Heraklit anså ilden for at have en dobbelt natur: der var dels ilden her på jorden, som står mere eller mindre på lige fod med de øvrige grundsubstanser i verden, dels den rene ild, AITHER, som skulle udgøre det yderste lag i verdensrummet. Det var en udbredt opfattelse i oldtiden, at AITHER var guddommelig og udødelig, og at menneskets sjæl var en gnist af AITHER. Når Heraklit taler om ilden, som om den var en gud, skulle han især have denne verdensomgivende ild i tankerne. – Teorien om ildens dobbelte natur er interessant, men kan kun være en spinkel hypotese: der findes slet ingen antydninger i fragmenterne af, at Heraklit skelnede mellem en 'jordisk' og en 'kosmisk' ild.

Astronomi

116. (DK A 1; Diog. Laërt. 9,9-11)

Heraklit gør ikke klart, hvad det, der omgiver jorden, er for noget. Det indeholder dog nogle skåle, som vender deres inder-side ned mod os; i dem samles de lysende dampudskillelser og frembringer flammer, som udgør himmellegemerne. Solens flamme er den mest lysende og varmeste. De andre stjerner er nemlig længere væk fra jorden, og af den grund lyser og varmer de mindre, mens månen nok befinder sig nærmere jorden, men ikke bevæger sig gennem et klart område. Solen derimod bevæger sig i et strålende og klart område og har en tilpas afstand fra os; derfor giver den mere varme og lys. Sol- og måneformørkelse finder sted, når skålene vender åbningen opad. Månens faser skyldes skålens gradvise drejning ... Han siger ikke noget om jordens eller skålernes natur.

117. (DK 3; Aët. 2,21,4)

(Om solens størrelse:) en menneskefods bredde.

118. (DK 6; Arist. Meteor. 355 a)

Solen er ny hver dag.

119. (DK 94; Plut. De exil. 604 A)

Solen vil ikke overskride sine grænser (METRA); ellers vil erinyerne,* retfærds (DIKE) tjenere, finde frem til den.

* Erinyerne var hævn gudinder. Ang. DIKE, jf. noten til 83.

120. (DK 99. Plut. Aquae et ig. comp. 957 A)

Hvis solen ikke eksisterede, ville det være nat trods de øvrige himmellegemer.

121. (DK 106; Plut. Camill. 19)

Heraklit kritiserede Hesiod, som gør nogle dage gode, andre dårlige, for at være uvidende om, at hver dags inderste natur (PHYSIS) er den samme.

Heraklit har tilsyneladende ikke været lige så interesseret i at forklare naturens fænomener som de ioniske naturfilosoffer. Theophrasts beretning hos Diogenes er måske mere sammenhængende, end Heraklit selv har villet det, og den gentagne understregning af, hvad Theophrast ikke har fundet nogle oplysninger om, advarer imod at godtage alle punkter i fremstillingen. 116 må tale for sig selv – vi har da heller ikke mulighed for at kontrollere oplysningerne.

En forløber for Heraklits opfattelse af himmellegemerne som skåle med ild i findes hos digteren Mimnermos (7. årh. f.K.), som beskriver, hvorledes solen om natten sejler tilbage til øst i et gyldent bæger. Når solen er ny hver dag, må det være fordi ilden i skålen hele tiden fornyes, men denne tanke har i øvrigt en parallel hos Heraklits samtidige, Xenophanes. 119 må derimod have til hensigt at understrege, at solen trods fornyelsen altid bevæger sig i fastlagte baner, som overvåges af DIKE, den personificerede lov og orden. Muligvis skal 121 opfattes på lignende måde.

Guderne

122. (DK 15; Clem. Protr. 34)

For hvis det ikke var til Dionysos' ære, de laver optog og synger fallos-hymner, ville det være det mest skandaløse foretagende; og Hades er den samme som Dionysos, til hvis ære de raser og fejrer bacchiske fester.*

* Den tætte forbindelse mellem Dionysos og Hades understreges i den græske tekst af, at ordene for kønsorgan, skandaløs og Hades lyder næsten ens.

123. (DK 5; Aristokr. Theos. 68)

De prøver at rense sig [: for blodskyld] til ingen nytte ved at besudle sig med blod, ligesom hvis man trådte ned i en mudderpøl og så ville vaske sig med mudder. Man ville blive betragtet som vanvittig, hvis noget menneske så én gøre dette. Og de beder til disse statuer af guderne, ligesom hvis man ville konversere med huse, uden at erkende guders og heroers sande væsen.

124. (DK 14; Clem. Protr. 22)

For hvem profeterer Heraklit nu? For nattesværmere, trolldomskyndige, bacchanter, mænader; dem truer han med straffen efter døden, for dem profeterer han om ilden; for indvielsen til de almindelige mysterier er ikke nogen hellig handling.

125. (DK 86; Plut. Coriol. 38)

(Størstedelen af det guddommelige) unddrager sig erkendelse på grund af tvivl.

126. (DK 78; Orig. C. Cels. 6,12)

Den menneskelige natur ejer ingen indsigt, den guddommelige derimod gør.

127. (DK 79; Orig. C. Cels. 6,12)

En mand bliver kaldt uforstandig af en gud, ligesom en dreng

bliver af en mand.

128. (DK 32; Clem. Strom. 5,116)

Ét, den eneste sande klogskab, vil og vil ikke benævnes med navnet 'Zeus'.

129. (DK 16; Clem. Paedag. 2,99)

Hvordan kan nogen undgå det [: lys], der aldrig går ned.

130. (DK 25; Clem. Strom. 4,50)

Større død (MOROS) høster større løn (MOIRA).

131. (DK 24; Clem. Strom. 4,16)

Guder og mennesker ærer dem, der falder i krig.

132. (DK 119; Stob. 4,40,23)

Et menneskes karakter er hans skæbne (DAIMON).

Andre fragmenter, der er af betydning for Heraklits religiøse indstilling, er: 45, 50, 83-84, 89, 95, 119. Heraklit er ligesom Pythagoras (se side 93 ff) kritisk over for den traditionelle græske religion. Han angriber især dionysosdyrkelsen og mysteriekulten og anklager folk for ikke at forstå, hvad det er de foretager sig; man kunne måske sige, at Heraklit angriber det rent konventionelle i religionen. Således må man forstå slutningen af 123: dyrkelsen af gudestatuerne svarer til, at man tiltalte et hus og ikke husets ejer. Men Heraklit er på ingen måde religionen fjendtlig stemt: han tror tilsyneladende på de almindelige guder (Dionysos, som 'er den samme som Hades', DIKE, Zeus), og hans lære om sjælens fortsatte eksistens efter døden (se side 79 f) har uden tvivl en religiøs baggrund og hensigt. 124 og 129 antyder tanken om en guddommelig straf for menneskene; 130-31 taler om en guddommelig belønning. Man må uvilkårligt tænke på den orphisk-pythagoræiske lære om sjælevandring, se side 93 f.

Hvis man holder fast ved, at Heraklit anså ilden for både jordisk og kosmisk (se side 80), kan man finde en slående parallel til orphi-

cismen. Man kan da forestille sig, at sjælen først kan blive optaget i den guddommelige ild (AITHER), når den har befriet sig for al væde, hvilket er det samme som, at den er blevet vis og god (106) – indtil da må den fortsat blive genfødt til et jordisk liv: den menneskelige visdom består jo i at erkende den indsigt, dvs. den visdom, som verden styres af (39 og 63). Men Heraklit taler ikke direkte om de enkelte sjæles overlevelse og genfødsel, og det er derfor vanskeligt at sige noget om en eventuel indflydelse fra disse to retninger.

Selv om Heraklit holdt fast ved de mange græske guder, synes han at have en stærk tendens mod en monoteistisk holdning. Når man bemærker de udtryk, hvormed han karakteriserer LOGOS, ilden, krigen og gud: virkelig, evigt levende, den guddommelige lov, krig er alles far, alles konge, ilden vil dømme og slå ned på alt, den eneste sande klogskab, kan man ikke undgå at føle, at Heraklit i virkeligheden blot beskriver forskellige sider af det samme, hvad enten man vil kalde det LOGOS (princip), ild (grundstof) eller gud.

Heraklits lære sprænger den gammelgræske religions holdning og er med til at sætte hele det femte århundredes religionskritik og den deraf følgende religiøse krise i gang. Ligesom Pythagoras (142 og 147) stiller han mennesket over for noget absolut (128) og giver det et personligt ansvar (130-32), som ikke spillede så stor en rolle i tidligere græsk gudsdyrkelse.

Heraklits særstilling; nogle særprægede udsagn

133. (DK 52; Hippol. 9,9)

Et menneskes levetid er et legende barn, der spiller terninger; kongemagten er et barns.

134. (DK 21; Clem. Strom. 3,21)

Alt, hvad vi ser, når vi er vågne, er død; alt, hvad vi ser, når vi sover, er søvn. – Jf. 109.

135. (DK 7; Arist. De sensu 443 a)

Hvis alle ting blev til røg, ville næseborene kunne skelne dem fra hinanden. – Jf. 113.

136. (DK 124; Theophr. Metaph. 15)

Den smukkeste (verdens)orden (KOSMOS) er en dyng af tilfældigt henkastede ting.

Heraklit spiller en særpræget rolle i den græske filosofis udvikling. Selv om han er påvirket af den ioniske skole og på sin vis reagerer mod den pythagoræiske lære, står han uden for de traditionelle skoler, og han kom ikke selv til at danne skole. Hans filosofi er tilsyneladende udsprunget af de samme problemstillinger, som lå bag den ioniske skole, og hans indsats kan på sin vis sammenlignes med Parmenides', selv om de to tænkeres metoder og resultater er modsatte. Men mens den parmenidæiske logik får afgørende indflydelse på den følgende periode i filosofien, er det ikke hos filosoferne, man skal lede efter heraklitæisk påvirkning. I de hippokratiske lægebøger og hos nogle af sofisterne kan man derimod finde spor af Heraklits udtryksform og af en relativisme, som må være inspireret af Heraklits lære om modsætningernes enhed og tingenes tilsyneladende karakter. Det er først hos Kratylos og hos Platon selv, der er tale om afgørende indflydelse; Platons lære om sanseverdens flimrende natur er én side af den heraklitæiske lære ført ud i sin yderste konsekvens. Senere hen møder vi Heraklit som et agtet forbillede for og inspirationskilde til den stoiske filosofi. Som følge af Heraklits egen 'dunkelhed' er det især gennem referater hos Platon og stoikerne, at eftertiden har dannet sig et indtryk af hans filosofi. Dette gælder f.eks. Hegel og Nietzsche, som er to filosoffer, for hvem Heraklit har haft afgørende betydning.

FilosofiBiblioteket
Hans Reitzels Forlag

Aristoteles: Poetik

Martin Buber: Jeg og Du

Ernesto Dalgas: Kundskabens Bog

Immanuel Kant:
Grundlæggelse af moralens metafysik

Emmanuel Lévinas: Etik og Uendelighed

Jørgen Mejer: Førsokratiske filosoffer
– fra Thales til Heraklit

Thomas More: Utopia

Thomas Nagel:
Hvad er meningen med det hele?

Friedrich Nietzsche: Antikrist

Platon: Faidon

Jean-Paul Sartre: Ego'ets transcendens

Jean-Paul Sartre:
Eksistentialisme er en humanisme

Jean-Paul Sartre:
Skitse til en teori om følelserne

Johannes Sløk: At læse Platon

Villy Sørensen: Den frie vilje

Jørgen Mejer

Førsokratiske filosoffer – fra Parmenides til Demokrit

X

FilosofiBiblioteket
Hans Reitzels Forlag

Førsokratiske filosoffer

– fra Parmenides til Demokrit

© Jørgen Mejer og Hans Reitzels Forlag A/S,
København 1995

Omslag: Michael Jensen

Bogen er sat med Times hos Satsform, Aabyhøj

og trykt hos Narayana Press, Gylling

Printed in Denmark 1995

ISBN 87-412-3031-0

Tidligere udkom:

Førsokratiske filosoffer

– fra Thales til Heraklit

(Der henvises til denne bog som bd. 1
og til tekster heri som 1. + nr.)

Kopiering fra denne bog er kun tilladt i
overensstemmelse med overenskomst mellem
Undervisningsministeriet og Copy-Dan.
Enhver anden udnyttelse er uden forlagets
skriftlige samtykke forbudt efter ophavs-
retsloven. Undtaget herfra er korte uddrag
til brug i anmeldelser.

Indhold

FORORD 7

INDLEDNING 9

1. PARMENIDES 11

Biografi 11 – digtets indledning 12 – problemet 14 – Parmenides og
omverdenen 17 – det værende 18 – menneskene og deres skinverden
26 – sansning og erkendelse 29

2. ZENON 32

Biografi 32 – argumenter mod mangfoldighed 35 – argumenter mod
bevægelse 38

3. MELISSOS 44

Biografi 44 – det værende er evigt, uendeligt og ét 45 – det værende har
intet legeme 47 – andre egenskaber ved det værende 48 – angreb på
sanseverdenen 51

4. EMPEDOKLES 54

Biografi 54 – den menneskelige erkendelse 59 – opgøret med Parme-
nides 61 – de fire grundelementer og deres sammensætning 64 – et cyk-
lisk verdensforløb? 71 – kosmogoni og kosmologi 76 – dyre- og plan-
telivets oprindelse 78 – sansning og erkendelse 84 – menneskelivet og
guderne 89 – kærlighedens oprindelige herredømme 89 – syndefald og
sjælevandring 90 – det guddommelige 92

5. ANAXAGORAS 95

Biografi 95 – Anaxagoras' reaktion mod Parmenides og Zenon 98 –
verdens fysiske opbygning 102 – nus 106 – kosmogoni og kosmologi
109 – en eller flere verdener? 113 – sansning og erkendelse 114

6. DEMOKRIT 117

Biografi 117 – atomlærens baggrund 121 – atomerne 123 – særlige pro-
blemer 126 – atomer og fænomener 129 – kosmogoni og kosmologi
131 – atomisternes årsagsbegreb 135 – sansning og erkendelse 137 –
Demokrits etik 140

REGISTER over citerede kilder 146

GRÆSKE FAGUDTRYK 149

Indledning

Parmenides er det store vendepunkt i førsokratisk filosofi og en af de største skikkelser inden for græsk og europæisk tænkning. Vi møder hos ham en helt ny og original måde at tænke på. Parmenides går strengt metodisk frem i sit forsøg på at analysere grundlaget for vore begreber om og udtryk for, at en ting 'eksisterer', 'opstår' eller 'erkendes'. Han holder stædigt fast ved de resultater, hans tænkning fører ham frem til, uden at tage hensyn til sine almindelige indtryk af omverdenen, hvis eksistens han i virkeligheden benægter. Hans skarpe opstilling af problemet om, hvad 'eksistens' og 'ikke-eksistens' betyder (det der i fagsproget kaldes ontologi: læren om det værende), og hans logiske argumentation ændrede filosofiens udvikling radikalt.

Det fremgår bl.a. af at alle de efterfølgende filosoffer, hvad enten de videreførte Parmenides' tankegang eller søgte helt andre veje, anerkendte hans strenge krav til, hvad det vil sige, at noget eksisterer. Hans umiddelbare efterfølger, Zenon, formulerede i sit forsøg på at vise, at menneskenes tillid til verdens mangfoldighed ikke er modsigelsesfri, nogle paradokser, hvis komplekse struktur har beskæftiget filosoffer helt frem til vore dage. Parmenides og hans efterfølgere blev en vigtig inspiration for udviklingen af logik i almindelighed og for diskussionen af uendelighedsbegrebet i særdeleshed.

Selv de filosoffer, der gik andre veje: Empedokles, Anaxagoras, atomisterne og flere andre, anerkendte alle berettigelsen af Parmenides' krav til begrebet eksistens, men de fastholdt, at filosoffer også måtte beskæftige sig med den menneskelige sanseverden som en del af det, der eksisterer. Fordi de mener, at verden består af mere end én grundsubstans, benævnes de 'pluralister'.

Den konflikt, der var mellem Parmenides' logik og sanseverdenen, bevirkede, at erkendelsesteori blev en fast del af filosofiske systemer, og det er vanskeligt at undgå at se Parmenides' teori om sprogets status som grundlaget for sofisternes debat om, hvad der er naturgivet (PHYSIS), og hvad der blot er udtryk for en mere eller mindre tilfældig vedtagelse (NOMOS). Begge disse spørgsmål var grundlag for den udvikling af europæisk filosofi, som tog sin begyndelse med Sokrates' inciterende og irriterende undersøgelser af, hvad menneskene mener med deres ofte uklare begreber om retfærdighed, godhed og sandhed.

1. Parmenides

Biografi

Parmenides stammede fra Elea, en græsk koloni på vestkysten af Syditalien. Apollodor regnede ham for ca. 40 år gammel i olympiade 69 = 504-01 f.K.; herved blev Parmenides født i det år, hvor Elea blev grundlagt, og hvor Apollodor havde fastsat digterfilosoffen Xénophanes' *floruit* (ca. 540 f.K.), jf. bd. 1 side 12-13. Det var ikke ualmindeligt i oldtiden at regne Parmenides for elev af Xenophanes, der bl.a. havde fremført en skarpsindig kritik af religionen. Denne religionskritik førte Xenophanes ind på tanken om, at gud ikke kan leve og opføre sig som et menneske, men må være en enkelt skikkelse helt uden lighed med mennesker; f.eks. 1. (DK 21 B 26-25): **Altid forbliver gud ubevægelig på samme sted; og det passer sig ikke for ham snart at gå i én retning, snart i en anden, men uden besvær ryster han alt med sin tankevirksomhed.** Ganske vist kan disse udtryk minde om Parmenides' beskrivelse af 'det værende', men der ser ikke ud til at være nogen indre forbindelse mellem de to tænkere, og sandsynligvis skyldes denne tradition en misforståelse af en spøgefuldst bemærkning hos Platon (*Sofisten* 242 D).

I 16 beskriver Platon, hvordan Parmenides kom til Athen og mødtes med den unge Sokrates. Da Sokrates blev født i 469 f.K., må denne samtale have fundet sted ca. 450 f.K., dvs. hvis Parmenides, som Platon påstår, var 65 år gammel ved den lejlighed, må han have været født ca. 515 f.K. Både Apollodors og Platons beregninger ser ud til at være baseret på i forvejen fastlagte ideer om forholdet mellem lærer og elev, og det er umuligt at afgøre, hvilken af

de to dateringer der er mest korrekt. Sandsynligheden taler dog for, at Parmenides' filosofi var kendt længe før 450 f.K.

Om Parmenides' liv ved vi så godt som intet; vigtigst er, at han skal have interesseret sig for den pythagoræiske lære. Dette er højst sandsynligt, dels fordi pythagoræismen netop på den tid var udbredt i Syditalien, dels fordi der findes træk i Parmenides' fremstilling, der ser ud til at hentyde til pythagoræernes kosmologi.

Parmenides fremsatte sine teorier i poetisk form og benyttede sig af det samme versemål som Homer, heksametret. Parmenides anvender derfor også den episke digtnings udtryksform; hvad hans fremstilling derved opnår af skønhed og poesi mister den i præcision og klarhed. Digtet, som senere tider gav titlen *Om naturen*, var kendt gennem hele oldtiden, men i det 6. årh. e.K. gør Aristoteles-kommentatoren Simplicius i forbindelse med det lange fragment 6 opmærksom på, at Parmenides' skrift var en sjældenhed, og at det var derfor han citerede teksten.

I det følgende gengives Parmenides' digt i prosaform, men således at den græske originalteksts verslinier så vidt muligt er overholdt. Derved bliver oversættelsen forhåbentlig så præcis, at det er muligt at få indtryk af den ofte komplicerede tankegang.

Digtets indledning

2. (DK 1; 1-30 Sextus 7,111 + 28-32 Simpl. De caelo 557-58)

Hestene, som fører mig så langt, mit sind kan nå,
bragte mig af sted, da de bragte mig til Gudindens
sangrige vej, som fører den kyndige rundt til enhver by.
Den vej blev jeg ført; for ad den førte de forstandige heste mig;

(5) de strakte ud foran vognen, mens pigerne viste vej.

Akslen hvinede i navene og blev rødglødende
(for den blev sat i bevægelse af de to snurrende hjul
på hver sin side), når som helst solens piger ilede af sted
fra nattens bolig for at bringe mig til lyset, idet de
med hånden skubbede sløret væk fra hovedet.

Dér er porten, som skiller dagens og nattens veje;

den har tværbjælke foroven og et dørtrin af sten.

Den er anbragt højt oppe i himlen og lukket med store fløje;
hertil har DIKE, den hårdtstraffende, nøglerne, der straffer
og belønner.

(15) Hende besnakkede pigerne med søde ord og overtalte
listigt

til hurtigt at støde den boltede tværbom bort fra døren,
som fløj op og afslørede et bundløst svælg bag sine fløje;
de svingede rundt på deres bronzetappe i hængslerne, den ene
efter den anden,

(20) sammenføjte med nagler og spir. Lige gennem dem
styrede pigerne vogn og heste hen ad den brede vej.

Og gudinden modtog mig venligt, tog min højre
hånd i sin og tiltalte mig med disse ord:

"Unge mand, du som ledsages af guddommelige kuske og når
til min bolig

(25) med de heste, der fører dig af sted, velkommen!

Det er jo ingen dårlig skæbne, der sendte dig frem
ad denne vej (for den er sandelig fjern fra, hvor mennesker

færdes),
men tværtimod Lov (THEMIS) og Ret (DIKE). Du skal få alt
at vide,

såvel om den velrundede* sandheds urokkelige hjerte

(30) som om dødeliges meninger, hvori der ikke er sand
troværdighed.

Alligevel skal du lære disse at kende: hvorledes det, folk tror,
nødvendigtvis måtte være troværdigt, når det hele tiden

gennemtrænger alt.

* efter en anden læsemåde 'overbevisende'.

Meningen med dette visionære stykke poesi er voldsomt omstridt. Er det en beskrivelse af en eller flere mystiske oplevelser, Parmenides har haft, er det en allegorisk beskrivelse af den filosofiske fremstilling, der følger efter, eller er det simpelthen en gudepåkaldelse, der skal give digterens ord vægt? Der er næppe tale om et klart valg mellem disse tre muligheder – til en vis grad vil Parmenides det hele på en gang.

Det var almindeligt i den tidlige græske digtning, at en digter ved at anrøbe guderne gav sin fremstilling en større autoritet, jf. f.eks. *Iliaden* og 43, 1-8. Dette er uden tvivl også Parmenides' hensigt her, selv om man har indvendt, at guderne strengt taget ikke eksisterer ifølge Parmenides' lære. Det er heller ikke ualmindeligt i græsk poesi, at vogn og vej anvendes som billeder på selve digtningens proces. Som man ser, er det digteren, der taler i begyndelsen, hvorefter gudinder tager over og i resten af digtet taler til Parmenides.

Samtidig giver denne indledning i høj grad også indtryk af, at Parmenides selv har haft mystiske oplevelser; den er ikke uden ligheder med andre mystiske beskrivelser, og når Parmenides antyder, at det er noget, der *er* sket, og *kan ske*, flere gange, er det rimeligt at tro på, at denne oplevelse har været en realitet for ham.

Heller ikke allegorien kan afvises; Sextus Empiricus, der citerer denne indledning, mener, at man kan fortolke alle enkelthederne konkret og f.eks. opfatte hestene som udtryk for irrationelle indskydelser, pigerne som sanserne, hjulene som ører, solens piger som synet osv. Det kan umuligt lade sig gennemføre uden selvmodsigelser. Men på den anden side kan man ikke undgå at få indtryk af, at den vej, der omtales i begyndelsen, har forbindelse med de 'veje', der senere omtales i digtet og anvendes som billede på den fremgangsmåde, Parmenides mener, man skal anvende. Dette bestyrkes også af, at vejen ser ud til at føre fra mørkets rige ind i lysets, hvor sandheden afsløres.

Digtets opbygning antydes i slutningen: (A) dels vil Parmenides lære den urokkelige sandhed at kende, (B) dels vil han høre om menneskenes falske meninger (DOXAI), om hvorledes det går til, at de er blevet accepteret.

Problemet

3. (DK 2; 1-8 Proklos in Tim. 1,345 + 3-8 Simpl. Phys. 116-17)

Godt! jeg skal nu tale til dig – lyt du opmærksomt til min fremstilling

af, hvilke veje der alene er tænkelige i undersøgelsen:

(a) den ene: at 'det er' og at det ikke er muligt at 'det ikke er' er overbevisningens rute (for den følger Sandheden),

(5) (b) den anden er: at 'det ikke er', og at det er nødvendigt at 'det ikke er',

den som jeg siger er et spor, det er umuligt at få kendskab til.

For du kan hverken erkende eller udtrykke det ikke-værende, det er nemlig umuligt.

4. (DK 3; Clem. Strom. 6,23)

For det at erkende noget er det samme som at det eksisterer.

Af 3 fremgår det, at udgangspunktet for Parmenides' filosofi består i et valg mellem 'det er' og 'det er ikke', eller for at sige det anderledes, at udgangspunktet er spørgsmålet om, hvad vi mener, når vi siger, at noget 'eksisterer' eller 'ikke eksisterer'. For at forstå betydningen af dette spørgsmål, må vi tænke på Parmenides' forgængere. De søgte at forklare, hvad verden består af, og hvordan den fungerer, og mente, at alt er f.eks. vand eller luft; når verden faktisk ser ud til at bestå af alt muligt andet, er det, fordi det oprindelige grundstof har 'forandret sig' og er blevet til træ, kød, planter osv. ved sammenblanding, fortætning eller lign. Ting opstår og går til grunde, og alting er i stadig forandring (jf. bd. 1). Det er mod disse tanker, Parmenides vender sig og siger: Hvis alting er luft, hvordan kan det så gå til, at det alligevel ikke er luft, men træ, kød osv? For så er det jo ikke længere luft! Enten er det eller også er det ikke. Hvad betyder det, når man siger, at noget ikke er? For i og med at man siger, at noget ikke er, siger man jo noget om det, man benægter eksisterer. Det, Parmenides ser ud til at mene, kan illustreres således: vi kender alle den situation, at vi bliver spurgt om, hvad vi tænker på, og svarer: „Ingenting“! Men hvad er nu dette 'ingen-ting'? Kan man pege på 'ingen-ting' og sige: „Det er dette!“? Nej, det, vi mener, er vel, at vi overhovedet ikke tænker, fordi det kun har mening at bruge ordet 'tænke' om at 'tænke på noget'! At det er sådanne tanker, der ligger bag Parmenides' teori, fremgår af hans begrundelse for nødvendigheden af at acceptere udsagn som, at 'det

ikke er': det er umuligt at erkende 'det ikke-værende' = ingenting. 4 ser ud til at kunne udgøre det afsluttende led i Parmenides' argumentation, som videreføres i 5.*

* Det er næppe forkert at minde om, at mindst én græker tidligt gjorde sig tanker om betydningen af ordet 'ingen'. Fortællingen om Odysseus' møde med kyklopen Polyphem i *Odysseens* 9. bog kulminerer netop i de misforståelser, der opstår, fordi Odysseus har bildt kyklopen ind, at hans navn er Ingen. Men Homers og Parmenides' problemstilling er ikke den samme.

Der har været og er stadig en heftig diskussion om, hvad det er, der 'er' og 'ikke er'. Er det 'virkeligheden', en ting, 'det der kan tænkes og siges', 'det værende', eller noget helt fjerde. Der er i den græske tekst ikke noget subjekt for verbet i udtrykkene 'er' og 'ikke er'; 'det' i den danske oversættelse her og andre steder skal blot opfattes som et upersonligt udtryk, et tomt ord som i udtrykket „det regner“. Det er vigtigt at bemærke, at Parmenides her præsenterer udgangspunktet for sin analyse uden en antydning af, *hvad* det er, der eksisterer. Det, der interesserer Parmenides, er tilsyneladende ikke så meget at finde ud af, *hvad* det er, der eksisterer, som at blive klar over, hvilke betingelser der må opfyldes, for at man kan anvende udtrykket 'at være', og hvilke konsekvenser det får, når man siger, at noget 'er'.

Hvis man vil fastholde, at der skal være et subjekt for verberne 'er' og 'ikke er', er det mest nærliggende uden tvivl 'det værende' (ON) og 'det ikke-værende' (UK ON). Parmenides anvender, som det vil fremgå af de følgende fragmenter, ofte disse to udtryk og siger udtrykkeligt, at det ikke-værende ikke er (5, 10). Man har indvendt, at sætninger som 'det værende er' og 'det ikke-værende er ikke' ikke siger noget andet om de to subjekter end det, der er indeholdt i subjektet selv; sætningerne er tautologiske, og man kan ikke argumentere for tautologiske sætningers sandhed. Denne indvending er dog næppe gyldig for den tid, på hvilken Parmenides skriver, for det, han argumenterer for, er jo netop, hvad hans forgængere i en vis forstand havde benægtet. Og måske argumenterer Parmenides heller ikke så meget for 'det værende', som han påpeger

umuligheden af at erkende 'det ikke-værende', og at man derfor er tvunget til at acceptere modsætningen 'det er'.

Men bag dette ligger også den omstændighed, at man endnu på Parmenides' tid ikke skelnede mellem, hvad vi kalder eksistential og kopulativ anvendelse af 'at være', mellem 'hesten *er* (= findes, eksisterer)' og 'hesten er brun'. Forskellen mellem disse anvendelser er først udtrykt klart hos Aristoteles, hvilket ikke nødvendigvis betyder, at Parmenides sammenblander eksistential og kopulativ anvendelse af 'at være'. For Parmenides er det væsentlige, at man ikke bør anvende 'at være', uden at det medfører eksistens.

Parmenides' og omverdenen

5. (DK 6-7; 1-9 Simpl. Phys. 117; 10-15 Platon Sofisten 237 A + Arist. Met. 1089 a)

Det er nødvendigt, at det, man siger og erkender, er; for det
må være,
mens 'intet' ikke er. Det opfordrer jeg dig til at lægge

mærke til.
Dette er nemlig den første undersøgelsesvej, jeg holder dig
tilbage fra;

og dernæst holder jeg dig tilbage fra den, de uvidende dødelige
flakker om på,

(5) disse dobbelthoveder. For det er hjælpeløshed, der styrer
det omflakkende sind i deres bryst; de føres af sted
døve og blinde på samme tid, lamslåede, en horde uden

dømmekraft,
for hvem 'at være' og 'ikke at være' regnes for det samme,
og alligevel ikke det samme; alle følger en rute, der fører

tilbage igen.

(10) For dette skal aldrig blive bevist: at 'ting, der ikke er', er;
nej – hold du din tanke fra denne vej, og lad ikke
skik og brug, som bygger på erfaring, tvinge dig ind på denne
vej:

at anvende dit blinde øje, dit ekkofyldte øre og din tunge,
men bedøm med forstanden (LOGOS) den omstridte
gendrivelse,

(15) jeg her har fremsat.

I 3 fremstillede Parmenides sit filosofiske problem som et valg mellem de to udsagn 'det er' og 'det er ikke' (jf. 6, 15-16). Imidlertid er det klart, at mennesker faktisk går rundt og siger meget andet om verden; Parmenides kan derfor ikke nøjes med at adskille to 'veje', men må indføre en tredje, som dog må afvises i lige så høj grad som 'det er ikke'-vejen. Denne vej er en kombination af de to foregående og er den, mennesker i almindelighed anvender: de slutter ud fra deres sanseindtryk og antager, at ting, der ikke findes, alligevel findes. Parmenides afviser dette som en umulighed. For Parmenides er sanseverdenens indtryk så selvmodsigende og i sådan modstrid med hans egen selvindlysende logik, at den eneste mulighed for at finde frem til sandheden er at anvende forstanden (eller logisk argumentation) uafhængigt af sanseindtryk. 5 er det første sted i europæisk filosofi, hvor vi møder en direkte modsætning mellem sansning og forstand/tankevirksomhed; det er herfra den del af filosofien, som kaldes erkendelsesteori, tager sit udgangspunkt.

Man har i 5 villet se en kritik af specielt Heraklits lære og sammenlignet vers 8-9 med Heraklit (l. 85, 88, 92). At der er lighedspunkter, kan ikke benægtes, og det er da også kun naturligt, at Parmenides skulle rette angreb på en anden af samtidens filosoffer (som tilmed på mange måder er hans direkte modsætning). På den anden side er det klart, at Parmenides ikke blot har vendt sig mod Heraklit, men mod mennesker i almindelighed; 5 kan sammenlignes med slutningen af 2 og 6, 51 ff.

Det værende

6. (DK 8; 1-52 Simpl. Phys. 145-46 + 50-61 Simpl. Phys. 38-9)
Tilbage står nu kun
fremstillingen af vejen 'det er'. Den vej har kendetegn

i stor mængde: det værende er ikke opstået, og det er
uforgængeligt,
det er helt, enestående, urokkeligt og fuldendt.

(5) (A) Det var ikke nogensinde og vil heller ikke være på et
senere tidspunkt, da det er nu helt og holdent,
ét, sammenhængende. For hvilken oprindelse vil du søge
for det?

Hvorledes og hvorfra er det vokset? Jeg tillader dig ikke at sige
og tænke
"fra det ikke-værende"; for man kan ikke sige og tænke,
at det ikke er. Og hvilket behov ville have drevet det til
at blive født

(10) og vokse op før eller senere, hvis det begyndte fra intet.
Således må det nødvendigvis enten være fuldt og helt eller slet
ikke være.

Heller ikke vil overbevisningens styrke tillade, at der fra det
ikke-værende

opstår noget ud over det selv; derfor slækker DIKE
ikke sine lænker og tillader det hverken at opstå eller forgå,
(15) men holder det fast. Afgørelsen af denne sag ligger her:
det er eller det er ikke! Men det er afgjort, som nødvendigt er,
at man må opgive den ene vej som utænkkelig og unævnelig
(for det er ingen sand vej)

og anse den anden for at være og for at være sand.
Hvordan kan det værende være på et senere tidspunkt?

Hvordan kan det være opstået?
(20) For hvis det opstod, er det ikke og heller ikke, hvis det først
engang vil være.

Således er opståen udslukt og tilintetgørelse ufattelig.
(B) Det er heller ikke deleligt, da det er helt ensartet.

Der er ikke i højere grad hér eller i mindre grad dér noget, som
kunne forhindre

det i at hænge sammen, det hele er fuldt af det værende.
(25) Derfor er det helt sammenhængende; for det værende
ligger tæt op ad det værende.

(C) Endvidere ligger det ubevægeligt i vældige lænkers bånd,

uden begyndelse og ende, da opståen og tilintetgørelse er jaget langt bort, og sand overbevisning har forstødt dem.

Det bliver ved med at være det samme og på samme sted, det
hviler i sig selv og for sig selv
(30) og forbliver således bestandig, hvor det er. For tvingende
nødvendighed (ANANKE)

holder det i den grænses lænker, som omgiver det,
fordi det er utilladeligt, at det værende er ufuldstændigt.
Dét er nemlig uden mangel, men det ikke-værende ville mangle
alt.

(D) Det at erkende noget er det samme som erkendelsen af,
at det er.

(35) For uden det værende, hvori det er udtrykt, vil du ikke
kunne
finde erkendelse; for der er ingenting og vil heller ikke være
noget ved siden af det værende, da skæbnen (MOIRA) bandt
det fast,

for at det skulle være helt og ubevægeligt. Derfor vil alt det,
dødelige har fastsat i overbevisning om, at det er sandt, [blot]
være ord:

(40) at opstå og forgå, at være og ikke at være,
at skifte plads og at forandre strålende farve.

(E) Da der endvidere er en yderste grænse, er det fuldendt
i alle retninger ligesom en rund kugles masse,

ensartet på alle sider af centrum. For der kan ikke

(45) være noget større eller mindre her eller der;
for det ikke-værende, der kunne standse det i at nå
til noget magen til, er ikke, og det er heller ikke muligt,
at det værende er mere her, mindre der, da det hele er
ukrænkeligt.

For det er sig selv lig overalt og ligger ensartet inden for sine
grænser.

(50) Her standser jeg min troværdige fremstilling og
erkendelse
af sandheden; fra nu af skal du lære de dødeliges meninger
at kende, mens du lytter til mine ords bedrageriske rækkefølge.

For de vedtog at benævne to former, hvoraf det er
forkert at nævne en – på dette punkt har de taget fejl!
(55) De skilte dem ad i modsatte skikkelser og fastsatte
kendetegn for hver især af dem: dels flammens strålende ild,
mild og ganske let, overalt sig selv lig,
forskellig fra den anden; men også den anden for sig selv,
stik modsat, den blinde nat, en tæt og tung skikkelse.

(60) Hele dette arrangement, som ser sandsynligt ud, fortæller
jeg dig,
for at ingen af de dødeliges meninger nogensinde skal
overhale dig.

Dette fragment, som er en af de længste førsokratiske tekster, der er
overleveret, giver os en enestående lejlighed til at følge Parmeni-
des' fremstilling og argumentation. Det er derfor rimeligt at se nær-
mere på det i dets helhed.

Fragmentets opbygning synes klar: den overleverede tekst udgør
slutningen af 'den sande vej' (1-49) og overgangen til Parmenides'
fremstilling af menneskenes skinverden, som er baseret på deres
meninger (DOXAI, 50-61). Indledningen (1-4) består i en opreg-
ning af det værendes 'kendetegn', hvorefter Parmenides behandler
hvert enkelt kendetegn for sig:

(A, 5-21)) Det værende *kan ikke opstå og forgå*.

(B, 22-25) Det værende er *helt*.

(C, 26-33) Det værende er *ubevægeligt* („urokkeligt“).

(D, 34-41) Der findes *ikke andet* end det værende („enestående“).
Desuden vises det, at menneskenes meninger er tomme ord, der
ikke svarer til noget i omverdenen.

(E, 42-49) Det værende er *fuldendt*.

Tekstens opbygning er ikke strengt logisk i den forstand, at det ene
kendetegn kan udledes af det foregående, eller således at argumen-
tationen kan sættes op i et eller andet deduktivt system, som det har
været forsøgt. Når alt kommer til alt, er 'det værende' noget, Par-
menides har oplevet, set, og hvis man vil følge ham, må man accep-

tere hans grundprincipper og forsøge selv at opleve 'det værende'. Man kommer ikke uden om en personlig stillingtagen (jf. den delvis subjektive 'overbevisning' i (A) og i 2 slutn.). Alle de kendetegn, Parmenides nævner, tilkommer det værende på én gang, og tilsyneladende er det for selve argumentationen underordnet, i hvilken rækkefølge Parmenides behandler det værendes karakteristika, således som han selv udtrykker det i et andet fragment:

7. (DK 5; Proklos in Parm. p. 708)

For mig kommer det ud på ét, hvor jeg end begynder; for jeg kommer tilbage dertil igen.*

* Dette fragment er ofte blevet fortolket, som om det var ligegyldigt, i hvilken rækkefølge Parmenides fremstillede sin lære. Dette kan umuligt være rigtigt: dels er det utænkeligt, at han skulle behandle menneskenes skinner, inden han fremsatte sit eget system, dels er det umuligt for ham at beskrive det værende nærmere, førend han har nævnt sine grundprincipper i 3.

Men når særpræget ved Parmenides' argumentation er fremhævet, må man til gengæld ikke glemme, at han også forsøger på logisk vis at begrunde sine synspunkter. Vi møder hos ham for første gang i den førsokratiske filosofi en udstrakt anvendelse af årsagskonjunktioner (derfor, fordi, nemlig), og det er helt klart, at han forsøger at bygge de enkelte afsnit op som en fremadskridende argumentation: hvert afsnit indledes med en påstand, som han forsøger at sandsynliggøre gennem forskellige led, der alle i sidste instans viser tilbage til grundprincipperne, og hvert afsnit afsluttes med, at Parmenides slår fast, hvad det var, han ville vise.

Men hvad er nu meningen med at sige, at det værende ikke kan opstå eller blive tilintetgjort, at det er enestående, helt ubevægeligt og fuldstændigt? Set *uden* sammenhæng med den tidligere filosofi er det et andet udtryk for Parmenides' ønske om at gennemtænke, hvad det vil sige, at noget 'er'. Hvis noget 'er', kan det ikke være opstået af noget andet, for hvad skulle dette andet være for noget? Det er meningsløst at sige, at det er opstået fra det ikke-værende! Men kunne det så ikke være opstået af noget andet værende? Nej,

siger Parmenides, det vil den „sande overbevisning“ ikke tillade os at tro. Han giver ikke nogen nærmere begrundelse straks, men årsagen er, at hvis der var to ens eksemplarer af det værende, måtte der være noget, der adskilte dem, og dette noget måtte være det ikke-værende, som netop ikke findes (jf. (B))! Således bliver det umuligt at anvende tidsudtryk om det værende: det *er* i en evig, uforanderlig tilstand (en *tidløs* evighed), det er det eneste, der er, og det er ubevægeligt, for ellers ville det have forandret sig, dvs. have været ét og være blevet til noget andet og altså ikke længere *være*.

Når det værende karakteriseres som afgrænset og ensartet ligesom en kugle, behøver dette markante billede ikke at betyde, at det værende opfattes som noget materielt; hovedvægten kan ligge på at karakterisere det værende som perfekt og derfor uden behov for ændring. Billedets anvendelse hænger sammen med, at grækerne kun forestillede sig, at noget var fuldkomment, hvis det var begrænset; cirkelbevægelser og kugler blev anset for fuldkomne i særlig grad. Hvis man alligevel ønsker at opfatte Parmenides' værende som noget materielt, er det ikke nødvendigt at undre sig over, hvordan Parmenides har kunnet forestille sig det værende afgrænset, uden at han tænkte på, hvad der var uden for det værende. Han har jo bevist, at der ikke findes andet end det værende, og at det ikke-værende ikke findes; derfor bliver det meningsløst at spørge om noget *uden for* det værende. Og tanken om en begrænset størrelse uden noget udenom findes også i moderne opfattelser af verdensrummet.

Hvis vi på den anden side sætter Parmenides ind i en idehistorisk sammenhæng, bliver det tydeligt, at hans karakteristik af det værende er polemisk vendt mod forgængerne: Parmenides' 'det værende' er ikke opstået som de tidlige naturfilosoffers grundelement og kan derfor heller ikke udslættes. Det forandrer sig ikke, som f.eks. Anaximenes' luft eller Heraklits ild. Det er ikke uendeligt (og derfor ufuldkomment) som Anaximanders APEIRON. Og Parmenides benægter eksistensen af det tomrum (= det ikke-værende), som pythagoræerne regnede med (jf. I. 152). Det er slående blevet sagt, at Parmenides' værende er negativt karakteriseret, dvs. det værendes egenskaber umuliggør enhver form for ulighed i det værende og

er en følge af det værendes selv-identitet.

Det vil være nødvendigt at gå nærmere ind på afsnit (D), der ofte karakteriseres som et resumé af den hidtidige argumentation (A)-(C), indskudt før højdepunktet i beskrivelsen af det værende som en kugle. At kalde afsnittet et resumé er imidlertid forkert: ganske vist svarer flere af sætningerne til tidligere udsagn (f.eks. svarer vv. 37-38 til afsnit (B) og (C)), men de anvendes alle til at *begrunde* den første sætning i (D): „Det at erkende noget er det samme som erkendelsen af at det er“. Dette vers minder, endog i sin formulering, om 4 og 3, 1-2. Meningen må være, at det, man erkender,* nødvendigvis må eksistere, fordi det ikke-værende ikke kan erkendes. Det, man erkender, kan heller ikke være noget andet end det værende, jf. (A). Følgen af dette bliver nu, at alle de meninger (DOXAI), menneskene har, kun kan være tomme ord, som ikke svarer til 'det værende', selv om menneskene tror det. Vi må altså antage, at Parmenides' erkendelsesteori (det værende = erkendelse, det ikke-værende = ikke-erkendelse, meninger = tomme ord) ikke alene er en direkte konsekvens af hans ontologi, men næppe kan *tænkes* uden en parmenidæisk ontologi. Samtidig kan vi nu også se, at det netop er kendetegnet 'enestående', der dominerer i dette afsnit; der er ikke tale om nogen egentlig argumentation, men egenskaben følger af grundprincipperne i 3. Der eksisterer slet intet ved siden af det værende!

*Det græske ord for 'erkende', NOEIN (jf. NUS hos Anaxagoras, side 106ff, eller NOO hos Heraklit 1. 69) forudsætter normalt et direkte objekt uden for det erkendende subjekt og nærmer sig i tidlig litteratur ofte betydningen 'ser'. Der kan altså ikke være tale om et kun tænkt eller forestillet objekt.

Med sin beskrivelse af det værendes fem kendetegn, der kulminerer i sammenligningen af det værende med en rund kugle som udtryk for den mest fuldkomne ensartethed, erklærer Parmenides, at han er færdig med sin fremstilling af 'sandhedens vej'; resten af digtet skal handle om menneskenes meninger. Hensigten med denne verdensbeskrivelse er omstridt; dels er fragmenterne fra sidste del af digtet færre og mere spredte, dels giver de relevante steder i

de overleverede afsnit (2 slutn., 6, 50 ff), ikke mulighed for en klar sproglig tolkning.

Nogle mener, at Parmenides med sin fremstilling af menneskenes meninger har villet give sin egen forklaring på, hvorledes sanseverden er indrettet – en forklaring, der er bedre end andre tænkes (jf. 6, 61) – på trods af, at Parmenides udtrykkeligt siger, at han vil fortælle om „de dødeliges meninger“. Andre finder, at skildringen minder om visse modstanderes systemer, først og fremmest om pythagoræernes, jf. bd. 1 side 108 ff, som Parmenides vil beskrive for at kunne vise dets urimeligheder og falskhed, kort sagt som en modsætning til sin egen indlysende ontologi. Da Parmenides som nævnt selv havde været pythagoræer, skulle dette afsnit være en tilbageblikning af hans tidligere standpunkt. Den uoverstigelige vanskelighed ved dette synspunkt er blot, at Parmenides' verdensbillede ikke kendes fra nogen af de tidligere filosoffer, og at de identificerbare træk, vi finder, kan føres tilbage til *flere* forskellige tænkere (et forhold, der har været anvendt til at støtte den første fortolkning).

Den forklaring af Parmenides' hensigt, jeg anser for den rimeligste, er ikke så meget baseret på indhold som på den sproglige formulering af de to steder, hvor Parmenides selv nævner formålet med sin kosmologi. Man vil nemlig se, at han såvel her i 6 (53ff: For de *vedtog* ... De *skilte* ...) som i slutningen af 2 (31-32: hvorledes det, folk tror, nødvendigvis *måtte* være troværdigt) sætter verbet i fortid. Det antyder, at det ikke alene drejer sig om at beskrive verdens indretning, således som den er nu, men også gælder om at vise, hvorledes det er gået til, at menneskene engang i fortiden fik en fejlagtig opfattelse af verden og det værende (jf. afsnit (D)). Den forklaring, Parmenides giver, er så, at menneskene er gået ud fra to urelementer ("former"), som de ikke mente forudsatte nogen fælles kategori (f.eks. det værende), eller – hvis man vælger en anden fortolkning af 53-54 „hvoraf det er forkert at nævne en“ – hvoraf det var lige forkert at vælge den ene eller den anden, fordi det eneste rigtige udgangspunkt er 'det værende'. Det, Parmenides vil, er altså ud fra en påvisning af den minimale fejltagelse af vise, hvorledes hele sanseverdenen 'opstår' og forekommer menneskene

sandsynlig (jf. 2 slutn. og 6, 60); selv om hans fremstilling drejer sig om én bestemt kosmologi, baseret på modsætningen mellem lys og mørke, er det en model, som kan tjene til afvisning af alle de kosmologiske forklaringer, der fandtes i samtiden.

Hvordan nu end dette forholder sig, er der i hvert fald én ting, man må huske: denne doxaverden kan ikke have nogen som helst realitet for Parmenides. Han har tydeligt sagt, at der kun er to muligheder: 'det er' og 'det er ikke'. Ligesom menneskenes meninger (DOXAI) i afsnit (D) viste sig at være tomme ord, således må sanseindtryk, eller rettere de ord, hvormed vi taler om sanseindtryk, være tomme ord, være noget, der ikke kan sættes i forbindelse med kategorierne 'at være' og 'ikke at være'.

Menneskene og deres skinverden

De følgende syv tekster fortæller om doxaverdenens indretning. Af en bemærkning hos Platon (*Symposion* 195 C) og den følgende passage fra Plutarch fremgår det, at dette afsnit af digtet har indeholdt såvel en beskrivelse af verdens, gudernes og menneskenes oprindelse som en fremstilling af verdens nuværende tilstand: 8. (Adv. Col. 1114 B) ...Parmenides har også fremstillet verdens indretning i sit digt; ved at blande sine grundelementer og med dem som udgangspunkt og middel har han frembragt alle fænomenerne. Han har nemlig sagt meget om jord og himmel og om sol og måne, og han beskriver menneskenes oprindelse. Det er vanskeligt ud fra fragmenterne at danne sig et indtryk af Parmenides' verdensbillede – hvilket i og for sig heller ikke er væsentligt for forståelsen af hans filosofi. Som man vil kunne se, er det en videreførelse af tidligere tænkeres verdensopfattelse, f.eks. er det klart, at de ringe, Parmenides omtaler, må have forbindelse med ringene hos Anaximander (jf. 1.16 og 22-23). Parmenides' bemærkninger om det menneskelige køns dannelse i 13 tyder på en påvirkning fra samtidens lægevidenskab, som ikke mindst udvikledes i de græske kolonier i Syditalien.

9. (DK 9; Simpl. Phys. 180)

Men da alting er blevet benævnt lys og nat,
og alt efter deres egenskaber er blevet tildelt både det ene
og det andet
er det hele på én gang fuldt af lys og af mørk nat –
begge i lige høj grad, da intet ikke har del i en af dem.

10. (DK 10; Clem. Strom. 5.138)

Du skal kende AITHER's natur og alle stjernebillederne
i AITHER, og den rene, strålende solfakkels
ødelæggende gerninger, og vide hvoraf de opstår;
du skal erfare den rundøjede månens omvandrende gerninger
(5) og dens natur. Du skal også vide, hvoraf den omgivende
himmel
blev skabt, og hvorledes nødvendighed (ANANKE) styrede den
og tvang den til
at fastholde stjernernes grænser.

11. (DK 12; Simpl. Phys. 39)

De ringe, der er mindre, er fyldt med ren ild,
de næste med nat, omend en portion ild trænger sig ind;
i midten af dem gudinden, som styrer alting.
For overalt hersker hun over den smertefulde fødsel og parring
(5) ved at sende hunkøn til hankøn, for at de skal parre sig, og
omvendt
hankøn til hunkøn.

12. (DK 13; Plat. Symp. 178 B o.a.)

Som den første af alle guderne udtænkte hun* Eros.

* jf. 11.

13. (DK 18; Cael. Aurel. Morb. chron. 4,9)

Når mand og kvinde blander kærlighedens frø, kan deres kraft,
som ved hjælp af forskellige slags blod danner fostret i årerne,
kun frembringe velformede legemer, hvis den bevarer den rette
blanding.

For hvis disse kræfter kæmper med hinanden, når sæden er blevet blandet,
(5) og ikke skaber en helhed i det legeme, der er opstået ved blandingen,
vil de blive en frygtelig pine for kønnet på det væsen, der bliver født af en dobbelt sæd.

14. (DK A 37; Aët. 2,7,1)

Parmenides mener, at der ligger ringe rundt om jorden, den ene efter den anden, bestående skiftevis af det løse og af det tætte grundelement; mellem disse er der andre, der består af en blanding af lys og mørke. Det, der omgiver dem alle ligesom en mur, er fast, og herunder er der en ildring; det, der ligger i deres fælles centrum, er også fast, og herom er der ligeledes en ildring.

Af de ringe, der består af blandinger, er den midterste alle de øvriges princip (ARCHE) og årsag til deres bevægelse og opståen, den som han også kalder den 'styrende gudinde', 'portnerske' og DIKE og ANANKE. Luften udskilles af jorden og stiger op som damp som følge af en voldsommere sammenpresning af jorden; solen og mælkevejen er 'udblæsninger' af ild; månen er en blanding af både jord og ild.

AITHER er det yderste af alt, under den er det ildområde, vi kalder himmel, anbragt, herunder kommer så det, der omgiver jorden.

Det er højst sandsynligt, at Aëtios' beskrivelse er baseret på de samme, utilstrækkelige fragmenter, som findes i dag, og at den derfor ikke har ret megen selvstændig værdi. Bl.a. synes begyndelsen af Aëtios' fremstilling at være en misforståelse af 11,1-2, hvorved de af Aëtios' ringe, der består skiftevis af lys og mørke, forsvinder, vel også de blandede ringe; de ringe, Parmenides omtaler i 11,2 ligner sandsynligvis Anaximanders, se bd. 1 side 43. Aëtios modsiger endvidere sig selv, når han mener, at det yderste lag i universet på én gang er fast og består af AITHER (ild), da det faste for Parmenides er mørke.

Parmenides' doxaverden får da følgende opbygning: 1) yderst en fast skal af nat, 2) nogle ringe af ild, som udgør stjernerne, 3) nogle ringe bestående af nat, men med en åbning, hvorfra der kommer ild, dvs. sol, måne og planeter, 4) jorden, som er i centrum. Hvor verdensgudinden befinder sig, kan ikke afgøres med sikkerhed, men udtrykket 'den styrende gudinde' minder om det, Anaximander siger om sit styrende princip, 1. 17. De betegnelser, Aëtios anvender om Parmenides' gudinde, hentyder til 2, 10 og 11, men det er vanskeligt at se nogen forbindelse mellem gudinden, der viser Parmenides sandheden i digtets første halvdel, og doxaverdenens gudinde.

Sansning og erkendelse

15. (DK 16 + A 46; Theophr. De sensibus 1 og 3 + Arist. Met. 1009 b)

(1) De fleste meninger om sansning, og de mest almindelige, kan deles i to grupper; for nogle filosoffer lader sansning finde sted ved at ensartede elementer påvirker hinanden, andre ved at modsatte elementer påvirker hinanden. Parmenides, Empedokles og Platon anvender lighedsprincippet, Anaxagoras' og Heraklits skoler modsætningsprincippet ...

(3) Parmenides har ikke givet nogen generel definition (: af sansning), og sagde blot, at erkendelsen er afhængig af, hvilket af de to grundelementer der dominerer. For tænkning er forskellig, alt efter om det varme eller det kolde har overtaget, men tænkning forårsaget af det varme er den bedste og den reneste; dog kræver også denne et vist blandingsforhold:

„For således som det omflakkende legemes blanding er, således er menneskers sind (NOOS); for det, som tænker, er det samme for alle og enhver: legemets natur. Det, der har overvægt, er nemlig (menneskers) opfattelse.“

Parmenides mener nemlig, at sansning og tænkning er det samme. Derfor opstår også hukommelse og glemsomhed fra disse (grundelementer) gennem blanding. Men om der er tænkning eller ej, hvis de er ligeligt blandet, og i givet fald hvilken karakter den har, har han aldrig gjort klart.

At han desuden lader sansning finde sted ved hjælp af det modsatte grundelement alene, fremgår klart af det sted, hvor han siger, at et lig ikke sanser lys, varme og lyd, fordi det mangler ild, mens det nok sanser deres modsætninger som f.eks. kulde og tavshed. Og i det hele taget har alt, hvad der eksisterer, en vis erkendelse.

Der kan ikke være tvivl om, at dette fragment hører hjemme i anden del af digtet, og følgelig, at den sanseproces, der beskrives, ikke har nogen egentlig eksistens for Parmenides; hvilken værdi han selv tillagde sin forklaring, kan derfor ikke afgøres. Fragmentet får sin betydning, fordi det tilsyneladende var en inspirationskilde for de efterfølgende filosoffer: i princippet er Parmenides' sanselære identisk med de teorier, vi finder hos alle de filosoffer, som tog hans udfordring op, indtil Platon og Aristoteles, se side 84ff, 114ff, 137ff. Selve Parmenides-citatet er vanskeligt at fortolke: mens den første sætning klart nok må betyde, at de sjælelige processer er direkte afhængige af legemet (og dermed vel af omverdenen), er den næste sætning (som angiver årsagen til den første) næsten umulig at forstå, fordi den overleverede tekst ikke tillader en éntydig oversættelse; den her givne oversættelse er den, der følger den naturlige ordstilling i den græske tekst, men en anden mulig oversættelse er „for det, man tænker, er det samme som legemets natur, for alle og enhver“. Også den sidste sætning i fragmentet tillader en anden oversættelse: i stedet for „det der har overvægt“ kan man oversætte „det der er fuldt“. – Ifølge den her givne oversættelse er Parmenides' hensigt at forklare sansning og tænkning ud fra doxaverdens almindelige principper: alt består af lys og mørke, følgelig må også erkendelse afhænge af disse to elementers blandingsforhold (jf. også 13) i legeme og omverden. Det er tilsyneladende netop dette, Theophrast vil illustrere med sit citat.

Af Theophrasts bemærkninger fremgår det endvidere, at Parmenides mente, at sansning finder sted i overensstemmelse med lighedsprincippet, nemlig at lys og varme opfattes ved hjælp af lys og varme, kulde og mørke ved hjælp af kulde og mørke osv. Theophrasts eksempel med liget kan næppe stamme fra andre steder end Parmenides' digt.