

Dirk Cürsgen
Nihilismus
Die Metaphysik der Nichtigkeit

Dirk Cürsgen

Nihilismus
Die Metaphysik der Nichtigkeit

epubli · Berlin
2021

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek:
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in
der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über:
<http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© Dirk Cürsgen – Berlin 2021

Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.

Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier.

INHALT

I.	Einleitung	7
II.	Das Inventar der Höhle	23
III.	Poiesis und Nihilismus	37
IV.	Das Ideal der reinen Immanenz	45
V.	Werte und Nichtigkeit	63
VI.	Der Nihilismus als Seinsverhältnis	89
VII.	Der Fortschritt	96
VIII.	Fortschritt und Ewige Wiederkunft	110
IX.	Gründe und Unterschiede	131
X.	Poiesis, Genesis und der Sinn der Bestimmtheit	140
XI.	Parmenides und Platon I	161
XII.	Platon, Aristoteles und der Anfang des Nihilismus	179
XIII.	Parmenides und Platon II	196
XIV.	Rechtfertigung und Anerkennung des Seins	208
XV.	Literatur	222
XVI.	Personenverzeichnis	226

I. Einleitung

„Nihilismus“ ist ein überaus schillernder Begriff. Abgesehen davon, daß – schon ein flüchtiger Blick in die Geschichte informiert darüber – anscheinend alles Mögliche als Nihilismus tituliert werden kann, erweckte der Terminus in der Philosophie nie besondere Sympathie und wird auch heute zumeist überhaupt nicht ernst genommen. Nihilisten verkörpern fast immer etwas dümmlische und geltungssüchtige Randfiguren. Der Nihilismus gilt oft als scheinbare Extrem- oder Radikalposition, die sich weder in der persönlichen Haltung noch in der Sache konsequent durchhalten läßt. Wohlwollend billigt man allenfalls genialischen Nachwuchsdenkern zu, einmal eine nihilistische Phase zu durchlaufen, bevor sie sich, dergestalt gereift, im Anschluß dann ernsthaft mit der Philosophie befassen. Ansonsten ist der Nihilist ein vorlauter Hanswurst, ein nörgeliges Kind, ein kleingeistiger Exeget der schlechten Laune, der seine Befindlichkeiten zu einer alltäglichen Metaphysik des Trübsinns aufbläht. In der Sache ist der Nihilismus jedenfalls nicht ernst zu nehmen, was der echte Philosoph bereits daran erkennen kann, daß ein so wenig respektabler Halb- oder gar Unphilosoph wie Nietzsche sich seiner an prominenter Stelle annimmt.

Durchweg haftet dem Begriff das Odium der blasierten Teilnahmslosigkeit, des unzulässig Vereinfachten und Undifferenzierten an, das gleichermaßen großsprecherisch wie wichtigtu-erisch als eine fortschrittsunfähige, zeitlose Modeideologie mit überspanntem, aber hohlem Überlegenheitsgestus vorgetragen wird. Der Begriff wird generell gerne zu denunziatorischen Zwecken verwendet und scheint dabei eine allgemeine Brauchbarkeit im Dienst der Abrechnung mit Gegnern jedweder Schattierung zu besitzen. Ebenso wird die Ausweglosigkeit verschiedenster intellektueller Verirrungen und Verranntheiten häufig als Nihilismus abqualifiziert. Der Nihilist ist prinzipiell eine suspekte Figur, die ihr diffuses Gefasel mit der Aura einer verführerischen und pomphaften Generalthese umgibt, sich aber letztlich bloß einem

romantischen Allmachts- und Vernichtungsphantasma oder einem pubertär-pfiffigen Relativismus hingibt. Verkappt totalitär, überhitzt, unterkühlt, stets jedoch unmäßig, wird tatsächlich lediglich eine hypertrophe Monumentalnegation kolportiert.

Dies alles ist natürlich nur die Skizze einer selbstgefälligen und bequemen Schulphilosophie, die sich der Lage der Dinge, den wirklichen Zuständen des Menschen in der Welt verschließt. Seine Kultur und seine Institutionen wirken selbstbezogen, ermüdet und steril, der Hervorbringung und Bewahrung des Mittelmaßes und der Ziellosigkeit verpflichtet. Jede moralische Reflexion zeitigt Desinteresse oder Verwirrtheit und versinkt in kraftlosen Antilogien. Die Religion ist ein Wohlfühlanachronismus für geistige Normalverbraucher; sich mit ihr zu befassen, erweckt den Verdacht der Nekrophilie. Der Staat ist ein omnipräsentes, korruptes Zwangsinstitut, ein ideologisch allseitig anschlussfähiger Betrieb, um, letztlich ohnmächtig, ideen- und planlos die alltäglichen Kontingenzen zu managen. An Stellschrauben drehend – etwas mehr hiervoor, etwas weniger davon – wird derselbe Apparat bedient. Nur die härteste Verweigerungshaltung vermag noch die Wahrheit der Diagnose des letzten Menschen zu leugnen oder schön zu reden. Der Nihilismus, die Entwertung aller Werte, ist der Fall, ist der zur Gewohnheit gewordene Normalzustand.

Wie auch immer man jedoch zu all dem steht: Sowohl der Nihilismus selbst als auch das Nachdenken über ihn, sind substantielle und konstitutive Erscheinungsformen und Aufgaben der Philosophie. Der Nihilismus ergründet wesentliche Fragen: Was ist der Grund der Verneinbarkeit? Worauf bezieht sie sich? Hat sie Grenzen und, wenn ja, wo liegen sie? Was bedeutet Positivität, und wie weit trägt die Geltung des Positiven unter Maßgabe seiner Negierung? Solchen Fragen nachzugehen, ist der zeitlose positive Sinn des Nihilismus. Und es gibt keine philosophische Disziplin, die dazu imstande ist, sich dem Nihilismus zu verschließen und nicht von dieser Herausforderung betroffen wäre, denn es geht ihm um die Grenzen von Begründung und Rechtfertigung schlechthin.

Der Nihilismus ist die Metaphysik des Nichts in seiner konkreten Gestalt der Nichtigkeit alles Positiven – was Sein, Erkenntnis, Sprache, Sinn, Ordnung oder Moral angeht. Er kann dabei naturgemäß ausschließlich als Verneinung des Positiven, das er voraussetzt, operieren. Als äußerste Regression aller Geltungsansprüche, als Logik des Absprechens und der Absage fordert der Nihilismus die ultimative Rechtfertigung und legt dadurch gleichzeitig die Grenzen der Möglichkeit überhaupt Rechenschaft zu geben, frei. Das Nichts offenbart sich als Grund der Nichtigkeit des Positiven. Ohne das Nichts wäre das Sein ein selbstverständliches und alternativloses Faktum, aber durch es wird es zu einem unlösbaren Rätsel, zum Abgrund der Vernunft (vgl. Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 612–613/B 640–641). Das Sein gewinnt Höhe und Tiefe, eine Geschichte; es strahlt und spricht oder verblaßt und verstummt. Obwohl unhintergebar ist das Denken nicht dazu imstande, das Sein auf sich beruhen zu lassen.

Nihilistisches Fragen und Denken kann sich generell in zwei Richtungen bewegen. Auf der einen Seite geht es um den *Sinn*: Nichts, was es gibt oder geben kann, nichts, was man als seiend ansprechen kann, kein mögliches oder auch notwendiges Sein hat einen Sinn; nichts läßt sich bindend und unwiderstehlich als sinnhaft ausweisen. Nihilismus bedeutet hier: Jede Sinnggebung kann verneint werden. Auf der anderen Seite geht es um das *Sein*: Es gibt überhaupt nichts, bzw. es muß nichts da sein. Kein Sein besitzt absolute Beständigkeit und Unwidersprechbarkeit. Das Sein besteht nicht aus sich selbst heraus mit Notwendigkeit, kein Sein vermag dem Nichts zu widerstehen und bleibt ihm gegenüber unzugänglich. Alles kann ebenso gut auch nicht existieren. Nihilismus bedeutet hier: Jedes Sein und jede Seinsweise können verneint werden. Einmal geht es um die Sinnlosigkeit, einmal um die Nichtigkeit des Seins. Ob und wie beide Ebenen zusammenhängen, wird zu zeigen sein.

Der Nihilismus ist ein Seinsverhältnis, das sich nicht aus dem Sein selbst speist, sondern dessen Quelle das Nichts ist. Er nimmt eine uneingeschränkte und allumfassende Haltung demge-

genüber ein, was ist, wenngleich keine bedingungslose, denn er setzt das Sein als Tatsache voraus. Seine Kraft zur universellen Verneinung des Seins überhaupt wächst dem Nihilismus aus dem Begriff des Nichts zu: Das Sein wird in *allen* seinen Formen und Weisen hinfällig; alle Unterschiede des Seins werden gleichgültig. Das Nichts begründet die Möglichkeit der Nichtigkeit des Seins. Logisch sind Sein und Nichts in gleichem Maße Grundmöglichkeiten oder -zustände. Das Sein hat lediglich den Vorrang seiner Faktizität, der jedoch nivelliert wird durch die Unmöglichkeit, ein Sein unwiderleglich und objektiv zu rechtfertigen, ihm einen Sinn zuzusprechen, der sich ihm unter keinen Umständen wieder absprechen läßt.

Es ist das Resultat des Nihilismus, daß das Sein insgesamt nicht zwingend gerechtfertigt zu werden vermag. Der Grundzustand des Seins ist im selben Maße sinnvoll und sinnlos wie der des Nichts. Kein zureichender Grund läßt sich beibringen, warum es besser ist, daß etwas als daß nichts ist. Alle Gründe, die sich anführen lassen, entwachsen bereits der Sphäre und Struktur des Seins, seinem Was und Wie. Keine ontologische Charakteristik, kein Reichtum oder Verhältnis, keine Ordnung oder innere Kohärenz des Seins kann beweisen, daß es besser ist als das Nichts. Auch wenn das Sein ein für allemal der Fall ist, bleibt die Frage, was besser ist, unentscheidbar. Gewiß kann das Sein in mannigfacher Hinsicht Zustimmung erwecken, Beglückung und Erfüllung im Umgang mit ihm gewähren, Sinn kann ihm abgewonnen werden, doch nichts davon ist unverneinbar.

Die griechischen Tragiker erfahren das Sein noch im Horizont des Unterschieds von menschlichem und göttlichem Sein. Für die Götter bedeutet ihr Sein und ihr Leben ihr Schicksal. So schreibt Sophokles über ihr unvordenkliches Sein (*Antigone*, 456–457): „Denn nicht seit heut und gestern sind sie: diese leben von je her, und weiß niemand, woher sie gekommen.“ Der Mensch hingegen wird in seinem Sein vom Nichtsein umschlossen und in die Mitte genommen; sein Existieren bleibt immer etwas überaus Fragwürdiges und der Rechtfertigung Bedürftiges.

Daß sein vom Leiden geprägtes Sein in der Welt dem Nichtsein vorzuziehen ist, darf bezweifelt werden, wie erneut Sophokles kundtut (*Ödipus auf Kolonos*, 1226–1229): „Nie geboren sein, übersteigt alles, was nur irgend zählt. Aber wenn man kam zum Licht, ist das Zweite dieses: wieder dorthin gehen, von woher man kam, aufs Schnellste.“ Und Euripides faßt noch lapidarer zusammen (frg. 844): „Nichtsein ist besser für die Sterblichen als Sein.“ Aus diesem Unterschied von göttlichem und menschlichem Sein hat der Nihilismus das Sein schlechthin herausgenommen.

Auch wenn das Sein nie nicht war und nicht vernichtet werden kann, so kann es gleichwohl nichtig sein: Notwendigkeit ist kein Sinn, und deswegen kann auch Gott nicht den Sinn unseres Seins ausmachen, sondern er ist unser Genosse im Sein, ihm ebenso verhaftet wie wir. Der Nihilismus läßt sich nicht und durch nichts widerlegen: Er ist die äußerste mögliche Wahrheit des Nichts im Blick auf das Sein. Jede Sinnggebung des Seins kommt aus diesem heraus und bleibt ihm verhaftet. Kein Sinn kann die Immanenz des Seins durchbrechen, und es ist der Begriff des Nichts, durch den diese Geschlossenheit bezeichnet wird. Ob Sein und Nichts sich in irgendeiner Weise vereinigen, durchdringen und vermitteln können, oder ob sie einander wechselseitig absolut begrenzen und einander vollständig äußerlich bleiben, mag offen bleiben. Aber mit Gewißheit gilt: Nur, wenn das Nichts entweder keinen möglichen Zustand darstellt, wenn das Nichts nicht nur nicht ist und nicht gedacht werden kann, sondern es das Nichts in keiner Weise ‚gibt‘, oder wenn das Nichts dem Sein innerlich und wesentlich zugehörig ist – wenn es also nichts anderes neben dem Sein gibt –, dann fällt das Faktum der Notwendigkeit eines Seins mit der Unmöglichkeit seiner gänzlichen Sinnlosigkeit zusammen.

Von diesem universellen läßt sich der spezielle Nihilismus unterscheiden, der sich als kultureller, geschichtlicher, logischer, erkenntnistheoretischer, moralischer, religiöser, politischer, gesellschaftlicher oder ästhetischer manifestieren kann, sich aber stets auf eine Welt oder eine bestimmte Seinssphäre bezieht. Und

wie man das Sein insgesamt bejahen und doch Unterschiede von Bejahung und Verneinung im Hinblick auf verschiedenes Seiendes machen kann, so kann man das Sein auch insgesamt verneinen und trotzdem Unterschiede von Bejahung und Verneinung im Hinblick auf bestimmte Seinsweisen und -zustände oder konkretes Seiendes vornehmen. Es gibt dann das Schlechtere im Besseren und ebenso das Bessere im Schlechteren.

Jeder spezielle Nihilismus kann absolute oder genetische Geltung erheben. So kann ein Sinn der Geschichte überhaupt gezeugnet werden; es kann aber ebenso ein Niedergang innerhalb der Geschichte konstatiert werden: Das Substantielle, Bessere, Größere und Höhere sinkt zum Scheinhaften, Schlechteren, Kleineren und Tieferen hinab. Seinszustände werden verglichen und als Seinsverluste bewertet. Der Nihilismus ist hier das Geschehen der Vernichtung dessen, was wirklich ist oder sein soll zugunsten des Nichtigen. In beiden Fällen bildet er eine Auslegung von Werden und Veränderung. Auch sein Verständnis als Unvermögen oder Unmöglichkeit, im Sinne etwa des Gorgias-Trilemmas, gehört hierher. Wenn nichts sein, erkannt, ausgesagt, ge- oder verboten werden kann, dann ist das Verhältnis des Menschen zur Welt gestört.

Dieser Weltbegriff des Nihilismus spricht sich prägnant und optimistisch in den berühmten Versen Goethes aus: „Ich bin der Geist der stets verneint! Und das mit Recht; denn alles was entsteht ist wert daß es zu Grunde geht; drum besser wär's daß nichts entstünde. So ist denn alles was ihr Sünde, Zerstörung, kurz das Böse nennt, mein eigentliches Element.“ Es geht um die untergeordnete und partikuläre Verneinung im Hinblick auf das Werden, um Entstehen und Vergehen, um Schöpfung und Zerstörung, den Fortschritt und seine ihm dienstbare Verneinung und Hemmung. Das Böse und die Verneinung halten alles in Bewegung, und darauf kommt es an. Was jenseits des Werdens und der Welt steht, bleibt jenseits der Verneinbarkeit und ist dem Nihilismus unerreichbar. In diesem Sinne glauben wir auch, Weltdeutungen, Weltepochen, Weltverhältnisse könnten sich verbrauchen

und einander ablösen, die Welt selbst jedoch bliebe davon in ihrer Unerschöpflichkeit und Schöpfungskraft unberührt. Jedes Einschränkung oder Aufhören des Nihilismus *innerhalb* des Seins ist vorläufig, willkürlich und perspektivisch motiviert.

Gerade an diesem Weltbegriff des Nihilismus zeigt sich, daß er immer auch ein Selbstverhältnis des Menschen ist, das Ungeügen des Menschen an sich selbst. Ein Mensch, der sich genügt, ist kein Nihilist. Überall sucht der Mensch nach sich selbst, überall begegnet er sich selbst. Es ist, wie Stifter im *Hochwald* bemerkt: „Die Menschen können nichts bewundern, als was sie selber gemacht haben, und nichts betrachten, als in der Meinung, es sei für sie gebildet.“ Alles wird dem Menschen zum Spiegel, der ihm zeigt, was und wer er ist. An den Grenzen seiner Welt hofft der Mensch Spiegel zu finden, die ihm seine Grenzen offenbaren. Wir suchen nicht das Andere, schon gar nicht um seiner selbst willen, sondern Spiegel, also uns selbst. Um das Andere verstehen zu können, müssten wir uns selbst verstehen. Durch alle Haltungen und Stellungen, die wir zum Sein einnehmen, versuchen wir, uns selbst näher zu kommen. Was sagt uns dies und das über uns, wenn wir so und so zu ihm stehen? Was Platen über Gott sagt, gilt auch für den Menschen: „Sich selbst zu schaun, erschuf der Schöpfer einst das All, das ist der Schmerz des Alls, ein Spiegel nur zu sein.“

Alles hat Bezug auf das menschliche Sein, alles ist für, durch oder gegen ihn, mit oder in ihm. Das ganz Andere ist eine Unmöglichkeit, ein Nichts. Die Sinnfrage ist das Streben nach der Selbstrechtfertigung des Menschen, dessen Humanismus ihn in der Sphäre der anthropozentrischen Immanenz festhält. Die Idee des Höchsten, Gottes, zu bestreiten, bedeutet nichts – weil es gar nicht das Höchste ist; der Mensch ist die Spitze, ihn und seine Würde zu leugnen, ist Sünde. Der Wille, der sich selbst will, der Wille zur Unsterblichkeit, zur endlosen, leeren Selbstbejahung, zieht die Nichtigkeit alles anderen nach sich und besiegelt das Immanenzdenken des Humanismus: Als unsterblicher wird der Mensch sein eigener und einziger Spiegel.

Der Mensch wertet aus einer Stellung als Ausnahmeentität heraus, als die er sich selbst begreift und setzt. Er unterscheidet zwischen allem, weil er sich von allem unterscheidet. Die Natur kennt keine Wertunterschiede, es ist das Wesen der Natur, daß alles gleichgültig ist. Ob etwas von sich aus besteht oder vom Menschen gemacht wird, sein Werten und Sinngaben erstreckt sich auf alles. Dabei vermag der Mensch sich nicht einmal einig über den Wert dessen zu werden, was er selbst hervorbringt, Kunst, Technik oder Politik. Das Werten ist eine Zudringlichkeit, eine Belästigung für die Dinge, eine Last, die der Mensch ihnen um seiner willen auferlegt und durch die sie wesentlich nur noch das sind, was sie für den Menschen sind, sein können oder sein sollen. Zum Wesen jedes Wertes gehört sein Verfall; das Hervorbringen von Werten ist dagegen das Bleibende.

Wert und Sinn kann das Sein allein im Hinblick auf den Menschen haben, der inmitten des Seins steht. Wertsetzung oder Sinngabe sind Willensakte, die den Dingen einen Sinn injizieren, während die Sinnfindung zwar hofft, daß das Sein aus sich heraus etwas sein möchte, doch auch in dieser Richtung bleibt der Bezug auf den Menschen leitend; das Sein hat auch dann *für ihn* seinen Sinn. Der Mensch macht also, seiner Zugehörigkeit zum Kreis des Seins ungeachtet, immer schon Unterschiede zwischen Seiendem oder Seinsformen sowie zwischen sich und dem Sein. Diese perspektivischen Voraussetzungen bringen eine fundamentale Ungleichheit und Inhomogenität ins Sein und inhärieren seinen sämtlichen Sinn- und Wertsetzungen. Jede Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Seins wirft deswegen als Schatten eine Antwort auf die Frage nach dem Wesen und dem speziellen Sinn des Menschen.

Vergleicht man den Menschen mit einem Grashalm, so ist er dann mehr wert als dieser, wenn man beide nach der Komplexität und dem Reichtum ihrer Bestimmtheit, ihrer Möglichkeiten, ihres Horizontes abschätzt. Ist der Grashalm lediglich das, was er für den Menschen ist, so sinkt sein Wert auf fast nichts herab. Schaut man hingegen auf die einfache Tatsache ihres ‚Ist‘, darauf,

daß sie ihre jeweilige Weise da zu sein erfüllen, daß sich verschiedene Weisen zu existieren – in jeweils völliger Übereinstimmung mit sich – in ihnen ereignen, so verschwindet der Wertunterschied zwischen ihnen. Das Sein ist dann in ihnen dasselbe, ihr Sinn besteht darin zu sein. Es ist mithin dasselbe Sein, das wir in ihnen verschieden bewerten. Es verhält sich mit beiden dann wie mit Eis und Wasser, die dasselbe sind, aber unter verschiedenen Bedingungen gegensätzliche Eigenschaften erscheinen lassen. Am Ende zeigt sich am Menschen: Wo alles möglich ist, ist nichts mehr möglich, jede Bestimmtheit ist revidierbar.

Der Nihilismus ist ein Begriff, der auf verschiedenste und zum Teil gegenläufige Positionen angewendet wurde. Etwas wird als wesentliches Sein, höchste Seinsweise oder wahre Gesinnung gesetzt, und wer dies nicht anerkennt, kann als Nihilist bezeichnet werden. So wurden Metaphysik und Antimetaphysik, Idealismus und Materialismus, Intellektualismus und Vitalismus, Solipsismus und Kommunismus, Konservativismus, Liberalismus, Marxismus oder Anarchismus, Monismus und Dualismus, Pantheismus, Deismus, Atheismus oder Skeptizismus, Christentum und Buddhismus, Dezisionismus, Romantizismus oder Pessimismus allesamt als Nihilismus bezeichnet. Als wuchtiger Kampf begriff wird er bereits in seiner ersten wesentlichen philosophischen Konzeption von theistischen und realistischen Denkern auf die idealistische Philosophie appliziert, so etwa von Jacobi im *Sendschreiben an Fichte* von 1799. Er charakterisiert mit ihm Kants Philosophie sowie Fichtes Wissenschaftslehre, die er als folgerichtigen Kantianismus betrachtet: Konsequenter Kantianismus ist Nihilismus. Bezeichnenderweise ist der Begriff hier schon mit der Deutung der *poietischen Subjektivität* und ihrer Grenzen verwoben.

Fichte erreiche sein Ziel einer Philosophie aus einem Stück nur auf Kosten der reflektierenden Auflösung aller ‚Sachen‘ in die Gedankenkonstruktionen des absoluten Ich, das in Wahrheit nur Abstraktionsprodukt des empirischen Ich sei. Dem Menschen, der auf diese Weise sich selbst vergöttliche, löse sich alles schritt-

weise auf in sein eigenes Nichts. Allein der Glaube an einen lebendigen, für sich bestehenden Gott könne der aus solcher Philosophie resultierenden Verzweiflung widerstehen. Fichte hat den Vorwurf zwar zurückgewiesen und die ihn begründenden Mißverständnisse seiner Lehre aufgedeckt (vgl. *Jacobi an Fichte*. NW 3, 390–394; GA III/3, 325–328. 330–333; III/4, 179–183); die Problematik hat ihn jedoch weiterhin beschäftigt. Noch in der *Wissenschaftslehre* von 1812 fragt er nach dem wahren Mittel, dem Sturze der Realität durch den Nihilismus der Reflexion zu entgehen. In *Glauben und Wissen* (1802) stellt Hegel beide als Dualisten mit Kant zusammen; für ihn besteht die ungelöste Aufgabe des Nihilismus darin, das absolute Nichts zu erkennen, das in Wahrheit die absolute Mitte Gottes darstelle, welchem kein bloßes Für-sich-Bestehen zukomme (TWA 2, 408–412).

In der Frühromantik, insbesondere bei Novalis und Friedrich Schlegel (der den Begriff schon 1787 gebraucht), vollzieht sich eine Poetisierung von Fichtes Prinzipien. Der Gedanke der unendlichen Tätigkeit des absoluten Ich wird für ein sich ins Grenzenlose ausweitendes Schöpfertum des individuellen Ich in Anspruch genommen. Dies führt zur Übertragung des Nihilismus-Vorwurfs auf die Willkürlichkeit und Naturferne der frühromantischen Dichtung; der Begriff wird zur ästhetischen Kategorie. Jean Paul wendet sich in seiner Jacobi zugeeigneten *Clavis Fichtiana* (1800) gegen die poetischen Nihilisten, die ichtsüchtig das All vernichten, sich im freien Spielraum des Nichts ausleeren und sich am Ende ins kraft- und formlose Leere verlieren. Auch hier geht es, anhand des Poetischen, um eine Auslegung der Poiesis und ihrer Gefahren.

Ist der Nihilismus für Jacobi oder Jean Paul etwas Verfehltes, eine jedes Maß sprengende und jede Grenze überschreitende Hybris, eine selbstherrliche Übertreibung der menschlichen Möglichkeiten zugunsten der unvergänglichen, wahren Religion, so ist er für Nietzsche die treibende Kraft in der Geschichte des Menschen, seiner Ideen und Werte. Der Nihilismus ist die Logik der platonisch-christlichen Ideen und ihrer Menschenformung bis hin

zu ihrer Selbstzerstörung, hinter der die neuen Werte eines neuen Menschentums zum Vorschein kommen, ja durch die sie erst zum Vorschein kommen können. Er benennt den Einheits- und in sich stimmigen Abfolgezusammenhang der großen abendländischen Ideen, ihre Wahrheit und ihr Ende.

Die Erkenntnis der Ziel- und Sinnlosigkeit, der Wahrheit, daß dem Sein kein Sinn zukommt, setzt bei Nietzsche die Potenz des Willens, die innere Energie des menschlichen Existierens und seines Verhaltens zum Seins erst vollständig frei. Wenn das Sein von sich her keinen Sinn besitzt, steht es der Macht und ihren Setzungen in jeder Beziehung offen. Die ganze Substanz des Seins zieht sich in den Willen zurück; er wird zum Maßgeblichen, wenn alles andere wegfällt. Er ist die Kraft des Sinnsetzens, wenn es keinen Sinn mehr gibt. Zu erkennen, daß das Sein keinen Sinn hat, und es dennoch zu bejahen, markiert den höchsten Standpunkt, der eingenommen werden kann und den Menschen an seine Grenze führt. Nietzsche nennt die unüberwindliche Sinnlosigkeit des Seins ‚Nichts‘ (vgl. KSA XII, 213); das menschliche Sein freilich erfährt seine äußerste Steigerung, wenn es diese Nichtigkeit des Seins affirmiert, sie sich souverän zueignet, sich einem dergestalt verfaßten Sein zugehörig erlebt. Den Sinn zu verneinen, bedeutet für Nietzsche geradezu, das Sein zu bejahen: Dies bildet für ihn die ideale Konsequenz seiner Sinnlosigkeit, das Sein wird zum Spielraum von Stärke und Macht. Für Nietzsche ist der Nihilismus Diagnose und Heilmittel in eins.

Der Nihilismus ist für Nietzsche die Krisis, der Entscheidungspunkt innerhalb derjenigen Geschichte, die ihm vorangeht und am Ende notwendig zu ihm resp. seinem Offenbar-Werden hinführt. Er erzwingt die Entscheidung zwischen Stärke und Schwäche, zwischen Bejahung und Verneinung des Seins, zwischen Sein und Nichtsein, zwischen dem Verschwinden des Verlangens nach Sinn, seinem Überflüssigwerden, und der Einsicht, daß zukünftig kein Sinn mehr möglich sein und weiterhin bestehen kann. Am Ende der Geschichte der europäischen Werte und Ideale scheiden sich die Wege: Neue Werte zu setzen einer-

seits, das Verlöschen der alten Werte und der Vergehen mit ihnen andererseits. Der Nihilismus ist hierbei der Zustand der menschlichen Geschichte, die Wahrheit der menschlichen Gattung, nicht notwendig die jedes Einzelnen, was freilich nicht ins Gewicht fällt.

Die tiefste Zäsur in der europäischen Geschichte ist der Nihilismus Ende, Übergang und Anfang in einem. Er sagt das Entscheidende über das Wesen des Menschen, seines Denkens und Wollens, seines Verhältnisses zu sich und zum Sein gleichermaßen; er sagt, wer und was der Mensch ist und sein kann. Der Nihilismus ist die Wahrheit der Unheilsgeschichte des europäischen Menschen, aber ebenso die Entscheidung über seinen zukünftigen Weg. Der Nihilismus wird zum Grund- und Normalzustand, nur das Verhalten zu ihm kann verschieden sein; für Nietzsche kann es der Stärke oder der Schwäche entspringen. Das Sein ist sinnlos und in seiner Sinnlosigkeit ewig – in der Form des Werdens, der Ewigen Wiederkunft des immer Gleichen: Wie der Mensch sich zu dieser Wahrheit verhält, zeigt wer er ist. Im Nihilismus kann sich keine Idee mehr behaupten oder erheben, ohne daß sich ihre Aufhebung – in Widerspruch, Banalisierung, Verfälschung, Übertreibung, Ignoranz – mit ihr erhebt.

Alles Sein hat der Mensch in die Sphäre des Werdens verlegt, Kategorien wie Dynamik, Entwicklung, Bewegung, Veränderung oder Verbesserung unterworfen; und dennoch sollen darin zugleich feste Werte und unvergängliche und unveränderliche Ideen existieren. Die Würde des Menschen etwa soll von allem Geschehen unangetastet bleiben. Wie kann dies möglich sein? Die Vernunft soll die Würde als zeitlos Beständiges in sich vorfinden und einsehen. Aber es gab eine Zeit, in der die Vernunft sie selbst war und ihr trotzdem nichts von solcher Würde bekannt war? Also hat die Vernunft einen Fortschritt vollzogen. Doch der Fortschritt ist wiederum ein Werden, wer setzt dieses Ende also ins Werden? Dies leistet erneut die Vernunft, die die Würde als vernünftiges, festes Ende des Fortschritts setzt, während alles andere weitergeht. Woher kommen solche Unterschiede in das

Können der Vernunft und ins Wesen des Werdens? Alles dreht sich hier im Kreis und macht sich gegenseitig verdächtig.

Wenn nicht alles, was ist, einen Sinn hat, weil es ist, es also Sinnloses oder Widersinniges gibt: Wie lassen sich hier die Grenzen ziehen? Wie kann man Bestimmtes rechtfertigen und anderes nicht? Die Menschen finden zur selben Zeit oder auch nacheinander Verschiedenes sinnvoll; es kommt auf den Einzelnen an, alles ist perspektivisch zu sehen. Manches ist allen freigestellt, manches nicht. Über einiges soll man nicht verschiedener Ansicht sein dürfen, und dies sind dann die fundamentalen Grundwerte, wie die Würde des Menschen. Auch hierbei läßt sich nichts klar und deutlich abgrenzen. Alles bewegt sich in Phrasen, unklaren Vorstellungen und läuft auf inkonsequente, kasuistisch relativierbare bloße Maximen hinaus. Der Mensch verliert den Glauben an sich selbst, und er hat es dann nötig, viel von seiner Würde zu reden.

Zuletzt hält der Mensch sich, angesichts der allseitigen Verwirrung, an sich selbst. Er sucht nach Sinn, weil er sein Sein – und damit alles Sein – abgeben muß. Er hofft, den Sinn darin zu finden, daß er sein Sein, das im und als Werden stattfindet, nicht mehr loslassen muß; er strebt nach Unsterblichkeit und sieht in ihr seinen Sinn, darin also, immer da zu sein. Dadurch steht ihm alles Sein offen und zur Verfügung, um sein Sein mit Bedeutung, Erleben und Sinn zu erfüllen. Doch vermag ein ewiges Dasein den Durchbruch zu dessen Sinn und zum Sinn des Seins schlechthin mit sich zu bringen? Der Mensch will die Nichtigkeit seiner Endlichkeit in der Zeit überwinden: und zwar durch die Zeit und das materiell fortdauernde Existieren in ihr, auf welcher Grundlage er sich dann mannigfaltigen Bestimmungen seines Existierens zuwenden kann. Er ist nicht mehr von der Unausweichlichkeit seines Todes durchdrungen, glaubt nicht länger an die Notwendigkeit seiner Sterblichkeit. Bemühte er sich vorher, etwas zu schaffen, das ihn überlebte, so zielt er jetzt darauf ab, selbst immer weiter zu überleben.

Der Nihilismus betitelt die Zerstörung der Einheit des Seins, der Einheit zwischen dem Sein des Menschen und dem Sein

alles anderen. Einzig als zugehörig zur Einheit des Seins, als zusammengehörig in der Einheit des Seins, kann Sinn erwachsen und wirksam werden. Der Mensch kann aus sich heraus und in sich selbst keinen Sinn finden, weil er des Sinnes für sich bedarf, den er sich selbst nicht geben, den er nur durch etwas anderes erlangen kann. Er muß seine Seinsweise und ihre Bestimmungen mit allem anderen in einen Zusammenhang der Übereinstimmung bringen. Der Mensch vermag keinen Sinn zu haben, wenn das Sein keinen hat; und das Sein kann keinen Sinn haben, wenn der Mensch keinen hat. Sinn kommt dem Menschen *im* Sein und von ihm als Einheit her zu. ‚Sinn‘ ist ein *Begriff* des Seins, der Mensch muß das Sein *als* sinnvoll verstehen.

Der Nihilismus kommt hierbei zu dem Resultat: Sinn ist keine mögliche Bestimmung des Seins. Er zieht eine unüberwindliche Grenze zwischen Sinn und Sein und interpretiert das Sein schlechthin als sinnlos. Dies bedeutet: An jeder Bejahung klebt die gleich starke Möglichkeit der Verneinung und umgekehrt; jede Anerkennung entspricht eine Aberkennung und umgekehrt; jeder Überordnung und Unterordnung kann widersprochen werden. Und infolge seiner Sinnlosigkeit kann das Sein zu leerer Gleichförmigkeit eingeebnet werden. Allem, was wir tun, schaffen, wollen, denken, sagen – allem haftet, so verschieden es ist, *derselbe* Schatten an, dieselbe Nichtigkeit. Vielleicht ist der Nihilismus deswegen ein Zeichen der Einheit des Seins, die sich wenigstens negativ in allem durchhält und zeigt.

Mit dem Begriff ‚Nihilismus‘ wird die fundamentale Haltung der Verneinung zum Ausdruck gebracht: einerseits die Absage an das Sein, andererseits der Negation des Sinns. Der Nihilismus zieht seinen Schluß aus allem, was war und distanziert sich von all seinen positiven Auslegungen: Es ist nichts damit, es sollte überhaupt nichts sein. Das Sein ist, obwohl es ist, nichtig; das Sein sollte nicht der Fall sein. Das, was ist, wird verworfen, seinen Sinndeutungen wird die Geltung aberkannt. Das Sein ist ohne Belang, seine Interpretationen bleiben bedeutungslos. Subjektiv gibt es natürlich immer noch ein reichhaltiges und auch gut ge-

nutztes Angebot an Sinngebungen des eigenen Lebens wie des Seins überhaupt, aber objektiv sind alle großen Ideen verbraucht und machtlos, alle Grundpositionen sind schon vertreten worden, keine überzeugt mehr. Wenn gilt, was Fichte in seinen *Reden an die deutsche Nation* schreibt – „Unser Maßstab der Größe bleibe der alte: daß groß sei nur dasjenige, was der Ideen fähig sei“ –, die Idee also den Sinn und die lebendige Bindung an das Sein artikuliert, dann ist der Nihilismus als Zustand der absoluten Ohnmacht und Schwäche der Idee zu betrachten.

Alles Geistige wirkt abgetragen, verbraucht und erschöpft, erscheint substanz-, wesen- und charakterlos. Seinen Äußerungen fehlen Gewicht, Durchschlags- und Prägekraft, seine Geschichte erscheint als Niedergang bis hin zur bloßen permanenten Insolvenzverschleppung. Der Punkt ist erreicht, an dem jedes Weitermachen mit und aus dem Vorhandenen sich aus Gründen der Redlichkeit und der geistigen Wachheit verbietet. Einer Flutwelle gleich überspült der Nihilismus, alles darauf zunichte machend, das feste Land. Er streift den Dingen den Schein, die Prätenttionen, Wunschbilder, Deutungen und Irrtümer ab, mit denen wir sie oberflächlich eingekleidet haben. Den Nihilismus zu leugnen, bezeugt Naivität oder Maskerade, ihm ausweichen zu wollen, ist ein schlichter Selbstbetrug.

Seine Realität führt uns und die Dinge auf ihren gemeinsamen Nullpunkt zurück, der eine Besinnung auf die Vergangenheit und die Zukunft verlangt; eine nüchterne Besinnung, die die durchgängige Schwäche sowohl dessen, was gerechtfertigt werden soll (das, was ist) als auch seiner Rechtfertigungsversuche (Sinngebungen) nicht verleugnet, schönredet und durch vorgebliche Überwindungen und flüchtige Neuanfänge leichthin hinter sich läßt. Der Nihilismus ist die Wahrheit, in der wir gefangen sind und die als immer gleiche ewig wiederkehrt, denn er ist eine maßgebliche Weise, die Frage nach dem Sein zu stellen. Für solche Fragen gilt freilich stets, was Thomas Bernhard als *conditio humana* formuliert: „Und wenn wir das ganze Leben ununterbrochen Fragen beantwortet bekämen und hätten schließlich alle

Fragen gelöst, wir wären am Ende doch nicht viel weiter gekommen.“

II. Das Inventar der Höhle

Die Öffentlichkeit ist der Ort der Entscheidung, der ‚Diskussion‘ über das Wirkliche und in diesem Sinne der Inbegriff von Gegenwartigkeit und Präsenz. Zugleich eignet ihr ein Forderungscharakter, sofern sie jederzeit ein zu füllender Raum ist. In ihr wird die menschliche Gemeinschaft hergestellt, und zwar durch die Massenmedien und die ‚renommierten Institutionen‘, die Öffentlichkeit erst schaffen und entscheiden, was überhaupt zur öffentlichen Meinung werden kann. Die Vermittlung bestimmt, was als wirklich gilt und erscheinen kann. In den Massenmedien wird die Struktur der Vermittlung von der Intention auf die Masse aus bestimmt, doch eignet der Vermittlung wesensgemäß die Tendenz zur Totalität, die sie herstellt *und* von der sie ermöglicht wird.

Im Verhältnis von Vermittlung und Totalität besteht dann ein Zirkel. Inhaltlich sind in der Öffentlichkeit stets die Ausnahme, das Irreguläre und nicht Alltägliche, das Verfehlte und Schief-laufende, das Konflikträchtige und Problematische, der Mißstand, das Extreme, Sensationelle und Effektvolle, das Interessante, schnellebig Neue und Leichtverständliche präsent. (Alles Nicht-Öffentliche und Nicht-Veröffentlichte bleibt dagegen bloß privat, ist bedeutungslos und unbedeutend. Nicht öffentlich bedeutet nicht existent, kryptisch, unterirdisch, letztlich latent doch auf Veröffentlichung gerichtet. Anwesenheit bedeutet Massenhaftigkeit, Schnelligkeit, Extreme, Virtualität, mühelose Tätigkeit, mediale Vermittlung, Meinung und Information. Eine anthropozentrische Sphäre von objektiver Unübersichtlichkeit. Das Allgemeine wirkt immer mehr im Hintergrund, im Schein der Abwesenheit.)

Und trotzdem produzieren und bestätigen die Medien letztlich den Durchschnitt: Nivellierung und Mittelmaß, platte Verständlichkeit, Bildungsverfall, Substanzverlust und Geschichtsverarmung. Sie errichten ein Reich enzyklopädischer Vordergründigkeit, Kurzlebigkeit und Oberflächlichkeit, sie leben

von der Gegenwart für die Gegenwart. Vergangenes ist bloß Grund für Gegenwärtiges, Zukünftiges nur Folge der Gegenwart. Ihre geistige Weltherrschaft basiert auf ihrer Geistesgegenwart. Sie sind auf der Höhe der Zeit, d.i. der Gegenwart, Analyse und Synthese des Zeitgeistes in eins. Sie produzieren für den Tag dessen Wahrheit und erheben sich – ein wahrer Phoenix – stets wieder aus der Asche des Gestern. Gegenwart bedeutet Wahrheit und Wirklichkeit, ihr Woraus und Wozu. Sie sind objektiv universal und sprechen potentiell zu allen über alles. Sich den Massenmedien zu entziehen, heißt, sich der Gegenwart zu entziehen. Ihre Exponenten sind die Diagnostiker und die Nachfahren der Propheten in eins, moralisches Gewissen und Humanisten, Realisten und Idealisten. Sie bewegen sich im von ihnen gemachten erlaubten Meinungskorridor und ahnden jede Abweichung von den gebrauchsfertigen Meinungen unnachsichtig. Eine permanente Flut von Meinungen wird produziert, die nur weiteres festes Land wegspült.

Die Wahrheit des Feuilletons von heute ist der Feuilleton von morgen. Ein ständiger Kampf von Meinungen und Vorstellungen. Völlige Unselbständigkeit der Kommentare, Kritiken, Berichte und Deutungen. Medien brauchen Futter, es wird zum Argument, sie nicht zu füttern und zu bedienen. Alles kann genteilig besprochen werden, aber zugleich in einem Rahmen von ideologischen Fronten und Tabus. Wertungsoligarchie. Anerkennung. Aufmerksamkeit. Der Wille zur und der Anspruch auf Sichtbarkeit. Schnelligkeit. Effekt. Inszenierung von Rollen, Staffagen, Posen, Ambiente. Das Sich-Suhlen im Ephemerem: Sich-Herumtreiben in Meinungen und schnell verbrauchten Wahrheiten, organisierte Meinungen, gefragte Gesprächspartner, Meinungsführer, Ereignisse und Erlebnisse. Die Vergangenheit ist das Nichtigte, fast als ob sie nie gewesen wäre. Sie wird höchstens herausgekramt, um sie jemandem um die Ohren zu hauen. Alles wird mit ökonomischen Daten angetüncht.

„Sich aus der Öffentlichkeit zurückziehen“, lautet eine Redensart. Sie ist folglich das Ursprüngliche, der Ort wirklichen,

relevanten Existierens, der Zustand der Gemeinschaft und des Präsentseins, aus dem man verschwindet, in Vereinzelung und Abwesenheit zurücktritt. Die Öffentlichkeit ist eine Instanz der Vielheit; diese ist notwendig, damit genug da ist, damit genug geredet werden kann. Und sie folgt den Gesetzen des Marktes und Produzierens. Meinungen verhalten sich wie Produkte auf dem Tausch- und Vergleichsplatz der Diskussion. Es gibt gefragte, gängige und populäre, aber auch weniger nachgefragte Erzeugnisse, Renner und Ladenhüter. Es gibt qualitativ hochwertige und schlampig verarbeitete, schnell auf den Markt geworfene Beiträge; Einfaches und Billiges, aber auch Komplexes und Aufwendiges; Anerkanntes, aber ebenso Innovatives; Modeprodukte nach Kundenwunsch, gebrauchsfertige Einwegprodukte und Fließbandware, aber auch Unikate, Markenartikel und Wiederverwertbares. Manches bildet ein spezielles Nischenprodukt, anderes zeigt sich fähig zum breiten Konsens.

Es besteht jedenfalls ein dauerhafter Bedarf an konsumierbarem Gut. Jeder kann teilnehmen, Konkurrenz belebt das Geschäft, doch die Produkte müssen sich am Markt durchsetzen. Dort gilt es, ein meinungsstarker Meinungsmacher zu sein, sein Produkt gut zu platzieren, auffällig zu bewerben, sich zur rechten Zeit flexibel anzupassen, doch auch Konstanz, Verlässlichkeit und Bewährtes können sich durchaus lohnen. Meinungen, die Mindeststandards unterlaufen, werden nicht zugelassen oder verboten und vom Markt genommen. Meinungen lassen sich herstellen, verbrauchen, vernichten, totschweigen, übersehen – genau, wie es bei allen anderen Dingen der Fall ist. Die Öffentlichkeit ist der offene Markt, auf dem das Sortiment an Vorstellungen sich der Menge präsentieren und anbieten kann. Die Welt der Öffentlichkeit hat ihr Bestehen in den Medien. Die Medien eröffnen und bieten viel, halten aber stets auf Abstand. Sie synthetisieren das, was ist oder als seiend gelten darf, infolgedessen sind sie das Subjekt.

Das Seiende tritt in den Medien und der Öffentlichkeit nur noch als Funktion auf. Es ist zum Ersetztwerden und zum Aus-

tausch verdammt. Es verfällt der medialen Amnesie, fristet nach kürzester Zeit, also in maximaler Unbeständigkeit, ein Schattendasein im Hades der Suchmaschinen, eine Existenz von Googles Gnaden. Kein Anfang, kein Ende; keine Ränder, keine Mitte: Die Medien sind reines Werden ohne Ziel, ein sich inflationär ausdehnendes chaotisches Aggregat von Erscheinungen. Werden, Erscheinen und Genuß werden gemästet. Das Seiende wird als Platzhalter verbraucht, um das Nichtsein zu verdecken und zu füllen. Es herrschen Unruhe und Ungeduld, das Aufgreifen des sich Bietenden, das Dahintreiben und Sichweiterhelfen vom Nächsten zum Nächsten. Alles wird durchgenommen und ist wert, daß es erscheint. Die Medien haben die Kraft der Unmittelbarkeit völlig absorbiert, und sie haben das Reich der totalen, selbstbezüglichen, autopoietischen Immanenz errichtet. In diesem produzieren und steuern sie jede Präsenz und bestimmen damit zugleich, was ins Vergessen abgedrängt wird. Das Seiende vergeht in Massenhaftigkeit, in gegenseitige Verdrängung, in Vordrängen und Überlagerung.

In der Gesamtmasse der Meinungen, dem Bereich des Nichtigen, schließen sich Teilmengen zu Weltanschauungen und Wertsystemen zusammen. Ob die Meinungen koexistieren, sich ausgleichen, sich bekämpfen oder einseitig vernichten, ist gleichgültig. Alle scheinbar so gegensätzlichen Weltanschauungen sind in der Sache gleich, alle sind inhaltslos. Kraft und Wirklichkeit liegen auf Seiten der Subjektivität und ihrer Macht, nur um sie geht es. Alle Inhalte und Ziele sind gleichgültig und scheinhaft. Für das Subjekt geht es um den Glauben an den Glauben und damit seine Macht. Die Gewißheit des Vorstellens erreicht hier das tote Residuum ihrer Grenze: Das Subjekt ist sich rein und einzig seiner selbst gewiß, der Wille will ein Sein allein in sich selbst. Hierdurch wird die Wahrheit tatsächlich ewig, doch sie gilt nur heute.

Alles scheinbar Sachliche verfällt in Palindrome: Standpunkte, Auslegungen, Sicht und Gegensicht, Urteil und Gegenurteil, Vorstellung und Gegenvorstellung, Ursache und Wirkung,

Mittel und Zweck, Anfang und Ende – von links nach rechts, von vorne nach hinten und umgekehrt stets dasselbe. In den Weltanschauungen findet die völlige Individualisierung des Geistigen statt, aber zugleich seine mögliche Standardisierung; sie stellen das Geistige in den Bereich persönlicher Nutzbarkeit und Verwertbarkeit. Weltanschauungen sind Antworten, denen jedes Fragen und jede Fraglichkeit abhanden gekommen ist, weil sie immer rückwärtsgewandt sind, alles vom Gewesenen her nehmen müssen. Sie haben keine Welt mehr, auf die sie sich beziehen und müssen daher selbst als Weltsurrogate auftreten. Ob sie fest sind oder ständig wechseln, bleibt völlig gleichgültig. Man macht sich ein Bild von der Sache – und ist mit ihr fertig, eigentlich jedoch ist das Bild hier schon die Sache, ein Wovon gibt es gar nicht.

Werte und Weltanschauungen sind nichts Ursprüngliches, sondern etwas Spätzeitliches; etwas, dem eine lange Geschichte vorangehen muß, damit derartige Phänomene auftauchen können. Der Mensch bringt jeden Sinn selbst und dies stets im Bezug auf sich selbst hervor. Außerhalb der poetischen Sphäre hat der Wert keinen Seinsrang. Das Sein als solches, die Tatsache, daß etwas ist und nicht nichts, steht jenseits jeder Bewertbarkeit. Hinter dem Werten steht der Glaube an die Herstellbarkeit des Sinns der Dinge. Die Existenz oder Nichtexistenz von etwas wird durch seinen Wert als Essenz begründet und gerechtfertigt. Nur der größte Ansatz wähnt, die Dinge und Handlungen ‚hätten‘ von sich aus, in sich einen Wert, den das menschliche Werten lediglich nachvollzieht und anerkennt. Die Dinge sind bewertbar, sie stehen wesentlich den Bewertungen offen, ja sie sind von ihrem Sein her immer schon mit einer Wertigkeit verflochten: Dies ist die Vorannahme allen Wertens, das daher meint, die Dinge mit den Wertungen zu erreichen und zu treffen. Ihr Wert soll zu ihrem Sein gehören und dieses sogar entscheiden.

Die Rede von wertvollen Ressourcen, Kunstwerken, Vitaminen oder Grundwerten zeigt: Der Mensch muß sich überreden, sie zu schätzen und anzuerkennen oder ihre Forderungen wenigstens anzunehmen. Sie sind statisch und vorgegeben; sie wirken

wie Ladenhüter, die man ständig und laut anpreisen muß. Zuletzt sind es immer nur *meine* Meinungen und *meine* Werte, in die ein boden- und zielloser, massenhafter und doch schwebender Subjektivismus ausläuft, dem nur die Macht und das Sich-Durchsetzen Geltung verschaffen können. Der Mensch will und begehrt und kann nicht anders, aber kein Objekt der Begierde hat mehr Wert und Bestand. Nichts gewinnt dauerhaft Belang, nichts hat Folgen in der Bewegung des formlos dahintreibenden Geredes. Die Doxa bleibt ein Werden im ewigen Wandel und Umschwung der Meinungen; die Massenhaftigkeit des Redens in Produktion und Vernichtung gleichermaßen geht nicht auf die Sache, sondern auf das Reden selbst. Das ganze Geschäft des Subjektiven: Überzeugungen, Werte, Gefühle, Erleben – all das bleibt im Inneren, in der subjektiven Immanenz als Boden verhaftet. Das Objektive ist akzidentell oder nur eine Hoffnung jenseits der privilegierten Perspektiven. Fragmente homogenisieren sich qua Abgrenzung.

Im Ganzen ist es dann der Staat, der sich zunehmend als der Souverän aller Immanenz offenbart und betätigt. Der zunehmende und zunehmend ziellose Technizismus des politischen Handelns befaßt sich mit dem Drehen an Stellschrauben, um letztlich den status quo zu bewahren, notfalls durch seine ‚Modernisierung‘. Der Staat ist unsterblich und überall, hat alles an sich gezogen, sich aller Bereiche bemächtigt. Nichts steht außerhalb seines Zugriffs. Er setzt die Maße und Richtlinien.

In jeder Form neigt der Staat zum Totalitären, zwischen den Staatsformen gibt es nur quantitative, keine qualitativen Unterschiede. Vollendete Macht organisiert das *Individuelle als solches*, in seiner Ausdifferenziertheit, weil der Einzelne durch die allgemeine Gleichheit immer schon isoliert und nivelliert wurde. Alles wird ideologisch präzisiert, der Einzelne vom Allgemeinen her entmachtet, das Denken auf seine Richtigkeit und Unbeweglichkeit hin ausgerichtet. Nie steht die Ideologie aber auf höherer Stufe als die faktische Macht. (Propaganda ist die Extrovertierung des Wertens bis hin zur Brutalisierung der Lüge.) Fehlt das Mo-

ment der fürsorgenden, Raum und Möglichkeiten eröffnenden Integration, muß es zum Widerstand und -willen kommen. Staat und Politik werden als das Äußere, Fremde und Übermächtige wahrgenommen, gegen das es sich zu behaupten gilt. Der Eindruck entsteht, daß etwas überall und grundsätzlich nicht stimmt. Das Überhandnehmen und die an die Wurzel dringende Bedrohlichkeit selbstgemachter Probleme.

Aber alles Reden darüber greift daneben, zu allgemein oder zu konkret. Alle Verbesserungsideen greifen zu kurz und verändern das Prinzipielle der falschen Richtung nicht. Jeder hat je sein Nächstes, an das er sich hält. Kein Zweck, kein zwingendes Wozu, nur das reine Können ohne zwingendes Wollen. Wesentliche Gleichgültigkeit und Ununterscheidbarkeit; Weitermachen; Handtieren mit Werten, Handel mit gebrauchten Werten; moralisierende Funktionäre bei totaler Unglaubwürdigkeit; Phrasen, Parolen und Slogans. Die endlose Äußerlichkeit der Öffentlichkeit. Ein schmaler Korridor des Erlaubten und Zulässigen; Ausgrenzen und Abschneiden des Anderen in der präzisierten Demokratie. Das Präzise ist das Abgeschnittene: Es gehört nicht mehr zur Wahrheit des Inneren, wird damit unzulässig, ist aber eben immer noch da. Dem Präzisierten fehlen jeder Weg und Ausweg. Es wird in gesetzten Grenzen eingengt oder stillgestellt. Im ständigen, willkürlichen Wechsel zwischen *volonté générale* und *volonté de tous* legitimiert sich z.B. demokratische Macht durch eine Willensäußerung des Volkes, nicht durch Vernunft, doch werden die Grenzen dessen, was zu wollen erlaubt ist, als Werte oder Vernunftprinzipien gesetzt und sind anzuerkennen. Es gibt keine Repräsentation. Asymmetrie zwischen Rechten und Pflichten. Mittelmaß und Versumpfung, Boden- und Prinzipienlosigkeit, Durchwursteln, Bequemlichkeit, Laufenlassen, Vertagen, Kurzfristigkeit des Handelns. Die Politik schafft unter keinen Umständen jemals etwas Bleibendes und Vollendetes.

Wo liegt die Grenze zwischen Information und Meinung, Tatsache und Wertung? Jede Wertung ist eine Meinung und Vorstellung. Jeder hat zu allem eine Meinung im Reich der machtlo-

sen Freiheit und der gefahrlosen Subjektivität. Selbst das Objektive ist bloß das, worüber nur eine Meinung zulässig ist (die freiheitlich-demokratische Grundordnung). Ansonsten bleibt das Meinen frei, weil die Entscheidungen durch faktische Machtverhältnisse geregelt sind. Die Meinungsfreiheit markiert die geräuschvolle, aber politisch irrelevante Scheinbeteiligung der Partikel an den Machtprozessen und Entscheidungen. Jedes ‚Das geht nicht‘ beruht auf einem ‚Ich will nicht‘. Und auch die Menschenrechte, die wie ein Ding an sich in seinen Widersprüchen zur Erscheinung gehegt und behandelt werden, bleiben von der Idee eines (absoluten) anthropozentrischen Willens abhängig.

Das Endliche ist unüberwindbar: das unauftrennbare Gewebe des Ungefähren, das unentwirrbare Geflecht des Uneindeutigen, die unzerreißbare Verstrickung ins Vergebliche. Im Endlichen und für es gibt es keine Eindeutigkeit, keine Letztgültigkeit, keine absolute Vernünftigkeit oder Unvernünftigkeit. Der Umgang mit ihm und seine Rechtfertigung bewegen sich im Ausgleich und im Abwägen, im Sinn für Parität und Gleichgewicht, in dem das Relative zu seinem relativen Recht und seiner relativen Stabilität kommt. Katastrophal ist es, wenn dieser Sinn dem Bedingungslosen subordiniert wird, dem rücksichtslosen und einseitigen Durchsetzen, in dem das Endliche einer Richtung und Linie unterworfen wird, nur noch deren untergeordnetes Mittel darstellt. Der skrupulöse Defätist kennt im absoluten Kampf noch den Schmerz; der jenseits jeder Einschränkung Handelnde kennt keinen Schmerz mehr. Am stahlharten einzigen Maßstab der Perfektion zerbricht alles wie nichts und ohne tiefere Bedeutung. Schonungslosigkeit, Aus-dem-Weg-Räumen, das massive Bewußtsein des höheren Auftrags, gewissenlose Selbstgewißheit, Bedeutungslosigkeit aller Opfer, Ruhe in der Brutalität, Kühle in der Zerstörung und dem Über-Leichen-Gehen. In der Hand eines solchen Perfektionswillens wird der Staat zum schärfsten und härtesten Schwert.

Ursprüngliche Macht und ihre Einheit, jenseits jeder Legitimation der Macht und jeden Rechts, heißt Souveränität. Demo-

kratie und Liberalismus stellen das Recht über den Staat: Das Recht ist der höchste Wert, doch weil die Rechtsidee sich nicht selbst umsetzen und realisieren kann, setzt der Staat sie durch. Er stellt die Rechtswerte nur fest, wahrt sie und garantiert ihre Geltung als Ordnung. Wenn der Staat durch sein Machtmonopol als Souverän und Quasi-Person auftritt, so dient dies der Durchsetzung und Wahrung der Rechtsordnung. Das Recht als objektive Norm ist souveränen Personen, wollenden Machtsubjekten und Autoritäten übergeordnet. Staat bedeutet gar nichts anderes als Verfassung und Grundnorm; die Menschenwürde ist der absolute geistige Grundwert, eine unpersönliche Grundnorm von absoluter Geltung, deren Inhalt aber die einzelne Person als solche und ihr Schutz bildet. Das fundamentale Problem der Rechtssetzung und -verwirklichung bleibt aber bestehen: das Problem der Entscheidung und der Anwendung des Rechts auf den konkreten Fall. Die abstrakten Regeln des Wie der Entscheidung sind klar gegeben, aber das Wer, das personale Subjekt der Entscheidung ist unkalulierbar, im Recht wie in der Politik.

In der Demokratie ist das Volk der Souverän: Herrscher und Beherrschte sind identisch, ihr Dualismus wird in der machtlegitimierenden Zirkularität eines universalen Selbstverhältnisses überwunden. Praktisch jedoch herrscht rein quantitativ die Mehrheit, faktisch die Klasse der Repräsentanten, auf die die Macht temporär übertragen wird und die dem Volk insgesamt mißtraut. Es herrscht die Durchsetzung der Partikularinteressen und ihr Ausgleich. Die Demokratie bleibt unpersönlich, weil das Volk keine Person ist. War der transzendente Gott das Muster der souveränen Person des Monarchen, so bildet das Volk in der Demokratie die apersonale Sphäre totaler Immanenz. Je schlechter der Mensch ist, desto mehr bedarf es der Macht und Herrschaft, um diese Schlechtigkeit zu bewältigen. Politische Macht ist ein Residuum des Theodizee-Problems; Anarchismus ist konsequenter Naturalismus, sofern der von Natur aus gute Mensch keiner Herrschaft bedarf. Die liberale Demokratie schlägt einen inkonsequenten Mittelweg zwischen Diktatur und Anarchie ein: Ihre

Metaphysik ist die Diplomatie des ‚Lösens von Problemen‘, die unendliche Diskussion, das Verhandeln und Handeltreiben.

In absoluter Immanenz sollen Kompromisse das Entscheiden umgehen, die Entscheidung als das genuin Politische und Moralische wird suspendiert. Alles Entschiedene und Harte bis hin zum Gegeneinander verblaßt in der Produktion des Durchschnitts und seiner normsetzenden Ansprüche zum universalen, integrativ ausgleichenden Nebeneinander. Handeln in der Ordnung des Ganzen bedeutet Ver- und Aushandeln. Im System herrscht, wenn keine Determination, so doch die Präformation des in ihm Möglichen. Die Souveränität des einen Volkes, die auch nur in einer Person repräsentiert werden kann, wird durch Gewaltenteilung und Pluralismus in leere Uneinigkeit aufgelöst. Als Schöpfung aus dem Nichts markiert die Entscheidung die Parusie des moralischen Seins. Sie ist immer wirkliche Singularität und die Wahrheit des Endlichen. Die Entscheidung durchbricht den Gang des Üblichen, sie bringt Macht und Souveränität zum Ausdruck. Entscheiden ist der Inbegriff von Leben und bedarf des Unterschieds; die Demokratie will keine substantiellen Unterschiede, sie will trotz aller Gegenbeteuerung das Gleichsein und den Ausgleich, eine menschliche Monokultur.

Das Politische kennt keinen festen, abgrenzbaren Sach- oder Gegenstandsbereich. Politik ist keine Wissenschaft, sondern durchzieht und entwickelt die Proportionen des objektiven Lebens. Alles kann politisch sein und betrachtet werden, zu allem kann man sich politisch verhalten. Es ist eine universale Verhältnisform, die auch über den Staat hinausgreift. Der Staat ist deswegen überall, weil das Politische vordem alles durchdringt und präformiert. Ein Jenseits zu aller Politik muß etwas Unangreifbares und Unberührbares postulieren, und bezeichnenderweise setzt sich in der Demokratie der Mensch selbst als das Unantastbare. Als theoretisches Residuum des Unpolitischen basiert die Menschenwürde bereits auf der Einsicht in den universellen Zugriff des Politischen.

Das Politische schließt sich jedoch immer tieferen metaphysischen Grundstellungen an, über die es nicht verfügt: Das Politische ist keine Idee, hat keinen Zweck mehr, sondern dient als totales Mittel und praktische Organisation. Es untersteht dem Relativismus, dem Optimismus von Ökonomie, Technik und positiver Wissenschaft; es ist Teil des berechenbaren Betriebs, ergeht sich in der allgemeinen Oberflächlichkeit von Diskussionen und Interessen, die allesamt gleichgültig bleiben, es postuliert das irdische, gemachte, hedonistische Paradies als Ziel, zu dessen Gunsten die große Entscheidung immer schon gefallen ist. Im irdischen Paradies als der Nachahmung des göttlichen Paradieses tritt der geistlos gewordene Mensch an die Stelle Gottes. Der Mensch kommt nichts wirklich nah, hat zu nichts wirklich Distanz, gewinnt keinen Horizont.

Wenn es schließlich heißt: „Die Würde des Menschen ist unantastbar“, dann handelt es sich um eine Allquantifikation, einen kontrafaktischen, falschen Satz, der auf einer Scheintatsache absoluten Charakters beruhen soll. Der Satz vermeidet den Begriff des Sollens und erweckt den Anschein, als sei es prinzipiell überhaupt nicht möglich, die Würde anzutasten, was doch tatsächlich täglich millionenfach im Größeren und Kleineren geschieht. Der Satz setzt die Würde als Unberührbares und Unbeschmutzbares, als verbotenes, unzugängliches Heiligtum. Im Vorstellungsfeld der Taktilität – also des Anfassens als desjenigen Sinnes, der am stärksten physisch an die Sache herantritt und -kommt – wird die Würde zum Tabu. Sie ist das Unhintergehbare, Beständige und Immergleiche. Zu ihr hat alles und jeder Abstand zu wahren; ein negatives Gebot der passiven Freiheit von jeder Antastung. Um jeden Preis ist die Würde zu sichern und zu verteidigen, ohne das etwas konkret Positives produktiv aus ihr hervorgebracht werden muß. Sie ist der naturgegebene absolute Wert des Einzelnen, der weder jemals hervorgebracht noch aufgehoben werden kann. Würde bedingt Rechte, die wiederum Individualität ermöglichen. Als Residuum des Physischen ist die Würde unverfügbar, auf das Innerste und Eigentliche seiner selbst hat der

Mensch keinerlei Zugriff. Mit der Verbindlichkeit der Würdeachtung sollen der Grund und Horizont der Gemeinschaft und allen staatlichen Handelns gelegt sein.

Alles ist relativ und kann zur Disposition stehen, aber die Würde ist absolut. Als Naturfaktum steht die Würde in keinem absolut bestimmbar und bewertbaren Verhältnis zu allem, was der Mensch (aus sich) macht. Sie ist transzendentes und transzendentes Prinzip zugleich, ohne exakt festlegbaren und konkreten Bezug zum Empirischen überhaupt. Die Würde kann und muß man nicht erringen, nicht ihr entsprechen, man hat sie bedingungslos. Selbst Gott kann sie weder geben noch nehmen. Es gibt keine Souveränität mehr gegenüber der Würde, weil es keinen Ausnahmefall gibt, über den noch zu entscheiden sein könnte. Im Ausnahmezustand herrscht freilich der faktische, quantitative Vorrang der Rechte der Majorität vor denen der Minorität, die geopfert wird. Der Mensch setzt sich als höchsten Wert, anerkennt sich als das Wesentlichste: Was sagt es über den Menschen, das dies notwendig ist? Er muß sich schützen, und zwar vor sich selbst. Die Idee der Menschenrechte und -würde ist ein Schneewittchen-Spiegel: Immerfort soll der unfehlbare Spiegel dem Menschen bestätigen, daß nichts über ihm steht.

Der vernünftige Dialog führt nicht zu einer eindeutigen Lösung und Klärung des Strittigen. Die Vernunft ist nicht das Vermögen der Auflösung von Differenzen und die Herstellung gültiger Einheit. Es gibt keine vernünftige Universalperspektive, keinen allseitigen Ausgleichs- und Entscheidungsstandpunkt. Die Vernunft lebt aus der Widersprüchlichkeit und löst sie nicht auf. Das Vernünftigste als das sachlich Zwingende ist eine Fiktion. Alle Urteile der Vernunft vergehen, während das Wahre besteht. Das beruhigte Ziel der Dinge liegt nicht in vollendeter Vernünftigkeit. Unwidersprüchliche Vernunft und Eindeutigkeit gibt es nur im Bereich der Dinge, die nicht durch und für den Menschen sind. Im Hinblick auf ihn bleiben alle Vernunft und alles Vernünftige zweideutig.

Dennoch verlangt man von der Vernunft, sich an allem abzuarbeiten und unterwirft sie der Zumutung, zu allem Stellung nehmen zu sollen; in alles läßt sich Vernunft bringen, alles ist irgendwie vernunftfähig und möglicher Gegenstand einer vernünftigen Behandlung. Wenn z.B. jede Philosophie angreifbar und widerlegbar ist, dann ist sie ebensogut unwiderlegbar. Keine ‚kritische Widerlegung‘, kein Nachweis von und kein Jonglieren mit Mängeln reicht in die Tiefe. Immer erhebt sich gegen sie eine Verteidigung; das Ganze wird zur endlosen Redeschleife. Dialog und Diskussion halten alles in der Bewegung fest. Der Betrieb von Kritik und Gegenkritik läuft leer, führt nirgendwo hin, nur in das Weitermachen. Das Für und Wider, das Hin und Her macht eine Philosophie weder zur vergangenen noch rettet es ihre Gegenwart. Es produziert bloß den ‚Diskurs‘, in dem alles historisch mit- und gegeneinander verrechnet wird.

Entsprechend verhält es sich bei der philosophischen Auslegung: Man muß Themen suchen und erfinden, unter denen man eine verbrauchte Sache noch einmal vornehmen und herzeigen kann. Eine Sache wird auseinandergerupft und von allen möglichen Seiten begafft, berochen und befangert, um sie nochmals verwerten und ausnutzen zu können; und dies nennt sich dann wissenschaftliche Objektivität, Innovativität, Fortschrittlichkeit. Noch nicht abgegraste Restbestände sollen letzte originäre oder wenigstens originelle Möglichkeiten erschließen. Der Exeget wird zum Fotografen, der tausendmal abgelichtete Objekte ins letzte Licht stellt, zum Wühler, der im Inneren nach letzten verborgenen Schätzen sucht. Das selbsternannte Subjekt der Gegenwärtigkeit, erstrahlend in der Aura der Zeithöhe, thront auf dem Richtstuhl der Geschichte. Aber Aktualität ist nicht Wahrheit, Alter nicht Antiquiertheit, Neuheit nicht Modernität. Philosophen werden zu Vertretern für Positionen: ein flügelahmes Denken, das zu Fuß gehen muß und – weil es am sichersten ist – auch will; die Meinungsepidemie und Gartenzwergrechthabereien zwischen Duodezsystematikern und Papier-Herostraten mit ihren intellektuellen Strohfeuern gelten als Aktualität.

Es herrscht einerseits die Flucht in vergangene Fülle und in ihrem Gefolge die Interpretationsinkontinenz der Bildungsroutiniers, der im Unüberschaubaren verschwindende gedankenlose Konsum von Gedanken mit seiner Vorliebe für philologische Materialschlachten; auf der anderen Seite unterliegt das Denken dem Terror des Überflüssigen, dem Leiden am tendentiellen Fall der epistemologischen Profitrate, der die Dämmerung des Erkenntniswillens anzeigt und geistig von der Hand in den Mund lebt. Die Macht der Geschichte, der Autopoiesis der Immanenz, macht es dem Denken immer schwerer, sich gegen das Wissen zu behaupten. Die Fülle des Gewesenen verengt und kanalisiert das Denken, verfestigt es und verbirgt andere Wege des Denkens. Großes Denken besteht darin, eine Perspektive zu finden, die mehr und anderes sehen läßt; die die Dinge und ihre Zusammenhänge in einem neuen Licht erscheinen läßt. Wissen hat mit Wirklichkeit und Notwendigkeit zu tun, Philosophie mit Möglichkeiten und Ungewißheit.

III. Poiesis und Nihilismus

Die Poiesis verhält sich zum Sein aus der Grundstellung des Un-genügens am Sein, dem von sich her eine Dürftigkeit eignet. Sie sieht und will das, was nicht ist, aber sein kann und soll. Was und wie etwas rein von sich aus ist, ist wesentlich unzureichend, um den eigentlichen Seinssinn zu erfüllen, seinen vollen und unbenegten Sinn zu erreichen. Es fällt der Poiesis zu, die Fülle des Seins, seine niemals selbstgegebene Höhe und sein Maximum, zu erschließen, sie in der Weise des Veränderns, Hervorbringens und Schaffens sein zu lassen. Das Sein muß gesteigert und bereichert werden. Ursprünglich und unmittelbar bleibt es hinter sich zurück, der Poiesis gegenüber im Rückstand. Die Werke versuchen, dem Sein Genüge zu tun – als und durch die Überwindung des Nichtseins. Das Sein erhebt sich allererst aus dem Nichtsein.

Was ist, erscheint der Poiesis im Lichte dessen und von dem aus, was (noch) nicht ist, und dieser Vorrang des Nichtseins macht die Poiesis zum eminent nihilistischen Seinsverhältnis. Nichts ist da, um bloß zu sein, um zu sein und zu bleiben, was es ist, sondern alles ist da, um für etwas da zu sein. Bevor etwas für etwas da ist, muß es nicht erst da sein; alles steht immer schon im Horizont des Ausstehenden, des Über-sich-hinaus- und Von-sich-weg-Weisens. Poiesis oder Fortschritt sind grundlegende Weisen, das Nichtsein zu überwinden, es nicht auf sich beruhen zu lassen, das Sein zu steigern, auszubauen, zu intensivieren, dem Nichtsein Seiendes zu entreißen, Seiendes gegeneinander auszutauschen.

Termini wie *Bewahren* oder *Bewährung* stellen die Dinge hingegen scheinbar in den Horizont der für sie konstitutiven Abwehr ihrer Nichtigkeit. Beim Bewahren gilt es, das Wahre in der und gegen die vergehende Zeit beständig zu erhalten; das Vergangene soll in der Anwesenheit gehalten werden. Das Halten im Bestand, gegen das Nichtsein, ist schwieriger und anstrengender als das Vernichten, Aufgeben oder Verlieren, die sich dem Nichtsein nicht mehr entgegenstellen. Das Bewährte ist das Wah-

re in der und durch die Zeit, das nicht der Flucht in die Sicherheit und Geborgenheit des quasi paradiesischen Vergangenen, dem geordneten Leben in seiner bloßen Vergegenwärtigung verfallen darf. Die Vergangenheit wird andernfalls zum Stoff der Melancholie, scheint nicht mehr zu wachsen und machtvoller zu werden, sondern nur in immer weitere Ferne zu rücken. Und dennoch wird die Anziehungskraft der Vergangenheit immer größer – oder die Haltlosigkeit verglichen mit der Größe ihrer Gehalte. Die Vergangenheit nimmt die Züge des Theoretischen an: Von sich aus vorgegeben sein, Unveränderlichkeit, Beständigkeit. In der Breite und Masse schwindet hingegen die Vorstellbarkeit des Vergangenen insgesamt. Das Geistige wird von innen her aufgezehrt, das Äußerliche fällt zuletzt. Die Vergangenheit ist das Wirkliche, das immer unwirklicher wird. Wenn der Mensch seine Geschichte, den Inbegriff seiner Poiesis, nicht versteht, dann versteht er sich selbst nicht. Alles wird nicht nur unverständlich und undurchschaubar, sondern ziel- und zwecklos, sinnlos und nichtig.

Die Bewährung dagegen ist die Wahrheit in der Praxis. Etwas oder jemand wird in und an der Wirklichkeit auf die Probe gestellt, die über seinen Wert entscheidet. Das ‚Wahre‘ ist vordem weltlos, etwas, das sich noch nicht in der Wirklichkeit bewährt und bewiesen hat oder bereits nicht mehr bewährt. Was sich nicht bewährt, verdient sachlich kein Vertrauen und keine Anerkennung. Die Bewährung ist eine Form der Bewahrheitung durch die Anwendung, im praktisch durchgeführten Realitätsbezug. Das Sich-Bewährende steht im Fokus der Aufmerksamkeit und wird als herausragender Gegenstand der Beurteilung beobachtet, der sich noch im Übergang zu seiner endgültigen Anerkennung und Bestätigung befindet. Dem Bewährten gilt es, Bestand und Erhaltung zu verschaffen, weil es dem Bereich des positiv Ausgewiesenen angehört. Alle Geltung des sich noch Bewährenden steht unter Vorbehalt; es hat nur ein Sein auf Probe. Gegebenenfalls wird etwas wieder zurückgenommen und annihiliert. Maßstab ist die Leistungsfähigkeit: Etwas muß, im Rahmen einer bestimmten

zeitlichen Frist, zeigen, wozu es fähig ist. Insgesamt ist der Bezug zum Menschen konstitutiv, die Bewährung ist eine anthropozentrisch-poietische Kategorie.

Das Sein gilt auch der Poiesis als das *Beständige*, Feste und Fertige: Jedes Bestehen richtet sich notwendig gegen das Vergehen. Das eigene Bestehen durch den Halt am Beständigen qua Erkennen oder Wollen gewinnen. Das Beständige ist Ziel und Ende der Unbeständigkeit, der Bewegung. Der *Nihilismus* im Gegensatz dazu als Unbeständigkeit und Haltlosigkeit gedacht; als die Unmöglichkeit und Unfähigkeit, Bestand zu finden; die Nichtigkeit und Scheinbarkeit allen Bestehens. Die Nichtigkeit ist allgemein und ausweglos, alle Wege führen zum Nichts. Im Nihilismus herrscht die (linear erscheinende) absolute Beweglichkeit aller Grenzen. Man kann im Überschreiten der Grenzen gar nicht mehr innehalten. In der Ewigen Wiederkunft wiederum kann die Bewegung keine Grenzen mehr überschreiten, sofern die Immanenz die absolute Grenze ist. Alles läuft in den Kreis als absolute Immanenz zurück, Grenzen offenbaren sich als Schein. (Kein endgültiges Ende, keine letzte Grenze mehr angeben zu wollen oder zu können, ist auch eine Gestalt des Nihilismus, die Halt- und Gehaltlosigkeit scheinbaren Transzendierens.) Die Ewige Wiederkunft ist die vollständige *Abrundung*: Alles wird nach innen hin ab- und eingeschlossen. Im Kreis ist alles gleich weit von der Mitte entfernt, das Ganze wird auf die Mitte hin zentriert. Abgerundetheit impliziert Vollendung und Gleichmäßigkeit, ein Werk wird als Immanenz fertiggestellt.

Die Bewegung des Herstellens zielt auf das Fertige ab, das das Herstellen leitet; erst als Fertiges ist etwas wirklich ins Sein gestellt. Hervorbringen bedeutet Zum-Ende-Bringen, der Endzustand gilt als Maß. Das Ende ist die Entscheidung des Ganzen, seine Wahrheit, das, als was es besteht. (Beim Leben ist dies unmöglich.) Anders als der bloße Schluß gibt das Ende einer Sache Einheit und Bedeutung, die auf Anfang und Mitte zurückstrahlen. Das Gewicht des Werdens scheint nicht gleichmäßig auf alle Punkte des Prozesses verteilt zu sein, sondern Anfang und Ende

ragen heraus. Die Unruhe scheint eine grundlegende, aber keine unmittelbare Bestimmung zu sein, die nur als Zwischenraum der Ruhepunkte verständlich zu machen ist. Als Zwischenreich scheint das Übergehen das Unpräzise schlechthin zu sein.

Die Wirklichkeit fügt der Sache, der Essenz nichts hinzu gegenüber der Möglichkeit, aber für die Bewegung, als Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit, entsteht der Raum zwischen Anfang und Ende, in dem allein sie selbst möglich ist. ‚Existenz‘ ist der Name für den Abstand zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit. Das Ende wird zum Maß auch des Anfangs, es ist der Sinn der Bewegung und des Möglichseins. Das Sein wird vom Ende her gedacht. Etwas fängt nur im Hinblick auf ein mögliches Ende überhaupt an. Anfangen wird zum Mittel des wirklichen End-Seins. Die Unmittelbarkeit des Wirklichseins wird durch den Möglichkeitsbegriff als notwendige Vorstufe aufgehoben. Die Vermittlung wird zur Potenz des Immanenten, zur Leistung des Möglichen in der Immanenz, zur Eröffnung ihrer Zukunft. In den Möglichkeiten eröffnet sich der Seinsraum, in dem die Dinge jedoch noch kein Gewicht haben. Erst als wirkliche gewinnen sie dieses Gewicht. In ihrer (scheinbaren) Masse können Möglichkeiten zum Zerstreuen, Verdeckenden, Undurchsichtigen, Überflüssigen, Unmäßigen werden. Sie drängen sich gegenüber dem Wirklichen auf und vor. Sie sollen das An- und Ausstehende der vermeintlich befreienden Zukunft sein; das, was die Linearität der Wirklichkeit aufbricht und in die Breite einer in sich gleichwertigen Pluralität zieht.

In der Immanenz der Poiesis sind – dies ein Zeichen ihres Nihilismus – Möglichkeit und Wirklichkeit, Anfang und Ende oder Mittel und Zweck austauschbar: Viele Mittel können zu einem Zweck führen, aber ebenso können die Mittel selbständig und abwegig werden. Mittel und Zweck sind ein kontingentes Verweisungsgefüge, ein relatives Adäquationsverhältnis. Bewegungen werden in Gang gesetzt, ohne daß Art und Zahl ihrer Folgen absehbar sind. Es gibt keinen Anfang, kein festes Ziel, erst im Verlauf zeigen sich die inneren Möglichkeiten. (Die Praxis

hingegen kennt nur einen Zweck, das gute Leben, das sie jederzeit selbst ist.) Ihren Endzweck vermag die Technik daher konkret nie zu erreichen, nie ist ein Zustand notwendig oder endgültig der letzte, und insofern bleibt das Telos des Technotops utopisch; die Transzendenz des Technischen kann immer nur eine leere sein.

Die Technik ist das Wissen vom Wie und Wozu des Hervorbringens von Sein. Das Werk – in seinem Charakter als objektivierte Potenz und Überbau des Dinges – ist die Wahrheit des hervorgebrachten Seins und darin die hervorgebrachte Wahrheit. Beim Werk zeigt das Seiende sein Geschaffen- und Hervorgebrachtsein als sein Wesen; Subjektivität und Objektivität erscheinen darin als untrennbar. Im Blick auf den Bereich der Poiesis wird das philosophische Staunen reflexiv und immanent, denn der Mensch staunt hier über sich selbst, über das Seiende, das nur durch ihn ist und sein kann. Dieses Erstaunen kann zum Entsetzen werden, denn jedem Stellen eignet ein Maß, ein Spielraum. Verläßt das Gestellte diesen, dann fällt es und verliert seinen Stand. Es verfällt, wird fehlerhaft, unbrauchbar, veraltet, abwegig, unverständlich, destruktiv, mithin in irgendeiner Weise nichtig.

Die Technik ist daher mehr als ein Verhältnis zur Natur, nämlich ein Verhältnis zum Sein überhaupt, das den Umgang mit der Natur einschließt und sie universal zum verinnerlichten Mittel macht. Gegen die Natur gedacht, schafft die Poiesis Seinsimplantate, Einpflanzungen ins Sein, die darin weiterwachsen und sich verflechten. Technik und Kunst lassen die Natur andere Wege gehen als ihre eigenen. Zugleich wird die ‚reine Natur‘ zu etwas, das der technischen Welt äußerlich ist, zum Äußeren des Hauses oder der Stadt, zur freien, aber abständigen Natur, die zwischen den Innenräumen liegt. (Ist Kain nach Gen. 4,17 der erste Städtegründer, so wird die Seßhaftigkeit als Folge der Sünde begriffen.) Die poetischen Welten bestimmen den Wandel des In-der-Welt-Seins, des Ausbaus der Immanenz, in welchem Prozeß der Mensch zunehmend aus seiner eigenen Innerlichkeit in die Außenwelt der Immanenz und ihrer Systeme hineingezogen wird. Weil Ousia ursprünglich die feste Habe meint, impliziert unser

Seinsverständnis von Anfang an die Bindung an die Immanenz, an den Besitz, der im Leben bereits Widerstand leistet und den man im Tod zurücklassen muß. Sofern der Zufall niemandes Eigentum ist, steht er dem Sein im Sinne der Habe und des Planens stets entgegen.

Die Poiesis ist die Weise, die Wahrheit zu schaffen und hervorzubringen, um sie finden zu können und von sich her zum Vorschein zu bringen, um sie dazu zu bringen, sich zu zeigen: an, hinter, neben dem Poioumenon – dies ist die niemals in einem Werk erfüllbare Hoffnung der Poiesis. Die Wahrheit dessen, was von sich aus ist und wird, besteht nicht isoliert und ist vielleicht in dem anwesend, was Sein hervorbringt und zeigt sich in diesem Hervorbringen oder am Hervorgebrachten. Was immer der Poiet an Material verarbeitet, was immer er will und beabsichtigt, wozu immer er hervorbringt: Das Hervorgebrachte ist und zeigt mehr. Die Form der Poiesis ist durchlässig und aufnahmefähig für das, was nicht durch sie oder wegen ihr ist. In aller Poiesis hofft der Mensch, daß der Schall seiner Schritte und das Echo seiner Stimme nicht das Einzige sind, was zu ihm zurückkommt, das sie etwas Anderes und Eigenes nur auslösen. Deswegen bleibt die Poiesis mit der Angst verbunden, dem Werk nicht gewachsen zu sein, sein Sein nicht bewerkstelligen zu können, im Hervorbringen nicht durchzuhalten oder abzugleiten. Der Realismus etwa strebt daher im Grunde danach, etwas nicht Konstituiertes und Unge-machtes, etwas von sich her Existierendes und Gegebenes festzuhalten, selbst um den Preis seiner Unzugänglichkeit für die Erkenntnis. Der neuzeitliche Idealismus hingegen basiert auf absoluter Poiesis; Denken und Bewußtsein sind Machendes und Gemachtes gleichermaßen.

Im Kunstwerk ist es das Symbolische – das Symbol als das absolute, freie Zeichen –, daß die Einheit von Sachgehalt und Wahrheitsgehalt erwirken soll. Die Wahrheit wird fest an eine Sache geheftet, so daß sich in das Einzelne eine Welt legen läßt. Im Symbol können Frage und Antwort koinzidieren. – Symbole sind Ausdruck einer Disproportion, ein Verhältnis der Unver-

hältnismäßigkeit. Sie fixieren dieses Verhältnis und setzen zugleich die Überwindung des Mangelhaften in ihm. Symbole zeigen und überspringen den Bruch. Deswegen haftet dem Kunstwerk noch in der Wirklichkeit die Herkunft aus der Freiheit gegen die Vielzahl von Möglichkeiten an. Es bleibt etwas Schwebendes, nicht bloß vieldeutig, sondern vielschichtig. Das Kunstwerk bewahrt im Wirklichen das Mögliche. Das Werk soll zur Erscheinung der reinen Wahrheit des Seins werden.

Der Begriff der Erscheinung hält zumindest an der Teilrepräsentation des Erscheinenden fest. Etwas erscheint wirklich als etwas, während etwas etwas bloß zu sein scheint. Das Erscheinen ist das Sein in seiner Mehrdeutigkeit: Das Sein ist unter Bedingungen und Relationen gestellt, unter deren Bestimmungen und Einschränkungen es erscheint, denen gemäß es erscheint. In diesem Rahmen zeigen die Dinge ein Aussehen. Der Mensch sieht alles in einer Vielheit bis hin zu Möglichkeiten, so daß das Sein mehrdeutig erscheinen muß. Es kann für den Menschen nur Möglichkeiten und Sichtweisen zulassen, also in einer und als Vielheit erscheinen. Die Erscheinung ist als Erscheinung-von (wie die Reflexion) etwas Sekundäres, das etwas Vorangehendem folgt. Als Erscheinung eines Erscheinenden – womit zwingend ein Unterschied gesetzt wird – beansprucht die Erscheinung Angemessenheit und ein Verhältnis zu ihrem ‚Grund‘: Sie drückt etwas aus, ist durchsichtig, läßt die Sache selbst durchscheinen. Sie ist mehr als die Oberfläche eines Inneren, die dieses auch verdecken kann; die Erscheinung ist mehr als selbst das wahre Äußere einer Sache.

Erscheinen bedeutet: Sich auf die eigene Grenze bringen; Nach-außen-hin-Sein und Zum-Vorschein-Kommen; das innere Sein aus der Tiefe an die Oberfläche holen; der Schatten des Wesens als dessen absolut mitgegebene Wirklichkeit; das Vordergründige; der wahre Ausdruck; das Anwesen aus der inneren Tiefe im Unterschied zum Schein als Vorspiegelung und Überstrahlen, als dem Abwesen und Wesenlosen, dem Unwesen, dem Gewese der bloßen Oberfläche. Schein und Mißverständnis sind nur möglich durch ein Verhältnis von Möglichkeit und Wirklichkeit und

weil es überhaupt Möglichkeiten und Nichtsein gibt, die ein Verhältnis zum Wirklichen haben. Erkennt wird das Sein. Verkennt man es, verfällt man seinem Schein.

IV. Das Ideal der reinen Immanenz

Das Fundament, das alles bestimmt und unbedingt zu sichern ist, ist die Wirtschaft. Das Bestehen tritt in die Form der Produktion von Wohlstand über; Wohlstand und Wachstum sind die primären Weisen des Fortschritts. *Das Innerste der Immanenz, das Haus*, der οἶκος, bildet die Sphäre der Macht und des Bestehens, im ökonomischen wie im ökologischen Sinne. Der *Fortschritt* wird zu einer Leitidee der Immanenz und bedeutet: Vernichtung, Überwindung, Verminderung des Nichtseins und Nichtkönnens *als* Werden des Seins und des Guten. Fortschritt wirkt als Nichtseinsverminderung *und* Seinsverbesserung in eins. Der Fortschritt erweist sich immer als Verhältnis im Inneren der Immanenz, als (willentliche) Poiesis, als Permanenz der Parusieverzögerung. Jede Stufe des Fortschreitens wird zu einer Mimesis des Anfangens.

Das *Werten* wird parallel zum Mittel der Immanenzbewältigung, des Sich-Ausrichtens und Zurechtfindens im Endlichen. Meinungen und Weltanschauungen geben Halt. Zugleich bleibt alles *vorläufig*, Gegenstand der Entwicklung. Das *Verhältnis* steigt zur maßgeblichen Seinskategorie auf: Relationsintensivierung, -extensivierung, -pluralisierung, -management, Verweisung, Vergleich, Vermittlung, Verflechtung, Verdichtung, Virtualität, Einfügsamkeit, System, Totalität, Organisation, Medien, Öffentlichkeit – all dies sind Phänomene, die auf dem Boden der Relation stehen. Wie Thomas Mann im *Doktor Faustus* schreibt: „Alles ist Beziehung, und die Beziehung bildet den Kreis.“

Dinge, Geschichte und Wahrheit werden ermöglicht und eröffnet *durch* die Spezialisierung *und* die gleichzeitige Verflechtung und dichte Verwebung des immer Spezielleren. Die Spezialisierung bewirkt eine Ausweitung von Können und Wissen durch Einengung. Spezialisierung bedeutet das Nach-innen-Wirken der Differenz und ihres Fortschreitens, das In-sich-Gehen, Sich-Vertiefen und Sich-Ausbreiten der Immanenz. Das Sein wird zu einem gigantischen textum (Gewebe) des Speziellen, dessen Ver-

flechtung das Sein auf bestimmte Weise erhellt. Die Welt wird als ‚globalisierte‘ zum Prozeß der Intensivierung und Extensivierung einer einzigen Immanenz.

Die Verflechtung ist die Dynamis und Bewegung der Immanenz. Durch Verflechtung, als Bewegung des In-sich-Bleibens der Immanenz, wird Immanenz produziert; *Wechselwirkung* resp. Wechselseitigkeit – mithin Selbständigkeit und relationale Abhängigkeit in eins – erweist sich als die zentrale *Kategorie der Immanenz* und ihrer hermetischen Durchdringung. Dem Ausgreifen der Verflechtung sind daher innerhalb der Immanenz auch keine Grenzen gesetzt, weil die Verflechtbarkeit an der Grenze keiner Sphäre Halt machen muß. Das Reale ist mit dem Imaginären, das Richtige mit dem Falschen verflechtbar, und in solcher Verflechtung kann das Verflochtene nicht allein untrennbar, sondern sogar ununterscheidbar werden. Die Bewegung und Potenz des Verflechtens greift über alle Bereiche aus.

Immanenz formiert sich als eine permanente Bewegung der Selbstverinnerlichung. Die Wissenschaft etwa ist ein Großprojekt im Rahmen der Selbsthervorbringung der Immanenz als eines Fortschrittszusammenhangs, in dem alles Transzendieren lediglich die Immanenz nach Umfang und Reichweite ausdehnt. Indem sie unablässig an sich fortarbeitet, ist sie anwesend. Sie expandiert, integriert und verdichtet; sie wird zur offenen Totalität, indem sie sich spezialisiert (d.h. präzisiert, zerschneidet), sich dadurch vertieft und vermehrt sowie schließlich neue Verbindungen schafft, neue Potenzen sichtbar macht. Im Prozeß der Spezialisierung wird die Wissenschaft immer genauer, aber auch immer enger und endlicher. Auf dem Boden der Vielheit ist das Exakte das Endliche.

Von der Transzendenz her ist die Immanenz immer eine Bewegung auf etwas hin, auf den Zweck eines leitenden Äußeren, das die Immanenz insgesamt relativiert. Dieser Bewegungssinn ändert sich mit dem Wegfall der Transzendenz, die Immanenz muß in die Selbstbezüglichkeit all ihrer Bewegung eintreten, weil die Transzendenz zum Unmöglichen, Unaufweisbaren und Un-

einholbaren wird. Die Immanenz wird zur Suche nach ihrem eigenen Innersten und ihren Grenzen. Aus der kausalen Bindung an das Obere, Höchste und Letzte gelöst, entsteht das Problem ihrer Rechtfertigung, denn sie ist das Nicht-Erste, Nicht-Selbständige und -Autarke, Nicht-Unendliche oder Nicht-Absolute.

Obwohl mit der reinen Immanenz die Autonomie des Endlichen statuiert werden soll, verfällt es konkret in Unselbständigkeit und Vernetzung. Das Wirkliche schrumpft vom Ereignis zur Tatsache, die, verhandel- und vermittelbar, als das Unstrittige und Objektive, Fertige und Abgeschlossene von der Wirklichkeit übrigbleibt. Auch die Poiesis ist an die Sphäre der Endlichkeit gebunden. Das Nicht-Seiende ist ihr das Noch-nicht-Hervorgebrachte, die Welt der ausstehenden Werke, die der je gegenwärtige Mensch zu verpassen glaubt. Die Uneinholbarkeit des Zukünftigen überwiegt das schlicht Unterbliebene der Vergangenheit, so daß das Nichtsein sich im Geltungsbereich der Poiesis primär zum Noch-Nicht temporalisiert. Objektivität tritt der Poiesis vor allem als Widerstand und dessen Überwindung entgegen.

Das Sich-Einrichten in der Immanenz, in ihrer allgemein-objektiven ‚Richtigkeit‘, führt immer zum Totalitarismus. Die Idee verharrt immer an der Grenze der Immanenz; zieht man sie ganz in diese hinein, wird sie zur Ideologie. Selbst die Demokratie als scheinbares Gegenbild muß eine totalitäre sein; allein richtig und gültig, um ihrer inneren Pluralität Bestand geben zu können. Die Sehnsucht nach absoluter Führung und Autorität hat in der nach Gleichheit und Anteil an der Herrschaft nur ihre Gegenseite, nicht ihr gänzlich anderes Gegenteil. Ordnung, Freiheit, Ausgleich, Vergleichbarkeit (und durch sie Bestimmtheit und Bestimmbarkeit), Individualität, Pluralität, Gemeinschaft und Verflochtenheit sind allesamt Ideale der Immanenz; Staat, Ökonomie, Ästhetisierung, Technik, Design oder Medien sind Phänomene, in denen sie sich ausdrückt: Sie legen fest, was anwesend ist, was Aufmerksamkeit und Anerkennung fordert.

Der Pluralismus, das Sich-Einordnen in Unterschiede, soll – getragen von der Illusion, daß sich alles mit allem verträgt und verbinden läßt, alles das Ganze bereichert – die Beruhigung, den Endzustand der Immanenz zeitigen. Auf diesem Boden kann in der Immanenz potentiell alles zum ‚Problem‘ werden. Einheit und Vielheit wirken wie Stellschrauben. Verinnerlichung bedeutet zugleich Assimilation und Gleichwerden: Etwas wird im Inneren fest und beständig, man wird das, was man verinnerlicht, es wird zum eigenen Sein, es ist unmöglich, sich von ihm fernzuhalten. Das Gleiche ist aber das Austauschbare und in der Sache letztlich Bedeutungslose.

Im Vergleich erfolgt der Kompromiss, der Ausgleich zur Mitte hin in wechselseitigem Geben und Nehmen. Der Unterschied, der Abstand zwischen den Gegensätzen bis hin zu den äußersten, wird geringfügig, unwesentlich und soll nicht substantiell trennen; er ist das Falsche und Übertriebene: Nihilismus. Es gilt, den Abstand zu minimieren, den Unterschied zu relativieren mit dem Ziel der Angleichung und der Herabsetzung der Spitzen, der Anpassung an die Maßstäbe der Immanenz, der Zurücknahme in die Mitte. Real wird der Pluralismus nicht geduldet, sondern präformiert zu einem kanalisierten Pluralismus belangloser Durchschnittlichkeiten.

Der Pluralismus, von dem man sich die Befreiung erhofft, ist die Ideologie der Unwesentlichkeit und Schwäche des Unterschieds, der nicht scheiden soll. Die Immanenz wird zur zweck- und daher endlosen Progression des immer wüsteren Pluralismus. Vorgeblich Vollendung, Reichtum, Fülle und befreite Ausdifferenzierung zeitigend, überdeckt der Pluralismus die herrschende Sterilität. Unter dem Ideal der möglichsten Pluralität der Wirklichkeitsmomente – als der endgültig richtigen Einrichtung der Welt in einem letzten Gesamtzustand – werden sowohl das Ganze wie der Einzelne exzentrisch. Das Buntere und Extremere suggeriert Lebensnähe und -fülle. Wo aber alles geht, geht nichts. Der Mensch wird im bloßen Durchlaufen der verschiedenen Möglichkeiten zur Verwirklichungsmaschine, und die Gemeinschaft geht

in einer Hyperpluralität von Szenen, Zirkeln und Milieus verloren. Die Heroen dieser Zeit sind Narziß, Proteus, Prokrustes und Priapus.

Die Welt ist als Ort des Seins das Gewebe der Immanenz. Die Ontologie der Immanenz muß Sein und Welt als Vielheit konzipieren. Der Stoffwechsel der Immanenz fordert und verarbeitet die Vielheit, lebt und bewegt sich in ihr. Die Immanenz verwirklicht sich als Fortschritt der Vielheit, der Masse und Buntheit. Ihre Ausweglosigkeit sucht eine Kompensation in zunehmender Massenhaftigkeit und deren Verdichtung. Dabei verhält sich das Viele zueinander in wechselseitiger Nivellierung und Gleichgültigkeit (An- und Vergleichen), Aufhebung und Einschränkung, Verdrängung und Konkurrenz (Verbrauch), Relativierung und Verflechtung, Verdeckung, Verbergung und Verstellung, Unfreiheit und Hemmung.

Der Kompromiss fordert das Weitermachen im Dauerimprovisieren, ist die Logik des Weitermachens qua Vermittlung und Ausgleich: Er versucht, in der Immanenz die Beständigkeit des Vielen durch den Ausgleich zu erzielen; das Gleiche *ist* das Beständige, soll und kann bestehen, denn ausgleichen läßt sich nur, was im Kern schon gleich ist. Am Individuum zeigt sich das Wesen der Vielheit klar: Es ist das maximal Bestimmte, Besondere und Einzigartige, aber ebenso das Nichtige, Gleichgültige und Ersetzbare. ‚Freiheit‘ nennt sich eine desintegrierte und gleichgültige Koexistenz. Im Pluralismus verhält sich das Differentielle nicht mehr topologisch zueinander, etwa nach Rand oder Mitte. Es gibt nur noch ein zentrumsloses Nebeneinander, kein Übereinander und letztlich auch kein Nacheinander mehr. Der Wille zur Gleichheit des Ungleichen herrscht, die Enthemmung des mittelpunktlosen Mittelmaßes; die Weise der Angleichung ist die Gleichrangigkeit, Gleichwertigkeit, Gleichgültigkeit. Dort, wo alles gleich sein soll, soll in Wirklichkeit nichts mehr etwas sein. Es herrscht der Schein der vollendeten Freiheit und Kreativität.

Das *Netz* wird zur Grundform, in der jede mögliche Vielheit in der Immanenz besteht. Es ist die exzentrische Erschlie-

ßungs- und Bemächtigungswise der Oberfläche. Netze halten und tragen, fangen (Jagdmittel) und halten fest, filtern aber auch: Bestehen *und* Unfreiheit. Ihre Wirkungsweise ist das Einbeziehen, die Richtung der Relationen ins Innere. Es gilt, sich im Netz zu bewegen, das so zum Ort und Horizont aller Bewegung wird. Wer die Netze angreift, greift das Ganze an. Das Verflechten hat einen Grund, aber sein Anfang ist stets gleichgültig. Es sind viele Anfänge möglich (Verkehrsnetze, Energienetze, Sozialnetze, Versorgungsnetze), die gleichwohl alle ins Innere drängen. Die Verflechtung macht das Seiende endlicher, kleiner, verorteter, präziser; es wird zu einem Teil. Und im Lauf der Zeit verliert der Mensch schließlich durch sein Denken im Kleinen und Teilbaren den Glauben an das *Überzeitliche*. Er will die beständige Gegenwartigkeit im Feld des Säkularen. Das Überzeitliche wird ihm unglaubwürdig oder, wo nicht zu leugnen, bedeutungslos für das Leben. Was er erfährt, ist Endlichkeit, deren unendliche Sukzession der Immanenz erwächst, in ihr verbleibt, sie erfüllt und sie als henologische Regression, als Pluralisierung offenbart.

Der Mangel an Transzendenz zeigt sich auch darin, nirgendwo mehr über sich selbst, die eigene Individualität und Generation hinwegkommen zu können. Nihilismus der Immanenz: Das Immer-weiter-machen-Können ohne Ziel, ohne ein Ende mit sich und seinem Treiben machen zu wollen. Materialismus und Hedonismus sind der Alltag des Nihilismus, die Art und Weise, wie er massenhaft erscheint. Die Lust ist eine vollständig individuelle Gegebenheit, die kein Fertigwerden kennt. Will sie ihre Ewigkeit, dann will darin das Individuelle seine Ewigkeit.

Im Gang der Immanenz lösen sich die *Grenzen* des Immanenten gegeneinander auf: Schein und Wirklichkeit, Vergangenheit und Gegenwart, Spiel und Ernst, Individuum und Masse. Die Immanenz scheint von sich aus eine Schwelle zu erreichen, ab der sie sich nicht mehr weiter im Modus der Realität steigern kann, sondern nur noch virtuell, wie sich besonders im Ökonomischen und den Medien zeigt. Die Grenze von Realität und Virtualität wird schwächer, Sein und Erkennen diffundieren, Spiel und

Verbrechen mischen sich, Handlungen und Folgen werden in ihrem Verhältnis disproportional. Nicht Schein und Virtualität als solche sind das Problem, sondern der *Abstand* zwischen Sein und Schein, Realität und Virtualität: wenn er so groß wird, daß er vergessen wird.

Und ebenso unterliegt die *Geschichte* als Konstruktion einer Immanenz der Regression. Sie ist Ausdruck des Seins einer Gemeinschaft, die sie ermöglicht und von ihr ermöglicht und konkretisiert wird. Der Einzelne hat keine Geschichte, so daß die Tendenz zum Individualismus auch die Geschichte verblassen läßt. Geschichte und Koinonia gehören ins Feld der Immanenz: Geschichte ist der Zusammenhang der Möglichkeiten der Immanenz, der Relationsgestalten innerhalb einer Gemeinschaft; sie ist der Fortschritt der Immanenz. Alles wird in die Geschichte zurückgeholt, aus ihr errechnet und wieder in sie zurückgerechnet. Sie ist die Einheit der Bewegung der Immanenz und ihrer Produktion. – ‚Sich einen Platz in der Geschichte sichern‘: Die Geschichte und das Erinnerungsvermögen werden als Arche Noah vorgestellt. Bei geringer Aufnahmefähigkeit und in beengten Verhältnissen soll das Wesentliche des Zeitlichen und Endlichen gerettet werden.

Die *Endlichkeit* schafft sich ihren Raum selbst, ihre inneren Abstände, Geflechte und Wege. Ihre Bewegung ist eine Steigerung der Vielheit im Inneren. Der Mensch, das Endliche, das sich als endlich weiß, zieht sich ins Innerste der Immanenz zurück, in Virtualität, Gegenwart, Wirtschaft, Genuß, Spiel. Massenhaftigkeit und Individualisierung nehmen komplementär und aufeinander bezogen zu: Individualisierung wird im Blick auf die Masse und das Normale generiert und *als* Anderssein gesucht. Dabei bleibt der Mensch bei allem Individualismus immer im Nest der Gattung hocken. In der Masse gibt es nur das Gleichsein; die Masse ist *selbst* ein akkumuliertes Individuum.

Der Mensch sucht den Genuß in Vielheit und Abwechslung, die Leichtigkeit des Daseins, Leidenslosigkeit, er entwickelt Anspruchshaltungen und ein Verfügbarkeitsdenken; das *Glück*

gilt als Idee der Vollendung der rein immanenten Subjektivität: Wir wollen nur den Genuß, nicht den Schmerz, nur das Leben, nicht den Tod, nur den Erfolg, nicht das Mißlingen; wir wollen also das *Einseitige*, die sich einseitig vollendende Aufhebung der Zwiespältigkeit, die Reinigung, Sicherung und Präzision des Endlichen als Endlichen. Die Welt dient lediglich der Ausdehnung und Verschiebung der Grenzen des Endlichen, der Steigerung der Endlichkeit qua Technik, Fortschritt, Bewegung und Geschichte, und genau *das* ist Macht; *Macht* gibt den Dingen ihre Bewegung und Richtung innerhalb der Endlichkeit; sie ist der Inbegriff von Gegenwärtigkeit, der Verschmelzung von Ich und Sache, *Institution*, *Welt*, der Immanenzzentrität, darin zugleich aber der Schein und das Surrogat der Unsterblichkeit.

Damit Bedeutung entsteht, muß sich Endliches immer auf irgendeine Weise vollenden und abschließen. Allein so wird sie zugänglich und deutbar. Die der Endlichkeit von sich aus inwohnende Bewegungsrichtung und -neigung ist die Ausdehnung; sie intendiert für sich also beständig die schlechte Unendlichkeit. Die Zeit ist die Form der Endlichkeit, das, worin sie sich bewegen kann. Im Gang der Bewegung besteht das Endliche nicht mehr bloß neben- und miteinander, sondern radikal nacheinander und schließt in der Produktion einer schlechten Unendlichkeit potentiell immer weiter aneinander an. Die Zeit ist der Weg der Endlichkeit, stets aus sich heraus, doch ohne jemals bei sich anzukommen. – Die Endlichkeit ist der Versuch und Wille, im ständigen Fluß Festigkeit zu erzeugen und zu sehen sowie auf dieser zu beharren. Die Möglichkeit von Endlichkeit steht unter der Voraussetzung und Annahme der Möglichkeit, daß es im Werden Beständiges geben kann. Das Seiende tritt allein unter dem Schein seines möglichen Beharren-Könnens und -Wollens als Endliches hervor, d.h., die Möglichkeit, der Anspruch, die Vorstellung, daß das Seiende nicht-endlich sein könnte, macht es erst zum Endlichen.

Der *Tod* ist die Gegenwart, die jede weitere Gegenwart aufhebt; das Ende der Immanenz und der Gegenwart in Gestalt

ihrer absoluten Nichtweiterführbarkeit. Die Zeit, die wir wollen, das, was wir von der Zeit wollen, wird ausgelöscht. Als Gegenwart des Lebens und des Sterbens gleichermaßen erweist sich der Tod als Wahrheit der Gegenwart überhaupt – der Immanenz als Summe aller uns verfügbaren Gegenwarten – samt der auf die Gegenwart fixierten Existenzweise des Menschen, der die Gegenwart immer um ihrer selbst willen will und die Zukunft dabei als Reservoir und Nachschub für verbrauchte Gegenwarten begreift: Der Tod wird zur ultimativen Vertreibung aus dem Zentrum und Paradies der Zeit. Und das vom Endlichen und der eigenen Endlichkeit herkommende Denken sieht dann auch in der Ewigkeit nichts anderes als die große Tiefkühltruhe aller Tatsachen.

Das Sterben beginnt mit der Absehbarkeit des Versiegens der Quellen neuer Gegenwarten. (Wenn man von der Nähe des Todes redet, so wird die zeitliche Fühlungnahme wie ein räumlicher Begriff genommen; ein Bewußtseinszustand und etwas ‚Objektives‘ zugleich.) Man stirbt einen schrecklichen, plötzlichen oder guten Tod: Das Wie des Todes bestimmt das Sterben, das Sterben vollzieht und bewerkstelligt den Tod. Das Sterben ist das Werden des Todes, das Tun und Erleiden des Todes in eins. Obwohl im Sterben der Tod als natürlich Allgemeines wirksam ist, wird er hier doch vom Einzelnen als Subjekt vollbracht, der seinem Tod zwar objektiv unterworfen ist, ihn jedoch gleichzeitig selbst hervorbringt. Unter der Herrschaft der Immanenz gilt der Tod zunehmend weniger als unausweichliches Faktum, sondern er wird unterschwellig als verdächtige und insgesamt von den Möglichkeiten überholte Ideologie angesehen.

Der Boden, auf dem die Immanenz mit all ihren Sphären ruht, ist die Poiesis. Der hier entstehende Nihilismus geht formal von der Nichtigkeit alles Nicht-Poietischen aus und führt diese herbei. Im Spiegel der Poiesis erscheint nur noch der Mensch sich selbst; Poiesis ist die Erfahrung reiner Immanenz, deren Grenze undurchsichtig und undurchlässig wird. Es erfolgt eine Art Selbstpräzisierung des Menschen, der sich von allem abschneidet, was nicht er selbst ist. Alles wird für den Menschen zum Medium

seiner Selbstreflexion. Alles erscheint einzig in der Hinsicht, in der es für ihn ist, mit ihm übereinstimmt, sein Selbstverhältnis anreichert und mitbestimmt. Ohne letzte Zwecke wird die Todesvermeidung zum nie absolut realisierten und sich daher perpetuierenden negativen Dauerzweck allen Tuns, dem somit immer auch das Moment des *contra vim mortis* anhaftet. Der Tod bildet das dunkle Zentrum der reinen Immanenz, und zwar dergestalt, daß er im Zentrum der Zukunft steht, die damit als die leitende Zeitdimension in sich nichtig und vernichtend ist.

Der Begriff des Möglichen gehört zur Immanenz, und zwar als deren Zukunft, der Möglichkeiten abgewonnen werden müssen. Diese gilt es, mittels der Vernunft als Waage, abzuwägen: Das Wahrscheinliche oder Erfolgversprechende ersetzt das Sichere. Hypothetische Möglichkeiten werden fiktiv als Wirklichkeit gesetzt und verglichen. Die Spekulation spielt die Möglichkeiten durch, die insgesamt unter den Zugriff des subjektiven Denkens treten, als Peripherie des Wirklichen und Sicherem. Die Zukunft wird sichtbar und vorstellbar in Gestalt von Möglichkeiten. Die Transzendenz ist folglich noch als jenseits der Möglichkeit zu denken. Nur gegenüber der Transzendenz bedeutet die Immanenz eine Kontraktion, aus sich heraus und in sich selbst jedoch eine Expansion, wobei es das Innere ist, das sich gegen das dann Äußere abschließt oder sich ihm öffnet.

Im Gang der Geschichte vollzieht sich der Rückzug in die Immanenz, in die Allmacht der Innerlichkeit; die Transzendenz weicht einer permanenten Übersteigerung der Immanenz. Das Immanente wird als das Nahe und Bevorstehende vorgestellt, das Transzendente als das Ferne, Weite und Abständige, als das unmöglich je Immanente. In der Immanenz gibt es keine Abstände und Relationslosigkeiten mehr; die Welt ist klein und eng, alles einander nah. Die Ökonomie globalisiert, macht die Welt zu einem einzigen Haus. Die Technik macht die Natur zum ihr Innerlichen und damit Unfreien; was aus der Natur wird, ist technisch vorgegeben. Die Immanenz erhebt sich aber auf diese Weise zur Sphäre der uneingeschränkten Souveränität des Todes. Ihm ge-

genüber werden alle Möglichkeiten der Immanenz als scheinbares Gegengewicht aufgeboten: Lebensqualität, Liberalismus und Pluralismus.

Der Mensch strebt nach Anerkennung seiner Besonderheit durch seinesgleichen, im Extrem will der Einzelne die Angleichung an sich, die Anpassung an seinen Willen. Ein Denken im Rahmen reiner Immanenz glaubt, an der Vielfalt und Abwechslung die Fülle gewinnen zu können, und betreibt in diesem Sinne ein Management des Möglichkeitsbestandes, verfällt der Konstruktion des Kontingenten, der Architektur des Scheins, der Technik der Oberfläche. Reine Immanenz ist das zu Erfüllende, und in der Vielheit affirmiert sich die Immanenz selbst. Doch ist alle Ungleichheit unwesentlich, weil die Immanenz in Wahrheit immer totale Angleichung bedeutet. Ob man die Immanenz (wie im Pluralismus) aufrauht oder glättet, ist unwesentlich. Alles wird immer gleicher, alle Bestimmungen und Unterschiede immer gleichgültiger und wertloser. Deshalb ist der Tod, als das universell Gleiche und Gleichmachende, das Wahre.

Dem Tod eignet ein Doppelcharakter. Einerseits ist er jederzeitige, unbestimmte, aber konkrete Möglichkeit, andererseits abstrakte Notwendigkeit. Seine Vergegenwärtigung als Möglichkeit ist die Aufgabe der Existenz. Er ist dann nicht bloß allgemeines Gesetz und faktische, drohende Unausweichlichkeit, sondern Realität. Obwohl unser Leben seine natürliche Richtung auf den Tod hin hat, er also keine reine Zukunft, sondern stete Gegenwart ist, ist er für das Immanenzdenken das Andere, das ausgegrenzte Ende, der Punkt der absoluten Machtfrage. Das ewige Leben soll das Licht sein, das die Immanenz sich selbst gibt, denn von sich aus herrscht im völlig geschlossenen Inneren Dunkelheit. Der Tod kann als Regression der Welt und aller Verhältnisse zu ihr begriffen werden, als Zusammenschrumpfen auf den inneren Nullpunkt der Welt oder als ihre Transzendierung.

Wir leben vom Mangel und in ihm, von dem, was jenseits des bloßen Weitermachens und Anknüpfens sein könnte und sollte, von dem Anderen, das gegenüber dem Bestehenden absolut

aussteht. Stets bleiben wir hinter dem Möglichen zurück, stets erscheint uns die Wirklichkeit als zu wenig und als Einengung. Angst kommt von Enge, d.i. Bewegungsunfähigkeit, die im Tod als absoluter Wirklichkeit und absolutem Möglichkeitsverlust zum Äußersten kommt. Die Fülle schlägt in Leere um, so daß alles, was in der Angst zu sein scheint, Schein ist.

Den vorzeitigen, den nicht notwendigen Tod will man nur, wenn das Leben nicht das ist, was es sein kann und soll, wenn es hinter sich zurückbleibt. Als Ausdruck von Freiheit und Souveränität ist der Selbstmord nicht selten schlichte Ausweglosigkeit oder theoretische Selbstvergewisserung. Das Wesen des Todes offenbart sich von seiner *Notwendigkeit* her, nicht als im Leben mitlaufende subjektiv verfügbare Möglichkeit. Der Tod ist das einzige relativ (nämlich auf das Leben bezogene) Notwendige und darin konkret die Notwendigkeit des Nichtseins in Gestalt der Vernichtung des je eigenen Seins. Durch den Tod erst ist das Endliche es selbst, durch ihn wird das Endliche zum Endlichen und als dieses bestimmt. Das je eigene Sein und Leben wird zur Einheit und Person. Was unser Wesen wirklich zu erfüllen vermag, was ihm Gestalt und Gewicht gibt, ist der Tod, das Werden des Todes in ihm. Dagegen steht das Leben als Sich-Bewegen in der Fülle der *Möglichkeiten*. Mit dem Tod steht das Nichtsein am Ende, nicht das Sein qua Fertiggewordensein, das den Begriff des poetischen Abschlusses darstellt.

Deswegen strebt der Mensch danach, das Leben vor dem Tod als gelungenes abzurunden, als etwas Vollzogenes, dem der schon äußerliche Tod nichts mehr zu nehmen oder hinzuzufügen vermag. Jedes Leben ist eine Dissertation über den Tod. Der Ring, den der Tod um das Leben zieht, ist eng; das Leben erscheint vom Tod umstellt und belauert. Kein Leben scheint so hinreichend sein zu können; der Tod entwertet *jedes* gelebte Leben. Mit dem Sterben wird der Tod zur nicht weiter aufschiebba- ren und nicht länger ausbleibenden Gegenwart; man tritt Auge in Auge in den Raum seiner aktuellen Herrschaft ein, die es zuletzt noch zu bewältigen gilt: Im Sterben wird der Tod vollbracht. Der

Tod ist der radikale Vollzug, weil Verwirklichung *und* Vernichtung, der Endlichkeit. Beim Menschen ein Gedanke, steckt er ebenso ontologisch im Lebendigsein.

Er ist das gänzlich Objektive – allgemein geltend, unüberwindlich, dem Leben widerstehend; aber er ist ebenso das schlechthin Subjektive – das Eigenste, die Aufhebung meines Lebens. An diesem Gedanken der totalen und zugleich teleologischen Negativität des eigenen Selbst reflektiert das Leben sein Sein und seine Einheit. Es scheint seine größtmögliche Selbstpräsenz also durch das absolut Negative oder den Mangel (Tod, Schmerz, Leiden, Angst) zu erreichen, nicht durch das immer noch als steiger- und verbesserbar zu denkende Positive und dessen Fülle. Wir versuchen, unsere Endlichkeit auszufüllen, doch tatsächlich füllt sie uns aus, macht das aus, was wir in jedem Moment sind. Die eigentümliche Form unserer Endlichkeit ist die Sterblichkeit, die innigste Verflechtung von Leben und Tod.

Die Zeit geht im geläufigen, nihilistischen Verständnis in einen dreidimensionalen Raum des Todes auseinander, der das Leben von allen Seiten einkreist: Das Vergangene ist endgültig vorbei, unwiederbringlich verloren, verlebt, tot. Die Vergangenheit ist die gestorbene, zerfallene Zeit; gestorben wie ein Mensch, vergangen, verloren, verschwunden wie ein Ding. Als Gegenwart ist der Tod jederzeit da, ständig möglich, präsente Bedrohung, unser allgegenwärtiger Begleiter und Nächster. In der Zukunft geht man dem notwendigen Tod immer weiter entgegen, kommt ihm fortlaufend näher; er ist das unausweichliche, unüberwindliche, absolut bevorstehende Ende. Von seiner Endlichkeit her kann das Sein nur als zeitlich auszulegendes Interludium zwischen Nichts und Nichts, als zeitweilige Unterbrechung des Nichtseins verstanden werden. Ist das Alter die als Gegenwart genommene Vergangenheit – wobei, wegen der Fülle des Vergangenen und Ab-gelebten, auch der Tod und seine Nähe zur Gegenwart gehören –, so bedeutet Jugend die als Gegenwart gesetzte Zukunft. Das Altern ist das Schwinden des eigenen Seins im Zugehen auf den Tod. In dessen Nähe erscheint das Vorwärts als Abwärts, und

der Tod wird von dorthier verstanden: als Verfall, Krankheit und Rückgang.

Dergestalt wird der Tod zum einzigen roten Faden im Gewebe des Lebens, wird die Zeit nach allen Richtungen zum Horizont der Nichtigkeit des Seienden. Gegen diese Herausforderung gilt es zu bestehen, sich mithin gegen das Nichtsein zu behaupten: Die Vergangenheit muß – in dauernder Anstrengung – bewahrt werden, in der Gegenwart ist das (eigene) Bestehen zu sichern, die Zukunft muß wieder und wieder ermöglicht und eröffnet werden. Der Tod ist das Ende allen Fortschritts. Nicht als Rückschritt oder Stillstand in einer Bewegung, sondern als Ende und Unmöglichkeit aller Bewegung. Er ist nicht die Ruhe, die sich aus und in einer Bewegung ergibt, sondern transzendiert alle Bewegung. Die Bewegung läßt sich nicht mehr ändern oder in eine andere, neue Richtung lenken, sie verschwindet absolut. Der Tod ist nicht das Nichtsein von Bewegung, nicht das Nichtsein innerhalb einer Bewegung, das sich wieder in ihr Sein umkehren läßt; er ist das Nichts der Bewegung schlechthin.

Welchen Sinn kann ein endliches Sein haben? Endliches Sein gilt als mangelhaft und zu rechtfertigen. Auf dem Boden des Endlichen und der Vielheit hat alles nur Anteil am Sein und an der Zeit. ‚Sein‘ bedeutet hier: einen Anteil haben, ein Teil sein. Die ontologische Differenz ist die von Ganzem und Teil. Selbst Gott kann dem Endlichen als Endlichem nicht das Nichtsein entziehen, sondern nur das beste Endliche hervorbringen, das den Sinn (das Ende) der Endlichkeit sichtbar werden läßt. In der Endlichkeit besteht das Sein in seiner umfassenden Negativität. Gegen sie bietet es produktiv Affirmation um Affirmation auf, alle Negation in ihm ist konkret bestimmend, Negation, um der Bestimmung und der weiteren Affirmation willen, anders als bei der reinen Negativität des Absoluten. Die Immanenz kann das Ganze, aber nie das Eine sein. Die Endlichkeit ist das Reich und die Seinsweise der Verzweiflung. Das Auseinandergehen in die Gegensätze und Extreme – bis hin zum Riesenhaften des Abstandes, etwa bei den Raum- und Zeitdimensionen; die Kürze des Lebens

im Vergleich zur Länge der Weltdauer – führt zur Entwertung. Der sich hieraus für das Selbstbild des Menschen ergebende Nihilismus ist ein unausbleiblicher Naturalismus, ein faktischer kosmologischer Realismus.

Der kosmologische Nihilismus sieht, wie groß, alt, dunkel und kalt die Welt ist. Alles, was in ihr war und ist, ist wie nichts. Der Kosmos, die ferne und fremde Natur, ist übermächtig, eine unvorstellbare Menge von Gewesenem ohne erkennbares Woher oder Wozu. Der Mensch erkennt die Unmöglichkeit, sich selbst Bedeutung und Sinn zuzusprechen. Dauer, Umfang und Reichweite des menschlichen Existierens verschwinden gegenüber der Ausdehnung seines Nichtexistierens in Zeit und Raum; menschliches und kosmisches Sein erscheinen als völlig disproportional. Der Mensch versucht, seine Geringfügigkeit zu vergessen, zu verdrängen, enge Grenzen seiner Welt in der Welt zu ziehen.

In der Welt zeigt sich das Sein als alternd, es scheint in ihr dem Nichts entgegenzureifen. Die primäre Erfahrung der Zeit in der Welt ist für den Spätankömmling Mensch die des Vergehens, nicht die eines Kommens. Das Sein wird zur Last, zur ermüdenden Masse, in der das Seiende immer kleiner und geringer wird, um zuletzt zu verblassen und vergessen und spurlos in die übermenschliche, tote Zeit zu verschwinden. Beim Tod versagt das vorstellende Denken vollständig. (Beim Riesenhaften wird die Quantität als Qualität genommen, das maximal Gegenständliche und Vermögende, das kaum noch Vorstellbare, das zuhöchst Äußerliche, das Entgegengesetzte und Widerständige, die Übermächtigkeit des gesteigerten Endlichen. Dagegen ist das Unendliche das Radikale, das Einssein, die Versöhnung.)

Das Sein, das seine Nichtigkeit in sich trägt, ist das Endliche. In der Zeit ist das Endliche der Fortschritt seiner eigenen Anhäufung, in dem es immer endlicher wird und zuletzt wie nichts ist. Endlichkeit bedeutet: Jederzeit vom Ende her und auf das Ende hin sein. Das Enden ist das Notwendige und Wesentliche, zwar im Modus des Ausstehens und Noch-Nicht, doch liegt sein Schatten schon auf dem Anfang. Die Endlichkeit liegt auf

dem Grund all dessen, was in der Welt sein kann; die Welt ist die Bühne des Endlichen. Das Enden des Endlichen ist seine innerste Notwendigkeit, und der Schrecken dieser Tautologie lastet auf dem Sein des Endlichen. Wenn das Endliche enden muß: Warum dann nicht jetzt? Warum nicht mit einem Schlag, warum kein Ereignis des katastrophalen Untergangs daraus machen? Warum mit dem Endlichen in der ständigen Sorge um sein Bestehen weitermachen? Tod und Leben sind keine Gegensätze im größtmöglichen Abstand voneinander, sondern stehen sich in der Gleichgültigkeit des Endlichen nahe. Das Leben gewinnt seine Fülle nicht durch die endlose Fortsetzung.

Unendlichkeit ist ein universalsynthetischer Begriff. *Alles* Endliche, Bestimmte, Viele wird in ihr zur Einheit zusammengefaßt. Das Unendliche ist das *Wirkliche*. In der Endlichkeit hingegen sind alle Grenzen beweglich, alle Maße relativ und relativ transzendierbar. Die aus ihr erzeugbare Unendlichkeit bleibt progressiv und potentiell, außerhalb ist immer noch etwas. Deswegen ist das Endliche das bloß *Vorhandene*, Unselbständige und stets mit weiteren, ausstehenden und daher unintegrierten Möglichkeiten behaftete. Auf verschiedene Weise erweisen sich Endlichkeit und Unendlichkeit beide sowohl als rational wie auch als irrational.

Hegel begründet in der *Phänomenologie* das *Machtverhältnis aus dem Todesverhältnis*, das dem Selbstbewußtsein jeweils eignet, folglich aus der Endlichkeit. Ohne seine Endlichkeit in Form der Sterblichkeit könnte das Machtverhältnis von Herr und Knecht nicht erscheinen. Die Bereitschaft zur Vernichtung des eigenen Seins ist der Ursprung der Macht. Herr und Knecht sind eine optimistische Vermittlung, die den Grund der Gemeinschaft samt ihrer inneren Ungleichheit durch eine wechselseitige, freie Anerkennung stiftet; Herr und Knecht schließen Frieden, finden den Ausgleich. Doch dieses Verhältnis drängt auf eine Steigerung hin: zu Henker und Opfer, als welche Herr und Knecht dann auch austauschbar werden, jederzeit die Seiten wechseln könnten. Der Staat wird zur reinen, leeren Macht, die sich durch den Terror der

Todesmaschine erhält. Aus dem Todesverhältnis, in dem man sich seiner selbst bewußt dem Tod stellt, wird das objektive, mechanische Tötungsverhältnis, das jede Subjektivität verschlingt.

Die Unterordnung und das in ihr bestehende Anerkanntsein weichen leerer Erniedrigung und maßloser Ausbeutung bis hin zur willkürlichen Vernichtung. Das im Selbstbewußtsein fundierte Machtverhältnis tritt als ganzes unter eine höhere Macht, die abstrakt und dem Verhältnis von Herr und Knecht äußerlich bleibt. Beider Verhältnis zum Tod ist unfrei; Sterben und Töten geschehen auf den höheren Befehl eines Unbewegten Bewegers hin. Die Macht entsteht nicht mehr aus dem Tod, sondern steht nun über dem Tod. Der *Krieg* ist daher das Wirkliche, das alles in sich als einzige Realität aufnimmt und bestimmt. Aber er tut dies in der Form eines universellen Hineinziehens in die Nichtigkeit, die Vernichtung. Die Immanenz erweist sich hier als totale Nichtigkeit aller Dinge, alles wird gleich nichtig. Es herrschen der reine Konsum, Verbrauch, Verzehr und Vernichtung, die das Herz auch des ökonomischen Systems sind. Alles ist brauchbar zum Verbrauch, alles ist Material in der lückenlosen Hierarchie der Mittel der Macht. Der Krieg ist die Poiesis der Vernichtung. Doch er erzwingt ebenso die Bewährung und offenbart, was jemand ist; alle Grenzsituationen laufen im Krieg zusammen.

Aussagen wie ‚An die Macht kommen‘ zeigen, daß die Macht als Ort und Zustand immer schon da. Allein ihre Protagonisten steigen zu ihr auf oder werden entmachtet. Die Macht ist die maximale Bestimmung des Kontingenten. Ihre Objektivierung ist der Sieg, den es nur als Resultat des Kampfes, des Sich-Durchsetzens gegen einen Widerstand, also auf dem Boden einer Relation gibt. Daher ist die Macht eine Form der Bewegung, denn auch diese impliziert eine Anstrengung und ein Erreichen des Endes. Das Ende ist die durchgesetzte und verwirklichte Macht. Die Verwirklichung des der Möglichkeit nach Seienden als eines solchen bedeutet im Fall der Macht, daß die Bewegung das Ende realisieren muß. Macht besteht einzig in einem Relationsgefüge und seiner Immanenz, in der sie eine stabile Asymmetrie produ-

ziert. Sie ist darin stets endlich bzw. Prolongation einer Endlichkeit. Lediglich eine absolute Macht kann sich von außen auf ein anderes beziehen und dieses ganz setzen.

Die Annihilation des Todes – die Verneinung des dem Menschen nächsten Nichtseins, der Durchbruch zum unantastbaren reinen Sein – wird das größte *Werk* des Menschen sein, der damit zum *Schöpfer* seiner selbst als unvergänglicher Schöpfung wird und endgültig in die Welt der Autopoiesis eintritt. Der Tod verwandelt sich: vom einzigen, das als *futura ultima* notwendig ist, zur Vergangenheit, die überwunden ist, aber unvergeßlich bleibt. Der Anfang des menschlichen Lebens ist immer schon als seine absolute Vergangenheit gesetzt, sein Ende ist die Zukunft, die positiv nicht einzuholen ist. Die Bewegungsrichtung des Lebens ist stets das Vorwärts, es gibt kein Zurück, aber der Bewegungssinn des Lebens, seine Ausrichtung erschließt sich vom Ende her. Die Religion als Bedürfnis wird mit der Beherrschung des Todes verschwinden, denn sich endlich selbst genügend tritt der letzte Mensch, im entscheidenden Hinblick auf sich selbst, an Gottes Stelle. Wenn der Mensch aufhört, auf den Tod zuzugehen, wenn er ihn als Möglichkeit erschaffen muß, ist er kein Mensch mehr.

Doch selbst als unsterbliches Wesen bleibt der Mensch endlich und in der Zeit. Diese Unsterblichkeit will Ewigkeit und Zeit verschmelzen, doch geht es faktisch stets um die Verlängerung der Zeit und der Endlichkeit als Surrogat der Unendlichkeit. Es geht um die maximale qualitative Füllung des leeren maximalen Zeitquantums. Das ewige Leben in der Zeit ist ein nihilistisches Ideal, denn eine zeitlich gegebene und vor sich gehende Ewigkeit bedeutet Selbstvernichtung. Die ewige Zeit ist nichts anderes als die ewige Hölle, denn der Mensch dreht sich ewig in der Peripherie. Immer bleibt die Zeit die Form, in der das Endliche dem Vergehen widersteht. Die Zeit ist etwas Gegebenes, die Ewigkeit hingegen absolut faktisch, und so wird der Mensch nicht ewig wie Gott, sondern verharret in endloser Endlichkeit.

V. Werte und Nichtigkeit

Es ist unmöglich, irgendeinen Wert der Sphäre der Strittigkeit und des Für und Wider endgültig zu entziehen. Werte sollen absolute Maßstäbe sein, aber sie beziehen sich fortgesetzt auf andere Instanzen, von deren Geltung sie abhängen. Menschenwürde, Leben oder Freiheit setzen bereits etwas voraus, auf das bezogen sie anerkannt werden. Werte können daher weder notwendig noch beweisbar oder evident sein. Und zuletzt wird immer unterstellt, daß Sein stärker oder besser ist als Nichtsein. Absolute Werte gibt es nicht, weil sich erstens die Nichtigkeit von keinem Seienden und keiner Bestimmung fernhalten läßt – Platon führt das Nichtsein in das Wesen jedes Seienden hinein, das Nichtsein gehört als *sein* Nichtsein zu jedem bestimmten Seienden – und weil zweitens niemals erwiesen werden kann, daß dem Sein ein Vorrang vor dem Nichtsein innewohnt.

Kein Wert besitzt deshalb Sein oder Kraft genug, um alle an sich zu binden, um absolut verbindlich zu sein. Jeder Wert verfügt über eine bloß begrenzte Reichweite, stets steht eine Verneinung ihm, als seine Nichtigkeit, entgegen. Ihm geht die Macht ab, sich zwingend aus sich heraus durchzusetzen und Geltung zu verschaffen. Seine prinzipielle Verneinbarkeit haftet ihm als seine Grenze an, weil mit dem Sein schlechthin auch jeder Wert in Frage gestellt werden kann. Der Nihilismus ist die Erfahrung: Alles ist verneinbar, bestreitbar, angreifbar, relativierbar, dem Widerspruch und der unendlichen Diskussion zugänglich; nichts ist endgültig, unwidersprechbar. Im fortwährenden leeren Sich-Widersprechen und -Verneinen wird weder ein Reichtum noch ein Fortschritt erzielt. Dies ist die Macht der Nichtigkeit, die das Sein vollständig durchdringt: nicht als hervorbringende Streithaftigkeit der wesentlich aufeinander verwiesenen innerlichen Gegenmächte des einen Logos, sondern als ohnmächtiges, universales Einander-Verneinen von Nichtigem.

„Nichts ist verboten, alles ist erlaubt“: Von sich her haben die Dinge und Handlungen keinen zwingenden Charakter mehr,

kein Eigengewicht, durch das sie Widerstand leisten, keine Eindeutigkeit. Es kommt zum Verlust des Unbedingten, der wirklichen Unterschiede und Gegensätze, zur Inflation der gegeneinander gleichgültigen materialen Freiheitsmöglichkeiten des Subjekts, zum Pluralismus. Bestandsfähige Rechtfertigungen sind unmöglich, alle Gründe schwach. Der Logos kollabiert in Gerede, Tautologien, Schweigen (Sophistik, Damaskios, Schopenhauer, Wittgenstein). Es gibt keine vernünftigen (objektiven) Gründe, die dazu nötigen, das Gute dem Schlechten, das Wahre dem Falschen vorzuziehen. Alles, auch die Vernunft, ist rein *faktisch*. Vom Seienden selbst ist kein Maßstab mehr abzunehmen, sondern dieser läßt sich lediglich schaffen.

Nichts läßt sich – sei es qua Vernunft oder Wille – nachhaltig rechtfertigen; alles bleibt subjektiv blaß und willkürlich, objektiv unmöglich. Es wird unmöglich, sich länger das Sein von irgendetwas vorzumachen. Alles steht im Licht der Nichtigkeit, ist als nichtiges da, ist im Wesen negativ und dem Nichts verfallen. Hinter allem scheint das Nichts hervor, durch alles scheint seine Nichtigkeit hindurch. Sein und Substanz sind etwas Scheinbares, Gehaltloses, sich dem Ende Zuneigendes. Das Seiende, sich auf nichts hin mehr sammelnd, findet gleichwohl zur All-Einheit in Gestalt seiner allgemeinen Nichtigkeit und eigentlichen Nichtswürdigkeit. Jedes Sich-Halten im scheinbaren Sein ist schwach und zwanghaft. Das Übergehen ins Nichts ist das Leichteste und Nächstliegende. Es herrschen die Bewegung und Unruhe der herankommenden Auflösung, der Parusie des Nichts. Sein und Nichts erreichen den Punkt ihrer größtmöglichen Annäherung. Das Nichts erscheint, *indem* das, was ist, im Lichte der Nichtigkeit steht. Aus den Dingen scheint nicht Beständigkeit, sondern Schwäche hervor. Das Sein ist universal geschwächt, gewichts- und perspektivlos. In den mannigfachen Fassaden und Kulissen des Nichts ergeht sich nur ein Design der Nichtigkeit. Jeder der vielen Ismen ist bloß ein anderer Name für Nihilismus. Der Nihilismus ist etwas eminent Theoretisches und zwar im Blick auf das Ganze.

Es heißt: ‚Das ist theoretisch möglich‘. Die Theorie gilt als Aufzeigen des ontologischen Minimums an der Grenze zum Unmöglichen; dessen, was denkbar, aber unwahrscheinlich, möglich, aber unplausibel ist. Das Theoretische ist das Unwirkliche, Vor- und Nachwirkliche, die mitgängige Reflexion im Durchspielen der Möglichkeiten. Allem Theoretisieren haftet der Makel der Ungegenwärtigkeit an, einerseits des Vorausgreifenden, andererseits der bloßen Nachträglichkeit, des Aufwärmens von schon Entschiedenem. Handeln und Hervorbringen sind das Eigentliche, Wirkliche und Gegenwärtige, in denen etwas zum Sein gebracht wird. Die Theorie räsonniert indes über das, was bereits gegeben, ihr also vorgegeben ist. Lebendig sind Möglichkeiten nur im Hinblick auf die Zukunft, wo sie noch praktische Bedeutung haben. Nachträgliche Möglichkeiten in bezug auf die Reflexion des Vergangenen sind theoretisch. Die Theorie gilt hier als Interpretation, als das Nachträgliche.

Im Extrem ist der Theoretiker ganz abgehoben, sieht nicht mehr das Wirkliche, sondern ist wirklichkeitsblind, starr und vernagelt. Auch das Reden über Werke ist eine Re- oder gar Pseudo-Theoretisierung des Poietischen, bei dem man sich in soziologischen, ästhetischen oder metaphysischen Hinterwelten des Werks ergeht. Was uns als immanent begegnet, wem wir im eigentlichen Sinne immanent sind, das ist die Welt der Poiesis; sie ist die Welt ursprünglicher, substantieller Immanenz. Ohne die Transzendenz ihres Gegenstandes aber, sein vorgängiges Von-sich-her-Sein, verfällt die Theorie der Kontingenz. Und weil die Poiesis zudem in der Geschichte vor sich geht und diese zugleich als weitergehende hervorbringt, ist jede Theorie des Poietischen mit Geschichte belastet.

Die Entwertung der obersten, tragenden Werte zieht nicht den Fall der sekundären Werte in ihrer Vielseitigkeit und Vieldeutigkeit nach sich. Weil der Nihilismus alles vom Nichts her sieht, in allem die Nichtigkeit als Innerstes erkennt, steht er im radikalen und umfänglichen Sinne dem Sein entgegen. Der Nihilismus liegt als Möglichkeit bereits in der fundamentalen Frage, der

Seinsfrage: Das Sein ist in seiner Fragwürdigkeit zu begründen, fordert seine Rechtfertigung; das für sich undenkbbare Nichts ist, aus der Alternative heraus gedacht, das logisch zumindest ebenso Naheliegende. Das Sein gilt aber anfänglich auch als das (im rein objektiven Sinn) *Bessere*. Es ist das Einzige, das dem Denken gemäß sein kann, dem das Denken entsprechen kann. Erst am Ende scheint das Nichts das Stärkere zu werden. Die von ihm ausgehende Entwertung ist die des Seins, die dessen Entwicklung voraussetzt und darin ihre Bedingung hat.

Wenn das Sein sich zurückzieht, dann wandelt sich auch das Denken. Es wird zur Macht über das Sein, zur Vernunft, zum Kalkül, zu einem Vermögen der universellen Kritik, gegen das material und konkret nichts mehr zu bestehen vermag. Geschichtlich tritt der Nihilismus als ontologische Regression und eine das Ende verschleppende Erschöpfung zutage: Man wird dem Nichts in der Zukunft nichts mehr entgegenstellen können; der inneren Leere steht die Übermächtigkeit des Äußeren komplementär gegenüber. Wenn der Anfang darin besteht, daß das Sein, entgegen dem Nichts, zum Fall wird, und wenn im Anfang, als erster Gegenwart, alle Zukunft schon enthalten ist, dann muß die Abhebung vom Nichts das Sein in seiner Geschichte begleiten und mitbestimmen. Durch diese Abhebung hat auch das Nichts seine fortdauernde Präsenz in der Seinsgeschichte.

Was vergeht, kann immer noch seinen Wert haben und behalten. Nihilismus meint *nicht* das apokalyptische Zeiteende, nicht die allgemeine Vergänglichkeit, bloßen Verfall und Niedergang, nicht Atheismus, Materialismus oder Relativismus, sondern: Sein ist bloß scheinbar Sein. Was positiv sein, als positiv gelten soll, ist dies nur nach außen hin und verdeckt die tatsächliche Nichtigkeit seiner selbst. Sein erscheint in seiner Nichtigkeit. Das, was da ist und sogar noch herrscht, ist nichtig und sinnlos; die Nichtigkeit des Seins im Sein; das Seiende, sogar das Mächtigste, ist als in Wirklichkeit Nichtiges da.

Vordergründiges und Inneres trennen sich. Wer das Seiende durchschaut, sieht das Nichts als seine Nichtigkeit. Das Nichts

ist das Wesen des Seins. Der Nihilist glaubt an nichts, nicht einmal an das Nichts. Es geht um die Nichtigkeit des Seins, nicht des Nichts. Die Nichtigkeit ist die Wahrheit des Seins, das sich in seiner Nichtigkeit und als nichtiges offenbart hat. Das Sein hat in und an sich keinen Halt mehr, und man kann sich nicht mehr an es halten. Es wirkt dem Nichts und dem Nihilismus gegenüber verteidigungsbedürftig. Es ist niemals das Sekundäre, das dem Nichts verfällt, sondern das Primäre; der Nihilismus ist die Wahrheit der großen Dinge und Werte. Das Große verschwindet, und es ist gilt zu sehen, was in der Verkleinerung des Seins im und aus dem Kleinen noch zu machen ist. Der Nihilismus ist Ziel und Ende der Geschichte, weil er verwirklicht, was von Anfang an da ist und sie bestimmt.

Das Nichts erscheint am und als Ende, vor allem aber als Übergang in dieses Ende, in der Hinführung zu ihm, in Einsturz, Untergang, Vernichtung, Verlustigehen und Tod – den Formen, in denen das Sein schwinden und sich zurückziehen kann. Weniger ein fester, endgültiger und eschatologischer Zustand ist das Nichts, sondern mehr eine Bewegung zu ihm hin, eine Annäherung an es. Die vollständig eingetretene Negativität ist unhaltbar und ohne große Bedeutung. Im Gegen des Seins, in seiner radikalen Zurückweisung und Zersetzung liegt die Kraft des Nichts, in der Umwälzung alles Bestehenden ins Nichts. Ist das Sein, wie bei Parmenides oder Anselm, Fülle, so gilt das Nichts als Leere (und damit Geistlosigkeit), Mangel, Schwäche, Abwesenheit, Verfall, Versinken, Nacht, Schatten, Kälte, Öde, Einebnung, Vermassung oder Verkehrung. Alles Seiende wirkt ermüdet und verbraucht. Man hat zu viel gesehen, weiß zu viel, aber in der Vielheit wachsen nur die Leere und Gleichgültigkeit. Alles wird in der Progression der Immanenz zur Füllung des Leeren, zur Verarbeitung von Transzendenz, zur separaten Materie, die sich für dies und jenes brauchen läßt. Im Zuviel steckt die Selbstaufhebung, das Herabsinken in die Bedeutungslosigkeit, das Verschwinden des Ganzen, die Entwertung, die sich verzehrende Maßlosigkeit. Alles wird unter permanentem Neuerungsdruck ohne Ziel verbraucht. Die

Vielheit wird zum Medium eines Fortschritts, in dem Natur und Zivilisation ununterscheidbar geworden sind: Reproduktion, Mutation, Selektion.

Nihilismus bedeutet auch Maßlosigkeit. Man hat zu viele Maße, so daß keines mehr wirkt. Ständig wird die Mitte zugunsten des Zuviel oder Zuwenig verfehlt, man verschätzt sich in Über- und Unterbewertungen. Alles ist von seinem Ort verrückbar, aber die Bewegung führt zu nichts mehr, führt nirgendwo hin. Das Nichts kann als wirkliches negatives Telos und reines Ende gedacht werden, aber auch als Grund eines ewigen ausweglosen Weitermachens, in dem alles immer irgendwie weitergehen kann, weil es kein bestimmtes Ende gibt. (Durchgängige Vernünftigkeit, wie bei Hegel, gibt es nur um den Preis des Zu-Ende-Kommens und Stehenbleibens der Vernunft.) Alles ist fraglich, in Frage zu stellen, zu hinterfragen. Nichts darf und kann mehr hingenommen werden, alles wird dahingestellt. Dadurch ist es hinreichend erschüttert und als morsch erwiesen. Ein Wille zum Sich-Durchfragen ist nicht notwendig. Die Nicht-Unfraglichkeit genügt, um alles in Zweifel, Vorläufigkeit und Unverbindlichkeit zu stoßen. Das Fragen dient bloß noch der Entwertung, dem Hineinziehen in das Unmöglichmachen von Beständigkeit. Von vornherein begegnet man allem mit der Haltung von Unernst und Anstrengungsvermeidung, das Fragen wird zum Universalmittel der Bequemlichkeit.

Der Nihilismus ist kein isoliertes Phänomen, sondern ein *Seinsverhältnis*, immer auf das Sein bezogen: Es ist mit dem ganzen Sein nichts, das bis zum Nichts herabgesunken ist. Als Regressionshorizont des Seins zeigt sich dessen *Nichtigsein*. Ebenso wenig ist der Nihilismus ein reines Phänomen des Endes. Keine Idee ist älter als der Argwohn ihr gegenüber, mit jeder großen Einsicht wird ihre Bezweifelbarkeit geboren. Von Anfang an und zu jeder Zeit gibt es nihilistisches Denken, aber als etwas Seltenes und nicht Alltägliches. Es wirkt unterirdisch, weil es alles untergräbt; erst spät steigt der chthonische Geist nach oben. Der Nihilist bestreitet letztlich nicht, daß etwas ist. Er bestreitet vielmehr

durchgehend, daß es *mit* dem Sein etwas ist, daß es einen Sinn oder Wert hat und darin standzuhalten vermag. Es ist mit dem Sein überhaupt nichts. Es ist nicht mehr möglich, daß ein neuer Wert unmittelbar den früheren ablöst, sondern alle bisherigen Werten zeigen sich als derjenige Einheits- und Folgezusammenhang, der insgesamt in sich nichtig ist, weil er zwingend die Nichtigkeit herbeiführt und in diese ausläuft. Nur durch den Nihilismus hindurch kann es neue Werte geben. Der Weg des Seins führt nirgendwo mehr hin, die Weglosigkeit des Nichts, wie Parmenides sie einsah, greift auf den ersten Weg über. Der Nihilismus zeigt das Ende der Immanenz und die Immanenz des Endes.

Die Kontingenz des Seins insgesamt – das Fehlen des Grundes, der dazu zwingt, es dem Nichts vorzuziehen – trägt sich bis ins einzelne in das Sein hinein. Jede Arbeit und jede Handlung könnten ebensogut unterbleiben; sie führen zu nichts und erbringen nichts. Sein und Nichts sind gleich-gültig, gleichen sich aus, laufen auf das Gleiche und den Stillstand hinaus. Ständig schlägt das eine in das andere Gleiche um und umgekehrt. Die Entscheidung liegt beim Einzelnen, und in ihr wiederholt sich die ursprüngliche Situation der Kontingenz, die einzig durch Freiheit aufgelöst und überwunden werden kann. Nur vermittelt ihrer können dem Sein Gewicht und Nachdruck, Unterschied und Bewegung gegeben werden.

Dem Menschen haftet ein zwanghaftes Rechtfertigungsbedürfnis an. Er ist kontingent, alles, was er tut, ist kontingent. Alles bleibt fraglich, und dieses Fraglichsein läßt sich bloß durch Begründung und Plausibilisierung halten. Argumente entwachsen aber stets einem konkreten Boden und haben dadurch eine bestimmte Reichweite. Für das Notwendige läßt sich nicht eigentlich argumentieren, es läßt sich höchstens demonstrieren. Bei allem Nicht-Notwendigen führen Argumente nie zur Endgültigkeit: Sind alle Argumente vorgetragen, bleibt das Problem der Entscheidung – die im Grunde vor jedem Argument bereits gefallen ist. Das Urteil schließt ab, bringt zu Ende, während die Argumentation nie über die Mitte hinauskommt. Gründe halten das

Sein nicht gegen das Nichts, bewahren Ideen nicht vor dem Nichts, sondern das Begründen basiert schon auf einem Nihilismus, einer universellen Fragwürdigkeit und Hinfälligkeit.

Daß etwas richtig, daß es auch nur verständlich ist, soll sich durch Gründe zeigen. Sie machen etwas für andere nachvollziehbar, so daß sie zur Anteilnahme fähig werden. In der Gemeinschaft des Kontingenten herrscht die Rechtfertigung als Prinzip. Dadurch hofft der Mensch, die Gleichgültigkeit, den natürlichen Nihilismus der Indifferenz des Kontingenten aufzubrechen: Gründe sollen ein Übergewicht, einen Vorrang, eine Entscheidung herbeiführen. Das Kontingente ist an seine Kontingenz gebunden. Wird es seiner bewußt, muß es sich entscheiden, verantworten, die Last des kontingenten Seins auf sich nehmen. Es will verstanden werden, sucht nach seiner Rechtfertigung und Freisprechung. Die Rechtfertigung ist der Ersatz der Notwendigkeit und der Schatten der Freiheit, und sie erreicht ihr Äußerstes, wenn der Mensch kontingente Vollkommenheit hervorbringt: Kunstwerke, die in ihrer Einmaligkeit doch nicht zu bewahren sind.

„Die Welt wird immer komplexer“ heißt es – jedoch bloß, weil der Mensch sie komplexer *macht*. Er bewegt sich in poetischen Welten, die er kaum noch durchschaut und beherrscht und die er dennoch macht. Ihre Komplexität ist das Surrogat und Substitut von Sinn und Fülle. Es herrscht das Übermaß an gemachter Vielheit. Leere Zeit ist zu füllen – mit dem sich abwechselnden Vielen: Das Seiende unterliegt dem flüssigen Austausch, gerät auf die Abwege des immer Anderen und Neuen. Die Immanenz setzt die Zeit als Leere: Sie ist dazu da, etwas aus ihr zu machen, etwas mit ihr anzufangen. Sie ist ein Lerraum, der erfüllt werden soll und muß. Das Viele und Verflochtene überlagern den Rückgang und Verlust von Sein, bis zuletzt der Überdruß am Sein eintritt, der derjenige an *zuviel* Seiendem ist. Das Sein offenbart sich an wenig; mit fast nichts kann die Kunst fast alles sagen. Das Einfache, Karge, Reine, Stille spricht die Sprache des Seins, die sich im bloß Vielen verwirrt. Das Sein zeigt sich nicht in der Inflation des

Seienden. Das Spiel und Unwesen des beständigen Anfangens führen nichts mehr wirklich und ernsthaft zu Ende. In der ständigen Beschäftigung mit Seiendem, im ständigen Übergehen zwischen Diesem und Jenem, werden das Sein und seine Einheit übergangen.

In der Ideologie der Vielheit versinken Einheit und Vielheit gemeinsam in der Nichtigkeit. Man versucht, sich an den Unterschieden festzuhalten, wesentlich in und aus Unterschieden zu bestehen, doch drängt in dieser Vielheit alles zur Gleichgültigkeit in einem äußerlichen Nebeneinander oder einem oberflächlichen Miteinander. Die Einheit ist nichts mehr, was durch die Fülle der Unterschiede (in ihrer Unselbständigkeit) zu sich selbst kommt, sondern ein äußerliches Mittel, ein unauffälliger Rand, ein Minimum an notdürftiger Koordination. Der Reichtum soll in der Anhäufung des Partikularen liegen, nichts soll mehr verschwinden. Einheit gilt als totalitär, hermetisch, destruktiv, tot. Die Vielheit ist der Zweck der Welt, nicht das in sich strukturierte Medium einer höheren Einheit, und für die potentielle Progression der Vielheit gibt es kein Maß und keine Grenze. Sie fügt sich nicht mehr der Einordnung durch das Gute, sondern ist selbst ohne Einschränkung das Gute; nie gibt es zu viel Vielfalt. Alles geht, doch gleichzeitig verliert alles seinen Wert, nichts hat Vorrang. Zerfall, Zerstreung, Unverbundenheit und Parallelität sind das Resultat. In der äußerlichen Vielheit ist kein Einzelnes mehr eine konkrete, innerlich unendliche Totalität, denn das Einzelne will und vermag nicht das Allgemeine, sondern allein seine Partikularität, die sich höchstens zufällig mit dem Allgemeinen deckt. Das Einzelne ist endlich, relativ und bleibt gegeneinander gleichgültig; ohne Unendlichkeit (Religion) ist der Wert des Endlichen nicht zu halten, sondern jederzeit bloß gesetzt und postuliert.

Wird Sein als Fülle gedacht, diese aber als Vielheit, Vielfalt, Verhältnishaftigkeit oder Abwechslung, dann verfällt das Sein, dann dringt das Nichts vor. Es begründet die Schwäche des Seins und resultiert aus ihr. Alle Seinsverhältnisse – Wissen, Handeln und Hervorbringen – werden nichtig. Das Sein ist kein Paradies

von Frieden, Pluralität und Wohlstand, nicht die Heimstatt des letzten Menschen; sein Wesen und Gesetz ist der ewige Krieg, in dem es sich aus dem Entgegenstehenden erstreitet. Die Ewige Wiederkunft ist zunächst deshalb nihilistisch, weil Großes *und* Kleines in derselben Notwendigkeit zurückkehren, gleich gelten, demselben Seinsmaß unterliegen, dann aber ist das Zurückkehren *überhaupt* das Nihilistische, die ewige Gleichheit des Seins, die alle Unterschiede, auch den von Sein und Nichts, von Sinn und Sinnlosigkeit, vernichtet. Sinn und Wesen zeigen sich nur vom Unterschied her; dort, wo es Anfang und Ende gibt, erschließt sich das Sein. In der Ewigen Wiederkunft kann indessen nichts mehr ein Verhältnis zu einem Gegenteil gewinnen. In der allgemeinen Gleichheit fällt das Kämpfen ganz auf den Einzelnen zurück.

Unterschiede zu machen, ist der Versuch, das Sein innerhalb der Vielheit aufzufinden, auszusondern und zu bewahren. Unterschiede bedürfen der Gewißheit, daß die Vielheit *ist*, verlangen nach dem Mehr und Weniger von Sein, dem Hohen und Niedrigen, setzen Sein und Nichtsein, Bewegung, Aufstieg und Abstieg. Im Nihilismus zeigt sich indes, daß sich die Unterschiede zuletzt nicht in andere Unterschiede verkehren, sondern in die Aufhebung jeden Abstehens voneinander, in Annäherung, in Gleichwerden und Gleichgültigkeit. Bereits die einfache Umkehrbarkeit von Werten ist das untrügliche Zeichen, daß die Gegenteile *in Wirklichkeit* das Gleiche sind – geworden sind oder letztlich immer schon waren. Die Unterschiede sind keine wahren Unterschiede oder sie waren niemals solche. Die Gleichgültigkeit suspendiert Urteil und Entscheidung, die ohne die Wirklichkeit der Unterschiede keine Bedeutung haben können, so daß der subjektive Stillstand eintritt.

Jede Anstrengung, jeder Kraftaufwand läuft ins Leere, die Nichtigkeit des Unterscheidens offenbart die Sinnlosigkeit des Seins. Die Gleichgültigkeit ist die Wahrheit des Vielen, keine Verdichtung in echtes Gleichsein, sondern nur eine halt- und widerstandslos fließende Ausbreitung ins Flächenhafte: die Ein ebnung des Seinsraumes. Die Wirklichkeit der Vielheit impliziert

den Schwund von Einheit und Sein. Im endlichen Nichtigwerden der Vielheit kommt die Wahrheit des Seienden in einem negativen Zerrbild von toter Einheit, Gleichheit, Homogenität und Beständigkeit ohne Wohin und Woher zurück. (Fanatismus und Liberalismus sind in diesem Sinne gleichermaßen nihilistisch: Ob man irgendeine bestimmte Position als absolut verbindlich durchsetzen will, oder ob man vielerlei nebeneinander gleichstellt, beides bleibt willkürlich und führt zu leerer Gleichgültigkeit.)

Auf keinem anderen Wege kann die Allmacht über die Welt errungen werden als dem der Spezialisierung, der Vielheit. Wissen und Können spalten sich in eine scheinbar disparate Vielheit, doch eben dadurch verwirklicht sich der einheitliche Geltungssinn, den das Sein für den Menschen hat: die technisch-wissenschaftlich-ökonomische Beherrschbarkeit und Verfügbarkeit aller Dinge. Die Gleichheit dieses Seinssinns hält sich in allem speziellen Wissen und Können durch. Gerade in heterogene Sphären zerfallend läßt sich die Welt auf homogene Weise zurichten und handhaben, herstellen, nutzen und vernichten. Die vielen Welten und Sichtweisen realisieren eine einzige Art und Weise, das Sein zu sehen.

Die Politik ist hierbei der Weg der Organisation und Koordination aller Sphären auf den einen und gleichen Sinn hin; Schmiermittel der politischen Maschine ist das Geld. Daher gibt es für alles eine Fachpolitik, die aber ständig auf ihr Zentrum hinarbeitet, alles an es anknüpft und daneben noch ‚kulturelle Werte‘ wie Kunst, Moral oder Religion bewahrt. Jenseits aller Ideologien und Formen der Herrschaftsorganisation ist das Politische der Inbegriff des einen universalen Allmachtswillens im Horizont des einzigen Sinnes von Sein, der sich alle besonderen Seinsverhältnisse zugeeignet hat.

Wirklich und sinnvoll ist allein das, was im Sinne des technisch-wissenschaftlich-ökonomischen Denkens da ist oder sein kann. Das Politische unterliegt selbst der Geltung des einen Sinnes, dessen Tatsächlichkeit es fortlaufend durchsetzt; und auch der Mensch kann nicht außerhalb dieses Ganzen bleiben: Was und wie er an den Dingen tut, tut er an sich. Als äußerste Konsequenz

der Geschichte des Wesens des europäischen Denkens verkörpern Technik, Wissenschaft und Ökonomie die Wahrheit des Anfangs dieses Denkens. Am Ende dann der erbauliche Versuch, die aus sich heraus schrankenlose Herrschaft von Vielfalt, Werden, Entwicklung, Dynamik und Fortschritt durch Relikte der alten Substanz-Ontologie zu bändigen, durch feste Werte, universelle Rechte oder eine allgemeingültige Grundordnung.

Das Seiende ist ein Ding in einer Welt, wenn es auf das Sein hin durchsichtig ist – selbst, wenn die Wahrheit ist: Es ist mit dem Sein schlechthin nichts mehr. Daß alles in einem Ganzen ist, erscheint mit, ebenso aber, daß das Ganze verborgen bleibt. Und mit ihm bleibt wiederum die Ganzheit eines jeden Dinges verborgen, das nur in bestimmten Hinsichten und nie in allen, offenbar wird. Der Nihilismus weiß als die ganze Wahrheit des Seins: Das Wirkliche ist in Wirklichkeit – nichts. Es zerrinnt in Gerede und Geläufigkeit, es bleibt allenfalls das Unbehagen, und in diesem Sinne bekundet auch alle ‚Wirklichkeitsbewältigung‘ den Nihilismus. Dort, wo etwas sein sollte, etwas sein müßte, ist – nichts. Was als das gilt, was ist, ist vom Sein verlassen, nichtig. Ruinen und Fassaden, wo nichts mehr zu erwarten steht, wo nichts mehr aussteht. Keine Utopie verzögert mehr die Parusie – des Nichts. Keine Revolution verspricht mehr Erlösung. Eine Welt in ihrer Geschichtlichkeit geht unter – und nichts tritt an ihre Stelle. Im Untergehen wird ersichtlich, daß nichts nach ihr kommt.

Auch der Pluralismus baut an einer solchen Fassade: Er glaubt daran, daß die Vielheit sich ordnen, stabilisieren, in einer wirklichen Einheit zusammenhalten läßt, ja diese sogar innerlich erst belebt. Sein soll als Reichtum und Fülle des Verschiedenen erschlossen werden. Man hofft auf die Entfesselung von Energie, die Entfaltung von Kraft, die Lebendigkeit des Lebens. Die Vielheit geht nicht an ihren Widersprüchen und Konflikten zugrunde, nichts ist unvereinbar, vielmehr bringen die Widersprüche Einheit und Ganzheit überhaupt erst hervor und sind deren wirkliches Geschehen (Heraklit, Hegel). Vielheit ist nicht zutiefst instabil

und zuletzt Zerstörung, sondern man kann sich immer vom einen zum anderen bewegen und retten.

Tatsächlich ist die Vielheit aber das Medium des Nihilismus. (Allen Medien eignet die Intention auf Vielheit, in ihr und auf sie hin entfalten sie ihr Wesen und ihre Wirksamkeit als Massen-Medien.) In der Vielheit finden die Verminderung und Zerstreuung des Seins statt, das ziel- und zentrumslos wird. Das Viele fügt sich nicht, ist ungefügtig; auseinandergehend, sich entgegengestehend, voneinander abstehend, gegenwändig, sich verschließend, sich entfremdend, beharrend im Für-sich-Sein. Was ist, wird mehr, aber geringfügiger. Doch die Entfesselung der Vielheit ist weniger der Grund für das Nichtigwerden des Seins; vielmehr wird die Entfesselung erst möglich durch die vorgängige Entwertung des Seins. Sie ist Folge und Ausdruck, nicht Grund des Nihilismus. Der Unterschied ist hier der zwischen ausgeformtem Nihilismus und Anarchie, zwischen Wüste und Urwald.

Der Sinn verflüchtigt sich, Unterschiede und Abstände verschwinden, alles ist gleich, so daß nichts mehr verständlich wird. Was sich scheinbar unterscheidet und zum Reichtum der Pluralität beiträgt, ist in Wirklichkeit dasselbe. Schwere und Wärme stehlen sich fort; einst waren sie da, doch nun breiten sich Leere, Kälte, Hohlheit, Müdigkeit, Schwäche, Blässe aus. Alles erscheint morsch, kraftlos, verbraucht, des Vergessens wert, geläufig, ohne Nachdruck; subjektiv kurzlebig, objektiv belanglos, großspurig und überkonstruiert. Man bewegt sich in der wohltemperierten Abwechslung zwischen vielen, gewichtslosen Oberflächlichkeiten. Nichts hat mehr wirkliche Innerlichkeit. Wenn allem Wert und Sein abzusprechen ist, dann greift dies auch auf das Selbstverhältnis über: Alles war vergeblich. Alles, was man will, tut und kann, die eigene Humanität, ist nicht der Mühe und Anstrengung wert.

Schon die historisch gesättigte Erfahrung der Strittigkeit, Relativität und Negierbarkeit von allem kann sich dem Nihilismus nicht entziehen. Alles, was im großen und ganzen getan werden konnte, wurde getan; alles, was im wesentlichen gesagt werden

konnte, wurde gesagt; alles, was grundlegend gemacht werden konnte, wurde gemacht. Man ist mit dem Sein fertig. Alles Neue oder Weitere ist nicht mehr des Tuns und der Rede wert. Ununterbrochen hat der Mensch sich um die Überwindung des Negativen bemüht: Probleme bewältigt, Schwächen behoben, Möglichkeiten erschlossen, Neues erfunden, Dunkles erhellt, Unvollständigkeiten beseitigt, Unfähigkeiten überwunden, Fragen gelöst. Nichtsdestoweniger war alles Erreichte und Positive immer unzureichend und vorläufig, der Boden neuer Nichtigkeit. Und selbst wenn alles Nichtsein auf solche Weise vernichtet werden könnte, bliebe das rein Positive unbefriedigend und fern der Endgültigkeit. Dies ist der Weltbegriff des Nihilismus.

Der Nihilismus ist kein Einbruch einer Transzendenz, die das Nichts als das umgreifende Äußere des Seins versteht. Vielmehr schiebt sich das Nichts in die Differenz zwischen Sein und Seiendem, der Nihilismus fällt daher in das Gebiet des *Verhaltens* zum Sein. Er gehört zum Fragebereich: *Wie* verhält das Denken sich zum Sein? *Als was* wird das Sein aufgefaßt? Das Sein kann als das Nützliche und ökonomisch-arbeitsmäßig Verwertbare, als Objekt des Wollens, als Gegenstand des Genießens oder als Horizont des Wissens angegangen werden; als das Geistige, Materielle, Formale, Allgemeine oder Individuelle begriffen werden. Alle derartigen Grundstellungen des Seinsverhaltens lassen aber immer schon substantiell die Vielheit der Verhältnisse zu und erzeugen faktisch den Pluralismus.

Dessen Ausbreitung ergeht sich darin, Ansprüche an das Sein zu stellen, Ansprüche darauf und daran, daß man ist; man erhebt Ansprüche, weil man ist und um zu sein, was und wie man will. Man will seinen Teil vom Sein. Die Gegenrichtung kann hierbei keine Erfüllung mehr finden: Das Sein spricht von sich her auf keine Weise mehr an, es braucht uns nicht, fordert nichts von uns. Das Sein selbst zeigt sich nicht, sondern das ‚Sein‘ des Seienden wird je und je zur bloßen Verhüllung des Nichtseins und der Nichtigkeit des Seienden. Die gleichgültige Vielheit, die höchstens eine zufällige Einheit finden kann, wird entfesselt, und in

einer solchen Welt vermag nicht ein einziges Seiendes, dem Nichts standzuhalten.

Der Nihilist glaubt an das Nichts nur insofern, als es die Nichtigkeit des Seins sichtbar macht. Der Nihilismus ist nichts, das parasitär als Entartung einem an sich Positiven, Selbständigen und Ursprünglicheren angeheftet ist und als Folge von ihm abhängt; das ein bloßer Ab- und Irrweg des Seins oder des Wertes ist, auf dem die Geschichte sich verläuft, eine sich irgendwie einstellende oder so und so zu erklärende Fehlentwicklung; das nachträglich entsteht und im Gang der Geschichte hinzukommt; das sich vermeiden und dem sich ausweichen läßt; das sich endgültig überwinden, das man hinter sich zurücklassen kann; das allmählich stärker wird. Das Sein zieht sich zurück, wendet sich ab vom Seienden, das haltlos, unhaltbar, unbeständig, vordergründig wird. Als Wahrheit der Dinge erschließt sich ihre Nichtigkeit. Das Umgehen mit dem Seienden findet es in seiner Nichtigkeit vor oder trifft es in ihr an. Dem Nichts läßt sich in Wahrheit nichts entgegenstellen. Die Dinge können sich nicht im Sein halten, können das Sein nicht an sich binden, können sich nur endlos aneinander schließen.

Es gibt kein neues Sein, nur neues Seiendes und neue Seinsverhältnisse; es gibt neue Weisen des Sich-Haltens und Sich-Stellens zum Sein. Der Nihilismus ist ein Verhältnis zum Sein, das auf dem Nichts steht und sich daran hält. Er ist der Ausdruck des Seins in seiner Erniedrigung, Gefallenheit und Zurückweisung. Unter dem Fehlen jeder tragenden Absicht erscheinen alle Mittel dürftig. Das Sein hat seine Möglichkeiten durchgespielt und sich geschichtlich erschöpft, alles Ausstehen ist Schein, das Sein ist reif für das Nichts. Mit dem Nihilismus findet etwas sein unwiederbringliches Ende, vor das es kein Zurück mehr gibt. Dennoch kann es mit dem Sein immer weiter niedergehen, der Nihilismus führt nicht bis zum reinen Nichts, denn der ‚Abstand‘ zwischen ihnen ist ‚unendlich‘, weil beide ‚eines‘ sind. Sein und Nichts voneinander abgetrennt gibt es nicht, sie verhalten sich absolut so zueinander, wie sich im Endlichen der Tod zum Leben verhält.

(Freilich pflegen wir im Tod – dem letzten *Natürlichen*, das noch immer zwingend zu uns vor- und durchdringt – das absolut *Verneinende* und daher selbst zu Verneinende zu sehen. Wie für Sein und Nichts gilt: Wie das Leben dem Tod ein Sein gibt, so gibt der Tod dem Leben seine Einheit. Das Leben muß sich vor dem Tod und von ihm her rechtfertigen, kann von seinem Ende her ganz entwertet werden.)

Eine Umkehrung der Werte in ihr Gegen-Teil kann deswegen den Nihilismus auch nicht übersteigen, sondern er zeigt vielmehr seine Macht in dieser Umkehrbarkeit und Beliebigkeit. Umgedrehter Platonismus bleibt im Rahmen und untersteht dem Maß des Platonismus. Alles bewegt sich im Für und Wider des einen wie des anderen, im Annehmen ebenso wie im Verwerfen beider Gegenteile. Letztlich sind diese ein und dasselbe. Keine Umdrehung des Nichtigen überwindet die Nichtigkeit. Werte als solche sind nihilistisch, was sich am vollständigen Übergehen-Können zwischen ihnen kundtut, an der Maß- und Haltlosigkeit ihrer unhemmbaren universellen Bewegung. Der Nihilismus stellt nicht diesen Wert, Sinn, Maßstab oder Unterschied, nicht jene Grenze infrage, sondern jeden und jede. Alles drängt auf dem Boden der Gleichgültigkeit auf die äußerste mögliche Einseitigkeit und extremste Überspannung hin. ‚Alles ist gleichgültig‘: Das Fehlen jeder Differenz, jeden Rangabstands tastet auch das Sein an und macht es nichtig. Das Gleichgültige ist zwar weiterhin da, aber es ist kraftlos und nichtig. Ist alles erlaubt, ist nichts geboten und nichts verboten, dann besteht die stärkste Hemmung des Handelns, die die größte Anstrengung der Selbstbestimmung abnötigt; die Masse hält sich hierbei an das je Naheliegende und postuliert seine Geltung.

Wenn Sein Bewegung, Anstrengung und Kraftbeanspruchung bedeutet, dann wird der Nihilismus von Scheinbewegungen und Anstrengungslosigkeit bestimmt. Das Sein zeigt sich nichtsagend, abgenutzt und erschöpft. Es bewegt sich nicht, sondern geht einfach immer weiter, weil es innere Widerstände weder mehr findet noch hervorbringt, weil es nichts mehr überwinden

muß, da alles gleich und gleichgültig ist. Im Nihilismus haben sich alle Wesensunterschiede verflüchtigt und bloße Gradunterschiede zurückgelassen. Alle Zwecke und Mittel sind austauschbar, geringfügig im Unterschied und im großen und ganzen gleichgültig. Absicht und Tat, Wille und Handlung bewegen sich auf niedrigem Niveau – so wie Stillstand und geradlinig gleichförmige Bewegung physikalisch nicht wesensverschieden sind: Bei einer kräftefreien Bewegung oder einem Kräftegleichgewicht ändert sich der Bewegungszustand eines Körpers nicht, er bewegt sich mit konstanter Geschwindigkeit geradlinig weiter, oder er bleibt im Ruhezustand.

In allen Zuständen und Seinsweisen, unter allen Ideen und Denkweisen bleibt das Sein offen, im Schweben, in Ungewißheit. Erst am Ende, das gleichwohl keine Erlösung birgt, im Nichts, wird auch das Sein einer festen Entscheidung, nämlich der seiner Nichtigkeit, unterworfen. Und dennoch versuchen selbst Nietzsche oder Heidegger, im Nihilismus und im Ende einen Anfang zu sehen, dem Ende einen anderen oder sogar den wirklichen und besseren Anfang abzugewinnen. Der Nihilismus bleibt dabei etwas Vorläufiges: ein Ende, bei dem man nicht stehenbleiben kann, ein Durchgang. Die dem Sein innerliche wesentliche Bewegung trägt es sogar über seine Nichtigkeit hinweg, das Sein übersteht den Nihilismus. Was die Metaphysik immer suchte und anstrebte – Sicherheit, Klarheit, Gewißheit, Beständigkeit –, sie erreicht es und findet es in der Nichtigkeit des Seins; und d.h. bei Nietzsche: in seiner Gleichheit. In der Ewigen Wiederkunft, die jeden Anfang und jeden Willen zum Anderen zu einer Erhebung gegen das Ganze in seiner Unvermeidlichkeit macht, besteht und wiederholt sich immer das Gleiche. Es herrscht Gewißheit, daß etwas ist, was ist und daß es nichtig ist. Der Kreis ist als ganzer absolut beständig und notwendig, doch jeder Punkt kann, je nach Perspektive, kontingent als Anfang und Ende gesetzt werden.

Die Nichtigkeit, die der Nihilismus den Dingen zuspricht, ist keine Verneinung, ist nicht erst das Resultat einer Negation und eines Absprechens. Jede Verneinung setzt eine wenigstens

hypothetische Affirmation voraus, eine zumindest mögliche und vorangehende Positivität oder Geltung, die alsdann negiert wird. Die Nichtigkeit wird vielmehr als ursprüngliche Wahrheit des Seienden überhaupt gesehen und ausgesprochen. Es ist nicht nichts, sondern das Nichts ist die Wahrheit dessen, was ist. Die Vernichtung ruft eine bloß untergeordnete Gestalt des Nichts hervor, sofern sie ein vorausgesetztes, vorgängiges Sein vernichtet. Der Nihilismus ist eine Erkenntnis des Endes, die bis auf den Anfang zurückgeht und die nicht ‚wie aus dem Nichts‘ – plötzlich und scheinbar grundlos – kommt, sondern die gesamte Geschichte des Seins voraussetzt.

Eine Welt, die zu uns keine Beziehung zeigt und zu der wir keine Beziehung haben können, ist nichts. Eine Welt, die sich nicht zu uns verhält und zu der wir uns nicht verhalten können, ist nichts. Eine Welt, für deren Sein wir keine Bedeutung haben, die kann auch uns nichts bedeuten. Wenn wir das, was wir sind und sein können, nicht durch die und in der Welt sind, wenn wir das, was wir wesentlich sind, nicht als weltliche Wesen und durch die Welt sind, so versinkt alles in seiner eigenen Nichtigkeit. Auch die Welt ist dann nicht durch uns, was und wie sie ist: Sie ist dann entweder rein stofflich oder symbolisch; alles kann dann etwas bedeuten, etwas kann alles bedeuten. Wir bleiben Eindringlinge, nie in sie hinein-, sondern immer schon aus ihr herausgewachsen. Ohne ein Herkommen und die Bindung an einen letztlich einfachen und zeitlosen Grund bleiben wir fortwährend Flüchtlinge in eine leere, selbstgemachte Zukunft. Die Wirkung wächst über den Grund hinaus in ihre Eigenmächtigkeit und Verstrickung in sich selbst, denn der Grund ist nicht das Maß eines Begründeten, das stets von ihm weggeht, um sein unheimliches, schwebendes Eigenleben zu führen. Nicht das Selbst macht den Mittelpunkt des eigenen Seins aus. In der Bewegung der Immanenz gefangen, entfaltet sich das freie, endlose Spiel von Woher und Wohin, die der Bewegung einen Sinn vermitteln sollen. Im Zustand solcher Bewegung scheint das Seiende in ein Ganzes eingefügt und mit ihm verbunden.

Wenn man sagt ‚besser als nichts‘, so gilt das Nichts quasi als schlechtestes Sein, als Endstufe der Seinsverminderung, diesem Prozeß allerdings noch zugehörig. Das Nichts wird zum Maß für die Grade der Werthaftigkeit des Seienden. Ob das Sein gut oder schlecht ist, ob alles besser ist als nichts oder besser nichts wäre: Das Sein ist rechtfertigungsbedürftig, fragwürdig, nicht notwendig, braucht einen Grund. Setzt man den Sinn des Seins in seine Vielfalt, so begründet diese erst die Güte des Seins. Woher dann die Gesammeltheit des Seins kommt und in ihrer Folge die Kraft, die Vielheit hervorzubringen und zusammenzuhalten, dem Auseinandergehen zu widerstehen, bleibt im Dunkeln. Können wir überhaupt ein Sein ertragen, dem keine Vielheit, Unterschiede, Bewegung oder Abwechslung zugehören; das sich nicht in Ordnungen und Zusammenhängen erschließt und dadurch als zugänglich und mit uns verbunden erweist? Zugang zu etwas haben bedeutet: etwas in Beziehungen stehen zu sehen, etwas als etwas zu verstehen. Das Seiende wird auf etwas hin befragt, um es als etwas zu sehen. Das, was hierbei konkret sichtbar wird, verweist immer wieder auf anderes und eröffnet damit ein plurales Geflecht von Phänomenen.

Wer an Wissenschaft und Fortschritt glaubt, der glaubt an Seinszuwachs und Vielheit; wer an das glaubt, wovon es Fortschritt gibt, der fordert die Vielheit: Mit ihr erhebt sich die Macht von Zeit und Bewegung, mit ihr eröffnet sich die Weite des Bewegungsspielraumes, die Freiheit eines leichtlebigen und oberflächlichen Optimismus. So gilt das Viele viel, doch können wir nur Wenigem nahe kommen. Vielheit ist der Abweg vom Einfachen und Fundamentalen, das keinen Wandel kennt. „Gott ist ein Herr und Freund des Einfachen“, heißt es zutreffend. Allein das Einfache kann endgültig und letztlich wahr sein. Immer neue Vielheit bildet den Dünger der unausbleiblichen eigenen Schwäche; es gilt, die letzten abwegigen Möglichkeiten aus dem Sein herauszuquetschen. Im Nihilismus wird das Nichts zur Gefahr und zum Unheil des Abseins vom Sein, zum Abweg, Abgrund oder Abstand, zum Abfall oder Abstieg, zur Abkehr.

Die Gesamtsumme aller Dinge und Möglichkeiten ist Null; das Sein bleibt ewig unfertig, um zugleich immer schon überfällig gewesen zu sein. Am Ende ist noch einmal alles *eins*, weil alles *nichts* ist, vergeblich, beliebig, belanglos, in seiner Nichtigkeit gleichgültig. Der Nihilismus ist der Zustand der allgemeinen Gleichgültigkeit, in dem alles *gleich* ist, weil alles gleichermaßen *nichtig* ist. Alles ist möglich, aber nichts ist notwendig; man kann alles, aber man muß nichts. Und diese Gleichgültigkeit läßt sich immer nur wiederholen und überall wiedererkennen. Der Nihilismus bringt die Gleichgültigkeit von Gleichgültigkeit und Nicht-Gleichgültigkeit hervor. Jedes Verhalten zum Sein gelangt zu seiner ultimativen Ent-täuschung. Das Sein, vom Sinn verlassen, wird zur Ödnis, zur end- und richtungslosen leeren Landschaft, zur unfortsetzbaren Dämmerstarre.

Die Vielheit ist das Unvergängliche, der notwendige Charakter und der Sinn der Seins. Aus der Synthese von Vielheit und Andersheit ergibt sich die Vielfalt. Als Ziel und Ideal zeitigt diese die Perspektive der Offenheit, der Möglichkeiten und letztlich der Unerschöpflichkeit: Sie bedarf der Bewegung, des Fortschritts, der Unruhe, des Anderswohins. In ihnen offenbart sich die Fruchtbarkeit und Reichhaltigkeit des Seins, die es zu entfalten und zu verwirklichen gilt. Was ist, muß sich weiterentwickeln oder dem Neuen weichend untergehen. Nur das, was nicht erstarrt und stillsteht, kann sich selbst erhalten. Wechsel und Abwechslung sind notwendig und wünschenswert, der Prozeß der Lebendigkeit selbst fordert die Vorläufigkeit und Relativität alles Seienden. Und in einem solchen Gang der Dinge setzt sich selektiv das Bessere durch, denn Natur wie Kultur bedürfen gleicherweise der Vielfalt des Individuellen. Stets fehlt noch etwas, folglich ist die Vielfalt zu erweitern, um das Sein zu komplettieren. Doch gilt, was Schiller in der *Jungfrau von Orleans* schreibt: „In den Falten wohnt die Finsternis.“

Mit immer weiterer Vielheit sollen die Lücken gefüllt, soll das Mangelnde beigebracht, das Abwesende erschlossen werden. Vollendete Vielheit hieße aber: Alle Falten sind ausgefaltet und

glattgezogen, es gibt nichts Verborgenes und Ausstehendes mehr. Die ideologischen Parolen des Pluralismus sind dem Maßstab der Beständigkeit der Immanenz verpflichtet. Es geht um die Ausdehnung der Immanenz als der Sphäre von Macht und Glück, innerhalb derer das Endliche *prinzipiell nichts Endgültiges anerkennen will*. Der Wille will nichts Festes und Unverfügbares schlicht anerkennen müssen; letzte Grenzen und Gründe – und auch der Grund ist eine Grenze – gibt es nicht. Ohne Grund ist aber nichts mehr zu rechtfertigen: Wo soll man sich hinwenden? Wovon abwenden? Ein Sein ohne Grund – notwendiges, ewiges oder unendliches Sein – verschließt sich jedem Zugang von außen und damit jedem Sinn, verfällt der eigenen absoluten Faktizität. Lediglich aus dem Warum und Wie, dem inneren Charakter und der Verfaßtheit des Begründeten und Kontingenten, kann dann noch ein Sinn abgelesen und erschlossen werden. Rein für sich und gesondert kann weder dem Absoluten noch dem Endlichen ein Sinn eignen.

Der Mensch soll erkennen und handeln. Das Erkennen ist seine Pflicht, und seine Pflicht gilt es zu erkennen. Folgt er den Wegen aufrichtigen Erkennens und pflichtgemäßen Handelns, so ist er in der Sinnhaftigkeit der Einheit geschützt. Geht er von diesen Wegen ab, so verfällt er der Vielheit. Den einfachen Weg in Frage zu stellen, ihn überhaupt nicht mehr zu sehen, heißt, schon im Schatten des Nihilismus zu stehen. Der Nihilismus ist der Wille zur Vielheit, die das Unhintergehbare und Irreduzible sein soll. Wer vieles will, will nichts Großes und nichts richtig. Nur innerhalb der Einheit kann die Nicht-Vergeblichkeit des Irdischen aufscheinen. Alles Nicht-Vergebliche ist verborgen, und doch wäre es die Wahrheit des Irdischen, nicht allein sichtbar zu sein, sondern durchsichtig zu werden, damit das Nicht-Vergebliche durchzuscheinen vermag. Das Viele hingegen bewirkt bloß seine stete Ausbreitung und immer weitergehende Vermittlung in einer hermetischen Immanenz, aus deren Sinnlosigkeit es keinen Ausweg gibt. Kein Sein ist hier mehr in einen Sinn übersetzbar, der den Menschen angeht; das Sein verfällt der Unverständlichkeit,

der Skepsis, der Sprachlosigkeit. Es nimmt keinen Anteil an uns und wir keinen an ihm. Mit der Unfähigkeit zur Pflicht, zur Einheit, zur Stiftung von Gemeinschaft wird alles zum Moment der individuellen Egozentrik. Der Einzelne kann sich in der Gemeinschaft nicht wiederfinden, nimmt keinen Anteil an ihr, gehört ihr substantiell gar nicht mehr an.

Der Nihilismus benennt die Ausweglosigkeit des Seienden in seiner Nichtigkeit und aus der Nichtigkeit: Das Seiende hat kein Sein, ist vom Sein abgeschnitten, hat das Nichts an sich. Daß für das Seiende ein Weg ins Nichts hineinführt, heißt nicht, daß auch wieder einer hinausführen muß, daß der Nihilismus also zu überwinden ist und es nur auf das richtige Mittel ankommt. Vor dem nichtigen Seienden steht vielmehr das Nichts als dessen vollendete gänzliche Ausweglosigkeit. Der Gier nach Sinn, dem beständigen Fragen nach Sinn, dem forcierten Drängen auf Sinn, dem Festhalten an alten wie dem Fordern von immer neuen Werten haftet im Grund selbst der Nihilismus an. Sinn gibt es nicht einfach, indem er den Dingen von sich her anhaftet; Sinn ergibt sich höchstens, wenn er sich aus dem Umgang und der Arbeit mit dem, was ist, erhebt. Mit Sinnkonserven und Wertimplantaten kann man jedenfalls nicht über den Nihilismus hinwegkommen.

Der Unwille gegenüber dem Sein und das Ungenügen an ihm äußern sich darin, mit keinem *konkreten* Seienden und seinen Zuständen und Ordnungen befriedigt zu sein, stets ein neues, anderes, besseres zu wollen, ohne doch sagen zu können, was und wie genau dieses dann sein soll. Man kommt an kein Ende mit dem Sein und mit keinem Sein zum Ende. Bei keinem kann man bleiben, nirgendwo findet man zu Ruhe und Einverständnis. Was ist, ist immer unzureichend, soll nicht sein, soll besser werden. Was nicht mehr nicht sein kann oder soll, steht aus und bleibt ungewiß – im Horizont des Vorstellens der vielen Möglichkeiten des Seins.

Jeder status quo bringt das Unbehagen an sich mit hervor, alles Bestehende ist latent selbstaufhebend und selbsttranszendierend. Aus dieser nichtigen Bewegung selbst gibt es keinen Aus-

weg, nur den Ausbruch. Das Bleiben in der Einheit bedeutet weder Schwäche noch Armut oder Stillstand, sondern das Ruhem im Ergriffenhaben des Wesentlichen. Das Immer-Weiter im Vielen, das vor allem verpasste Möglichkeiten und Nicht-Verwirklichtes sieht, sucht den Reichtum des Seins im Nacheinander, im Verlassen und Ersetzen des jeweils Wirklichen, doch die Bewegung innerhalb der Vielheit kennt kein Ende und hat kein Ziel. Das Sein wird hier vom Nichtsein, das Nichtsein aber vom Vielen her gesehen – als uneinholbare und niemals gänzlich zu verwirklichende Vielheit.

Das Nichts ist kein negatives Absolutes, sondern in der Nichtigkeit vollzieht sich die äußerste Abwendung des Seins von sich selbst; das Sein wendet sich gegen sich. Die Vielheit ist nicht der Boden produktiver Widersprüche, sondern stellt Sein gegen Sein bis zum Verschleiß und zur Kraftlosigkeit. Der Pluralismus denkt horizontal: Alles ist gleich viel wert, möglichst viele Möglichkeiten sollen wirklich sein, ihr Rang spielt keine Rolle. Das Telos der Vielheit ist der Individualismus: Jedes Individuum markiert eine wesentliche Möglichkeit, wirklich sind nur die Individuen. Alles Allgemeine bleibt unreal, bloßer Name; alles Universale und Integrale wirkt verdächtig und gewaltsam. Als Moment der Vielheit wird das Seiende vom Ganzen abgeschnitten, verliert es aus dem Blick, verschwindet im Vielen, wird immer spezieller, enger, endlicher.

Reine Endlichkeit bedeutet aber: Kein Sein, sondern das Nichts ist das Ausstehende. Die Wahrheit der Endlichkeit ist das Enden – im Nichts, nicht im Sein. Die Wahrheit ist das Ende als die letzte, notwendige Zukunft der Seinsaufhebung. Nichts kann mehr die Kraft oder den Willen zum Bleibenden aufbringen, Veränderung und Erneuerung werden zum alternativlosen Ideal, doch ist die Veränderung nichts Großes und zu etwas Hinführendes mehr, sondern bloßes Faktum und Routine. Ohne Idee – und d.h. ohne Allgemeines und Sich-Durchhaltendes – gibt es keine Geschichte. Ohne Anteil an der Idee bleibt der Mensch allein. Ohne Idee ist er etwas bloß Vorhandenes, ohne Vergangenheit und

Zukunft, ohne Stellung zu sich und zum Sein; ein leeres Da, in dem Ich und Welt sich gegenseitig untergraben und entkräften. Ohne Idee hat der Mensch bloß viele Meinungen.

Der Nihilismus ist das Erscheinen der Verflüchtigung der Idee: Wenn die Idee als reines Sehen dessen, was wirklich ist, aber zugleich als das im Sehen gesehene Wirkliche und objektiv Bestehende selbst gelten kann, und wenn später die Subjektivierung der Idee zum Einfall, der etwas sichtbar macht, erfolgt, so erscheint das Wirkliche gleichwohl stets im und durch das Denken. Was ist, ist durch das Vorgestelltwerden. Die Idee wird zum Novum, zum Sehen des vordem Ungesehenen, die subjektivierte Idee wird zu Antizipation und Organon des Fortschritts. Das Denken erzeugt oder findet das Mögliche. ‚Ideen haben‘ faßt die Idee von der Poiesis her auf; die Idee wird zum Gedanken, das Denken produziert als kreative Potenz wirklichkeitstaugliche Einfälle. ‚Eine Idee verändert alles‘: Die Idee wird zur potentiellen, neuen Wirklichkeit, das Denken zur Vorform neuen Seins. ‚Frische Ideen‘ sind das Neue, das in Form von Vorstellungen zuerst sichtbar und zugänglich wird. Als ‚Idee der Aufklärung‘ etwa gilt die Idee als Einheit und Kern, die Epoche als allgemeines Quasisubjekt. Das Denken soll alles gedanklich durchdringen. Im Denken wird man sich über das Sein klar, bewältigt es, löst Probleme, bewegt sich in der Zeit vor- und rückwärts. Das Denken erbaut Gedankengebäude als seine Werke. Es ist ein Sehen, der Gedanke die Sichtbarkeit von etwas; in ihm sieht man Sein. Wenn $\text{id\epsilon\acute{\alpha}}$ mit Bedeutungen wie Anblick, Aussehen oder Gesicht zu verbinden ist, dann ist klar, daß wir keine Idealisten mehr sein können, weil wir nichts mehr durchschauen, das Sein gesichtslos geworden ist. Subjektiv wie objektiv wird der Begriff der Idee von Nichtigkeit durchsetzt, alle Ideen sind verbraucht oder kraftlos.

Der Nihilismus markiert das Ende des Weges der Vielheit. Das Sein hat sich in der Vielheit und ihren Möglichkeiten entwickelt, ausgebreitet und am Ende erschöpft. Nichts vom Vielen behauptet Geltung und Wert, die Vielheit kann ihr Versprechen des Reichtums nicht einlösen und tritt auf der Stelle. Sie und ihre

Geschichte verlieren die Fähigkeit zur offenen Bewegung. Das Immer-Weiter zu Neuem bleibt kraftlos, kein Fortschritt erbringt eine substantielle Steigerung, Verbesserung, Andersheit des Vielen. Das Viele ist so viel, daß es zu Erstarrung und Stillstand führt, daß es nichts mehr ist, zu nichts mehr führt. Keine bestimmte Vielheit zeichnet sich als endgültige oder vollständige ab. Auch hinter solchem Getriebe scheint lediglich die Wahrheit der Ewigen Wiederkunft auf: Der Einheitssinn, der als letzter – in der Ewigen Wiederkunft – bewahrt wird, ist die Wiederholung. Das Viele ist als das immer Gleiche die Vielheit und solchermaßen die bodenlose Einheit. Das Was des immer Gleichen bewegt sich hermetisch im Wie der Ewigen Wiederkehr, die alle Macht und Kraft fesselt.

Lange hat das Endliche seinen Sinn aus der Beziehung zu Gott erhalten. (Ob der Seiendste und Ewige, der niemals nicht sein kann, durch sein Sein bereits einen Sinn für dieses Sein erlangt, blieb ungefragt.) Als höchstes Sein war Gott der höchste Gegenstand der theoretischen Betrachtung in ihrer vollen Objektivität und dadurch Grund und Ziel der menschlichen Glückseligkeit. Aus der theoretischen Allgemeingültigkeit und Verbindlichkeit hat sich dieses Beglückungspotential in die subjektive Innerlichkeit zurückgezogen: Gott beglückt diesen und jenen Einzelnen in seiner mystischen Erfahrung, in der temporären Erfahrung der Einswerdung mit Gott. Hierin besteht, nach der Zerstörung der Allgemeinheit der Religion, die wesentliche Form des Verhältnisses zu Gott (neben den sich weiterschleppenden moralischen, politischen, folkloristischen oder milieuhaften Faktoren). Der Christ der Zukunft kann nur noch – wie Rahner zu Recht betont – Mystiker sein, so daß alle mögliche Transzendenz nunmehr in die dafür empfängliche, aber im Grunde unpersönlich bleibende, leere Innerlichkeit fällt. Der Mystiker sucht die rückwärtsgewandte, wissens- und wollenstranszendente Wiedervereinigung mit Gott.

Die Mystik ist freilich bloß der persistente Anachronismus des Absoluten: Des Werdens, des Handelns und Schaffens, der

Anstrengung müde geworden, strebt das Bewußtsein – ohne je ein wesentliches Ende erreicht zu haben oder auch bloß benennen zu können, also jederzeit zu früh und der Sache nach Unmögliches verlangend – in den Ursprung und die unmittelbare Einheit mit ihm zurück. Der Mystizismus ist in seiner Rückgewandtheit nur der Schein des Geistigen, weil er sich letztlich am Gewesenen festhalten und Bestand verschaffen will. Die Müdigkeit des Geistes sucht einen Ausweg, indem er sich aus der verwirrenden Vielheit in die Einheit zurückzieht, womit faktisch jedoch die Annihilation von Subjekt und Objekt erfolgt. Alles Äußere und Weltliche ist letztlich gleichgültig. Wenn dem Inneren nichts mehr entgegensteht, dann schließt es sich negativ in seinem reinen Denken und Gemütsleben ab und vermeint, alles ‚spirituell‘ zu durchdringen. Seine Gedanken sind das scheinbar Reale, die Welt wird denkerisch annihilirt; und es ist der Geist selbst, der so die Zukunft tötet und den Nihilismus generiert, der mithin in der Selbstvergessenheit des Geistes gründet, der keinen substantiellen weltlichen Prozeß mehr kennt und allen wirklichen Unterschieden gegenüber gleichgültig bleibt. Das Streben nach solcher Innerlichkeit zeigt in Wahrheit eine Selbstvernichtung an. Im Mystizismus artikuliert sich das letzte nihilistische Residuum der Religion: die zeit- und weltlose Innerlichkeit Gottes, der überall und in jedem das ist, was ist.

VI. Der Nihilismus als Seinsverhältnis

Der Mensch existiert so, daß er sich verschiedenartig zum Sein verhält. Es begegnet ihm so und so gegeben. Jede Seinsweise hat spezielle Gründe, Gesetze, Mittel, Zwecke, Formen. Das Sein weist von sich aus mannigfaltige Charaktere auf, die sich wiederum verschiedenen Fragerichtungen gemäß – Was, Wie, Wer, Warum – erschließen. Der Mensch, als ein bestimmtes Seiendes inmitten des Seins, verhält sich verschiedenartig zum Sein. Dies gehört wesentlich zu *seinem* Sein, ist aber auch *eine* Weise, das Sein *selbst* zu erschließen. Jedes konkrete Sich-Stellen zum Sein stiftet eine Welt – Moral, Politik, Kunst, Wissenschaft, Theorie, Poiesis usw.; aber diese Welten lassen sich nicht rein sondern. Der Mensch lebt auf viele Weisen und in vielen Welten, die er zu einer machen muß.

Nicht nur gehen aus dem Streit der Seinsverhältnisse Verwechslungen, Mißstände und Nichtigkeit hervor, sondern das notwendige Sich-Vertiefen in die jeweilige Einseitigkeit jedes Seinsverhältnisses – als *einer* Weise, das *ganze* Sein zu sehen – treibt deren Auseinandergehen voran. Jede Welt kennt nur ihr Innessein. Und jeder Form, das Sein anzugehen, wohnt ihre spezielle Verfallenheit inne: Lüge, Schein, Mittelmaß, Korruption, Zerstörung, Verfehlung, Fälschung, Täuschung, Irregehen. Sie sind keine bloße Minderung innerhalb des ansonsten bestehenbleibenden Verhältnisses, sondern seine Vernichtung. Die Polarität von Wahrheit und Unwahrheit ist die von Haben oder Offenlegen des Seins und seiner Auslöschung. Der Kampf um das Gelingen jedes Seinsverhältnisses in sich ist zugleich der Kampf um die Bewahrung der Einheit des Seinsverhaltens insgesamt und damit des Seins selbst. Als etwas stets Universales ist der Nihilismus eine Erinnerung an dieses Ganze und seine Forderungen.

Wenn der Mensch mit seinem Gepräge zu sein – also verschiedene Seinsverhältnisse zu haben und in ihnen, auf je besondere Art, des Seins inne zu werden – zum Sein gehört und dessen Wahrheit zum Ausdruck bringt, dann sind die diversen Seinswei-

sen und -verhältnisse *selbst* nichts Gleichgültiges und dem Sein Äußerliches, sondern wesentlich für es und unverzichtbar. Das Sein bedarf der verschiedenen Zugänge und Modi, der verschiedenen Gründungen; es ist ursprünglich nach verschiedenen Zugangshinsichten differenziert, die gemeinschaftlich seine Wahrheit offenbaren. Die Seinsweisen hängen immer schon zusammen, stehen je im Licht auch aller anderen, sind nie isoliert, greifen ineinander über. Nur deshalb ist z.B. die Poiesis eine mögliche Seinsweise resp. ein mögliches Seinsverhalten, das vom Sein selbst her gegeben ist. Nur deswegen verfällt das Sein dem Nihilismus, unabhängig davon, welchen speziellen Charakter es hat.

Der Nihilismus ist ein universelles Seinsverhältnis, eine allseitig gerichtete Frage. Zwar scheint etwa die Natur jenseits von Sinn oder Sinnlosigkeit zu stehen: Alles ist, was und wie es ist, tut, was es tut. Doch wenn der Mensch Seinsverhältnisse eingeht, um sich und alles in ihnen zu bestimmen, dann geht die Sinnfrage aus dieser *zum Sein selbst gehörigen* Gesamtseinsweise des Menschen hervor und ergeht zu Recht an *alles* Sein. Der Mensch muß das Sein im Horizont der Sinnfrage ermessen. Selbst wenn der Sinn nicht in den Dingen liegt, gehört es zum Sein, daß der Mensch einen Sinn in ihnen sieht oder nicht. Sein und Sinn der Dinge sind für ihn verwoben, fallen in die Einheit seiner Seinsweise, denn das Sein des Menschen erstreckt sich über alle Haltungen, wie er sich zum Sein stellt und es angeht. Die Einheit von Sein und Sinnfrage gehört zum Weltbegriff des Menschen, der alles im Licht dieses Fragens sieht. Weltbegriff und Sinnfrage gehen über den Unterschied von ‚Natur‘ und ‚Kultur‘ hinweg, um die Einheit der Welt im Sinn oder in dessen Ausfall zu erreichen.

Der Nihilismus ist das Denken der Nichtigkeit alles Seienden, seiner Existenz, seines Was- und Wie-Seins, also insofern und insoweit es ist. Und insofern alles Seiende in seinem Sein nichtig ist, ist auch das Sein nichtig. Der Nihilismus überspringt nicht nur den ontologischen Komparativ, sondern ebenso die ontologische Differenz und infiziert daher auch das Sein selbst. Insofern er sich auf alles und jedes, auf das Ganze bezieht, ist der

Nihilismus eine metaphysische Einstellung; insofern er sich auf das Sein und das Seiende insgesamt bezieht, ist der Nihilismus eine ontologische Theorie. Das Seiende insgesamt und als solches wird äußerlich von seiner Nichtigkeit umgriffen und vereinheitlicht, aber zugleich wird das Sein selbst innerlich als nichtiges gesehen: als etwas, das im Wesen nichtig, dessen Wesen Nichtigkeit ist. Der Nihilismus erschließt das Sein aus der Idee des Nichts, sieht es im Licht der Nichtigkeit; er versteht das Seiende aus der Einheit seiner Nichtigkeit, und diese reine und allgemeine Nichtigkeit wird durch den Begriff des Nichts vereint und ergründet.

Daß etwas ist und nicht nichts, ist weder unmittelbar einsichtig noch notwendig, ist weder selbstverständlich noch wenigstens näherliegend, ist weder einfacher noch ökonomischer. Sprechen für das Nichts seine Unhintergebarkeit, Schlichtheit, Leichtigkeit, Mühelosigkeit und Sättigung, so steht das Sein als weniger einleuchtend und verständlich da. Es erscheint immer angreifbar, ja als das einzig und ursprünglich Angreifbare, als abwegig, anstrengend, eine Last, staunenswert. Den vielen möglichen Gestalten, Formen und Ordnungen von Sein steht ein einziges Nichts gegenüber. Könnte das Denken hinter seine Bindung an das Sein – als das ihm Entsprechende und Zugewiesene – zurückgehen, stünde für ein reines Denken also eine fiktive Entscheidung zwischen Etwas und Nichts an, so könnte es wohl keinen zureichenden oder zumindest plausiblen Grund für das Sein anstelle des Nichts beibringen. In ihrer vorgestellten Gleichheit scheint das Sein stets weniger wahrscheinlich.

Daß nichts ist, wäre das Einfache und Naheliegende, ist aber nicht der Fall. Das Sein insgesamt wirkt dem Nichts gegenüber abwegig, fragwürdig, inkonsequent. Ihm wird unterstellt, daß es sich auf irgendeine Weise erst einmal gegen das Nichts durchsetzen mußte. Selbst wenn das Sein nie nicht und wegen des Seins nie (mehr) nichts sein kann, bleibt der Begriff des Nichts eine Macht der Zersetzung und Sinnlosigkeit des Seins, das vom gedachten Standpunkt einer zu fällenden absoluten ,Entschei-

dung‘ zwischen Sein und Nichts weder notwendig noch vorrangig erscheint. Nie läßt sich das Nichts als ‚Urmöglichkeit‘ verwerfen und verdrängen. Das Sein ist nicht das Bessere und kommt über seine unbedingte Faktizität nicht hinaus, auch nicht vermittelt des Konzepts, das reine Sein, als Progression seiner Güte, anderes Sein und vieles Seiende hervorbringen zu lassen. Es gibt keinen Grund, keine sinnvolle, zwingende Begründung für die unvor-denkliche Tatsache, daß das Sein sich immer schon gegen das Nichts durchgesetzt hat.

Herstellung und Zerstörung indes sind die faktischen Formen, wie Sein und Nichts im Hinblick auf das Seiende vermittelt werden, wie sie ineinander übergehen können, wie ihr Gegensatz zu einem Zusammenhang wird, wie ihr Abstand überwunden wird. Das technische Können vermag Sein und Nichts in eine Einheit zu fügen, zeitigt eine souveräne Bewegung, die das Verschiedene zusammenbringt und in einen Horizont der Gemeinschaft stellt. Es kommt zu einem Hin- und Hergehen zwischen Sein und Nichts, das die grundlegende und wesentliche Seinsweise des Seienden charakterisiert. Der Abstand zwischen Sein und Nichts wird wechselseitig (d.h. in beiden Richtungen) ganz durchlaufen und somit überwunden, was den Dingen und der Welt ihre Eigentümlichkeit gibt.

Zugleich wird dieser Prozeß des Übergehens in seiner Allgemeinheit und Beständigkeit zu einem endlosen: Die Umwandlung von Sein und Nichts ineinander – was zu bewerkstelligen die fundamentale Unternehmung der technischen Macht wie der Macht überhaupt ausmacht – verbietet jeden Sinn. Macht ist damit das von jedem höheren Sein gelöste Wesen des Werdens, die Einheit des Ineinander-Übergehens von Sein und Nichtsein und ihres Streites. Jedes kann an die Stelle des anderen treten. Beide sind gleichgültig und austauschbar im Können der Technik. Sein und Nichts halten sich die Waage und sind lediglich Momente der Einheit der Macht. Es kann kein notwendiges Übergewicht, keinen Vorrang des einen Moments vor dem anderen geben und darum auch keinen Sinn; beide sind gleichermaßen und gleicher-

weise – also ohne wirklichen Unterschied, ohne die Wirklichkeit des Unterschieds zwischen ihnen – Ausdruck der technischen Potenz.

Worauf es ankommt, ist das *Verhältnis* zwischen Sein und Nichts: daß das eine in das andere umkehrbar ist. (Eine Asymmetrie entsteht zwar dadurch, daß die natürliche Vergänglichkeit oftmals mit in das Ding hineingearbeitet wird, während umgekehrt niemals ein technisches Ding von Natur aus entstände, doch tangiert dieses Faktum nicht die prinzipielle Konstellation.) Mit der Gleichrangigkeit von Herstellen und Aufheben in der Äquipotenz der Technik kommt es auch zur Gleichgültigkeit des technischen Subjekts gegenüber dem Sein und Nichtsein des Dinges. Im einen Modus bedeutet ihm das Ding nicht mehr als im anderen, in beiden äußert sich die gleiche reine Verfügungsmacht; in beiden Gestalten enthält das Seiende für das Subjekt keinen Sinn.

Innerhalb der Poiesis geht deshalb auch eine Verschiebung vom *naturalium* hin zum *factum* und zuletzt zum *fictum* vor sich. Die Natur ist das Zugrundeliegende des Gemachten, das Gemachte wird zum Zugrundeliegenden des Fiktiven und Virtuellen. Das Wirkliche – das, was von sich her ist – tritt immer weiter zurück. (Beim mimetischen Ideal etwa steigert die Poiesis die Abbildungsechtheit, den Photorealismus zum Punkt der Ununterscheidbarkeit von künstlicher und natürlicher Erscheinung, bis diese zuletzt überstiegen wird, wenn das virtuelle Wasser realistischer erscheint als die Realität. Die Realität fällt in den Komparativ des Hyperrealistischen, der übernatürlichen Genauigkeit; ‚das Realistische‘ ist nur noch eine Erscheinungsweise des Erscheinenden.) Die gemessen an der realen Welt nichtigen Welten werden zu den eigentlichen und gewollten Welten, den Lebenswelten, und in diesem Sinne gehören auch die Weltanschauungen zu den fiktiven Welten. Das Reale ist schlecht, anstrengend, langweilig, überfordernd oder trostlos. Die Hinwendung der Poiesis zu sich selbst und ihren Möglichkeiten ist eine Abwendung vom Seienden, eine Hinwendung zum Nichtigen: zu dem, was nicht von

sich aus ist und sein kann. Das Nichtigkeits ist das, was den Anblick des Nichtseins bietet, was wesentlich von seinem Nicht-sein-Können her gesehen wird.

Der Nihilismus ist die Perspektive der Nichtigkeit des Seienden: Das letzte Gesicht, das die Dinge zeigen, ist das ihrer Nichtigkeit. In der Form seiner Verkehrung konstituiert sich im Virtuellen, in seiner Fülle und Perfektion, die Idee der *omnitudo realitatis*. Die Fülle des Seins, das, worüber hinaus nichts Größeres mehr gedacht werden kann, wird in der *Poiesis* des Virtuellen (als eines totalen Systems) hervorgebracht. Die virtuell erzeugte Erscheinung der Totalität gleicht der realen Totalität des Seins und ist fähig, die wirklichen Wirkungen dieser Totalität zu erzielen, so daß das ideale Leben ausschließlich virtuell bestehen kann. Die Idee des perfekten Seins realisiert sich in der Gestalt der Nichtigkeit, des Virtuellen: Es eröffnet die Möglichkeit der Steigerung der Perfektion in der Form der Unwirklichkeit, des Scheins, der die Funktion des Seins erfüllt und an seiner Stelle steht. Und er vollbringt das, was das Sein nicht vollbracht hat, was aber sein soll. Die *ἀπερί* des Virtuellen ist es, die Totalität und Möglichkeitsfülle des Seins in der Form der Nichtigkeit zu bewerkstelligen. Das Virtuelle leistet eine Existenz- und Realitätssteigerung im Modus und in der Gegebenheitsweise des Scheins. Maximale Perfektion entsteht im Modus des Scheins: als Schein der Perfektion und Perfektion des Scheins in eins.

Die Virtualität benennt die Kraft und Wirksamkeit des Scheins. Etwas ist nicht so, wie es aussieht, ist nicht das, als was es erscheint. An die Stelle eines Seins tritt das reine Aussehen des Seins. Dasselbe ist in einem anderen *Wie-Sein* gegeben; ein Sein tritt als dasselbe Was in ein anderes *Wie* über, ist im *Wie* des Scheinens gegeben. Das Virtuelle *ist* also die Realität im *Wie-Sein* des Scheins. Das Virtuelle ist freilich kein bloßer Schein, keine leere Verdeckung des Wirklichen, sondern es ist der ‚starke Schein‘: der Schein, der das Vermögen besitzt, die Wirklichkeit zu vertreten, ihre Leistung zu erbringen, sich als Wirklichkeit dauerhaft zu behaupten, an ihre Stelle zu treten – sogar intensiver, bes-

ser, reeller als sie. Der reale Schein, der Schein des Realen, erscheint realer als das Reale selbst. Ob das Reale ist oder scheint, in Wirklichkeit oder Schein besteht, ist gleichgültig, wenn nur die virtus der Realität erbracht wird. Als gemachtes Scheinen kommt das Virtuelle dem Vorstellen entgegen, den Neigungen und Imaginationen, d.h., das ‚Reale‘ nähert sich dem Gewollten oder Gesollten an. Die Realität wird durch das Virtuelle nicht einfach ersetzt, sondern überstiegen und gesteigert. Der Modus, in dem das Transzendieren *innerhalb* des Immanenten somit vor sich geht, ist der des Scheins.

VII. Der Fortschritt

Fortschritt und Entwicklung benennen das Wesen der Moderne selbst: Was ist, kann sich niemals selbst genügen, muß sich stets verändern und verbessern. In einem Vergleichssystem der Zeitdimensionen entstehen Zukunftserwartungen. Es geht immer um zeitliche Vorgänge in einem diesseitigen Zukunftshorizont sowie um die Rede davon. Ist der Begriff der Entwicklung im 19. Jahrhundert noch, im Sinne einer Entfaltung von Anlagen, reserviert für Psychologie, Pädagogik und Biologie, so wird er ebenso schon zur Bezeichnung der effizienteren Nutzung natürlicher Ressourcen und Potentiale gebraucht. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts gewinnt der ökonomische Sinn der Optimierung an Bedeutung; der Entwicklungsbegriff wendet sich vom Individuellen zum Kollektiven, Entwicklungs- und Fortschrittsbegriff konvergieren. Es ist das schon hoch Entwickelte, das den Fortschritt weiter vorantreibt; es festigt sich die eng verflochtene Rede von technischem Fortschritt und wirtschaftlicher Entwicklung. Bildungsromane wie historische Arbeiten erzählen Fortschritts- oder Verfallsgeschichten.

Die Vorstellung des Fortschritts ist eine neuzeitliche, von Technik, Wissenschaft und Wirtschaft bestimmte. Der Glaube an die Möglichkeit und Erfüllbarkeit des Fortschritts speist sich aus ihren Potentialen. Das, was eigentlich *ist*, was das Sein und die Welt bestimmt, legt auch fest, was sein *kann und soll*. Wer weiß, *was* die Geschichte bestimmt und leitet, der vermag ihr Ziel, und davon abhängig ihre Mittel und Wege, zu benennen. Alle inhaltlichen Konkretisierungen des Fortschritts bestätigen dies: Freiheit, Gleichheit, Sicherheit, Ordnung, Genauigkeit, Wohlstand, Wachstum, Liberalität, Demokratie, Weltfrieden und -einheit, Auflösung aller Widersprüche, Versöhnung und Kongruenz des Individuellen und des Einzelinteresses mit dem Allgemeinen und dem Gemeinwohl, Pluralismus, Diversifikation.

Fortschritt ist an sich eine hohle Idee und enthält als Begriff nur die Bestimmung einer aufsteigenden Bewegung. Verbes-

serungsfähigkeit wird formal und optimistisch als anthropologische Universalie unterstellt, die für alle Kollektive und Zeiten zu veranschlagen ist. Fortschritt und Entwicklung sind inhaltlich ungebundene Begriffe, weshalb die Geschichte des Fortschritts auch die der Werte ist. Keine Kritik an konkreten Fortschrittskonzepten verläßt daher den Geltungsbereich der Idee, denn sie versteht sich selbst als progressiv, weil Kritik als Aufschluß der Verhältnisse seit der Aufklärung generell darauf abzielt, den Fortschritt von Denken und Handeln, im Rahmen der Selbstbildung und -verbesserung des Menschen, bewirken zu wollen. Im Fortschritt denkt sich der Mensch als allgemeiner und sich als das Allgemeine, das er poetisch vollbringt. Als Äußerung und Werk der Macht der Vernunft stellt der Fortschritt den Menschen in die Mitte der Dinge.

Die Vernunft macht alle Individuen zu etwas Allgemeinem, bringt den allgemeinen Menschen hervor, denn alle Menschen sind qua Vernunft und als vernünftige gleich und Teil des Fortschritts des Allgemeinen. Fortschritt bedeutet Fortschritt der Vernunft. Sie ist sein Mittel und sein Ziel. Dem folgt die Vorstellung: Die Vernunft als vorurteilslose Denkfreiheit ist und bewirkt das Glück und Gutsein der Menschen. Aber *was* ist das Vernünftige? Was ist Glück, wenn der Mensch immer Neues will und sucht? Jenseits der wissenschaftlichen Vernunft ist nichts endgültig konsensfähig, und mit Glück hat diese wenig zu tun. Die Natur des Menschen, also seine natürlichen Rechte und seine Moralität, muß als Kriterium des Vernünftigen gelten. Zugleich wird die Natur insgesamt zur unerschöpflichen Ressource der menschlichen Erkenntnis und von Gütern; sie ist also Subjekt und Objekt in eins. Die Menschlichkeit als Ziel des Fortschritts deutet diesen als Weg des Menschen zu sich selbst. Es geht um die menschliche Vernunft, die alles von einem besonderen Menschenbild her dem Menschen zueignet.

Die Menschenrechte gründen – so die Idee – in der allgemeinen, weil natürlichen und von Natur aus gleichen, Vernünftigkeit des Menschen. Die Vernunft ist ein Naturfaktum oder Na-

turvermögen des Menschen. Im Begriff der Menschlichkeit konvergieren Vernünftigkeit und Sittlichkeit des Menschen. Es gibt eine naturgemäße Verwirklichung der Vernunft; es gibt naturgemäße, vernünftige Zustände in politischer, moralischer, gesellschaftlicher, wirtschaftlicher oder wissenschaftlicher Hinsicht, die der Natur des Menschen entsprechen und dadurch weitergehend sein Glück und sein Gutsein in einem insgesamt vernünftigen Fortschritt hervorbringen und steigern. Die Vernunft ist Mittel und Ziel des Fortschritts zur Naturgemäßheit des allgemeinen menschlichen Existierens. Vernunft, Fortschritt und Natur sind daher letztlich dasselbe, und auch der Fortschritt ist insofern ein Naturfaktum: eine dynamische Proportion zwischen den natürlichen Möglichkeiten und Fähigkeiten der Vernunft, die Natur zu erkennen, und den Schwierigkeiten und Widerständen, die die Natur ihrer Erkenntnis und Aneignung entgegensetzt.

Der Begriff der *Veränderung* etwa zeigt in diesem Zusammenhang: Das Sein wird im Horizont des *Nichtseins* in Gestalt des *Anderen* gedacht. Das Andere ist stets nicht dieses. Anderes als das, was ist, wird sein, was also nicht ist, wird sein. Was ist, wird nicht (mehr) sein; was (noch) nicht ist, wird sein. Was ist, findet sich als *Nichtiges* zwischen zwei Formen des Nichtseins gestellt – zwischen das eigene Nicht-Mehr und das Noch-Nicht des Anderen als seiner Andersheit. Der Sinn der Zeit ist der Stellenwechsel; Sein und Nichtsein werden *vertauscht* und je an die Stelle des anderen gesetzt. Das andere Sein, das nicht ist, ist das Woraufhin. Das, was nicht das ist, was ist, weil es Anderes ist, wird sein. Was ist, geht von sich weg zum Anderen hin. Mit Veränderung ist aber im eigentlichen Sinne kein radikaler Bruch der Verhältnisse durch die Setzung von etwas völlig Neuem und Andersartigem, sondern die Selbstveränderung gemeint. Man sagt: Ein Mensch, die Welt, die Zustände, die Dinge haben sich verändert. Sie sind noch sie selbst, aber sind auch anders, als sie waren; sie haben *sich* als das hervorgebracht, was sie vordem nicht waren, was aber als nichtseiend schon in *ihnen* da war.

Veränderung ist hier Selbstbeziehung und Selbstbewegung durch immanente Andersheit. Etwas bringt das Andere seiner selbst aus sich hervor, um sich (teilweise) durch es zum Verschwinden zu bringen, so daß das Etwas im Anderen letztlich nicht über sich selbst hinausgeht, sondern eine innere Umstellung vollzieht. Was ist, ist immer bereits das Andere, hat es an sich. Die Abwendung vom Ist als Zuwendung zum Anderen ist eine Selbstabwendung. Was ist, wird nicht äußerlich vernichtet, sondern bildet den Bezugspunkt, Ausgangsstand und Maßstab. Das einem Jeden anhängende Andere bewirkt den Fortgang zu diesem als *eigene* Veränderung und Wahrheit, die den Stillstand verbietet. Das Andere ist nicht das Fremde, sondern die eine, eigene, innere Unruhe, und deshalb ist auch der Fortschritt – die Veränderung zum Besseren – überall und in allem nur einer. Dies reicht hinab bis zur naiven Ideologie des Individuums, das seine ‚Selbstverwirklichung‘ durch eine permanente Selbсталteration mittels des Nichtseins sucht, in der das immer wieder nur ausstehende Andere das Telos des Selbst, seine Fülle und Vielfalt ausmachen soll.

Was auf dem Weg des Seins ins Sein hervortritt, wirft einen Schatten. Es ist der Schatten des Nichtseins, desjenigen, was nicht ist, aber auch hätte sein können. Was anstelle anderer Möglichkeiten Wirklichkeit erlangt, wirft diesen Schatten des Nichtseins, der doch wahrhaft sein eigener ist und zu ihm gehört. Auch das je eigene Nichtsein, das Nicht-gewesen-Sein und das Vergehen-Müssen, ist Teil dieses Schattens. Der Fortschritt ist eine mögliche Perspektive auf das Werden, andere Sichtweisen wären ebenso möglich. Das je Bessere setzt sich gegen andere Möglichkeiten durch und drängt frühere Wirklichkeiten aus dem Sein. Alles hätte anders verlaufen können, aber das Sein geht den Weg des Besser-Werdens. Das Sein ist verbesserbar und wird besser, das Seiende steigert – so die Idee – seinen Wert. Durch und für den Menschen ist das Sein prozessuale Selbstverbesserung, und daß das Seiende gut ist, begründet und rechtfertigt sein Sein. Das (unbegrenzte) Besser-Werden gilt im Fortschritt als Grundpotenz

des Seins; der Fortschritt ist in diesem Werden die Bewegung der Grenzen. Besonders von Wissen und Können erwartet der Mensch sein Besser-Werden, mit dem zusammen alles, was ist, besser wird. Was je ist, ist im Grunde das, was je sein soll.

Jeder Stufe des Fortschritts, als dem je Besseren, haftet aber immer eine Verdrängung seiner Schattenseite an. Nichts ist nur gut oder besser, sondern alles hat einen Preis an Fragwürdigem; nichts ist nicht zwiespältig und zweideutig. Im grellen Licht des Fortschritts verblaßt dieser Schatten fast bis zur Unsichtbarkeit, doch er ist da. Die Masse des Anderen, des Zurückgehaltenen, Verdrängten und Vernichteten, wird immer größer; der Schatten, den sie wirft, wird immer tiefer. Der Preis für das eine Beste ist hoch, selbst wenn dieser Idealzustand als maximale und optimale Reichhaltigkeit, als verdichteter Reichtum konzipiert wird. Verknüpfung und Verdichtung innerhalb der Immanenz gelten als Reichtum des Seins. Die Vielheit und ihre Potentiale ersetzen die fehlende Transzendenz. Das Haus des Seins wird vollständig eingerichtet, verschönert, abgerundet, verfeinert, erweitert. Das Ideal der sich vollendenden Immanenz verlangt Vielseitigkeit: Alles soll nach allen Seiten orientiert, brauchbar und anschlufsfähig sein. Viele vielseitige Individuen und ihre Perspektiven sollen den Seinsreichtum verwirklichen. Das Leben soll aus viel bestehen. Das Erleben der Falten der Innerlichkeit im Stoffwechsel mit der Weite der Welt gilt als Leben; daher das Ideal der Viel-falt. Erlebnisse sind und haben aber niemals Ergebnisse.

In allen seinen Zuständen, Ordnungen und Konstellationen bleibt das Sein doch fortwährend unbefriedigend und unzulänglich. Es läßt sich – für den Menschen – nicht vollständig gut einrichten. Stets fehlt etwas, ist etwas überflüssig, zu leicht, zu schwer, zu viel, zu wenig oder schlicht noch nicht oder nicht mehr möglich. Das Sein muß ein- und zugerichtet werden – für den Menschen und durch sein Tun. Von sich aus ist das Sein roh, unfertig, bloßer Ausgangspunkt, ständig verbesserungsfähig und jederzeit vorläufig. Beständig kann und soll etwas anders oder etwas anderes sein. Der Fortschritt unterstellt: Wenn es immer

besser wird, dann wird es irgendwann gut. Wenn das Sein aber nicht gut *ist*, weil es immer schon gut *war*, dann kann es auf keinen Fall gut *werden*. Denn von woher soll das Gute ins Sein kommen, wenn es ihm nicht schon vordem immanent war? Aus der Perspektive des Fortschrittsdenkens ist und wird das Sein *von sich her* nie gut (genug), folglich muß man das gute Sein wie ein Werk herstellen. Das Gute muß daher im Herstellen und im Herstellenden seinen Grund haben; die Poiesis gehört nicht zum üblichen, herkömmlichen Sein.

Indem der Fortschritt vor sich geht, zeigt sich der Nihilismus sukzessiv als seine Wahrheit. Er bringt nicht das höchste und beste Sein hervor, sondern offenbart die Nichtigkeit als Wesen dessen, was ist. Als etwas, das nur geschichtlich sichtbar werden kann, das nur am Ende in voller Klarheit als Wahrheit des Ganzen hervortreten kann, ist der Nihilismus etwas, das sich im und durch den Fortschritt entwickelt. Erst im Gang des Fortschritts rückt der Nihilismus ins Licht des Bewußtseins. Der Fortschritt bringt nicht das Sein, sondern das Nichts hervor; dieses wird als das anfänglich schon hintergründig Präsenze und nicht zu Unterbindende zutage gefördert.

Im Fortschritt scheint sich das Gegenteil des Nihilismus zu artikulieren, sofern er die Steigerung und Verbesserung des Seins im Gegensatz zu Nichts und Nichtigkeit bewerkstelligt. Doch zugleich wird das Nichts in ihm gebunden als Schwäche und Mangelhaftigkeit des Seins, das es jederzeit um des Kommenden willen zu vernichten gilt. Der Fortschritt ist eine Auslegung des Werdens, der Bewegung des Seins in Raum und Zeit: Fort von etwas, voran zu etwas. Das Vergangene sollte und mußte, um des künftigen Höheren und Besseren willen, vergehen. Der Fortschritt betreibt permanent die Überwindung des Nichtigen durch dessen Vernichtung. Sein höchstes Mittel ist die Vernichtung. Nur dasjenige gewinnt und besitzt eine – stets relative – Seinsgeltung, was Nichtiges vernichtet, um später selbst wieder nichtig und vernichtet zu werden. Was etwas Seiendes zu einem Nichtigen macht und aufhebt, gewinnt dadurch seine immer bloß vor-

läufige Seinsgeltung. Die Verbesserung ist die Rechtfertigung der Vernichtung, doch ebenso setzt sie das zu Vernichtende erst als ein Nichtiges. Was ist, offenbart sich als Mangel und damit als Nichtiges. Alles verfängt sich in der Unwahrheit und Ungültigkeit seines Zurückbleibens hinter dem Idealzustand.

Das Prinzip des Guten wird durch die Fortschrittsidee in die Immanenz versetzt: Diese ist perfektibel, einen Fortschritt zum Transzendenten gibt es nicht. Und es ist deswegen auch kein Zufall, wenn sich der Fortschrittsgedanke erstmals im Stoizismus deutlich ausspricht, einer materialistischen und immanentistischen Philosophie. Der Fortschritt ist dazu fähig, sich selbst zu rechtfertigen, weil er seine eigene Evidenz ständig neu hervorbringt: die Selbstermächtigung der poetischen Immanenz. Das Kommende ist das Wirkliche, das Alte das Unwirkliche, die Bewegung verharret im Aufruhr gegen sich selbst. Die Welt ist änderungsbedürftig, mangelhaft, so daß der Fortschritt Schöpfung und Erlösung in eins ist. Das Alte wird besiegt, verwertet oder ignoriert; ihm fehlt die Kraft zum Widerstand, weil es dem Neuen aus sich heraus immer schon verfallen ist.

Der Fortschritt ist immer Ausdruck von Subjektivität, sei es anfänglich des göttlichen, dann aber des menschlichen Wollens und Planens. Ihre Vollendung erreicht die Fortschrittsidee aus der Tendenz auf den Menschen und in der wesentlichen Bindung an sein Sein; es geht um seinen Fortschritt und den seiner Macht. Für den Menschen jedoch verkörpert das Endliche den Mangel schlechthin, den es qua Fortschritt abzustellen und zu bewältigen gilt. Die für sein Leben konstitutive Form der Endlichkeit ist aber die Sterblichkeit, so daß es im Fortschritt letztlich um die Ausschaltung des Todes, der gleichermaßen subjektiven wie objektiven Endlichkeit des Menschen, geht. Daher rührt die Scheu vor der Peripherie der Immanenz, den Situationen der Existenzbedrohung, zugunsten des Sich-Haltens in der Mitte, des Fernhaltens der Grenzen, des Abstandhaltens von ihnen.

Alles Endliche kann innerhalb des Fortschritts nur als Unvollkommenes gesetzt werden, weil keines jemals Ende und

Zweck ist. Das Endliche ist das Unvollkommene, nicht das Eigentümliche, das konkret Besondere unter Besonderen in seinem Recht. Und dennoch kann jedes konkrete Ende des Fortschritts auch nur in etwas Endlichem bestehen. Das Unendliche ist nie das faktische und konkrete Ende, sondern das ewig Ausstehende. Der unendliche Fortschritt ist die unendlich fortdauernde Aufhebung von Endlichkeit. Kein unendlich dauernder Zustand einer konkreten Endlichkeit kann das Ende des Fortschritts sein.

Der Fortschritt erringt nur Sinn, wenn das Ende des Fortschritts mit dem Ende der Endlichkeit zusammenfällt. Wenn das Endliche nach seiner Vollendung qua Fortschritt weiterbesteht, dann hebt dies den Sinn auf. Kein noch so idealer oder glückvoller Zustand der Endlichkeit kann jemals plausibel das Ende der Endlichkeit in ihrem Fortbestehen ausmachen. (Was immer einen derartigen Anspruch erhebt – Kommunismus, tausendjährige Reiche, Technopolis oder Demokratie – schafft die fragwürdigen Institutionen der Bewahrung der Vollendung, die die einzig noch zulässigen kleinen Veränderungen und Anpassungen regeln.) Der Fortschritt kehrt sich auch nicht einfach in einen Rückschritt um, sondern in ein Fortgehen, das in eins Rückgang ist und sich ebensogut als solcher einsehen läßt. Wer den Fortschritt leugnet, postuliert nicht den Rückschritt, sondern die Einheit beider. Fortschritt und Rückgang sind Spiegelbilder, verschiedene Perspektiven und in der Ewigen Wiederkehr dasselbe.

Fortschritt soll bedeuten: Das Sich-Einrichten in der linearen Richtung auf das Ideal; die Richtigkeit des Blickens wird verzeitlicht: den Blick nach vorne richten, die Zukunft ist das richtige Sein, auf das man sich richten soll, auf das es sich auszurichten, das es zu verrichten und einzurichten gilt; das Gericht und die Rechtsprechung über das Zeitgemäße; Perfektibilität und Steigerbarkeit; die Zeitigung des Besten als des endgültig Anwesenden; Steckenbleiben im Komparativ; Noch-Nicht und Offenstände (*energeia ateles*); Agon und Aggression mit dem Beharren als Gegner. Das Übel besteht in Rückwärtsgewandtheit und Rückständigkeit, darin, gestrig zu sein. Wer so ist, der ist dumm, zu-

rückgeblieben, unwillig, lächerlich oder sogar gefährlich und böswillig; ein lästiger, nutzloser Widerstand, den es zu brechen gilt. Man soll sich der Bewegung des Fortschritts fügen.

Sein entsteht *durch* die Vernichtung und Aufzehrung von Nichtsein, das Höhere durch die Vernichtung des Niedrigeren. Das Fortschreiten ist eine *Präzisierungsbewegung*: Präzision ist ein Seins- und Erkenntnisideal; die Dinge sollen so sein, damit sie adäquat erkannt werden können. Nicht nur das Abschneiden des Veralteten, alles nicht Notwendige, alles, was dem Wesen unzugehörig ist, wird abgetrennt und abgeschnitten, um das Reine und konstituierend Zugehörige herauszustellen. In diesem Sinne erfolgt ein fortschreitendes Herausschneiden der unverfügbaren Transzendenz aus der Immanenz als des ihr Unzugehörigen. Manche der Leerstellen, die dabei entstehen (Gott), lassen sich nicht mehr schließen, sondern bloß überdecken. Der Fortschritt ist die Idealbewegung und das Bewegungsideal der Immanenz. Der Weg ist stets schon da, das Weitere ist möglich. Mängel sind nur mögliche, wenn auch kurzfristig mißlungene Verbesserungen. Nichts ist prinzipiell bewahrenswert. Der Fortschritt schleppt sein Gegenteil mit sich fort, was sich schon sprachlich kund tut, wenn man etwa sagt: Fortgeschritten sind das Alter, der Abend, die Krankheit; es herrscht Anfangsferne, Müdigkeit, Spätzeit, die Neigung zum Ende.

Der Fortschritt ist das Werk von Wille und Vernunft: die Weise, wie die Vernunft Sein und Geschichte rational durchdringt und das Wesentliche herstellt, wie sie sich der Zeit und der Welt bemächtigt und ihre Möglichkeiten ordnet. „Nur wer anders ist, kann die Welt verändern“: Es scheint also notwendig, zumindest aber gut, daß die Welt sich verändert. Sie muß dies tun, um bestehen zu können. Als bleibende wäre sie unerträglich. Ihr Sein und Fortdauern kann nicht im Gleichbleiben liegen. Es gibt das Bedürfnis nach Veränderung, den Glauben, daß diese zu etwas führt, das Vertrauen in die befreiende und erlösende Kraft der Bewegung.

Als relative Grenze und vorläufiger Vergleichspunkt statuiert das Mögliche die jeweilige Gegenwart der Fortschrittszeit (z.B: so gut wie möglich; möglichst gut = das Beste). Als Zielpunkt weiterer Progression ist es ebenso das Worauffhin, das Eschaton der Bewegung. Fortschritt ist eine Bewegung, also eine Anstrengung; ohne Anstrengung gibt es keine Bewegung, sondern Stillstand. Sofern auch Ruhe eine Anstrengung bedeuten kann, ist sie kein Stillstand und gehört dem Wesen der Bewegung zu.

Aus dem Begriff des Fortschritts ergibt sich die Bewegung als Verhältnis der Endlichkeit zu sich selbst: Sie ist unzureichend und treibt sich permanent über sich hinaus und voran, dies aber ohne eine endgültige Bestimmung des Fortschritts, die ihn ja aufhöbe. Die maximale Anspannung der Kraft der Endlichkeit ist das Weitergehen und -machen. Die Fortschrittsidee ist der Versuch, offensiv und optimistisch mit der Endlichkeit umzugehen. Vom Begriff her ist der Fortschritt gegen seine Geschwindigkeit gleichgültig. Keine Beschleunigung kann seinen Sinn steigern oder die Endlichkeit suspendieren. Als Wirklichkeit ist die Endlichkeit stets eine *energeia ateles*, also Bewegung. Nietzsche denkt diese Bewegung so, daß in ihr nichts Mögliches mehr aussteht. Möglichkeit und Wirklichkeit sind nicht mehr unterschieden; was die Endlichkeit sonst auszeichnet, ist aufgehoben. Auch Fortschritt und Zyklik sind keine Gegensätze mehr. Doch ist auch die Ewige Wiederkunft immer nur unfertige, endlose Bewegung, keine erreichte Unendlichkeit.

Vordergründig hängt der Fortschritt am Begriff des Affirmativen, wenn auch in dessen permanenter Vorläufigkeit und Relativität: Der Fortschritt verneint, um bejahen zu können. Das Negieren, Verdrängen und Vernichten ist das Mittel, der Preis des jeweiligen Affirmierens. Ebenso aber gilt, daß der Fortschritt bejaht, um verneinen zu können: Er erwartet das immer wieder Neue, das ausstehende und immer wieder verschobene Heilige. Der Fortschritt ist eine Auslegung von Geschichte, die Inbegriff des *Poioumenons* ist. Fortschritt ist also eine Auslegung der Poi-

esis in ihrer Zeitlichkeit. Von der Bewegung her erhält die Poiesis einen finalen Sinn. Der Geschichte eignet nicht mehr bloß Zusammenhang und effektive innere Übergängigkeit, sondern ein Zweck, eine Gesamteinheit; die Bewegung bekommt eine sinnvolle Ordnung.

Den Menschen als Subjekt von Geschichte und Poiesis zu bestimmen, soll die Frage nach dem Wer lösen, aber letztlich bleibt es bei der Auslegung des Was. Was zählt, ist das Weltbewegende. Meinungsmäßig wird der Fortschritt aus Sorge vor seiner zerstörenden Tendenz verneint oder als Vehikel der Rettung aus allen Gefahren und der Lösung aller Probleme durch das Innovative bejaht. Wie immer gilt der *Ausgleich* von Bewahren und Neuern als das praktisch Mögliche und Ideale. Dieser ist jedoch nur eine trübe Scheinvermittlung, denn er verlangsamt lediglich den Fortschritt mit Rücksicht auf ein Generationenbewußtsein. Auf lange Sicht wird nichts bewahrt.

Beim Fortschritt bleiben Anfang und Ende unkonkret, während sich über die Mitte, ihre Stufen und ihre Entwicklung Genaueres sagen läßt. Wo und womit beginnt der Fortschritt? Wie exakt sieht das Ende, selbst wenn es sich benennen läßt, aus? Aus dem faktischen Gang des Fortschritts wird sein Anfang nachträglich konstruiert, von seinem Verlauf her und seiner Konkretheit gemäß wird sein Ende vorgreifend skizziert. Für den Fortschritt ist der Anfang letztlich nur dadurch ein solcher, daß er verneint wird; was er ist, wird verneint. Als Einheit aller möglichen Wege, und d.h. vieler Anfänge, gerät er dem Fortschritt nicht in den Blick. Das Denken hingegen muß immer wieder auf den Anfang zurückkommen, denn den wirklichen Anfang kann man nicht beenden. Was fortgeschritten ist, hat den Anfang hinter sich gelassen. Wer fortgeschritten ist, der hat seinen Anfang überwunden und entfernt sich von ihm: dem Nichtwissen oder Nichtkönnen, dem Ungenügenden und Minderwertigen. Ein erstes, vorangehendes *Sein* wird durch Zeit und Fortschritt *zunichte gemacht*, um eines *höheren* und wertvolleren Seins willen. Der Wert steht indes für den Willen, daß die Dinge *etwas* sind – weil sie ursprünglich

nichts und nichtig sind. Der Fortschritt ist freilich nur *ein* Weg, der vom Anfang aus genommen werden kann. Es geht – selbst wenn es unabsehbar und unkonkret bleibt – auf das Ende zu, das den Anfang auf eine mögliche Weise vollenden soll.

Der Anfang ist das Schwächste und Mangelhafteste, von dem es wegzukommen gilt; er ist das Unterste, Unterdrückte, bloß Zugrundeliegende. Der Anfang wird als unvermeidliche Faktizität des irgendwie und irgendwo Beginnen-Müssens zum un-freien Mittel. Als einfaches, faktisches Woraus und Woher setzt er mit sich das erste Sich-Abstoßen vom bloß Faktischen. Er ist das Nichtigke, und gerade in seiner Unvollkommenheit und Nichtigkeit besteht seine Anfänglichkeit: als der Drang, ihn auszulö-schen und sich ihm zu entziehen. Er ist der Gegensatz zum Ende und zur Vollendung, aber überdies zum Fortschritt überhaupt, der in jedem seiner Momente und auf jeder Stufe seiner Bewegung nicht im Anfang verharren will, sofern dieser jede Etappe des Fortschritts vor dessen Ende mit dem Immer-noch-ungenügend-Sein infiziert.

Durch seine Nichtigkeit ist der Anfang Anfang und gibt darin die richtige Richtung der Bewegung vor: von ihm weg auf das positive Sein hin – bis über es hinaus kein Größeres mehr gedacht werden kann. Der Fortschritt wendet sich vom Nichtigten ab, schafft einen Abstand zwischen Nichtigkeit und Sein, bringt diesen Abstand aber zugleich erst hervor. Der Anfang ist weder Herkunft noch Zukunft, sondern immer schon absolute Vergangenheit und Rückständigkeit. Mit jedem Schritt wird er immer weiter beendet; ihn zu beenden, ist das, was geschehen soll. Anfang *und* Ende können daher für den Fortschritt keine wirklichen Zustände sein, sondern nur Grenzen, die unmittelbar ihre Überschreitung fordern.

Der Vorwurf der ‚Flucht vor der Gegenwart‘ setzt die Gegenwart als Zentrum der Zeit, jedoch nicht um ihrer selbst willen. Aber was ist das Gegenwärtige an der Gegenwart? Sie ist der Maßstab, die Herausforderung, der es sich zu stellen gilt; das Wahre, Wirkliche und Eigentliche. Damit wird vorausgesetzt, daß

das Vergangene vergangen ist, fertig, bewältigt, adäquat abgeschlossen; absolut beständig zwar, dies aber lediglich als Nichtseiendes. Sich mit ihm noch zu beschäftigen, ist Eskapismus. Sich der Gegenwart zu stellen, bedeutet hingegen, die Zukunft freizugeben, sie in gangbaren Bahnen zu ermöglichen oder wenigstens vorzubereiten. Denn was keine Möglichkeiten – und eben damit keine Zukunft – mehr hat, das ist am Ende. Für sich genommen, ist die Gegenwart nichts, Ausweichen vor der Zukunft. Eine reine Gegenwart gibt es nicht, das Gegenwärtige ist selbst flüchtig, zugleich jedoch wird die Gegenwart zum Ort der Entscheidung, der Krisis von Vergangenen (Totem) und Kommendem (Lebendigem).

„Vergangenes“ begegnet in einem wesentlichen Unterschied. Zumeist geht es um das Vergewärtigen des Vergangenen als eines Beendeten, Abgeschlossenen und Fertigen. Dies kann als interessante Tatsache, Vorbild oder Mahnung dienen. Durch Deutung oder Einfühlung wird etwas als Vergangenes in die Gegenwart versetzt. Abstand und Unterschied zum wirklich Anderen bleiben und sind essentiell für diese Art des Umgangs und der Aneignung. Die Grenze ist fest, das Vergangene kann hier als Überwundenes nie mehr beunruhigend oder selbsttätig werden, denn es ist nicht heimisch in der Gegenwart, sondern ein fremder oder vertrauter Gast, der (wieder) geholt und eingeführt werden muß in das Innere einer Gegenwart, der er letztlich äußerlich und transzendent bleibt. Die Gegenwart verfügt souverän über das Ob, Wie und Was der Geltung des Vergangenen. Anders, wenn das Vergangene als unbewältigt, unabschlossen oder gar unabschließbar begriffen wird, in der Gegenwart lebt und wirkt, vielleicht verdrängt oder verborgen das Bestimmende und Wesentliche der Gegenwart ist. Es wird zum beherrschenden Grund der absoluten Immanenz und Einheit der Zeit; der Anfang wird zum Übermächtigen und Unausweichlichen, denn wovon man sich nicht abgrenzen und lösen kann, das ist man selbst.

Die Auslegung und Aneignung des Vergangenen soll der Idee nach beide Momente vereinen. Das, was als Vergangenes

schlicht und faktisch da ist, muß durch eine Interpretation zur Gegenwart gemacht werden; es muß *werden*, was es war, ist und sein kann: Es wird bewahrt, freigelegt, gerettet, modernisiert, zerlegt in Totes und Lebendiges, in seinem Sinn erschlossen. Es soll hervortreten, was das Vergangene unmittelbar nicht ist, aber eigentlich sein soll oder vielleicht im Grunde immer schon gewesen ist. Aus dem Gegebenen wird etwas gemacht, das einstmals Gemachte wird – in einem gewissen Spielraum freien Ermessens – neu gemacht, konstruiert und rekonstruiert. Das Interpretierte wird in der Interpretation, ansonsten verfällt es dem absoluten Vergangensein und damit dem Nichts. Es handelt sich um ein praktisches (genauer ein poetisches) und damit ungenaues Tun, oft geleitet von der Idee des Fortschritts: Fehldeutungen werden ausgemerzt, Unzureichendes überwunden oder ergänzt, neue Möglichkeiten des Sinns erschlossen.

VIII. Fortschritt und Ewige Wiederkunft

Fortschritt und Ewige Wiederkunft sind die beiden Grundmythen der Immanenz. Der eine säkularisiert die christliche Heilsgeschichte, der andere das Heidentum. In beiden prägt sich die *energeia atele* dem Bestehenden als sein dauerhafter Charakter auf. Wenn der Fortschritt eine säkulare Gestalt der Heilsgeschichte ist, dann muß er, wie sie, endlich sein. Und auch der Fortschritt muß dann, wie sie, einen Sündenfall rückgängig machen, will er sich nicht im diffus Anfangslosen verlieren. Die Idee eines unendlichen Fortschritts kann dementsprechend als der Versuch gelten, den Ausfall der Transzendenz durch eine unendliche Immanenzbewegung zu kompensieren. Die Unerschöpflichkeit der Immanenz, ihre Endlichkeit bis ins Unendliche, gilt als Beleg für die Sinnlosigkeit der Transzendenz.

Der unendliche Fortschritt will das Sein in der reinen Immanenz und ihrer Bewegung festhalten, doch impliziert diese zeitliche Ewigkeit die Selbstvernichtung des Seins. Beim unendlichen Fortschritt ist der Sinn der Immanenz unantreffbar. Ohne Anfang und Ende kann es keinen Sinn geben; mit ihrer Annahme ist notwendig die Endlichkeit des geschichtlich fortschreitenden Seins gesetzt. Der Fortschritt muß von einer bestimmten Idee geleitet sein. Läßt sich keine inhaltliche Zielbestimmtheit des Fortschritts benennen, wird er zum leeren Begriff. Der unendliche Fortschritt – beläßt er es nicht bei einem unbestimmten Besser-Werden – benennt Bestimmungen, die wesentlich unkonkret sind: Freiheit, Glück, Wohlstand, Demokratie, Frieden, Moralität usw. Nur das Mehr-Wissen und -Können ist relativ und negativ konkret an den jeweiligen faktischen Stand der Dinge zurückgebunden. Dieser Mangel an Konkretheit bringt es mit sich, ebensogut das negative Fortschreiten setzen zu können: den fortschreitenden Niedergang; das Ziel ist rein negativ.

Als Gesamtbewegung genügt es nicht, ein Hier und Da und Irgendwie des Fortschritts zu postulieren, sondern es ist notwendig, das absolute Ziel zu bestimmen. (Die Idee des Handelns und

seiner Freiheit als einer Zweckgerichtetheit, die nicht mit der Notwendigkeit von Abschluß und Gelingen verbunden ist, bietet keinen Ausweg. Handeln wird hier mit Existieren gleichgesetzt und fällt dann auch mit dessen faktischem Ende zusammen. Ein derartiges im Kern naturales Residuum kann weder die praktische Kinesis noch den Fortschrittsgedanken retten. Wo der Fortschritt unleugbar ist, etwa beim technischen Können, herrscht eine Folgerichtigkeit jenseits der bis ins einzelne gehenden Notwendigkeit jeden Schritts.) Nur von einem wirklichen Ende her läßt sich ein wirklicher Zweck benennen, alle anderen Zwecke schlagen in Mittel um. Vom unklaren Besten her das immer Bessere zu stützen, gelingt nicht. Wo es Fortschritt gibt, dort gibt es Mangel; beim unendlichen Fortschritt also den unendlichen Mangel, dessen Überwindung den negativ gefaßten Sinn oder die negative Wirklichkeit des Fortschritts ausmacht. Es herrscht das Voranschreiten in unendlicher und unüberwindlicher Nichtigkeit, denn das Absolute ist nie gegeben, alles bleibt vorläufig, relativ und mit Nichtigkeit durchsetzt, wobei die Fortschrittsidee immer das Sein im Nichtigen sieht, betont und heraushebt.

Unendlicher Fortschritt bedeutet unendliche Unvollendetheit. Seine Wirklichkeit ist bis ins Unendliche die Unvollendetheit. Gleichgültig, ob der Fortschritt als endlicher oder unendlicher konzipiert wird: Die gesamte Wirklichkeit wird zum Mittel und Medium – entweder eines Versprechens, dessen Erfüllung in unabsehbare Ferne hinausgeschoben wird, oder eines konkreten, und daher immer unbefriedigten, unruhigen, einseitigen und letztlich doch wieder nicht endgültigen, Zwecks. Das Sein steht durch seinen Möglichkeitscharakter im Horizont und unter dem Vorbehalt permanenter Verbesserbarkeit, aber dies bedeutet umgekehrt, daß das, was ist, immer durch Mängel und Mißstände bestimmt ist. Wo etwas besteht, gibt es die zugehörigen Mißstände; wo gewirtschaftet wird, gibt es Mißwirtschaft. Sind einmal alle Mißstände beseitigt, ist der Bestand als Seinsweise gesichert. Wozu dient aller Wandel? Dazu, daß *im Grunde* alles so bleibt, wie es ist, immer schon war und ewig sein soll.

Im Fortschritt herrscht die ständige Umwandlung des Überflüssigen ins Wirkliche, des Zukünftigen ins Gegenwärtige, des Nichtseienden ins Seiende, das wiederum das Seiende ins Nicht- und Vergangensein verdrängt. Alles wird vom Überschüssigen, dem höheren Möglichen, her betrachtet; das Aktuelle ist der Mangel am Überflüssigen. Dieses ist nicht notwendig zum Bestehen, aber es treibt das Bestehende über sich hinaus: Das Überflüssige hält als Noch-Nicht das notorisch unzureichende Bestehende im Fluß. Der Fortschritt lebt vom Übermaß des Ausstehenden, das alles Bestehende immer weiter zu einem Vorläufigen herabsetzt.

Im Fortschritt sind die Stufen der Immanenz, d.i. des Wirklichen, immer miteinander verknüpft und gehen auseinander hervor. Deshalb erscheint in ihm jederzeit alles als wirklich. Zudem hält sich das Seiende im Fortschritt in einer eigentümlichen Verschränkung von Kontingenz und Notwendigkeit: Das Kontingente ist das, was zwar auch nicht sein könnte, aber faktisch eben ist; es war nicht und wird nicht sein, aber es ist; es ist das Gegenwärtige, das nicht das Letzte ist, zugleich jedoch seine notwendige Stelle im Ganzen und unwillen des Ganzen hat. Notwendigkeit und Kontingenz, Fülle und Mangel, Sein und Aufhebung desselben gehen in der Welt des Fortschritts stets Hand in Hand und gelangen nie zu einer Eindeutigkeit; selbst dem Ende fehlt diese Einfachheit.

Nur wenn man eine Transzendenz leugnet, ist die Immanenz nicht mehr unumgänglich in einer Form der Endlichkeit gebunden, während das Transzendente als Grenze und Jenseits der Immanenz formal indifferent gegen Endlichkeit und Unendlichkeit bleibt. Ohne Transzendenz ist die Immanenz kein Diesseits mehr, nicht die eine von zwei Seiten, auf der wir als unserer Seite immer schon stehen. Jedwedem möglichen Ende des Fortschritts eignete im Hinblick auf Immanenz und Transzendenz eine Doppelnatur: Es wäre als sein Prinzip und Resultat einerseits Teil desselben, andererseits gehörte es nicht mehr substantiell zum Prozeß des Fortschritts und dürfte nicht mehr dessen Wesen

des Über- und Weitergehens an sich haben. Die Immanenz würde also zugunsten der Transzendenz vernichtet, so daß der Fortschritt sich als Immanenzbewegung selbst vernichtet, aber ebenso von jedem potentiellen Ende her negiert wird.

Der Fortschritt, der an seiner Verwirklichung arbeitet, produziert mithin immer in eins seine Vernichtung. Alles tritt unausweichlich in seine Nichtigkeit über, und zwar in der speziellen zeitlichen Form des Veraltetseins, die nur durch Neues überwunden wird, dem ebenso die Nichtigkeit bevorsteht. Den Fortschritt treibt der Wille, die Gegenwart um der Zukunft willen zu vernichten, zur Vergangenheit zu machen, mit dem Pulsschlag des Maximums und Optimums Schritt zu halten; der Wille zur Entwertung des Gegenwärtigen um des Kommenden willen. Das Vergangene ist das Entwertete, der bloße Durchgang, der Inbegriff der Mittel. Es gilt, von dort, wo man gerade steht, ständig fortzukommen, zu flüchten, weil der aktuelle Ort nie der beste und wünschenswerte, sondern nur ein permanent-faktischer Übergang ist. Das Vorrücken in die Zukunft fordert die Abkehr von der Gegenwart. Übergehen bedeutet aber Nirgendwosein und gerade darum ein diffuses Überallsein: Etwas befindet sich an keinem festen und bestimmten Ort und stellt sich dadurch das Ganze voran, in dem das Übergehen stattfindet, das jedoch durch den Zweck erst zum Ganzen wird.

Der Fortschritt bleibt im Kern eine reklamehafte Idee, in der das Übermaß an Zukunft – die auch keine Transzendenz in der Zeit vertreten kann – herrscht. Für das endgültige, bleibende, dem Nichtsein widerstehende Ende gibt es kein festes Maß, keine innere Notwendigkeit. Die Immanenz bringt sich hervor, um sich zu verzehren und umgekehrt. Der Fortschritt verlangt nach einer permanenten Selbstbestätigung des Seins in der Form des Werdens, doch bleibt das Sein in dieser scheinbaren Geschichte des Reichums kümmerlich, beengt und beschnitten. Das Seiende wird gesetzt, um nichtig zu werden, und es wird nichtig, um neues Sein zu setzen; das Bessere rechtfertigt die Vernichtung. In sol-

cher Dialektik legt der Fortschritt das Nichts auf die Waage; ein Gegengewicht, dem etwas anderes wieder das Gegengewicht hält.

Als Bewegung zum Sein ist der Fortschritt im selben Maße eine Bewegung zum Nichts. Die ihm innerliche Idee der Werthaf-tigkeit ist in eins eine nihilistische Idee. Der Fortschritt basiert auf Vernichtung, besteht und bewegt sich in ihr. Nichts hat abso-luten Wert, bleibenden Wert für sich, denn es herrscht die Ge-walttätigkeit des Verdrängens und Verschlingens. Der letzte Sinn bleibt ein leeres Versprechen. Der Fortschritt ist eine Idee, die selbst zur Geschichte des Nihilismus gehört, ihn nicht überwin-det. Was in der Geschichte der Seinsverhältnisse fortschreitet, ist ihre Nichtigkeit samt dem Zutagetreten ihrer Nichtigkeit. Das Resultat dieser Geschichte ist der Nihilismus. Als dem Geist der Poiesis entstammende Idee zeigt sich der Nihilismus des Fort-schritts folgerichtig auch im Rückzug in die Welten der Poiesis, die von der ‚Wirklichkeit‘ (dem ‚Sein‘) entflochten sind. Die Poi-esis ist der Inbegriff der Immanenz, in deren Fortschritt ein Poi-oumenon an die Stelle des früheren tritt. In diesem Fortschritt ist alle Transzendierung bloßer Schein. Immer steht der Fortschritt mit dem Rücken zur Transzendenz und muß verdächtig werden, muß zum Mythos der einen destruktiven Grundbewegung der Vertreibung aus dem Paradies bis hinein in die Apokalypse wer-den (vgl. Benjamins IX. These in *Über den Begriff der Geschichte*).

Das Hin- und Hergehen zwischen Gegensätzen verharrt immer in dem Raum, den sie stiften. Wer sich zwischen Gegen-sätzen hin und her bewegt, verbleibt in der von ihnen gesetzten und begrenzten Immanenz. Erst hinter der Einsicht ihrer Einheit und Abstandslosigkeit zeichnet sich die Transzendenz ab. Wenn es den Unterschied nicht gibt, dann gibt es auch den durch ihn eröffneten Spielraum der Vielheit nicht, und ebenso nicht die Relationen, die in ihm trennen und verbinden. Worin zeigt sich die Transzendenz? Im Unergründlichen, Unaussprechlichen und Unzugänglichen; im Unvollständigen, Unzulänglichen, Lücken- und Mangelhaften der Immanenz; im Unfügsamen, Unbe-herrschbaren und Unplanbaren; im Unberechenbaren, Unabseh-

baren und Unvorhersehbaren; im Unerwarteten und Plötzlichen; im ganz Anderen und Neuen; in Bruch und Einschnitt; in dem, was sich nicht bloß genetisch aus dem Bestehenden ergibt und wofür es kein Maß gibt; im Unvergleichlichen, Unverbundenen und Nicht-Vorgezeichneten; im Unvermittelten und absolut Einfachen; im Augenblick als Verdichtung der Wahrheit des Seins im Minimum.

Fortschritt und Ewige Wiederkunft legen das Sein als Bewegung aus. Das Sein ist in beiden Fällen in seine Bewegung hineingezwungen, ohne andere Perspektive in ihr und an sie gebunden. Das Sein ist sich selbst verfallen. In der Ewigen Wiederkunft wird das Sein in seiner Bewegung zurückgehalten, es ist in jedem Moment auf sich zurückverwiesen, es läuft auf nichts anderes als sich selbst hinaus, es kann sich nur an sich selbst halten und ist vom Nichts abgeschnitten. Kein Abbruch des Seins, kein Ausbruch aus ihm ist möglich. In der Ewigen Wiederkunft erhebt sich kein Sinn, weil sie keinen Anfang und kein Ende erfährt. Das Nichts bestimmt das Sein in ihr zur ewigen Sinnlosigkeit. Was ist, bewegt sich und wird bewegt als Material ständiger Selbsterstellung. Was ist, wird gebraucht zur Wiederholung, die das Seiende abnutzt und ermüdet. Das Sein ist die Zeitigung der Autopoiesis des Kreises. Ist der Fortschritt der Sinn der geraden Linie, so ist die Ewige Wiederkunft der Sinn des Kreises. Der Kreis begreift sich als Ewige Wiederkunft selbst und als das Vollkommene ist er zugleich das Sinnlose.

Fortschritt und Ewige Wiederkunft laufen letztlich auf dasselbe hinaus. Alles Sein und aller Sinn verbleiben in ihrer Vorläufigkeit. Die Bewegung dauert als stets vorläufige an; sie ist permanent unvollendet oder überhaupt unvollendbar (und wird darin auslegbar als Leerlauf). Beim unabgeschlossenen Fortschritt verliert sich die Bewegung im dehnbaren und beliebig konkretisierbaren Komparativ oder im Unendlichen. Vollendeter Fortschritt schneidet einen Teil aus der Bewegung heraus, deklariert ihn als das Wesentliche sowie als vollständige Bewegung des Sinns und hält dadurch alle weitere Bewegung vom Sinn fern. Die Bewegung

selbst nimmt den Charakter des Nihilistischen an. Fortschritt und Ewige Wiederkunft können als zwei Erscheinungsformen des Nihilismus betrachtet werden. Die Bewegung ist in beiden Fällen mehr als das bloße, unabdingbare Mittel zum Zweck, weil jeder relative Sinn sich in der Unabgeschlossenheit der Bewegung gebunden findet. Der Sinn der Bewegung wird bei der Idee des endlichen Fortschritts durch ein Ende zerstört, jedoch sowohl bei der Idee des unendlichen Fortschritts wie auch bei der Ewigen Wiederkunft – zwei Formen der werdenden Unendlichkeit – in der Bewegung zurückgehalten. Alles ist nur eine wieder und wieder vorübergehende Zwischenlösung oder verharrt ewig im Zustand der Übergängigkeit. Zeit und Ewigkeit messen nur die Bewegung in ihrer Nichtigkeit und als Seinsprovisorium; sie tragen sie aber nicht in dem ihr eigentümlichen Sein.

Der Nihilismus wohnt jedem Ding von seinem Zentrum her inne. Im Nihilismus gelangt die *Immanenz* an ihre Grenze, an der sie sich von nichts her mehr zu rechtfertigen vermag. An dieser *Grenze* hat sie ihre Möglichkeiten und ihre Bewegung abgearbeitet und wird nun insgesamt fragwürdig. Der Nihilismus *ist* das Innere, das sich am Ende herausstellt; er ist das, *was* die Immanenz in Wirklichkeit und Wahrheit, in letzter Konsequenz ist. Allein durch den Nachvollzug der Geschichte, in ihr stehend und bis zuletzt mit ihr gehend, begreift man die Wahrheit: *Einzig aus der werdenden Innerlichkeit, von innen heraus, kann man verstehen, wie etwas (gemacht) ist und was es ist.* Nietzsche erkennt, daß der Nihilismus ein nur genealogisch entschlüsselbarer Prozeß ist: Die obersten Werte entwerten sich, und sie tun dies selbst und aus sich heraus (vgl. KSA XII, 350). Ihre Geltung bildet notwendig den früheren Zustand und die Voraussetzung des Prozesses. Der Nihilismus ist das Ende in Gestalt des in der Sache liegenden und zwingenden Zu-Ende-Kommens, ihrer negativen Reife.

Damit macht der Nihilismus eine Aussage über das Wesen und die Tendenz der Bewegung: Die Nichtigkeit ist das Ende, die Krisis und der Übergang. In ihr wird die innere Wahrheit von Metaphysik und Religion offenbar, nie wieder wird es absolute,

höchste Werte geben. Der „Glaube an die absolute Wertlosigkeit, das heißt Sinnlosigkeit“ (vgl. KSA XII, 513) wird unhintergebar und objektiviert sich (auch für das Subjekt) ein für allemal als Ewige Wiederkunft: „Denken wir den Gedanken in seiner furchtbarsten Form: das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: »die ewige Wiederkehr«. Das ist die extreme Form des Nihilismus: das Nichts (das »Sinnlose«) ewig!“ (vgl. KSA XII, 213).

Erst an diesem Gedanken scheidet sich klar der potente vom impotenten Nihilismus. Das Sein ist schlechterdings, aber das Werden braucht einen Grund und ein Ziel, ohne die es nichtig und sinnlos bleibt. Daß das Werden aus Sein und Nichtsein gefügt sein soll, verfehlt für Nietzsche sein Wesen: Ein Sein gibt es nicht, das Nichts ist nur die Sinnlosigkeit des ewigen Werdens. Das Werden ist der einzige Zustand, in dem sich alles befinden kann. Es gibt gar nichts anderes mehr als das Werden, nichts ist auf andere Weise da als im Werden. Wenn die Ewige Wiederkunft die vollständige Immanenz herstellt, zugleich aber sinnlos ist, dann ist die reine Immanenz der Wesensort des Nihilismus. *Die Ewige Wiederkunft ist der Mythos des Nihilismus.*

Der Nihilismus ist etwas zwingend *Objektives*, ein Zustand, der von der Objektivität herkommt und von dort universal ausstrahlt. Er markiert eine unaufhebbare, eschatologische Einsicht, hinter die das Subjekt nur scheinbar noch zurückkann. Als peripherer Zustand spricht er sich im ontologischen Historismus der *Ewigen Wiederkunft* unmißverständlich aus: Sie ist das ewige Sich-Halten auf der Grenze vom Inneren her, das absolut faktische, aber nichtige (weil sinn- und ausweglose) Sein. Die Ewige Wiederkunft ist das Gefüge des völlig verfestigten Schwebens, in dem sich Beständigkeit und Wesenlosigkeit durchdringen. Die ganze paradoxe Phänomenwelt der nihilistischen Immanenz tritt in der Ewigen Wiederkunft klar und distinkt zutage: Beharren und zugleich überlebte Hinälligkeit, Substantialität und Desintegration, Verkettung und Auflösung, Stärke und Schwäche, Hervortreiben und Sterilität, Fülle und Entleerung, Freiheit und Zwang,

Erinnerung und Vergessen, Kontinuität und Diskontinuität, innerliche Gebundenheit und Äußerlichkeit, Progression und Regression, Freisetzung und Absorption, Fortgang und Niedergang, Leben und Tod. Weder läßt sich mehr anfangend etwas (gar aus dem Nichts) positiv setzen noch negativ beendend das Nichts.

Um die Welt als ganze erfassen zu können, muß eine Grenze gesetzt werden, weil Denken und Welt sonst ins Haltlose abgleiten. Die Ewige Wiederkunft setzt diese Grenze auch, doch fallen Anfang und Ende, Grund und Folge in eins. Jeder Punkt ist Anfang und jeder Ende, das zu Begründende ist selbst sein voraussetzungsloser Grund. Die Ewige Wiederkunft ist, so wie Nietzsche sie denkt, ein Gedanke des Endes, mehr Ernte als Saat, mehr Ende ohne Ende als Anfang ohne Anfang, obwohl alles gleich gilt. Durch die innere Löschung des Bewußtseins ist die Ewige Wiederkunft im strengen Sinne keine Wiederholung. Im Kreis der ewigen Immanenz, in dem das Endliche bis ins Unendliche endlich bleibt, zeigt sich das Werden als das absolut Beständige; Ewigkeit und Zeit, Sein und erscheinungshaftes Werden fallen zusammen, denn die Zeit ist ewig in der Wiederkehr, die Erscheinung erscheint ewig, das Endlich-Einmalige kommt unendliche Male zurück.

Bei Nietzsche wird das Rotatorische zum eigentlich Gewollten und nicht anders Wollbaren, anders als bei Schelling. Die Wahrheit der Immanenz liegt im fortwährenden Sein und Erscheinen des Gleichen. Bewegung ist Wiederholung, ein letztlisches Stillstehen im finiten, geschlossenen Raum. Die Immanenz des Seins und des Möglichen ist die Conclusio aus den Prämissen der Gleichheit und der Bewegung. Im absolut Rotatorischen kommen die Zeitdimensionen zur Äquipotenz. Wenn Nietzsche unter Gleichheit auch die Einheit von Identität *und* Unterschied versteht, dann meint die Ewige Wiederkunft das Nichtloskommen-Können vom Selben in all seinen Unterschieden; alles gleicht einander wesentlich, es gibt keine *echten* Unterschiede. Nihilismus bedeutet Vielheit in der Gleichheit: Alle Unterschiede führen zum Gleichen, sind mithin bedeutungslos. Und wenn

Gleiches Gleiches erkennt, so kommen Sein und Erkennen in der Ewigen Wiederkunft zur letzten Einheit: Auch sie sind einander gleich, wenn auch nie identisch. Alles verhält sich im Blick auf das Ganze selbsthaft und nomadisierend zugleich.

Weil jeder Kreis für sich geschlossen ist, sich jedoch ebenso ewig wiederholt, kommt es zur Einheit von endlicher und unendlicher Einheit. Die Ewige Wiederkunft ist infolgedessen das Unbezweifelbare. Weil nichts anderes als die Wiederholung möglich und notwendig ist, ist nichts mehr zweifelhaft. Die Ewige Wiederkunft leitet zur Mystik der Immanenz, der Innerlichkeit des Seins, hin. Das Neue ist hier der Schein schlechthin, das, was es überhaupt nicht geben kann. Die Wiederholung ist das materielle Wesen der Bewegung als einer Bewegung des Stillstands, sofern die Linearität fehlt. Festigkeit und Beständigkeit als metaphysische Ideale sind aber noch nicht verschwunden: Das Seiende ist der absolute, genau bestimmte Anteil am Gesamtsein, auch wenn das Ganze – die letzte Wiederkunft – wie jeder Teil in der Permanenz der Parusieverzögerung das Ewig-Ausstehende bleibt. Wenn Geschichte und Fortschritt das spezifisch Menschliche sind, sein genuines *Poïoumenon*, dann ist die Ewige Wiederkunft als Naturalisierung der Geschichte auch die Zurücknahme des Menschen in Natur und Immanenz, die Aufgabe seiner Souveränität, der Inbegriff des Nihilismus. Die Natur bildet Sein und Schicksal des Menschen.

Die Quantität steht in einem unwandelbaren Verhältnis zur Qualität. Das immer Gleiche kehrt ewig wieder, es herrscht die Ewigkeit der Identität im Modus des Werdens, dem Inbegriff des Natürlichen. Es existiert immerfort genau diese Einheit exakt dieser Vielheit: das vollkommen präzisierte Sein in der Notwendigkeit des Kontingenten. Das Sein wird ewig im Werden festgehalten und verinnerlicht, als Werden eingefroren. Der Wille vollendet sich als ewiges Anfangen dessen, was nicht fertigwerden kann, d.h., die Immanenz hat ein je bestimmtes Ende, hört aber niemals auf. Altes und Neues, Überdruß und Lust am Wiederkommen, Abstumpfung und Kampf, Horror und Seligkeit: Die

Logik des Kreises ist koinzidentiell, die Gegensätze koinzidieren in der Bewegung der Immanenz, und es liegt allein am Zustand und an der Perspektive des lebendigen Willens, welche Seite zur starken wird. Ungleichheit entsteht durch das Subjekt und seine Perspektiven.

Das Gesetz des Werdens fordert die unendliche Selbsthervorbringung der Immanenz, die jederzeit und niemals fertig ist; das Ganze ist in endloser Selbstbewegung nie und immer; es besteht das absolute Selbstverhältnis der hermetischen Endlichkeit. Mit der Ewigen Wiederkunft eignet dem Sein der Charakter eines dämonischen Zwischenreichs. Es ist in der Permanenz von Wiedervergängnis und Wiedererhebung des Gewesenen ein Phoenix: Das Sein altert und erneuert sich selbst. Das Gewesene ist das Anwesende und umgekehrt: Alle Gegensätze gleichen sich in ihrer Umkehrbarkeit an. Die Dinge *in* der Ewigen Wiederkunft erfahren trotz der Zwecklosigkeit des Ganzen die höchste Steigerung ihres Wertes, sie gewinnen in ihrer Unersetzbarkeit unendlichen Wert. Umgekehrt aber gilt: Obwohl die Ewige Wiederkunft kein Seinsautomat mit gleichgültigen oder gleichwertigen Inhalten ist, sind selbst die maximalen Wertdifferenzen zu klein, um jemals eine Gesamtsteigerung oder innere Katharsis des Seins bewirken zu können.

Der Kreis schützt durch seine Geschlossenheit, das Sein ist in ihm keiner Bedrohung oder einer möglichen Vernichtung mehr ausgesetzt. Es ist das Geschick des Seins, sich selbst ewig so hervorzubringen, daß es sich in sich abschließt. Das Sein bewahrt sich, in der Form des Kreises, als absolute Immanenz. Der Kreis ist, als Bewegung vorgestellt, die Bewahrung und permanente Selbsthervorbringung der Immanenz. Sogar Anfang und Ende sind immanente Momente, gleichrangig mit allen anderen. Es gibt gar keinen wirklichen Anfang und kein wirkliches Ende: Der Anfang ist kein wirklicher Anfang, weil er immer den gleichen Weg zum Ende beginnt; das Ende ist kein wirkliches Ende, weil es immer demselben Anfang vorangeht und nichts beendet. Der Kreis ist, jenseits der Linearität, die absolute Vermittlung, ohne

daß es eine wirkliche Mitte gäbe, alles ist Vermittlung und Vermitteltes, Mittel und Zweck zugleich. Im temporalen Atheismus ist die Zeit das Wesen und die Seinsweise der Immanenz. Das Sein wird qua Zeit zur Anhäufung des Gleichen. Von ihr her wird die Ewigkeit als ein Fortschreiten zu sich gedacht: Im Modus der Selbsthervorbringung zeitigt die Ewigkeit die identische Immanenz als absolute Faktizität und als eine Einheit von Bleiben, Hervorgehen und Zurückkommen.

Die Bewegung wird zugleich maximal eingengt (des Möglichen beraubt) und zu unabsehbarer Verlängerung eröffnet. Die Bewegung führt zu keinem Ende, führt nirgendwo hin. Anders als bei den Vorformen, bei Heraklit oder in der Stoa, ist die Ewige Wiederkunft bei Nietzsche keine sinnvolle, sondern lediglich eine gesetzmäßige Einheit des Seins: Das Gesetz der Sinnlosigkeit des Seins, Ausdruck des Sinnlosen und Anerkenntnis des Nihilismus. Die Vernünftigkeit verdampft im Heißlaufen der absoluten Faktizität der Bewegung. Die Zugehörigkeit zu einem Sein solcher Art ist ein auswegloses Schicksal. Die Nichtigkeit des Seins erstreckt sich bis ins Unendliche, das nichtige Sein treibt sich selbst in die ewige Verlängerung. Ewige Sinnlosigkeit und sinnlose Ewigkeit haben den Charakter der Bewegung, die nirgendwo hin will und ankommt. Das Hervorbringen bringt sich selbst hervor, Hervorbringen und Hervorgebrachtes sind eins. In der Mystik der Sinnlosigkeit kommen Sein und Nichtigkeit des Seins zur Gleichheit, und der Mythos schließt die Poiesis in die absolute Grenze ihrer selbst ein. Der Nihilismus der Bewegung ist der ewige Advent des Nichts.

Die Ewige Wiederkunft ist eine Selbstaffirmation, die sich in Gestalt und vermittelt der fortlaufenden Selbstaufhebung vollzieht. Indem das Sein sich im Fließen nie auslaufen und aufhören läßt, sondern stets selbst wieder hervorbringt und erneuert, bejaht es sich permanent. Das Sein vergeht, um im Vergehen seine Kraft zu bewahren, um sich in seiner maximalen Nichtigkeit und Unbeständigkeit zu halten, zu steigern, zu bejahen. Das ständige Sichwieder-Erheben aus dem Vorübergehen und Verrinnen ist das

Bestehen und die Weise der Selbstbejahung des Seins. Die Zeit selbst wird zum Mittel und Schicksal reiner Endlichkeit, für die es keinen Untergang mehr geben kann. Als Gedanke, dem man sich stellt, ist die Ewige Wiederkunft das *Maß* für das Leben in seiner Endlichkeit und in Form der Anfrage an den Willen und seine Bereitschaft zur Wiederholung.

Der Wille zur Macht ist die Einheit eines in sich gedoppelten Verhältnisses zum *Nichtsein*, gegliedert wiederum in die Beziehung des schlechthin Subjektiven, des Willens, zum Objektiven, der Macht. Zugleich ist der Wille rein auf sich selbst bezogen, Wollen seiner selbst. Alle perspektivischen Konkretionen des Willens zur Macht bleiben in der Sache, in dem, worauf er sich richtet, gleichgültig. Der in allem doch nur sich wollende Wille ist das, was ewig wiederkehrt, und die Ewige Wiederkunft ist daher die Bahn, die der Wille zur Macht durchläuft, auf der er sich insgesamt bewegt und begegnet. Der Wille will, was er nicht ist und niemals hat: sich selbst; die Macht fordert eine fortwährende Steigerung, ein Fortschreiten zu dem, was sie noch nicht beherrscht und verinnerlicht hat. Das Faktische ist dabei nie genug, kein konkreter Zustand machtvollen Seins ist der gültige. Die Ewige Wiederkunft ist das Macht-volle, die immer gleiche Summe und Einheit aller Macht, ihr Ort, dies aber niemals als fertige, zuständige Aktualität, denn trotz des geschlossenen Rings, in den nichts hinein und aus dem nichts heraus kann, bleiben Sein und Macht immer in Bewegung. Macht ist also *Unruhe*, beruhigte Macht ein Widerspruch in sich. Beide Momente haben daher ihr Sein in der Bewegung.

Der Wille zur Macht ist – wie die Ewige Wiederkunft – in keiner Statik fixierbar. Der Abschluß wäre hier die Aufhebung des Menschlichen, denn Allmacht ist ein *göttliches* Prädikat. Die Macht ist das Wesen der Immanenz, das, worum es in ihr geht und was sie antreibt bis ins Unendliche. Als das Objektive erfüllt sie den Seinsring und den Menschen, stiftet seine Seins- und Selbstgewißheit. Dabei ist die Macht allem Besonderen und Bestimmten gegenüber *gleichgültig*. Jedes Worin, Worüber, Weswe-

gen und Wozu ist zweitrangig. Der Wille zur Macht ist die adäquate Kehrseite der Ewigen Wiederkunft. Er ist die Grundintention aus dem Grundmangel: Ein Wille, dem Fülle und Erfüllbarkeit abgehen, will sie in Gestalt von Macht, und diese Intention ist nicht zu sättigen. Vollendete Macht wäre bloß der vollendete Schein des Nicht-Mangels, der Überwindung der Unvollständigkeit in Können, Haben und Sein.

Das Sein geht ohne Aus- und Abweg als ein kreisendes und daher ungewordenes, ewiges Werden vor sich. Das Sein ist versiegelt, kann nicht und nichts von sich ablassen. Die Form des Vollzugs dieser Unablässigkeit ist die Bewegung. Das Zusammenhängen des Seins in der Bewegung kann nicht gelöst werden, es gibt keine Erlösung aus der lückenlosen Ge- und Verbundenheit des Seins. Wie vormals Gott ist nun dieses Sein unvergänglich, ohne Anfang und Ende, ungeschaffen. Die Allgegenwart der Ewigkeit nimmt die Form des zeitlichen Nacheinanders an. In der beständigen Ermächtigung seiner selbst ist das Sein die Macht zur vollständigen Selbsthervorbringung der allumfassenden Innerlichkeit. Die Alleinherrschaft des Seins über sich und alles Seiende gründet im absoluten Ausschluß des Nichts. Das Sein kam nie aus dem Nichts; es wurde niemals als eine Schöpfung – dem Inbegriff der Herrschaft Gottes und seiner Poiesis über das Nichts – gewollt, sondern es ist in sich selbst das sich ohne Unterlaß zeitigende Wollen seiner unendlichen Endlichkeit. (Als Schöpfung hat das Sein einen Sinn, weil es einem Willen und Plan entspringt.) Der Wille will immer und ist damit im Sein, an dessen Bereich und Reichweite gebunden. Es ist der Wille, der die Endlichkeit ins Unendliche vorantreibt; die Macht ist das Streben, die Unendlichkeit in die Endlichkeit hineinzuholen, sie ihr einzuverleiben, sie in sie zu überführen; aber ebenso ist sie das Streben, die Endlichkeit in die Unendlichkeit hinauszutragen.

Innerhalb der Ewigen Wiederkunft werden Sein und Nichts gleichbedeutend: Das Sein ist in der Form der Ewigen Wiederkunft sinnlos, weil ohne Grund, Plan und Zweck, weil nicht zu rechtfertigen. Das Sinnlose in seiner Ewigkeit ist aber das Nichts,

während das Sein dem Denken offensteht. Was ohne Vernunft ist, das ist sinnlos und nichtig, so wie man etwa von einem sinnlosen Krieg spricht; wer von Sinnen oder sinnlos vor Zorn ist, der hat das Maß der Vernunft verloren, ist vom Sein abgeschnitten, in sich selbst eingeschlossen. Wem die Sinne vergehen, der ist ohne Bewußtsein und damit ohne ein Verhältnis zum Sein, das es ohne Sinn überhaupt nicht geben kann. Wer sinnlos ist, dem verschließt sich etwas; was sinnlos ist, das verschließt sich, wird unzugänglich. Alles, was ist, wird gleichgültig, und ohne Sinn verfällt man der Gleichgültigkeit demgegenüber, was ist. Wo Sinnlosigkeit herrscht, dort verlieren die Dinge ihr Entgegenkommen, dort verlieren wir den Bezug zu ihnen: Alles riecht oder schmeckt gleich; in Dunkelheit und Stille läßt sich nichts mehr unterscheiden und beurteilen. Die Bindung an das Seiende schwindet, es ist inhalts- und bedeutungslos, sein Sein verflüchtigt sich und wird kraftlos. Alles wird gleichermaßen blaß, fade, schwach und nichtig. Und weil die Dinge uns nichts sagen und bedeuten, bedeuten wir uns selbst nichts. Wir haben den Sinn für das Sein verloren, das damit auch seinen Sinn für uns verliert. Ohne einen Sinn für das Sein kann das Sein keinen Sinn haben. Der Ausfall des Seinsverhältnisses, des Vernehmens, läßt den Abstand vom Sein wachsen. Ein Sein ohne Sinn bleibt verschlossen, läßt keine Annäherung mehr zu und fordert auch keine, weil der Richtungssinn der Fraglichkeit hinsichtlich des Seins verloren ging. Unter ‚Besinnlichkeit‘ verstehen wir daher ein Innwerden des Sinns von Sein in der Haltung der Nachdenklichkeit, des Sich-Besinnens auf das Sein.

Das Fragen wendet sich, in seiner vollen Tragweite genommen, an den Sinn und Grund des Seins. Das kontingente Sein gewinnt Sinn von seinem Grund her. Aber welchen Sinn kann ein *notwendiges Sein*, das ja jenseits des Grundes steht, haben? In der Ewigen Wiederkunft ist das Sein kontingent *und* notwendig, bloß faktisch *und* alternativlos. Und wie das Nichts ist das Sein der Ewigen Wiederkunft grundlos. Sein und Nichts, Sinn und Sinnlosigkeit gehen ineinander. Ohne Grund läßt sich kein Sinn des

Seins angeben, denn der Sinn erschließt sich wesentlich vom Grund her. Ein grundloses Sein neigt zur Sinnlosigkeit. Der Grund erklärt etwas nicht nur, macht es nicht nur in seinem Sein verständlich und aussagbar, er vermittelt ihm auch einen Sinn im Licht seiner Herkunft und Zukunft. Ohne Grund fehlt der Sinn: dafür, hier oder dort zu sein; dann oder dann zu sein; dieses oder jenes zu sein und zu tun; zu sein oder nicht zu sein. Grund bedeutet Rechtfertigung, Entscheidung, Vernunft. An ein Sein in Gestalt der Ewigen Wiederkunft kann man schlechthin keine Fragen – nach Grund oder Sinn – stellen. Im nihilistischen Sein, in der Ewigen Wiederkunft, ist das Seiende nichtig. Das Nichtige aber ist sinnlos, über eine bloße Kontingenz hinausgehend überflüssig, wirkungslos und anders als das Sein zu nichts gut; aber ebenso ist es innerhalb der Ewigen Wiederkunft auch unersetzbar, reine Wirksamkeit, notwendiger Bestandteil des Ganzen.

Der Zirkel des schicksalhaften Seins, das ewigwährende All-Zugleich, umkreist den Abgrund des Nichts als seinen Bezugs- und Mittelpunkt, unterliegt seiner Schwerkraft. Niemals kommt der Allkreis in seiner Umlaufbahn dem Nichts näher, nie entfernt er sich von ihm. Der Kreis ist Form und Gesetz, Vollzug und Resultat, Ereignis und Zustand gleichermaßen. Das Zirkulieren errichtet das Reich der Wiederholung, in dem das Sein in seiner Unvollendetheit dennoch vollendet ist. Alles Gewordene ist immer von neuem das werdende, alles werdende ist das schon unzählige Male Gewordene. Das Hervorgehen, die Physis, wird in der ewigen Selbsthervorbringung des Gleichen absorbiert. Für den Menschen gilt es, im Wissen um die Wiederholung zu existieren, sich an ihr als Wahrheit und Gewißheit zu bewahren. In der Ewigen Wiederkehr herrscht nicht mehr die einmalige Wiederkunft desjenigen, der die einmalige Erlösungstat vollbracht hat. Die Wiederkunft ist nicht mehr das Ende der Zeit, sondern die Zeit kommt selbst, mit allem, was in ihr ist, ewig wieder. Die Wiederkunft ist nicht länger das singuläre Ereignis, sondern der eine, absolute Zustand. Das Wesen von Sein und Welt wird als Macht auslegbar, sofern das Sein in seiner absoluten Selbster-

mächtigung, in Gestalt der unaufhebbaren Selbsthervorbringung, gebunden wird. Aber sowohl Sein als auch Nichts bleiben so unbewältigt, denn das Sein wird unvollendbar, das Nichts bleibt außen vor.

In der Mitte des Kreises der Ewigen Wiederkunft besteht kein zweites Sein, das eine bloße Verdopplung wäre und beziehungslos zum Sein der Ewigen Wiederkunft bliebe. Das in der Ewigen Wiederkunft gebundene Sein kann sich weder den Weg zu einem zweiten Sein noch den zum Nichts bahnen. Zu einem bloß anderen Sein hin kann das rein immanente Sein der Ewigen Wiederkunft nicht durchbrochen werden, sondern einzig das umkreiste Nichts vermag das Sein der Ewigen Wiederkunft als Unheilsweg aufzuzeigen. Die Schlange des Zeitkreises ringelt sich um die Mitte des Nichts. Der Ring des Seins ist nichts Geschaffenes, als fortwährendes Werden in sich ist er als ganzer doch nie geworden. Einem Sein, das nicht aus einem anderen Sein geschaffen wurde, kann dieses andere Sein nichts bedeuten, aber für ein Sein, das nicht aus dem Nichts geschaffen wurde, kann das Nichts dennoch über höchste Bedeutung verfügen, es kann zu seiner zentralen Gegenmacht werden. *Im* Kreis wird daher nicht nur das Sein, sondern *von* ihm wird zudem das Nichts eingeschlossen, das nun unter der bruchlos und ohne Leere verlaufenden, absolut gefestigten und beständigen Zeit liegt. In der Mitte des Ringes steht kein anderes Sein, sondern das Andere des als Ewige Wiederkunft ausgelegten Seins. Das Nichts ist der machtvolle Drehpunkt des Seins, dessen Macht darin besteht, das ganze Sein in den Horizont der Nichtigkeit zu stellen. Innerhalb der Reichweite und im Gesichtskreis des Nichts unterliegt das Sein der Nichtigkeit. Das Nichts übt seine Anziehungskraft auf das Sein aus, das in der Umlaufbahn seiner Nichtigkeit fixiert bleibt, so daß es in dieser Nichtigkeit niemals vollends vernichtet wird, sondern in ihr sich bewegend verharret.

Mit dem Gedanken der Ewigen Wiederkunft wird die Vollendung des zur Eigenständigkeit erhobenen dritten Weges des Parmenides erreicht (obwohl sie ebenso die Zeichen des er-

sten Weges aufweist). Sein und Nichtsein können hier als dasselbe wie auch als nicht dasselbe gelten. In ihr herrscht die ewige Dämmerung, der alles entstammt und in die alles zurückgeht. Nie wird volles Licht, nie tritt völlige Dunkelheit ein. Nie entsteht, nie vergeht etwas vollständig und endgültig. Nur der Anfang und das Ende könnten etwas Reines sein, nicht jedoch das ewige Dazwischen. Das Nichts wird zur innersten Notwendigkeit: als Mitte der unsprengbaren Seinsform des Kreises. Als Mittelpunkt erwirkt das Nichts Einheit und Stimmigkeit des Seins, das nunmehr an sein Ablaufen gekettet ist, also die Gleichheit alles kreisenden Seienden. Das Nichts tritt in die Mitte des leer kreisenden Seins. In seiner Gleichheit ist alles Sein an das Nichts gebunden, das Sein wird – ohnmächtig sich selbst zu setzen oder aufzuheben – seiner Gleichheit preisgegeben.

Die eigentümliche Schwere des Seinsablaufs, seine Schicksalhaftigkeit, ist an das Nichts gebunden. Ohne es wäre das Sein nicht wie es ist. Damit das reine Sein – in sich verschlossen und frei vom Nichts – bruchlos und ohne Ende vor sich gehen kann und damit es alles ist, was ist, muß in seiner Mitte das Nichts stehen, das der Ewigen Wiederkunft, als dem Sein insgesamt, seine Nichtigkeit aufprägt. Der Weg des Seienden wird zum Kreis, der Weg des Nichtseienden wird zum abständigen, stillstehenden Zentrum. Das Nichts umkreisend wird das Sein, seine Hermetik zeitigend, in sich zurückgekrümmt; das Sein wird in seine eigene Expansion kontrahiert. Vom eigenen Stillstand gejagt, wird das Sein bloß immer weiter getrieben und – unter dem Schicksal und der Wesensform der endlosen Bewegung stehend – wird seine Ausweglosigkeit zu seiner Nichtigkeit. Denn was sind Bewegung und Veränderung, wenn sie allein in sich zurückkehren können und müssen? Das Sein versinkt und verschließt sich in sein Schicksal, seine ihm eigentümliche endlose Endlichkeit.

Die Wiederholung ist die Bewegung und Zeitigung der Sinnlosigkeit. Die Erkenntnis der Wiederholung erfaßt die sinnlose Wahrheit. Das Sein, das sich absolut wiederholt, ist sinnlos und damit Nichts. Der Aufwand der Welten führt zu nichts innerhalb

einer Bewegung, in der Tod und Lebendigkeit sich zum Selben neutralisieren, zur toten Bewegung einer verschlossenen Ewigkeit. In der Ewigen Wiederkunft gibt es keinen Gott mehr, der ein wahrer Anfang ist und ein wahres Ende setzt; es gibt keinen substantiellen, willentlichen Anfang des Weltkreises in Gestalt der Schöpfung mehr und ebenso kein konstitutives Ende der Welt. Die Ewige Wiederkunft ist weder mehr ein Mythos der Weltentstehung noch des Weltuntergangs. Unfertig-Sein und Niemalsfertigmachen sind das Wesen des Seins. Wenn sich darin indes Sinnlosigkeit und Nichtigkeit manifestieren, dann ist zugleich darauf hinzuweisen, daß es auch ein Unbehagen am Sein, einen Überdruß am Vollkommenen, einen Unwillen an und ein Nachlassen in der Perfektion, eine Unmöglichkeit des Sich-Haltens in der Spannung und im Optimum, ein Sich-Auflehnen gegen das Höchste und das Fehlen der endgültigen Beruhigung am Fertiggewordenen gibt.

Das Christentum kennt zwar die Lehre von der Wiederherstellung aller Dinge am Ende der Zeiten, jedoch im Rahmen eines nicht nur zyklischen, sondern auch teleologischen Geschichtsverständnisses. Die Gleichheit oder Wiedergleichwerdung des Endes mit dem Anfang ist das Ziel. Anhebend mit der Apostasis der geschaffenen Wesen vom Schöpfer soll am Ende der Zustand der Versöhnung und Einheit aller Wesen mit Gott wiederkehren; alles wird wieder so sein, wie es am Anfang gewesen ist oder sein sollte. Für Origenes, der in diesem Gedanken am weitesten geht, vollzieht sich die Schöpfung aus dem Nichts als ein ewiger Akt. Die ewige Schöpfung – die vor allem ein ewiges Anfangen, Wollen und Tun bedeutet – kennt keine weltleeren Äonen. Bis in alle Ewigkeit geht von Gott der Sohn (Logos) und von ihm der Heilige Geist aus. Ewig schöpferisch tätig formt der Logos endlose Reihen begrenzter, verständlicher, sich voneinander unterscheidender Welten; die sichtbare und materielle Welt – deren Schöpfung nicht Gottes eigentlicher Wille ist und durch den Abfall der Geistwesen nur provoziert wird – durchläuft die Stadien eines ewigen kosmischen Werdens, in dem der Logos in nur *einem* Äon

erscheint. Das Auftreten des Erlösergottes ist *ein* Moment im ewigen Wirken des Schöpfergottes, weil der freie Mensch die Welt allererst erlösungsbedürftig macht und die Dualität in Gott erzwingt. Die Trinität ist deren Einheit – und damit die von Gott und Mensch, wie sie in der zweiten Person erscheint.

Anders als bei der absoluten Faktizität der Ewigen Wiederkunft im Sinne Nietzsches, in der auch das Geistige oder Seelische ewig gebunden bleibt, besteht bei Origenes für das geistige Sein keine *Notwendigkeit*, in die Zyklen einzutreten, und ebenso keine, in ihnen zu verbleiben. Das Geistige vermag vermittels seiner Willensfreiheit nicht nur von Gott abzufallen, sondern ebenso zum reinen Leben in ihm zurückzukehren. Die ethische Dimension der Ontologie ist unübersehbar, die Rückkehr aus der materiellen Existenz zum ursprünglichen Sein durch den göttlichen Grund bildet den Gegenstand des gesamten kosmischen Prozesses. Durch die Welten, die in ewiger Sukzession aufeinander folgen, ist der Geist in der Lage, zum Paradies zurückzukehren. Gott richtete das Universum so ein, daß alle einzelnen Werke gemeinsam auf ein Ziel ausgerichtet sind. Am Ende wird alles in Gott eins. Indes markiert diese Wiederherstellung nicht das Weltende, sondern nach dieser Welt folgt eine andere und dann wieder eine andere Welt: das ewige Drama der Welthöhle zum Zweck einer niemals endenden Katharsis. Aufgrund der Möglichkeit immer neuer Verkörperungen in neuen Weltzyklen werden Heil und Erlösung als *ἔσχατα* nicht absolut transzendiert; Erlösung und *ἀποκατάστασις* geschehen nicht endgültig; die individuelle Rückkehr zu Gott erstreckt sich über die Weltzyklen.

Gott räumt der Schöpfung Zeit ein, damit alle Möglichkeiten verwirklicht werden können; dies ist der ontologische Sinn der Zeit. Selbst eine unendliche Dauer der Welt bleibt in diesem Sinne etwas Eingeräumtes. ‚Alle Möglichkeiten‘ besagt aber: die Totalität des Kontingenten. Sofern sie kontingent ist, gehört die Nichtigkeit zum Sein der Schöpfung. Und Kontingenz vollzieht sich weiterhin in Konkurrenz, im Kampf von Bleiben- und Verdrängen-Wollen. Wenn das Kontingente existiert, dann notwen-

dig selbstzentriert. Nur das Notwendige bleibt jenseits von Zeit, Nichtigkeit, Konkurrenz und Egozentrik. In der Zeit kann das Seiende Wahrheit weder gewinnen noch festhalten, sondern lediglich vorübergehend bewahren. Macht gibt es deshalb nur in der oder über die Zeit. Selbst Gottes Allmacht bezieht sich auf das Zeitliche und auf ihn selbst höchstens im Blick auf das Zeitliche, das er zurückhalten oder setzen kann.

Nur als ewige, permanent stattfindende ist die Schöpfung kein Ausnahmezustand, an dem sich die göttliche Souveränität definiert, sondern Regel und Norm, lückenloses Wollen und ständig Gewolltes des absoluten Willens. Entscheidet Gott sich allererst für die Schöpfung, so bildet sie den Ausnahmefall, an dem sich seine Souveränität offenbart, letztlich das höchstmögliche Wunder. Welcher andere Ausnahmefall wäre denkbar? Was kann Gottes Souveränität in Frage stellen? Das Böse und daß er sich dafür entscheidet, das Böse als Teil und Möglichkeit der Schöpfung zuzulassen? Selbst als Aufstand steht das Böse nicht außerhalb der Schöpfung und der göttlichen Allmacht. Das Böse ist die Peripherie der Schöpfung, aber kein Ausnahmezustand. Schöpfung aus dem Nichts bedeutet Allmacht, weil sie dem Nichts ein Sein abringt. Woher nimmt Gott das Sein der Schöpfung, wenn nicht aus sich selbst? Wie überträgt man eigenes Sein in ein anderes Sein? Warum ist dieses andere Sein anderer Art und minderen Ranges als das ursprüngliche Sein? Schafft Gott das Sein *aus* dem Nichts, wie aus einer Quasi-Materie, die die frühere Urmaterie ersetzt? Bleibt das Sein des Geschaffenen ‚im‘ Nichts, wie in einem Raum, umschlossen von ihm oder als Welt sich in ihm ausdehnend? Wird das ‚ganze‘ Nichts schon durch ein einziges Etwas aufgehoben? Verschwindet das Nichts mit der Schöpfung ganz und gar? Wird das Nichts gänzlich verdrängt?

IX. Gründe und Unterschiede

Im Horizont der Ursprungsfrage verschränken sich Poiesis und Nihilismus, die absolute Poiesis hat es mit dem Nichts zu tun: als Schöpfung aus dem Nichts, sei es durch einen zuhöchst seienden oder nichtseienden Gott; oder sogar als schöpferisches Nichts selbst (wie die Null bei den Zahlen). Im zweiten Fall wird das Nichts als absolut produktives und daher höchstes Subjekt gesetzt. Die Macht der Kreation, sofern sie, vom Sein des Geschaffenen absehend, auf ihr eigenes Bestehen und Wesen hin befragt wird, ist nichts und als Nichts anwesend. Auf diese Weise gelangt die Poiesis zu ihrer größten Reinheit. Sowohl das Hervorbringen als auch das Hervorgebrachte bleiben dadurch frei und ungetrübt von jedwedem Sein des poetischen Grundes, von jeder Vorbestimmtheit ihres Seins. Im Gedanken der relativen Selbsthervorbringung werden Sein und Nichts ununterscheidbar: Was sich schafft, ist immer schon da und ist zugleich noch nicht da; es hat sein Sein und ist doch noch nicht zu ihm gelangt. Was sich selbst hingegen absolut hervorbringt, das hat sich nie aktual und konkret hervorgebracht, sondern dies war immer schon vollbracht und hat nie erst stattgefunden.

Als Instanz, die über Sein und Nichtsein entscheidet, kann Macht anscheinend auch dem Nihilismus entgegentreten. Macht ist eine Weise, dem Seienden zu begegnen, des Sich-Verhaltens zu ihm, doch zugleich ist Macht wesentlich auf das Nichts und die Nichtigkeit bezogen: bei der Schöpfung von Sein aus dem Nichts, die das Nichts als Transzendenz des weltlichen Seins begreift; bei der Vernichtung, dem Hineinstoßen von nichtigem Sein ins Nichtsein. (Aber auch bei der Spezialisierung als Form der Machtentfaltung, die das Sein in Bereiche aufteilt. Alles Andere bleibt für den Spezialisten nichtig, doch gibt es für alles einen Spezialisten, so daß man sich des Seins insgesamt bemächtigen kann.) Macht ist Macht über das Sein im Hinblick auf das Nichts. Über das Nichts in seiner Grundlosigkeit kann man weder Macht besitzen noch ausüben. Jedes Umgehen mit dem Seienden – seine

Zulassung zum Sein, seine Erhaltung im Sein, seine Austilgung, seine Zurückhaltung im Nichtsein – läßt das Nichts unberührt. Ob die Macht etwas im Sein oder Nichtsein hält, etwas ins Sein erhebt oder etwas ins Nichtsein führt: Das Nichts und die Nichtigkeit bilden notwendig den Hintergrund und das Medium aller Akte der Macht. Das Nichts ist das Woher, Worin, Wogegen, Wohin aller Macht. Zum Sein kann man nur im Gesichtskreis und in der Nachbarschaft des Nichts in das Verhältnis positiver oder negativer Bemächtigung treten. Der Nihilismus ist selbst eine Macht – und zwar über das Sein. Parmenides weiß, was das Seiende angeht, von keiner Macht; es hat und ist keine Macht.

Als absolute Macht gilt die des Seienden über Sein oder Nichtsein; das Seiende kann beide setzen oder beide aufheben – jederzeit, in jede Richtung. Konzepte wie Schöpfung oder Vernichtung scheinen vorauszusetzen, daß Sein und Nichts etwas aneinander tun können, ineinander geschehen, daß ein Verhältnis zwischen ihnen besteht, aber beide scheinen ebenso *ein* gemeinschaftliches Geschehen zu bilden, in dem nur nominell zu unterscheiden ist. Das Sein wird entweder durch das Nichts – als ein Anderes und Eigenes – realiter nichtig und ist zuletzt bloß noch Schein und Hülle von Sein. Oder das Sein war immer schon nichtig, und dies zeigt sich lediglich spät als seine gleichwohl ursprüngliche Wahrheit. Im ersten Fall handelt es sich um einen realen ontologischen wie geschichtlichen Vorgang, im zweiten Fall um einen erkenntnismäßigen Reifungsprozeß und das ideelle Offenbarwerden einer zeitlosen ontologischen Wahrheit. Einmal ist der Nihilismus ein Zustand und eine Epoche unter anderen, an seinem Ort in einem Gefüge gebunden, eine geschichtliche Besonderheit, die sich aus bestimmten Gründen zu einer bestimmten und als eine bestimmte Zeit ergibt; einmal ist er, genau genommen, das Ganze selbst. Wie auch immer das Sein gedacht wird, das Nichts steht und geht ihm zur Seite und hat Anteil an ihm, ist immer mit ihm da oder geht konkret aus ihm hervor; das Sein unterliegt dem Belagerungszustand durch das Nichts.

Das Sein geht scheinbar dem Sinn voran: Es kann einen Sinn haben oder auch nicht, bleibt aber selbst davon unberührt das Sein. Durch einen Sinn soll das Sein über seine reine Faktizität hinausgehen, es hat nicht von sich aus und sich mitgegeben Sinn. Eine evident gegebene Gestalt des Seinsverhaltens, das Subjekt, gibt und nimmt Sinn; Rede vom Sinn ist daher Rede vom Subjekt. Das Subjekt gibt dem Sein einen Sinn, den es aus seiner Immanenz und in sich hervorbringt. Das Sein bleibt transzendent, das Subjekt schafft ‚sinnvolles Seiendes‘ als Welt seiner Poiesis. Eine bestimmte Seinsweise soll also – im Gegensatz zum Sein überhaupt – Sinn hervorbringen, auch wenn sie selbst dadurch keinen Sinn gewinnt, denn keine Seinsweise kann Sinn haben, wenn das Sein keinen hat. Wenn das Sein keinen Sinn hat, dann auch das subjektive Leben nicht – die Weise, wie wir sind und mit dem Sein umgehen. Wird jenseits der Sinnsetzung aber gar keine Seinssetzung zugelassen, so stellt sich beider Nihilismus unmittelbar ein. Jede Seinsweise kann ihr Sein nur darin haben, die eine Wahrheit des Seins auf bestimmte Weise zu zeigen.

Das Sein zeigt sich als ganzes getragen durch den Satz vom Grund. Der Grund ist der feste Boden, auf dem etwas steht, und er gibt dem Seienden seinen Halt und Ort. Alles besteht aus seinem Grund; alles erhebt sich aus dem Grund, steht auf einem Grund und geht am Ende auch wieder zugrunde. Das Nichts kann damit verglichen nur der Ab-grund sein, bodenlos, haltlos, ortlos; auf ihm kann kein Sein Stand gewinnen. Die freieste Gestalt des Grundes ist die Entscheidung: Sie setzt Anfänge und läßt – wo es möglich ist – etwas enden oder nicht enden. Die Entscheidung markiert den größten Abstand zum Spiel mit Anlässen und Gelegenheiten, durchbricht den schwebenden Zeitvertreib. Als Kette von Gründen wird das Sein zu einer Geschichte, zu einer in sich wirklich unterschiedenen Einheit: Die Geschichtsarmut des Vollkommenen wird überwunden; Welt und Sein breiten ihre Fülle als Geschichtsreichtum aus. Es geht um reale Kämpfe und Konflikte und die aus ihnen entstehende substantielle Bewegung des Seins, nicht um die Betriebsamkeit oberflächlicher Antithesen, das Hin-

unter- und Hinaufwürgen aller möglichen zusammengekochten Ideen. Die entschiedene Tiefe und Festigkeit des Grundes fehlt dem allseitig gerichteten, mit allem umgehenden und an allem interessierten Probieren in seiner ironischen Distanz zur Welt, in der letztlich alles gleichgültig und nichtig bleibt.

Findet das Subjekt an allem ein im Grunde gleichgültiges Material der Betätigung für seine unendliche, souveräne Produktivität, so verharret es zugleich in ständiger Vorläufigkeit, in neblig-trüber Unterschiedslosigkeit und mithin Unentschiedenheit hin und her schwankend. Das nichtige Subjekt existiert allein in produktiver Kraft, die sich indes frei von all dem hält, was sie erzeugt. Sie reserviert sich als Hort der Potentialitäten und Antriebsquelle immer neuer Tätigkeit, die gegenüber allen Produkten und geronnenen Wirklichkeiten den Vorrang behauptet. Jederzeit bleibt dieses Subjekt unbeschwert und ungebunden von seinen Gebilden, die in ihrem Übergehen vom einen zum anderen keinen Widerstand bieten und kein Eigengewicht erlangen. Stets jenseits von Entscheidung, Eindeutigkeit und Verbindlichkeit verharrend, ist es als ‚Grund‘ mit nichts Konkretem definitiv verbunden, sondern bewahrt sich gleich bleibend in der eigenen unendlichen Offenheit. Es ist Anfang ohne Ende und doch immer schon Ende, weil kein wirkliches Anfangen mit etwas Festem, Bestimmtem und Herausgehobenem. Das Subjekt hält nichts fest und kann sich an nichts festhalten. Erst das Entscheiden überwindet die Grund- und Ziellosigkeit im grenzenlosen Spiel der allgewaltigen, letztlich aber immer weltlos bleibenden produktiven Innerlichkeit, die alles kann und nichts ist.

Die Konvertibilität und Transformierbarkeit der Phänomene wird auf fast magische Weise unbeschränkt und universell: Alles kann alles werden, bedeuten, repräsentieren; alles spiegelt und erhellt sich wechselweise – mal als sich selbst, mal als das andere; alles verweist auf alles, läßt sich einander unterschieben und widerstandslos aneinanderschließen; alles geht hin und her, vor und zurück, ist es selbst und sein Gegenteil, bis zuletzt alles alles ist. Objektivität und Realität meinen keine unzweideutige

Sache, sondern verdünnen sich zu möglichen, in jede Richtung frei beweglichen Anlässen und Konstruktionspunkten. Doch werden alle Anlässe am Ende zu Anlässen der Nichtigkeit. Keine Gelegenheit mündet in die Erhebung zu einem eigenständigen Sein. Wenn alle Unterschiede und mannigfaltigen Erscheinungen ineinander oder in einem Höheren aufgehen können, dann begegnet als höchstes Vereinigendes schlußendlich kein Absolutes oder Göttliches mehr, sondern das Nichts und die Nichtigkeit aller Unterschiede. Zur einen, wahren, höchsten Realität über und hinter allen gegeneinander ausgespielten ‚Realitäten‘ wird das suspendierte Absolute, die absolute Suspension, das Nichts. Wesen der rundum betriebsame und interessierte Zuschauer der eigenen Schöpfungen am Ende ansichtig wird, das ist das Nichts. Wer der Entscheidung aus dem Weg geht, der geht jeder konkreten Wirklichkeit aus dem Weg, macht sie zu seinem Spielball, am unheimlichsten, wenn das Nichts zur einzigen Wirklichkeit wird. Wo die Entscheidung verweigert wird, dort ist die Entscheidung für das Nichts bereits gefallen.

Das nichtige Subjekt fällt der Reduktion des Seins auf die Intensität des Affektiven und des Reizes anheim. Erlebnis, Eindruck und Stimmung stehen anstelle von Entscheidung und Faktizität, das Subjektive wird in der Tendenz auf seine eigene Nichtigkeit festgehalten, in seinem Zurückbleiben hinter der Substanz, die ein Gegebenes besitzen muß. Im solcherart Ästhetischen bilden sich alle wesenhaften Antagonismen um zu Kontrasten, Gegenbildern und Spiegelverkehrungen. Das Subjekt kann alles begleiten, kann allem zur Seite gehen, bleibt aber bindingslos. Inkonsequent und sprunghaft geht es vom einen zum nächsten Sein über, das Nichts jedoch läßt sich nicht überspringen. Sämtliche Bestände und Möglichkeiten werden mobilisiert, vertauschbar, durchmischt, assoziativ kombinierbar und transformierbar; in einer Scheintotalität entstehen scheinbar universell Zusammenhänge. Wird alles ontologisch Reelle zur reinen Gelegenheit, so kann als harte Tatsache allein das Nichts übrigbleiben – die eine Wahrheit aller im Grunde nichtigen Gegenstände.

In der Sphäre der Medialität erlangt der ästhetische Okkasionalismus seinen vollen Spielraum. Das Subjekt wird zum, in aller Tätigkeit passiv bleibenden, Betrachter und Begleiter der Vorgänge. Es läßt sich im Fluß bunter Impulse und Motive treiben. Jedes Bestimmen, auch das seiner selbst, schrumpft auf das Minimum. Als unbestimmtes, aber gleichzeitig universal hinwendungsfähiges Zentrum setzt es sich zu Verschiedenstem, ja Entgegengesetztem in Verbindung, ohne sich je selbst bestimmen zu lassen. Dem nichtigen Subjekt begegnet eine nichtige Gegenständlichkeit von reduziertesten Verbindlichkeit und Bedeutung. Subjekt und Objekt finden aneinander nur ihre Leere und versuchen, sich in ihrer Wechselseitigkeit durch dauernde Abwechslung aufrecht zu erhalten. Das Subjekt bewegt sich durch gleichgültige Bilder, Dinge, Interessen, Fragen, Vorstellungen, Seinsgebiete, Gedanken oder Aktivitäten; das Objekt wird immer wieder und weiter vom Subjekt gemacht, in stets neuen Gleichgültigkeiten konkretisiert. Alle Seinsverhältnisse sind Produkte eines fortwährenden Würfelspiels, dem Subjekt zufallende Gelegenheiten ohne Ernst und Tiefe. Das Subjekt sucht ein Existieren seiner selbst als Flamme ohne Stoff, ohne echtes Objekt, das immer die leere Funktion des Subjekts bleibt.

Das Individuum findet sich als freie Produktionsmacht vor, doch anstatt durch einen eigenen inneren Schwerpunkt, der Anziehung und Abstoßung festlegt, Zufall und Gleichgültigkeit überwindet, eine entschiedene Richtung seines Tuns zu haben, bleibt es ein Resonanzkörper jeder Schwingung. Das Subjekt versteht alles, fühlt sich in alles ein, kann alles aufgreifen und verwenden. Schwebend und alles überfliegend schafft die freie Produktion nichts Gültiges und Verbindliches; ihre Kontingenz ist das Surrogat und Residuum wirklicher Selbsttätigkeit und Autonomie. Die Welt seiner Produkte wird posen- und gestenhaft, ornamental und farbig, suggestiv und proklamatorisch, amorph, ein in alle Richtungen bewegliches Ensemble von Stoffen und Versatzstücken, die Akkumulation scheinbaren Seinsreichtums im Feld der Kontingenz. Es herrscht unbegrenzte Anschlußfähigkeit und

Assimilation: der Gegenstände aneinander wie des Subjekts an alle Gegenstände. Eine von nichts bestimmte, sich für nichts entscheidende Poiesis ist die Maske des Nihilismus, ist die rotatorische Selbsterhaltung des Scheins. Alles Sein wird durch gewichtslose und flüchtige Produkte ästhetisch parodiert.

Das Aufweichen substantieller Unterschiede, Begriffe und Ordnungen, das Ausweichen vor ihnen in ein Nächstes, Anderes, Neues, Höheres muß am Ende beim Nichts ankommen. Staat, Recht, Religion, Moral, Kunst, Wirtschaft und Bildung vermengen sich; Politik, Ästhetik, Philosophie, Rhetorik, Wissenschaft und Theologie gehen leicht und locker ineinander über. Begriffe sind Schubladen, Grenzen sind gewaltsame, sterile Festlegungen, denn es kommt vor allem anderen auf das Zwischen- und Zugleichsein an. Daß die Zusammenhänge und die Einheit das Größte und Schwierigste, vielleicht das Erste der Sache, aber niemals dem Wissen und dem Tun nach sind, scheint vergessen. Wenn alles vieldeutig und vielsagend – ganz Verschiedenes sagend und meinend – und dadurch beliebig wird, dann wird es zum Gerede oder verfällt der Stummheit, zeitigt eine endlose kritische Diskussion oder das Schweigen. Wem jedes Sein eine Gelegenheit ist, der ist mit dessen Nichtigkeit einverstanden. Ohne sich auf sie festgelegt zu haben, weicht er ihr auch nicht aus und wird eine Erscheinung ihrer Wirklichkeit: des Nihilismus der subjektiven Kontingenz und Unentschiedenheit. Das Subjekt erliegt dem Reiz der Nichtigkeit.

Die Nichtigkeit ist das Wesen des Seienden, die Weise seiner Anwesenheit. Sein Was ist Nichts, sein Wie Nichtigkeit. Das nichtige Existieren erscheint als Leere und unaufhaltsame Einebnung des Seienden, alle Unterschiede werden gleichgültig, zerfließen in Gleichheit. Solche Flächigkeit bedeutet nicht einmal Oberflächlichkeit, denn die Oberfläche steht noch im Verhältnis zu dem, wovon sie Oberfläche, wogegen sie Grenze ist. Sie ist die Oberfläche eines Körpers, die in zwei Richtungen durchbrochen werden kann. Die Oberfläche läßt sich verlegen, die bloße Fläche nicht. Sie kennt keinen Übergang, von ihr gibt es kein Entkom-

men. Auf der endlosen Fläche sind Innen und Außen ununterscheidbar; ohne Tiefe und Höhe gibt es nur die Bewegung von einem Flachen zum anderen, nur Ausbreitung, aber keinerlei Durchdringung. Die Fläche hat an nichts teil, ist nicht mehr Teil des Raumes, nicht mehr die Peripherie der wohlgerundeten Kugel, sondern der Unraum, in dem sich nichts zum wirklichen Unterschied erheben kann, in dem sich nichts sammeln kann. Im Nihilismus, dem Ende aller Enden, erscheint die Sinnlosigkeit des Seins im ziellosen Taumel seiner Scheingestalten, mithin des Unseins.

Der Nihilismus setzt ein Verhältnis von Sein und Nichts, in dem er als Bewegung stattfindet. Das Nichts dringt vor, greift um sich und zuletzt auf das ganze Sein über: Das Sein ist, als wäre es nicht, als wäre nichts, als wäre nie etwas wirklich gewesen. In der *Korruption der Krisis* wird Gleichgültiges ungleichgültig, Ungleichgültiges gleichgültig, Fremdes wird verknüpft, Geeintes entfremdet; es gibt zu viele, zu wenige, falsche Maßstäbe; dasselbe wird verschiedenen Maßstäben unterworfen, Verschiedenes demselben Maßstab. Das Unterscheiden verwirrt sich, doch Unterscheiden und Verwechseln werden selbst gleichgültig. Alle Gegenteilte heben sich auf, fallen in eine vergebliche Leere zusammen. Alles läuft auf das Gleiche hinaus: seine Nichtigkeit und Gleichgültigkeit, durch die es zur allgemeinen Verflachung und Grundlosigkeit kommt, denn zwischen dem Gleichen lassen sich keine Gründe für Entscheidungen mehr finden und rechtfertigen; alles Wollen wird unwillig. Alles ist wie alles andere, alles ist gleich: gleich nichtig und gleichgültig. Die Gegensätze gleichen sich als nichtige an und aus, heben sich wechselseitig als gleichgültige auf. Daß hierbei immer noch etwas ist, bleibt gegenüber der Tatsache seiner Nichtigkeit nebensächlich.

Der Nihilismus erschließt die gesamte Sphäre der Immanenz, die freilich zur substantiell differenzlosen wird. Das Seiende wird unwichtig, gewichtslos, spannungslos, der ontologische Komparativ erlischt: Der riesige Abstand oder gar Abgrund zwischen dem Höchsten und dem Geringsten – und damit auch alle

Macht – wird eingeebnet. Das Geringste ist, verglichen mit dem Höchsten, nicht mehr bloß ‚wie nichts‘, sondern alles ist wirklich nichts. War der Komparativ des Seins selbsttranszendierend (über und unter dem Sein konnte es ein Nichts geben), so verlieren sich im Nihilismus jeder Maßstab und jedes Vergleichen. Das Sein ist von der Nichtigkeit – als seiner eigenen, die es ausmacht – durchdrungen.

Das Sein ist als Nichtiges anwesend, von Nichtigkeit erfüllt, und dies macht seine Wahrheit aus. Die Nichtigkeit ist das Wesen des Seins, jedoch als Unwesen und Unwesentlichkeit. Das Sein ist seiner inneren Leere und Gleichheit verfallen. Es hebt sich von seiner Nichtigkeit nicht ab, erhebt sich nicht aus ihr und nicht über sie. Das Sein ist eingeebnet, alle Vielheit seiner Unterschiede in Gleichheit geglättet. Alles wird in die tote Immanenz der Gleichheit hineingetrieben. Man sieht zwar noch Unterschiede, aber sie bedeuten und bestimmen nichts mehr. Das Sein hat sich in die Gleichgültigkeit seiner Unterschiede kontrahiert, schrumpft und verflüchtigt sich in ihrer Nichtigkeit. Das ewige Weitermachen und Sich-bewegen-Müssen sogar auch im Nihilismus liegt wie ein Fluch auf dem Sein.

X. Poiesis, Genesis und der Sinn der Bestimmtheit

Poiesis und Setzung, das Werden als Bereich der Wahrheit und der endlichen oder unendlichen Entwicklung der Bestimmtheit des Wirklichen prägen maßgeblich den Charakter der idealistischen philosophischen Systeme als genetischer Systeme. Die Fülle von Wirklichkeit und Wahrheit in ihrer Bestimmtheit und immanent verflochtenen Mannigfaltigkeit muß genetisch hervorgebracht oder konstruiert sowie durch Vermittlungen erzeugt werden. Positivität und Negativität, Sein und Nichtsein, Denken und Sein, Einheit und Vielheit, Prozeß und Resultat, das Vorläufige und das Fertige, Fortschritt und Verinnerlichung, Endlichkeit und Unendlichkeit sind vermittelbar. Differenzerzeugung und Differenzbewältigung gelangen immer zu einem Ausgleich und einer sinnvollen Wechselbeziehung. Das Werden bildet die vollzugshafte Offenbarungsweise der Wahrheit, die wahre Hervorbringung aller Bestimmungen in ihrer Einheit und der Vermittlung ihrer Entgegengesetztheit.

Geleitet wird der Systemgedanke etwa bei Fichte in der WL 1794 von der Suche nach etwas absolut Notwendigem. Der Mensch muß irgendetwas sicher wissen, um alles andere damit vergleichen und ordnen zu können. Ist bei Hegel nur das Ganze das Gewisse, so sucht Fichte nach einem notwendig gewissen Satz, der dem Ganzen seine Gewißheit vermittelt und als Fundament die Synthese der Sätze ermöglicht. Die systematische Form realisiert sich in der Totalsynthese der Sätze; der Kreis des Denkens wird zum Beweis des Seins. Der Grundsatz der WL liegt dabei außerhalb dieser und beendet, im Rahmen des Satzes vom Grund, als Identisches die Regreßbewegung des Denkens. Die Grenze und die innere Synthesis bringen also die Einheit des Wissens hervor. Rein faktisch kann das Denken seine Systemkonstruktion hingegen mit jedem beliebigen widerspruchsfreien Satz beginnen.

Wissen gibt es für Fichte allein durch das Handeln, wobei er Abstraktion und Reflexion als Grundweisen des formbezoge-

nen Handelns und damit als Freiheitsakte bestimmt. Einzig der freie Geist vermag theoretisch wie praktisch Seiendes hervorzu-
bringen. Das Ich offenbart sich als das erste, notwendig identifi-
katorische Selbstverhältnis, das sich als seiend denken muß. Die
Freiheit bewirkt die Selbstsetzung des Denkenden als seiend,
doch sucht das Denken die seinssetzende, freie Tathandlung le-
diglich auf. Der Sinn des Begriffs ‚Sein‘ ergibt sich für Fichte ex-
klusiv im Horizont der einen absoluten ontologischen Selbstprä-
dikation, konkret als Verhältnis der Selbsthervorbringung des Ich.
Vermittels ihrer unendlichen Produktionskraft bewerkstelligt die
Subjektivität das gesamte Gefüge von Verfestigungen innerhalb
der Sphäre der Selbstbezüglichkeit des Bestimmens und Setzens.

Deduzierbar ist die absolute Spontaneität des Ich (seine
Freiheit) nicht, dennoch begründet sie die Möglichkeit des Be-
wußtseins. Sein und Bewußtsein des Ich (von sich) treten not-
wendig auseinander, um etwas als *wirklich* setzen zu können,
weshalb aller wirklichkeitsbezogene Selbstbezug immer schon in
die zwiefältige Einheit von Tun und Leiden, Subjektivität und
Objektivität, Idealität und Realität, In-sich- und Außer-sich-
Setzen zergangen sein muß. Das Ich ist der innere Anfang des
zirkulären Denkens der WL. Auf dem Boden der Hermetik einer
immanenten Asymmetrie oder Disproportion – nämlich der von
Ich und Nicht-Ich – stellt sich die permanente dynamische Wech-
selbestimmung als Seinsweise des Endlichen in einem endlosen
Zirkel-Sein her. Der notwendige Einheitszusammenhang, mit
dem das Ich setzt, wurzelt im als seiend gesetzten Identisch-Sein
des Ich mit sich. ‚Sein‘ mit oder ohne Prädikat gesetzt, wird aus-
tauschbar: ‚Ich bin Ich‘ und ‚Ich bin‘, Form und Gehalt werden
gleichbedeutend. In der gesamten Sphäre des Nicht-Ich ist das
‚Ich bin‘ als dessen notwendiger Zusammenhang gegenwärtig.
Das Sein des Ich führt zur Realität aller Dinge als einer, die *im* Ich
gesetzt ist.

Das Sein des Ich besteht in seiner reinen Selbstsetzung,
sein selbstbezogenes Handeln (sein Urteilen) ist das Begründen
seines Seins und umgekehrt; Vermögen und Wirklichkeit kom-

men in der singulären Tathandlung zur Identität. Sein und Denken sind zwei Hinsichten auf dasselbe, das Ich. In der Sache ist die Selbstsetzung freilich ein Immer-schon-Gesetzt-Sein, d.h., der Gedanke der Selbstsetzung erschließt den unvordenklichen selbstbegründeten Seinsanfang nur logisch-spekulativ. Die Selbstsetzung ist die Weise der Selbst- und Seinsbezogenheit des Ich. Setzen des Seins und Sein des Setzens bilden den einen ewigen Zirkel desselben, als welcher das Sein unvordenklich aus dem Nichts gehoben ist. Alle Akte des Ich sind bestimmte Seinsweisen des Ich; Gedanken wie Dinge gründen in seinem Sein. Anders als etwa der sich begrenzende Wille sind Denken oder Vorstellen ihrem Wesen nach unendlich. Als was das Ich sich jedoch nicht denken kann, das ist es auch nicht.

In Position *und* Negation tritt die Identitätsrelation als derselbe gesetzte Zusammenhang hervor, weil die Urteilsform immer Ausdruck der Identität des Ich in seinen Vorstellungen und seinem Sich-als-vorstellend-Vorstellen (seiner Reflexion) bleibt. Sein und Nichtsein, Ich und Nicht-Ich haben lediglich Sinn innerhalb der Einheit ihrer Entgegengesetztheit, deren Ort das Bewußtsein ist und in dem sich auch die Einschränkung der Gegensätze und ihre Übergängigkeit ineinander vollzieht. Das absolute Ich erschafft den Gesamttraum des Seins, in dem alles Setzen stattfindet, auch das des teilbaren Ich und Nicht-Ich gegeneinander: Das Ich setzt sich selbst als absolutes Sein, aber *in sich alles* als Teilbares, Relatives und unendlich Vermittelbares, vereinigt also in sich Endlichkeit und Unendlichkeit. Als polares Grundmoment der Bewußtseinsimmanenz entspricht dem Ich ein Sein und dem Nicht-Ich ein Nichts, die sich gegeneinander bereits als positives und negatives Etwas verhalten und sich quantitativ vermittelbar zeigen – als Werdensprozeß. Sein und Nichts gehen dem Satz vom Grund voran, der auf ihrer Vermittelbarkeit beruht und sich stets auf etwas Bestimmtes beziehen muß. Die Synthesis ist gegenüber Kant nachrangig, weil sie der vorgängigen Entgegensetzung bedarf, um überhaupt etwas verbinden zu können.

Das konkrete Programm der WL 1794 besteht in der reflexiven Analyse der Prinzipien der Grundsynthese von Ich und Nicht-Ich. Das Ich entwickelt ein gesättigtes bewußtes Selbstverhältnis erst durch den Fortgang seiner Selbstvermittlung – und dies bedeutet Selbsteinschränkung – vermittelt des Nicht-Ich. Bestimmen überhaupt vollzieht sich in der Einheit von Realität und Negation, die innerhalb eines Bewußtseins aufeinander wirken, d.h., die Selbstbestimmung des Ich erfolgt durch die Gegenqualität des Nicht-Ich. Ihre Vermittlung (z.B. durch das Sollen, die Kategoriensukzession oder die Einbildungskraft) ist das Gesetz des Bewußtseins. Das Nicht-Ich ist für das Ich der Begriff seiner bestimmten Selbstvermittlung. Nur so können Sein und Denken sowohl in einem Verhältnis des Seins als auch des Denkens zueinander stehen. Letztlich dient alles Bedingte aber bloß dem Selbstvollzug des Absoluten – bis hinein ins Nicht-Absolute. Das Bedingte fungiert als vom Absoluten hervorgebrachte Selbsteinschränkung des Absoluten.

Das Problem des Übergangs zwischen Ich und Nicht-Ich ist die Kehrseite des Übergangs zwischen absolutem und beschränktem Ich. Die Frage, wie sich Sein und Nichts oder Denken und Dinge vermitteln lassen, wiederholt innerhalb der Endlichkeit die Frage, wie sich Unendlichkeit und Endlichkeit vermitteln lassen. Die Arbeit des Ausgleichs innerhalb des Bewußtseins offenbart sich im als zyklisch-infiniten Prozeß; die Einbildungskraft soll den gordischen Knoten des Ich zerschlagen. Das Denken weicht ins Anschauen aus, um das als seiend zu verbinden, was im Denken nicht zu verbinden ist. Der innere Streit des Gegenläufigen soll durch ein spezielles Vermögen in beständiger Schwebung gehalten und dadurch scheinbar zum Ausgleich gebracht werden. Rein-unendliche und objektiv-endliche Tätigkeit sollen sich wechselseitig begrenzen, ihre gemeinsame Grenze soll durch die Einbildungskraft angeschaut werden. Der Zirkel zwischen Ich und Nicht-Ich hinsichtlich des Bestimmtheits wird zur Grenze alles Theoretischen.

Das Ich vermag zwar von allem Objektiven zu abstrahieren, um in seiner völligen Leere zum reinen Selbstbewußtsein zu gelangen, doch ist es außerstande von sich selbst zu abstrahieren. Als bestimmtes und endliches bleibt es seiner immer bewußt; das denkende Ich ist endlich, das absolute Ich – Gott als reines Sein und reine Tätigkeit – denkt nicht. Das Nicht-Ich wird vom Ich als nicht denkend bestimmt, wodurch das Ich als denkend bestimmt wird und das Nicht-Ich denkt – wobei sich wiederum das Ich als vom Nicht-Ich mitbestimmt denkt. Wenn der Wahrheit im Identisch-sein-Sollen von Ich und Objekt im Ich liegen soll, so steht dieser Forderung die sachlich-theoretische Unmöglichkeit einer differenzlosen Identität entgegen. Auf dem Boden der Differenz von Form und Gehalt des Nicht-Ich wird eine Instanz postuliert die eine schwebend-strebende, genetische Identität zuwege bringen soll, um das System zum Abschluß zu bringen. Geht die endliche Tätigkeit des Ich (das Denken) auf Wirkliches, so seine unendliche Tätigkeit (sein Selbstsein) auf Imagination. Unendlichkeit und Objektivität bleiben ein ewiger Widerspruch, der dem ewigen Werden anvertraut wird.

Bei Hegel bestehen das logische Wesen, die Wahrheit des Werdens und sein Sinn im universellen Übergehen der Bestimmungen ineinander. Das Ganze ist sein inneres, zeitloses Werden; das Werden bildet den durchgängigen inneren Charakter des Geistes, bringt ihn hervor und ist die Weise seines Existierens und Lebens. Der Geist existiert als Übergehen der Bestimmungen ineinander innerhalb seiner Einheit. Das Werden ist der Sinn und das Woraufhin von Sein und Nichts; es ist ihre Wahrheit, weil es ihre Einheit ist. Im Werden der Bestimmungen, ihrem Hervor- und Zurücktreten, vollzieht sich das Wesen des Geistes. Das Werden bestimmt, die Bestimmungen werden.

Hegel deutet auch die Geschichte als Werden und zwar nach dem Muster der Poiesis: Die Vernunft ist Endzweck und Werk der Geschichte. Die eigene Tätigkeit bedeutet als Zweck weniger als das Werk, die Praxis ist der Poiesis untergeordnet (vgl. G. Lasson (Hrsg.): *G.W.F. Hegel. Vorlesungen über die Phi-*

losophie der Weltgeschichte. Leipzig 1917–1920, 12). Der Mensch ist Mittel des göttlichen Endzwecks, der Idee: Das Reich des Geistes ist das, was vom Menschen hervorgebracht wird (27/30). Das menschliche Werk, das Werk der Vernunft, ist daher auch göttlich (214). Der Geist leistet die Selbsthervorbringung der Bewußtseinsgestalten der Freiheit, die das Wissen von sich als Werk ist: Im Geist müssen fertiges Werk und ständige Tätigkeit vermittelt werden; ein unendlicher Prozeß oder Fortschritt wäre verfehlt. Der Geist bringt sich als Wissen von sich hervor und macht es gegenständlich, zu einer objektiv vorhandenen Welt. Er macht sich zu dem, was er ist, ist also nichts Unmittelbares. Er macht die Welt sich gemäß, ist wesentlich Resultat seiner Tätigkeit (51–52). Das Werk verwirklicht sich als Totalität der vielen Momente in der Form des Fortschritts über Stufen. „Die Wahrheit des Wahren – das ist die erschaffene Welt.“ Das Wahre (Gott, Idee) macht sich vernehmlich. (55).

Der Geist ist Subjekt und Objekt des Prozesses, Handelnder und Werk, Woran und Worin des Tuns. Beim Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit läßt sich statt Freiheit auch Wirklichkeit oder Vereinheitlichung der Momente sagen (104). Dabei ist es der Freiheit eigentümlich, ihre Wirklichkeit nur in einem Stufengang erlangen zu können (146). Letztlich muß alles vor dem Endzweck als geistig zurückgeblieben gelten. Der Geist erbringt das Werk des Kreislaufs: Er bringt sich hervor, um als vollständig bestimmter in sich zurückzukehren; er sucht sich als das Einzige, das er finden kann (163–164). Geist bedeutet Wahrheit und absolute Gegenwärtigkeit, so daß alle unvollständigen Objektivationen im Geist als gegenwärtig bestehen bleiben, selbst wenn sie in der Zeit vergehen. Der Geist ist und versteht alles, was er ist und tut, als Gegenwärtiges (165–166). Die Weltgeschichte ist die Auslegung des Geistes in der Zeit, während sich die Idee im Raum als Natur auslegt (134). Stets muß sich eine Welt ausbilden, damit der Geist sich seiner bewußt werden kann, wirklicher Geist wird (110–111). Erst in der Religion wendet der Geist sich von der Welt ab: „Je tiefer das geistige Prinzip in sich hinabsteigt, je reiner daher die

Religion ist, desto weniger kümmert es sich um die Welt.“ Ohne Religion und Unsterblichkeit der Seele gibt es keinen absoluten und gleichen Wert des Lebens, des Individuellen und seiner Innerlichkeit; Würde des Menschen, Sittlichkeit und Staat sind von der Religion abhängig (377).

An diesen beiden prominenten Beispielen wird ersichtlich, wie das Sein als Vielheit von wesentlichen Bestimmungen ausgelegt wird, die im Nacheinander eines Werdens konstruiert oder hervorgebracht werden muß. Die logische, immanente Verdichtung eines Systems, in der grundlegende Prinzipien entfaltet und vermittelt werden oder die reale, äußerliche Sukzession von geistigen Möglichkeiten und Notwendigkeiten, in der sich das Ganze der Wahrheit entwickelt, sind zwei Modelle der poetischen Genesis des Seins. Bei Hegel wahrt die Idee des kontinuierlichen Fortschritts den ontologischen Komparativ, weil alle Gestalten des Geistes an ihrem Ort notwendig, nicht aber ranggleich sind. Die Geschichte der Welt realisiert den Komparativ, das Werden folgt einem absoluten Maßstab und Zweck: dem vollständigen, geschlossenen System und der Totalität der Wirklichkeit des Geistes in der Welt der Geschichte. In der Macht über die Bewegung, im Machen der Bewegung, ihrer Bestimmung, offenbart sich das, was wahrhaft ist. Das Werden ist die Weise des Sich-Erfüllens von Sein und Wahrheit. An Daß, Was und Wie des Werdens zeigt sich die Macht seines Grundes. Genesis und Poiesis enthüllen, was und wie das, was ist, ist: Aufgrund seines Hervorgehens wird es in seinem Wesen verstehbar und nachvollziehbar.

Macht gibt es ausschließlich im Werden. Nur was verändert werden kann, Bewegung zuläßt, kann zum Gegenstand der Macht werden. Deshalb ist bei Nietzsche das reine Werden zugleich die Welt der reinen Macht bis hin zur Selbstermächtigung des Werdens. Und außerdem konzipiert er das absolute Werden als absolute Immanenz. Macht kann verändern oder Veränderung verhindern, aber was unveränderlich *ist*, bietet der Macht keinen Zugang. Macht über das Sein gibt es nur, sofern das, was ist, dem

Werden unterworfen ist. Ohne das Nichtsein, ohne Nichtigkeit ist Macht unmöglich, und außerhalb des Übergehen-Könnens zwischen Sein und Nichtsein kann Macht sich überhaupt nicht erheben. Die Poiesis ist die Grundweise, wie die Macht sich des Seienden, sofern es wird, bemächtigt.

Die Macht bildet die Grundform des ewigen Sich-Aufhaltens im ewigen Werden. Im Werden und als werdendes (und deswegen Sterbliches) gehen wir mit dem Werden um. Macht entsteht und vergeht, sie ist das Wesen der Kontingenz des Kontingenten. Einzig als Wissende stellen wir uns über das Werden (*ἐπί-ϊστημι*), sehen wir seine Gesetze und das Bleibende in ihm. Die Wissenschaft läßt das Werden zu und versucht zugleich aus ihm hinauszukommen, es zu überwinden; und als Wissende überwinden wir auch unsere Vergänglichkeit. Die Theorie extrahiert das Feste aus dem Werden oder implementiert es in das Werden, während die Poiesis ganz in das Werden eingelassen ist und es zu ihrem Gegenstand macht. Für sie wohnt dem Werden nichts Beständiges mehr inne, sondern bloß Potenzen, die es zu erschließen gilt. Ob man das Werden von einem Sein her sieht und begreift oder rein aus sich heraus: In beiden Fällen steht das Werden im Mittelpunkt.

Das Werden wird zum einheitlichen und in sich konvergenten Systemkomplex, der Staat, Recht, Wirtschaft, Natur, Kultur oder Bürokratie zusammenschließt und dessen Sinn in seinem Funktionieren, seiner Ausdehnung und seiner Steigerung liegt. Die ‚freiheitlich-demokratische Grundordnung‘ etwa ist lediglich eine konkrete Ideologie dieses Komplexes, die gegen das allgemeine Werden Bestand haben, ebenso jedoch das Werden ermöglichen, umfassen und ordnen soll. Die Instanzen des Komplexes treten als Hüter der Grund-Werte auf, setzen das allgemeine Wertesystem – das individuelle Werte zuläßt und zugleich begrenzt – durch und bewahren es. Absolute Werte werden garantiert, der Wertewandel (die Modernisierung der Werte) reguliert. Das Notwendige und das Machbare sind die Taktgeber des Komplexes, das Private und das Öffentliche mit ihren Vollzugsmedien

und Apparaturen seine Sphären. Bewahren und Verändern laufen in dieselbe Richtung: der Bemächtigung des Werdens und seiner Potentiale.

Das System soll den Menschen mit *all* seinen substantiellen, vor allem aber okkasionellen Bedürfnissen beruhigen, soll das Werden *als* den ruhigen Gang dieser Beruhigung installieren. Alles wird gleichwertig, jedes Wollen, jedes Bedürfnis, jede Lebensweise, jeder Gegenstand. Wenn jeder Einzelne als Einzelner dergestalt beruhigt werden kann, dann entfällt auch die Differenz von Majorität und Minorität. Nur im System erleben wir die Kontinuität und weltliche Einheit aller an sich diskreten Zustände, aller an sich fragmentarischen Wünsche und bestimmten Forderungen. Es ist der Schöpfer der menschlichen Welt, ihres Charakters und ihrer Einheit. (Und in der Instanz des ‚Systemrelevanten‘ gilt sogar der ontologische Komparativ fort.) Das System macht aus dem Werden und dem Existieren in ihm ein Paradies – samt der Erringung der Unsterblichkeit als letztem Ziel und Potential des Werdens. Alles, was ist, sein kann, sein soll, besteht dann im Werden. Das Sein wird als Werdendes und als Welt vor dem Nichts gerettet.

Mit jedem System kommt eine konkrete Struktur der Immanenz zum Ausdruck. Mit jeder Immanenz konstituiert sich ein Einzugsbereich von Bestimmtheit; ein Raum, in dem Bestimmungen gelten, die die Kraft haben zu verinnerlichen und zu integrieren. Alles in diesem Raum wird als ihm zugehörig bestimmt: eingefügt, eingepasst und miteinander verflochten. Die Bestimmung tritt einerseits als formale Macht der Verinnerlichung auf, andererseits als materialer Sachgehalt, als spezifisches So-und-so-Sein. Eine unbestimmte Innerlichkeit gibt es nicht. Jede Immanenz ist ein Gebiet der Homogenität und Stimmigkeit: Alles wird – sogar als Spezialisiertes – im Hinblick auf eine fundamentale Gleichartigkeit bestimmt; allem eignet ein allgemein gleicher Seinscharakter. Selbst bei einer leeren Immanenz wird der mögliche Inhalt durch eine Bestimmtheit präformiert. Nur in der Vernichtung kann die Immanenz aufgebrochen werden, in Gestalten der Nich-

tigkeit *ihrer* Positivität wie Verweigerung, Ausstoßung oder Tod. Im Tod sammelt sich die Bedrohtheit eines Lebens, das sich gänzlich in sich verschlossen hat und als Immanenz versteht.

Sein – Sich-Bestimmen wie Existieren – bedeutet essentiell Überwindung von Nichtigkeit: von Sinn- und Grundlosigkeit, von Nicht-Können und Nicht-Wissen, von Widerstand, Schwäche, Mangel und Übel, von Unvollständigkeit, Grenzen und Zwängen, von Tod. Von nichts anderem sind wir so überzeugt, wie von der Realität des Todes, von der Nichtigkeit des Endes. Was wir tun, dient fast durchgängig der Hervorbringung von etwas, das sich als Überwindung des Todes und der Vernichtung dieser Nichtigkeit auslegen läßt. Selbst wenn wir den physischen Tod akzeptieren, wollen wir ein Nachbleiben. Die menschliche Gattung hat sich nie mit dem Tod und dem völligen Verschwinden abgefunden. Die Nichtigkeit gilt uns als das vollkommen Gewisse, ja Evidente, das *fundamentum inconcussum*, auf das wir alles andere aufbauen: Dies allerdings nur, um uns zu der Fähigkeit zu erheben, es am Ende vernichten und überwinden zu können.

Das Ende ist die Wahrheit, und nur das Ende besitzt auch das Pathos der Wahrheit. Daß das Sein aus dem Nichts anfängt, scheint uns unproblematisch, nicht aber, daß es im Nichts endet; daß der Anfang keinen Sinn bietet, scheint uns erträglich, nicht jedoch ein Ende ohne Sinn; daß wir geboren werden, scheint uns vertretbar, viel weniger hingegen, daß wir sterben. Diese Asymmetrie gehört konstitutiv zu unserem Selbst- wie zu unserem Seinsverhältnis: Das Sein darf kommen, aber nicht gehen. Wir glauben, das eine zugeben zu können, ohne das andere zugeben zu müssen. Alles darf vergehen und Vergangenheit werden, wenn nur weitere Zukunft und weitere Anfänge offen stehen. Dies zeigt: Wir wollen das Sein als Welt besitzen, in der Weise, wie das Sein als Welt ist; das Sein in der Welt soll nicht enden. (Die Prominenz der Kosmologie und das Gewicht, daß kosmologischen Gegebenheiten beigemessen wird, hat hierin auch seinen Grund.) Es soll mit der Welt und uns in ihr weitergehen, wenn möglich

sogar noch besser werden. Ohne Nichtigkeit gäbe es daher ebensowenig die Idee des Fortschritts, der lediglich dann ein Wert sein kann, wenn er auf einen Zustand gerichtet ist, der einen Wert darstellt. Der unendliche Fortschritt ist Todesverdrängung, der endliche Fortschritt ist Todessubstitution.

Wenn der Einzelne unsterblich wird (was nicht seine Unzerstörbarkeit impliziert), dann ist die Bewahrung dieser Unsterblichkeit der höchste Wert. Damit wird der Wert etwas vollständig Individuelles, das Individuelle wird zum absoluten Wert. Alles Allgemeine wird suspendiert oder zu einem Mittel, das für den Einzelnen da ist. Die Konservierung des Lebens ist der Sinn des Lebens, das Bleiben und Sich-Bewahren im Werden ist der Sinn des Werdens: Werden und Leben werden rekursiv. Man lebt, um das eigene Leben weiter zu ermöglichen. Das Nichtsein wird hinausgedrängt. Ein Leben, in dem es allein darum geht zu existieren, fortzudauern und rein da zu sein, ist sinnlos und leer, weil nur Bestimmungen Sinn und Inhalt mit sich bringen. Durch das Erleben wird das Leben bestimmt. Existieren steht jenseits des Sinns. Auch der Versuch das Existieren selbst zu bestimmen – als notwendiges oder kontingentes, ewiges oder zeitliches – macht dabei keinen Unterschied.

All dies mag beispielhaft den Charakter eines Denkens skizzieren, das sich in höchstem Grad vom Anfang der Philosophie entfernt hat. War für Parmenides der erste Weg der des Seins und der Wahrheit, der zweite der des Nichts, so der dritte der Weg der Nichtigkeit des Seins und seiner Unwahrheit; des Seins, das in der Scheingestalt des Werdens gefangen ist. Die Welt des dritten Weges ist die Sphäre der Macht und des Grundes, des systematischen Zusammenhängens und der Immanenz. Die Geschichte dieses dritten Weges ist seit Platon diejenige des Kampfes zwischen Sein und Nichtsein, in dem letzteres immer mächtiger wird. Immer deutlicher richtet sich der Blick auf das, was nicht ist: was nicht ist, aber sein soll; was ist, aber nicht sein soll. Veränderung und Fortschritt sollen die Erlösung vom Nichtsein, vom Mangel bringen, doch das Gute ist nicht und nie wird das

Beste erreicht. Was ist, fällt nie eindeutig und endgültig mit dem Guten zusammen, nie ist es genug, immer könnte es noch besser werden, immer dominiert und bestimmt damit das Nichtsein das Sein. Dadurch, daß das Gute nie ganz und gar da ist, bleibt das, was da ist, stets von Nichtigkeit durchdrungen. Kein zureichender Grund kommt jemals über das Unzureichende dessen, was ist, hinweg. Für das endgültige Gut-Sein gibt es keinen zureichenden Grund.

Sein und Nichtsein stehen für Platon im Werden nicht mehr bloß in einer idealen Gemeinschaft, in der sie ihr je eigenes Wesen haben, in der Verflechtung der Ideen bewahren und überall voll zur Geltung bringen, sondern im Werden kommt es zur ontologischen Vermischung beider, zu einem Ineinandersein von Sein und Nichtsein, das etwas Neues und Drittes hervorbringt: das Werden als Seins- und Gegebenheitsweise der ungesonderten, dinglich-konkreten Vermittlung von Sein und Nichtsein. Als allgemeine Bestimmungen des Werdens und seiner Bewegungsrichtung sind Sein und Nichtsein immer beide im Werdenden anwesend, wobei das jeweilige Mehr oder Weniger über Entstehen oder Vergehen des Werdenden und seine ontologische Stabilität entscheidet.

Ontologisch ist das Werdende der konkrete Komparativ von Sein und Nichtsein, stets aber so, daß beide einerseits niemals vollständig abwesend sind, andererseits jedoch auch nie voll und rein zur Geltung kommen können. Wenn Sein besser als Nichtsein ist und im Entstehen das Nichtsein vom Sein dominiert wird, dann ist das Entstehen besser als das Vergehen. Das Werdende, das entstanden ist, aber nicht vergeht, sondern nur in Bewegung bleibt, ist das beste Werdende: der Himmel mit seinen Körpern und Gesetzen. Darüber hinaus finden Sein und Nichtsein im Werden nirgendwo zu einem festen Verhältnis, zu einem stabilen Ausgleich, so daß das Werden permanent unstet bleibt und unruhig oszilliert. Was wir im eigentlichen Sinne als Welt ansehen – das Werden – ist eine Zwischenwelt, die das,

wozwischen sie sich bewegt, nie erreichen kann. Das Werden wird zur Immanenz einer Welt.

Anders als innerhalb der Gemeinschaft und Wechselbestimmung der Ideen gehen die Dinge im Werden auseinander, ihre Unabhängigkeit voneinander nimmt zu. Die Vielheit des Seienden ist im Werden faktisch und kontingent, nicht mehr konstitutiv und notwendig. Besteht das viele wahrhaft Seiende als ein unauflösbares Geflecht, dessen Struktur und Gesetzen gemäß die Ideen auch als Grund des Werdenden fungieren, so findet im Werden selbst die Entflechtung dessen, was ist, statt. Alles ist im Werden vorläufig, ersetzbar, verzichtbar, letztlich umkehrbar. Im Werden wird das Seiende permanent ausgetauscht, weil alles wesentlich gleich ist. Es existiert nichts, für das nicht ein anderes an die gleiche Stelle treten, die gleiche Funktion erfüllen kann. Deshalb bleibt die Vielheit im Werden kontingent, alles läßt sich in einem endlosen Generieren von Meinungen um- und umwenden, allem kann widersprochen werden. Im Werden gibt es nicht nur nichts Endgültiges, sondern nichts nicht Nichtiges.

Die Frage, in der der Charakter und die Stoßrichtung von Platons Philosophie kulminieren, ist die Was-ist-X-Frage: Was macht das Sein oder Wesen von etwas aus? Was heißt es für etwas, dies oder jenes zu sein? Der wesentliche Sinn des Seins liegt also in der *Bestimmtheit* von etwas – als und durch etwas. Es geht um die Definition, die Grenzen einer Sache. Was liegt vielen verschiedenen Dingen und veränderlichen Erscheinungen als ihr einheitliches und gemeinschaftliches Wesen zugrunde? Die elementaren *Fragen*, die Platon stellt, ergehen an das *Werdende*, doch die *Antworten*, die er ausmacht, rekurrieren auf das *Sein*, auf ideale, rein seiende Bestimmungen, die allein die Fragen nach dem Wesen des Werdenden beantworten können. Das Sein ist die Antwort auf die essentielle Fraglichkeit des Werdens und der Weise, wie Werdendes zu existieren vermag. In Parmenides' Sinne entfernt sich das Denken bei Platon vom Sein, weil es die Wahrheit nicht mehr allein im Sein, sondern darüber hinaus auch im Werden sucht.

Platon faßt das Sein als δύναμις auf, die in die Grundmomente von ποίησις und πάθεισις geteilt ist. Etwas *ist* im eigentlichen Sinne, wenn es hervorzubringen und zu vernichten vermag. Im Bereich der Ideen gilt als Sein, die δύναμις zu bestimmen und (durch anderes) bestimmt zu werden (vgl. *Sophistes* 247d–e). Das wahrhaft Seiende ist beieinander gegenwärtig, gebunden in der Möglichkeit des Aufeinanderbezogenseins und des Miteinanderseins. Jede Idee besitzt die Macht, ist dazu fähig, in der Gemeinschaft der Ideen zu stehen; und dieses Imstande-Sein ist das Gemeinsame und das allgemeine Wesen *jeder* Idee, allein so verfaßt, kann sie sein. Sein bedeutet: δύναμις κοινωνίας, Vermögen der Ideengemeinschaft (vgl. *Sophistes* 251d; 253b–c; 254b–c), die im Denken nach den Gesetzen der Vereinbarkeit und des Sich-Ausschließens durchdrungen werden kann. Sein bedeutet: die Macht der Gemeinschaft der Bestimmungen. Es sind Formen der Mächtigkeit, des Vermögend-Seins, die den Sinn des Seins ausmachen und die Ordnung des Seins bestimmen, so auch bei der Mächtigkeit des ἀγαθόν. Tun und Leiden, Bestimmen und Bestimmt-Werden sind bei den Ideen gänzlich ausgeglichen und komplementär. Der Einheitssinn des Seins besteht in der Gemeinschaft der vielen, sich wechselseitig bestimmenden reinen Bestimmungen, die sowohl das genuin Denkbare sind als auch im positiv-sachlichen Sinn das Werden bestimmen.

Wenn die Bestimmungen aber, wie von Platon, als wahres Sein und wesentlicher Grundcharakter des Seins gedacht werden, dann kann ihre Angleichung oder Einebnung nur als Nihilismus verstanden werden. Denn jeder Rangunterschied und jede Ungleichheit zwischen Seiendem, jede Abhebung von Seinsniveaus, gründet dann in der Wahrheit und Ursprünglichkeit von Bestimmungen. Sind Bestimmungen und Unterschiede für Parmenides bereits Ausdruck des Nihilismus, so muß im Rahmen des Platonischen Denkens der Nihilismus als ein Verfall der Bestimmungen ausgelegt werden, der sie gleichgültig und unwesentlich zurückläßt. Der ontologische Komparativ büßt seine Festigkeit und Überschaubarkeit ein: Die Bestimmungen verlieren ihre absolute

Gültigkeit und Objektivität und gehen vollständig auf die Ebene des Subjektiven über, entfalten sich in Meinungen und im ständigen Wandel und werden damit wertlos. Nihilismus bedeutet hier den Zusammenfall der Gegensätze im Endlichen, denn Gegensätze sind Bestimmungen, die folglich im Geschehen des Nihilismus gleichgültig werden.

Die Gleichheit des Seins in seiner Gesammeltheit, wie Parmenides sie denkt, bedeutet keine leere Existenz oder die Gleichgültigkeit, in welche die Bestimmungen und Unterschiede zueinander geraten können: Im Einen-Seienden ist alles, was ist, aber jenseits jeder Unterschiedenheit und Trennung. Platon weiß, daß Bestimmungen Grenzen und Trennung im Sein bewirken, die dann wieder überwunden werden müssen, aber erst das Abgegrenzte ist für ihn das Wesentliche; und der Nihilismus ist daher umgekehrt das Unwesentlich-Werden aller Grenzen und Bestimmungen, deren Wahrheit verschwindet. Ohne Bestimmungen kann es keine Bewegung und Veränderung geben, läßt sich ein Sein nicht einmal vorstellen, das anders sein könnte als es ist. Ohne Bestimmungen gibt es keine Möglichkeiten, keine Alternativen, kein Werden, keine Pluralität. (Die Einheit von Existieren und Bestimmtheit, wie sie sich in den Ideen manifestiert, bleibt noch bei Nietzsche im Gedanken der Ewigen Wiederkunft gewahrt, denn ist das Wiederkehren das Wie des Existierens, so ist das Gleiche das Wie des unabänderlichen Bestimmtheits dessen, was ist. In der Ewigen Wiederkunft gelangen Existenz und Bestimmtheit, Bestimmen und Bestimmtwerden, Poiesis und Pathesis, Sein und Werden, Ewigkeit und Zeit, Unveränderlichkeit und Veränderung, Ruhe und Bewegung, Identität und Andersheit, Gleichheit und Ungleichheit, Einheit und Vielheit zu einem endgültigen Ausgleich.)

Als Vernehmen des reinen Seins, des Seienden in seinem einfachen ‚Ist‘, können die Bestimmungen für Parmenides nicht Gegenstand des Denkens und der Wahrheit sein. Für Platon *sind* die Bestimmungen hingegen das, was ist, das wahrhaft Seiende und Existierende, das vom Denken in all seinen Beziehungen und

seiner Verflochtenheit durchdrungen wird, weil es *selbst* den reinen Bestimmungen gemäß verfaßt ist, ja weil es als *διάλογος* selbst eine der größten Gattungen ausmacht (vgl. *Sophistes* 260a; 263e). Das Denken ist dasjenige *γένος*, das die Gattungen insgesamt in ihrer konkreten Struktur, im Wie ihres Miteinanders durchschaut, dessen Wesen folglich darin besteht, als Bestimmung die Bestimmungen zu denken und damit das Sein im eigentlichen Sinne (d.i. die Gemeinschaft der Ideen) zu erschließen und offen zu legen. Von den Gesetzen der Ideenkoinonie her durchdrungen, kann das Sein dann als Grund und Maßstab des Werdens fungieren.

Am Wechsel der Bestimmungen gewinnt Parmenides den Begriff des Werdens. Bleibt das reine ‚Ist‘ stets gleich, so kann das Was und Wie des Seienden dem Werden unterliegen. Das ‚Ist‘ kennt weder Veränderung noch Grade und kann bloß beginnen oder enden; Bestimmungen können sich ändern. Ohne Bestimmungen und ihre Veränderung erfährt das Seiende keine Unterschiede und damit auch kein Werden. Deshalb halten – auf verschiedene Weise – Parmenides, die Neuplatoniker oder Spinoza das Absolute von jeder Bestimmtheit fern. Das Höchste wurde philosophisch entweder als etwas konzipieren, daß jenseits jeder Bestimmung steht, oder als *omnitudo realitatis*, als eine Entität, die notwendig existiert *und* sämtliche Bestimmungen in sich vereinigt, ja die sogar, *weil* sie sämtliche Bestimmungen in sich vereinigt, als notwendig existierend gedacht werden muß.

Parmenides scheidet das Sein in seiner Einheit von der Vielheit der Bestimmungen. Die positiven wie negativen, jedenfalls aber seienden Bestimmungen, die Platon als Ideen ansetzt, eröffnen eine Unendlichkeit: Es gibt eine unendliche Zahl von Ideen als reinen Bestimmungen. Die unendliche Menge bestimmter Wesenheiten, Gedanken oder Zustände fällt für Parmenides ganz auf die Seite des Erscheinens. All diese Eigenheiten sind jeweils diskrete – anders als beim homogenen, sich innerlich zusammenhaltenden Seienden –, so daß es zur unendlichen Teilbarkeit des Bestimmten kommt, was wiederum die Frage nach seinem Zusammenhängen und seinen kontinuierlichen Übergängen

aufwirft. Die Region der Bestimmungen bewegt sich auf einen Grad unendlicher Dichte zu, wodurch in der Sphäre des Bestimmten dann die Probleme zum Vorschein gelangen, die Zenon in seinen Paradoxien benennt und formuliert. Bei den reinen Bestimmungen, die Platon namhaft macht, sind diese Probleme nicht virulent, doch bei der Bestimmtheit des Werdens bzw. Erscheinens sind sie unabweisbar.

Mit dem Aufstieg des Werdens zur wahren oder wirklichen Welt muß es in letzter Konsequenz zu einem Pluralismus diskreter Bestimmtheiten und Zustände kommen, in dem es schließlich nur noch um das Sich-Bestimmen des Einzelnen geht, genauer um das Sich-als-anders-Bestimmen, damit jedes Bestimmte etwas Besonderes und Abgegrenztes für sich ist, damit es sich von der Vielfalt der Möglichkeiten her bestimmen kann, stets mit der Gefahr, auseinander zu fallen. Sich zu verändern und so anders, eigen und besonders zu sein wie möglich, macht das Ziel des Existierens aus. Das Unterschiedensein ist jedoch schon für Platon das Wesentliche; das zuerst Unterschiedene (also Bestimmte) ist danach in seinem Zusammenhang und seiner Einheit zu erkennen. Die Wahrheit dessen, was im höchsten Sinne als seiend gilt, zeigt sich vorrangig anhand seiner Unterschiedenheit und Eigenheit.

Die Existenz einerseits und die Bestimmungen andererseits als Bedeutungsweisen des Seins radikal zu trennen, führt dazu, die Existenz als wesenlos zu betrachten. Das Wesen und das Wesentliche bestehen unabhängig davon, ob sie existieren oder nicht; sie sind jenseits des Existierens schon etwas Vollständiges und Gesättigtes. Die Existenz hingegen ist etwas Leeres, das zu allen Wesenheiten hinzutreten kann oder auch nicht. So ist sie für Kant kein reales Prädikat, also keine Bestimmung. Sie verhält sich dem Wesen (den realen Bestimmungen) gegenüber gleichgültig und zusammenhanglos. Es gibt nichts Bestimmtes und keine Bestimmung, die notwendig existieren muß. Während manche Bestimmungen a priori erschlossen werden können und andere der Erfahrung bedürfen, ist Existenz immer etwas Faktisches, materiell fundierte Erfahrung. Existenz ist keine reale Bestimmung, weil sie

immer *gleich* ist, eine und allgemein, wohingegen alle Bestimmungen konkret sind. (Noch die Existenzphilosophie geht von der Leere der Existenz aus, die sich allererst zu etwas bestimmen muß.) Deswegen ermöglicht auch die Bestimmtheit, nicht die Existenz, den ontologischen Komparativ.

Das, *was* existiert, kann Sinn haben, nicht jedoch die Tatsache, *daß* es existiert. Der Sinn einer göttlichen Schöpfung etwa fließt allein aus den Wesenheiten, die in ihr verwirklicht werden, aus deren Zusammenhang und Einheit, während das Existieren das an sich schon Sinnvolle ohne einen eigenen sachlichen Beitrag lediglich noch in den Modus der weltlichen Realität transponiert. Das Existieren liegt in Gottes Macht, nicht das Was und Wie der Ideen, die er zur Existenz führt. Was das Existieren ausmacht, läßt sich hierbei als Materialisierung oder Temporalisierung auslegen. Selbst die Grammatik scheint auf dieser metaphysischen Dualität von Existenz und Essenz zu basieren: Ein bestimmtes Wesen (Nomen) existiert in der Zeit (Verbum) auf bestimmte Weise. Die Zeit trennt das, was ist, von seinem ‚Ist‘.

Die Dualität von Existenz und Bestimmung reicht bis in die Sinnfrage hinein. Wertbestimmungen gehören einer speziellen Form des ontologischen Komparativs zu. Man kann sagen: Etwas Bestimmtes soll nicht existieren, weil es so und so bestimmt ist. Ebenso kann man aber sagen: Überhaupt nichts soll existieren, weil das Existieren insgesamt schlechter ist als das Nichts. Dies bedeutet freilich bloß: Schlechthin *nichts* Bestimmtes hat das Existieren verdient. Jede Entscheidung und Bewertung beruht auf einer ihr zugrundeliegenden Alternative und Veränderbarkeit: Etwas Bestimmtes steht gegen etwas anderes Bestimmtes; Etwas überhaupt steht dem Nichts entgegen; das Bessere steht dem Schlechteren, das Sinnvollere dem weniger Sinnvollen entgegen. Ohne (andere) Möglichkeiten kann man etwas nicht bewerten oder verneinen. Wenn es nicht möglich ist, daß überhaupt nichts ist, kann das Sein nicht verneint werden, eben weil es immer existiert und auf immer gleiche Weise bestimmt ist. Lediglich als

Veränderbares kann dem Sein eine Verfallsgeschichte und damit Sinnlosigkeit zugesprochen werden.

Das Sinnlose kann als ultimativer Maßstab der Prüfung des Selbst gelten (und damit in gewissem Sinne als Wert). Im Sinnlosen zu bestehen, sich zu bewähren, seine Selbstbeherrschung, daß und wie man sich hält, das Existieren innerhalb der Nichtigkeit dessen, was ist: All dies zeigt die Wahrheit über das eigene Selbst. Wie verhält man sich angesichts des Fehlens jeder Verbindlichkeit? Der Nihilismus ist eine Einsicht, weshalb er kein spezielles oder gar zwingendes Verhältnis zu einem bestimmten Handeln involviert. Eine beliebte Ansicht lautet: Man glaubt nicht wirklich an den Wert einer Sache, so lange man nicht bereit ist, für sie zu sterben. Das Leben gilt hierbei durchgängig als der mindestens zweithöchste Wert. Warum beglaubigt die Todesbereitschaft den Wert? Sie bezeugt tatsächlich den *Glauben* an den Wert (und als Wert), nicht den Wert selbst. Das Opfer verbürgt den Wert aus dem Vollzug der *Vernichtung* des eigenen Lebens, wodurch der Wert dann auch an Authentizität für andere gewinnen kann. Geltung entsteht durch Vernichtung; der Tod ist das zuhöchst Glaubwürdige. Die *Bestimmtheit* eines Wertes soll über dem *Existieren* stehen, das Existieren sich nach der Bestimmung richten.

Wenn es Sinn nur auf der Ebene der Bestimmtheit gibt, und der Tod die wesentliche Bestimmung des menschlichen Seins ausmacht, dann kann sich Sinn für den Menschen nur im Horizont seiner Bestimmung durch Nichtigkeit einstellen. Als Tod – dem Einzigem, dessen er nicht mächtig ist (vgl. Sophokles: *Antigone*, 332–375) – bestimmt das Nichtsein das Sein des Menschen. Durch sein Verhältnis zum Tod ist der Mensch das endlichste aller endlichen Wesen. Als unnegierbare Vernichtung beendet der Tod alle Möglichkeit, ist das Ende der Veränderbarkeit. Jeder bestimmte Sinn steht immer schon unter der Macht der fundamentalen Bestimmung des Nichtseins, der Existenzvernichtung und ihrer Sinnlosigkeit. Das Leben wird im Umkreis des Todes bestimmt, der Tod selbst muß durch die Macht des Lebens gegenbestimmt werden. Mit der Unsterblichkeit würde das reine

Existieren zum Wesen des Menschen, alle anderen Bestimmungen würden zur Gelegenheit und zeitweiligen Beschäftigung, äußerlich und gleichgültig.

Nicht das Nichts verlangt nach Sinn, sondern das Sein. Wenn das Sein keinen Sinn hat, dann ist es so, als wäre es nicht, als wäre es nichts. Ein Sein ohne Sinn ist wie das Nichts, ist ihm gleich. Nicht wer tot ist, braucht einen Sinn, sondern wer lebt. Ein Leben ohne Sinn unterscheidet sich nicht vom Totsein. Sinnlosigkeit ist Vernichtung des Seins in ihm selbst. Nur wer glaubt, das Sein könne ins Nichts gehen oder aus ihm kommen, der bedarf eines Sinnes für dieses Sein, um es zu rechtfertigen, damit es nicht schon als Sein dem Nichts – als seinem Woher und Wohin – gleich ist. Nur wer weiß, wofür er leidet, unterliegt dem Leiden nicht, weil es einen Sinn hat. Wer weiß, weswegen und wofür er stirbt, entgeht dem Tod zwar nicht, unterliegt ihm aber nicht. Stets ist es der Satz vom Grund, der die Sinnfrage antreibt. Dem Unbegründeten fehlt der Sinn, das Grundlose jedoch steht jenseits von Sinn und Sinnlosigkeit. Die Sinnfrage wendet sich von der Immanenz ab, geht über sie hinaus. Als in Sein und Leben gebundene Wesen fragen wir nach dem Sinn und Grund von Sein und Leben und suchen so die notwendige Dimension der Äußerlichkeit, die das In-Sich- und In-Etwas-Sein rechtfertigt.

Die Sinnfrage ist eine ultimative und privilegierte Frage, die sich als spezielle auf das Sein allgemein und im Ganzen bezieht, als *entscheidende Bestimmung* des Seins auftritt. Welche Art von Frage und Antwort erwartet man bei der Sinnfrage? Zumeist sind es Fragen des Typs: Wozu ist das Sein gut? Warum ist etwas besser als nichts? Warum existiert das, was existiert und nichts anderes? Welche Aufgabe erfüllt das, was ist? Was kann man mit ihm anfangen, aus ihm machen? Was ist sein Grund, warum ist es da? Was ist sein Zweck, wohin führt das Ganze? Was ist mein Anteil, mein Beitrag, meine Sache, mein Mitsinn? Was hat alles mit mir zu tun? Was bleibt (von mir und meinem Tun)? Die Fragen wie die Antworten entstammen stets dem Gebiet von Werden und Poiesis, das sie als Horizont des Seins voraussetzen, d.h., die pri-

vilegierte resp. für uns primäre Frage an das Sein geht vom Werden aus. Das Kontingente muß sich rechtfertigen, doch das Sein schlechthin läßt sich in der Sinnfrage genau genommen bloß *kommentieren*.

XI. Parmenides und Platon I

Das Negative und Nichtige stellt sich als größte Herausforderung vor den Menschen: als Tod, Mangel, Unvermögen, Versagen oder Verfehlen; als Übermächtiges, Unvermitteltes oder Fremdes; als Nichtwissen und Grenze. Auch das Denken wird von Anfang an in ausgezeichneter Weise vom Negativen herausgefordert. Parmenides zieht – und dies bildet die ursprüngliche und wesentliche Aufgabe des Denkens – die tiefste Grenze zwischen Sein und Nichtsein. Es gibt den Unterschied (der stets den Spielraum für Vielheit und Bewegung schafft) zwischen Seiendem und Nichtseiendem letztlich nicht. Das Seiende kennt weder in sich noch anderem gegenüber Abstand, Leere oder Lücke, sondern bewahrt homogen gefügt seine Fülle und Dichte. Es gibt lediglich das Seiende in seiner Staunenswürdigkeit, doch, obwohl alternativlos das Einzige, ist das Seiende keine Selbstverständlichkeit. Dergestalt weist Parmenides den Nihilismus, die eigenständige und originäre Nichtigkeit, zurück. Die Weise, wie Parmenides die Krisis von Sein und Nichts denkt, schneidet den Nihilismus an der Wurzel ab: Das Seiende kann mit nichts verglichen werden oder vergleichbar sein.

Schon ein flüchtiger Blick in die Geschichte zeigt die Radikalität des Parmenideischen Seinsbegriffs: Bei Anaximander stellt das eine Unendliche, Unveränderliche und Unbestimmte den Grund, das Woher und Wohin des Endlichen und Bestimmten dar, das zwar wirklich *ist*, sich aber im ewigen Wechsel befindet. Woher die verg gegensätzlichen und bestimmenden Grenzen kommen, bleibt ungesagt. Bei den Pythagoreern steht die Zahl als Prinzip in der Mitte zwischen Unendlichkeit (unbegrenztem Fortschreiten) und Endlichkeit (Bestimmtheit jeder Zahl), wobei das Nichtsein in Gestalt des *κενόν* als notwendiges Trennungsprinzip der Reihenbildung fungiert, ansonsten jedoch nichts ist. Auch Demokrit integriert das Nichtsein in das in sich zwifache wahre Sein, d.i. das lediglich dem Denken zugängliche *ἐτεῖν ὄν*: Es ist – neben den Atomen als dem Vollen – das Prinzip des Leeren,

ohne welches Vielheit und Bewegung unmöglich bleiben (vgl. Simplicios: *In Phys.* 146,5ff.). Beide sind in der Einheit gleichgestellt; ohne einander sind und begründen sie nichts. Parmenides hält das Seiende frei von Unendlichkeit, Bestimmtheit und Nichtsein; es ist weder Anfang (denn es ist das Einzige) noch Grund. Es ist keine ἀρχή, es besteht daher auch kein bestimmbares Verhältnis zwischen dem Seienden und den bestimmungshafte Vorstellungen und Erscheinungen. Das Seiende ist überhaupt nicht *für* etwas da und damit auch nicht die ἀρχή des Werdens. Das Denken ist nicht von Bestimmungen erfüllt, bestimmt nicht, unterscheidet nicht, vereinigt nicht.

Platon fügt das Nichtsein in das Sein; er verzaubert das Nichtseiende in das, was die Fülle des Seins ausmacht und seine Vielheit ermöglicht. Das Jetzt des Seienden erfüllt das Denken nicht mehr, es kann nicht mehr bei diesem Nächsten und Einen bleiben. Platon bahnt die vielen Wege zum Ende, denn die Vielheit ist bereits das Ende: der Spielraum der Nichtigkeit, die nichtige Ausbreitung und Zerstreung des Seins. Mit der Vielheit kann der Nihilismus zu einer geschichtlichen Kette von Verneinungen werden, bis zuletzt alles verneint wurde oder gleichgültig geworden ist. Bedeuten Denken und Staunen Wachsein, so erlischt das letzte Sich-Verwundern in der Gleichgültigkeit gegenüber der Gleichgültigkeit, in der Müdigkeit und Unwilligkeit eines verschwebenden Denkens.

Für Parmenides kann das Seiende nicht sein, kann es nicht als es selbst das All-Einzige sein, wenn nicht das Nichtseiende in keiner Weise ist. Das Seiende muß, damit es ist, das Nichtseiende gänzlich von sich ab- und zurückweisen, von und neben sich ausschließen. Weder ist das Nichtseiende mit dem Seienden verbunden oder verflochten, noch ist es selbst etwas (anderes) neben dem Seienden. Das Nichtseiende ist nicht bloß vom Seienden getrennt und geschieden: Es ist nicht und selbst nichts, die Abwesenheit des ganz und gar Abwesenden. Das Nichtseiende läßt sich deshalb nicht und als nichts denken, weil es nicht das Seiende ist; denn dieses gewährt nichts Anderem, Weiterem, Äußerem neben

sich Raum. Alles Sein hat das Seiende in seine Einheit gesammelt und hineingenommen. Was das eine Seiende nicht ist, ist nicht und nichts. Was ist, ist das Seiende, weshalb für das Nichtseiende kein Sein übrigbleibt, es kann kein Woher, Wohin oder Wogegen des Seienden abgeben.

Bei Platon hingegen gehört das seiende Nichtsein konstitutiv zum Sein: zu jeder Idee im All der essentiellen Vielheit. Viele Einheiten sind, und sie sind (was sie sind), weil sie vieles nicht sind. Aus dem Nichtsein kommt jeder Idee ihr bestimmtes Sein zu, weil und womit das Nichtsein selbst als seiend anzusprechen ist. Das Nichtsein ist dem Sein zugehörig und besitzt wesentliche Bestimmungskraft für es. Auch bei Aristoteles stellen Steresis und Dynamis das Nichtsein in den Horizont des Seins: als Woher des vollgültigen Seins, als Anfang und Sich-Aufmachen zum Sein, als Möglichkeitsgrund von Werden und Bewegung. Das Nichtsein wird vom substantiell und wesenhaft Präsenten her bestimmt, dessen Herkunft und Ermöglichung es im Gegenzug sichert.

Ursprünglich gilt das Nichts – in der Gestalt des zweiten Weges bei Parmenides – als Gefahr und Bedrohung des Seins, als das, was Sein und Erkennen zerstört. Von ihm sich fernzuhalten, heißt nicht nur, dem Unfruchtbaren zu entgehen, sondern auch dem Gefährvollen, dem scheinbar möglichen anderen Weg, der Denken und Sein vernichtet und sie in eine Scheinbewegung des Begehens eines Scheinweges hineinzieht. Es gibt keine Vermittlung von Sein und Nichts, weil es nichts zu Vermittelndes gibt, kein Zweites neben und außer dem einen Sein. Für Parmenides wäre auch der Schöpfungsgedanke unsinnig, denn es gäbe in diesem Fall ein zweifaches Sein, ungleichartig, nicht ewig. Das Eine-Sein läßt keine Schöpfung, keine Übertragung von Sein in ein andersartiges Sein zu.

Während es für Parmenides kein Jenseits, kein Anderes des Seins gibt, ist für Platon das Sein nicht mehr das Einzige und Absolute, und das Nichtsein hintergeht das Sein: als Eines und unbestimmte Zweiheit, die beide als Prinzipien das Sein in seiner Bestimmtheit ermöglichen, ohne selbst bestimmt zu sein und damit

den Charakter des Seins an sich zu haben. Das Nichtsein ist nicht bloß das Andere des Seins, sondern dessen Grund. (Vgl. dazu Plotin: *Enn.* VI, 9: „Alles Seiende ist durch das Eine seiend.“) Es steht, wenn auch nicht in einem einheitlichen Sinn und als eine Instanz, über *und* unter dem Sein *und* durchzieht es als relatives und bestimmendes Nichtsein. Das eine Nichtsein (das Eine) bestimmt das andere (die Zweiheit), wodurch das Sein entsteht, das mithin als eine Mischung zweier Nichtseiender zu charakterisieren ist. Wie dem Sein eine mehrfache Bedeutung eignet, so auch dem Nichtsein, wodurch *beide* gesichert und einander vielschichtig, aber unmißverständlich zugeordnet werden sollen.

Der Neuplatonismus setzt die absolute Souveränität des Negativen. Anders als bei Hegel, für den das Negative die Einheit und Bewegung der Immanenz bewirkt und von der Idee der Totalität der Immanenz gefordert wird, ist für den Neuplatonismus lediglich die transzendente Negativität absolut souverän. Das Absolute wird in seiner Transzendenz nicht von der Welt ausgeschlossen (wie im Deismus), und es wird trotz seiner Immanenz auch nicht in der Welt aufgelöst (wie im Pantheismus); in beiden Fällen wäre es gar nicht das Absolute. Die negative Theologie will so die zwei Wege des Parmenides überbieten, die sich nicht bloß nicht mehr ausschließen, sondern überhaupt keine zwei Wege mehr sind: Das Absolute ist und ist nicht, es ist dem Denken vernehmlich und doch nicht konkret denkbar. Negativität ist das Wesen der Transzendenz, Negationen sind der Zugang zu ihr. Als geistiger Akt steht die Negation jenseits des Zweifels. Negativität ist der Ausdruck höchster Macht; je negativer, desto machtvoller. Das Transzendente ist der Inbegriff der Macht und bringt als Einzelmächte Zwischeninstanzen hervor, die alles Bestimmte beherrschen und alles Positive hervorbringen. Im Negativen vereinigen sich die volle Sublimation und Expansion der Macht.

Plotin legt seine richtunggebende und überschauhafte *Enneade* VI, 9 an als Antwort auf die *Seinsfrage*. Das Seiende ist es, das uns unmittelbar begegnet und gegeben ist, um das es uns durchweg zu tun ist und nach dessen *Grund* wir deshalb fragen.

Erst daran wird die universal hintergründige und überhöhte Einheit sichtbar und thematisch. Wie besteht das Seiende? Als Einheit. Warum ist etwas? Durch die Einheit und weil es eines ist; weil es das Eine – als den abgründigen und absoluten Grund – gibt. Die Frage nach dem Sein bleibt somit auch im Neuplatonismus die Grundfrage der Metaphysik, die von der Begründung des Seins ihren Ausgang nehmen muß. Diese Frage weist dem begründenden Denken den einzig gangbaren Weg hin zur Einheit. Was aber einen Grund hat und braucht, zeigt dadurch einen Mangel, seine Schwäche und Unselbständigkeit an. Die Seinsfrage geht also vom Sein als einem Unzureichenden und Abhängigen aus; und unter ihrer Geltung vollzieht sich das Denken als Auffinden und Beibringen von Gründen.

Deswegen bringt als erster Denker Parmenides Begründungen bei, Wahrheit und Meinung, Wissen und Vorstellen werden dem Denken – noch ganz von der Einsichtigkeit des Seienden her – unterscheidbar. Dem Aufschluß der Wahrheit haftet bei ihm noch nichts vom Subjektiven, Gewollten und Gesuchten eines Argumentes an. Parmenides begründet lediglich, warum das Seiende keinen Grund hat, keinen haben kann und muß: Es ist das Einzige, alternativlos und als solches einzusehen. Es hat keinen Grund, weil nichts anderes ist und sein kann, für das dann ebenfalls Gründe beigebracht werden könnten. Die Abhebung vom Nichtseienden ist nicht eigentlich eine Begründung des Seienden, das nicht gegen etwas begründet werden, nicht durchgesetzt und gerechtfertigt werden muß.

Platon nimmt das Nichtsein im *Sophistes* als etwas zutiefst Beängstigendes, als die zentrale *Bedrohung* des Seins wahr, das es durch die Umdeutung des Nichtseins zu retten gilt. Durch die Zulassung des Nichtseins – bei Gorgias, den Atomisten oder auch Platon – wird zugleich das *Viele* entfesselt. Es kommt zur Mischung und Verbindung von Sein und Nichtsein. Mit der Sicherung vor allem des *Logos* durch die Etablierung eines im höchsten Sinne seienden Nichtseins im *Sophistes* wird das Viele als das Reich des Logos eröffnet. Damit das Viele sein kann, muß das

Nichtsein sein, denn es gehört zur Wechselseitigkeit des Vielen, ein jedes ist konstitutiv jedes andere nicht. Durch die Zulassung des Nichtseins, sogar in verschiedenen Formen seiner Gegebenheit und Wirksamkeit, ist das Sein nicht bloß nicht mehr das Einzige, sondern nicht einmal mehr Eines: Der ontologische Komparativ und mit ihm die Vielheit werden zur Notwendigkeit. Das Viele ist logisch die Voraussetzung, ontologisch der Entfaltungsraum des Komparativs. Dem Denken eröffnet sich das Sein überhaupt erst im Komparativ seiner verschiedenen Gestalten mit ihrer unterschiedlichen Seinsgeltung sowie als Verflechtung von vielen Ideen, die alles andere, was auf irgendeine Weise als Seiendes gilt, begründen.

Durch den ontologischen Komparativ wird die Nichtigkeit in den Bereich dessen, was als seiend gilt, aufgenommen; es gibt reines und gemindertes Sein, die *beide* durch das Absolute (jenseits von Sein und Nichtsein) überhöht werden. Durch den ontologischen Komparativ wird das Sein auseinandergezogen, die *Differenz* zu sich wird in es hineingetragen – als die zwischen dem Höchsten und dem Geringsten, die dennoch *beide* nicht nichts sind. Damit wiederum wird der *Grund* notwendig: Das Sein im vollen Sinne begründet alles bis hinab zum Geringsten. Das Sein ist nicht bloß *Vieles*, sondern zudem in sich *Verschiedenes* und Andersartiges. Alles, was irgendwie ist, was Sein hat, ist nunmehr untereinander in ein *Verhältnis* zu bringen; Zusammenhänge – zwischen Sein, Erscheinung und Schein, zwischen Vorder- und Hintergründigem – bestehen und müssen, dies die Aufgabe des *Erkennens*, bestimmt werden. So wird sichtbar, daß ‚Sein‘ – um eine fundamentale und leitende Bedeutung geordnet – auf mehrfache Weise ausgesagt werden muß. Noch der ontologische Gottesbeweis basiert auf dem ontologischen Komparativ und der Konzeption des höchsten Seins als der Fülle aller Bestimmungen. Gott ist das größte Denkbare und maximal Seiende, die Fülle der Bestimmungen; das Nichts hingegen das, worüber hinaus ‚Geringeres‘ nicht mehr gedacht werden kann.

Der Logos, die Rede, die Sinn besitzt, kann lediglich dann anfangen, wenn gesagt werden kann, was ist *und* was nicht ist. Sein und Nichts eröffnen erst sein Sein. Als ganzer und überhaupt ist er nur möglich, sofern er in sich die Zwiefältigkeit von Wahrheit und Falschheit als Möglichkeiten eröffnet: Das Denken könnte das Sein nicht vernehmen, nicht dasselbe wie das Sein sein, wenn vom zweiten Weg schlechthin gar nichts, nicht eine einzige Wahrheit, gesagt werden könnte. Es ist aber wahr, daß es nicht der Fall ist, daß das Sein nicht ist; es ist wahr, daß das Nichtseiende nicht ist. Das Wahre zeigt sich erst im Unterschied zum Falschen. Macht und Bedeutung findet es durch die Widerlegung und Überwindung des Unwahren, denn dieses ist die Grunderfahrung und das Näherliegende. Die tätige Verringerung des Abstandes ist nötig, um dem Wahren einen ‚Raum‘ zu verschaffen (vgl. in diesem Sinne das Höhlengleichnis). Die Wahrheit des Seins wird erst sichtbar in seiner Entwertung und Vernichtung, im Abgehen von ihm. In der bloß einwertigen Logik, in der allein wahre (identische) Sätze möglich sind – dem Zerrbild des Parmenideischen Gedankens –, gibt es keinen Logos. Ein Logos, der nur die Wahrheit über Eines sagt oder nichts sagt, gelangt auch nie zum Dialogos. Der Logos des Monismus und des Einwertigen ergeht sich in der toten Umformulierung und dem gehalt- und fortschrittslosen Umschreiben.

Man kann das Nichts nur vom Sein her in den Blick bekommen; es ist der *andere*, der *zweite* Weg, den das Denken lediglich ausmachen kann, weil es *zuerst* das Sein sieht. (Gleichwohl ist das Nichtseiende als das Zweite bei Parmenides keine Verneinung des Seienden als des Ersten, sondern beide treten an das unmittelbare Denken gleichursprünglich als die ‚möglichen Wege‘ heran.) Umgekehrt kann die Wahrheit des Seienden nur gemeinsam mit der Unwahrheit des Nichtseienden gewußt werden. Das Denken sieht ein, daß sich der zweite Weg für das Denken nicht öffnet; kein Gedanke kann ein Schritt auf diesem Weg sein. Das Denken kann keinen Anfang machen, ist immer schon am Ende, weil es keinen Anfang machen kann. Einzig das Seiende kann deswegen

gedacht werden, weshalb beide eines und dasselbe sind. ‚Viele Gedanken‘ gibt es höchstens von den Zeichen des Seienden. Ist der Weg des Seienden also ein Weg, auf dem das Denken *geht* (dann hat das Denken eine Geschichte) oder ein Weg, auf dem es *steht*?

Weil das Sein der erste Weg ist, ist es auch das Sein, das im Blick auf das Nichts nichtig zu sein vermag. Unmittelbar wird das Nichts nicht sichtbar und zugänglich. Es wird sichtbar als *Verminderung* des Seins: als Einschränkung, Veränderung, Verlust oder Endlichkeit. Stets erscheint das Nichtige als etwas, das nach einem Sein als Positivem verlangt, es fordert: Der Verfall ist das Aufzuhaltende, das Leere das zu Füllende, das Abwesende das Herbeizuholende, die Zerstörung das zu Behebende, das Fehlende das Beizubringende, der Mangel das zu Überwindende. Im Verfall *ist* noch das Sein, doch das Woraufhin ist das Nichts. Das Verfallende ist im Niedergang zum Nullpunkt, dem Verlust des positiven Seinscharakters wie Ordnung, Funktion, Struktur, Leistung, Leben oder Einheit. Das *Sein* ist es, das *noch* nicht beim Nichts angekommen ist, jedoch zusehends an Fülle und Kraft verliert.

Das Ideal der vollständigen Sättigung und Transparenz der Immanenz ist die All-Einheit, die nach Vielheit und nicht nach dem einen Seienden verlangt. Sie erschließt die maximale Gegendurchdringung, Wechselbeständigkeit und Einheit der konstitutiven Vielheit, die rationale und zuhöchst geistige Durcharbeitung der Immanenz. Identität, Differenz und Korrelation sind die Grundkategorien der All-Einheit. Im Nihilismus wird sie in eine ihr entsprechende Verfallsform hinabgezogen: Alles ist alles, alles kann alles sein und bedeuten, nichts ist mehr eindeutig. Nihilismus bedeutet hier: In negativer Modifikation und einer scheinbaren Gegebenheitsweise – als Vielheit – fällt das Seiende in die Einsheit und Gleichheit zurück.

Auf dem zweiten Weg kommt es zur nichtigen Homogenität des Seienden in Gestalt gleichgültiger Vielheit. (Die mit seiner totalen Motivlosigkeit einhergehende Leistungsfähigkeit mechanisch-künstlichen Denkens bzw. Rechnens gründet darin, daß es

mit Gleichem rechnet. Nur ein ‚Denken‘, daß ausschließlich mit Gleichem umgeht, dem alles ein Unfragliches und Gleiches ist, kann als immer weiter steigerbare Kapazität von Vielheitsbewältigung begriffen werden.) Sein und Nichts treten in einen Zirkel der Mimesis ihrer gegenseitigen Scheinbilder ein: ‚Als Vielheit‘ wird das Sein zur Mimesis des Nichts, ‚als Einheit‘ wird das Nichts zur Mimesis des Seins. Wie Parmenides aufdeckt, ist nur Eines, denn alles, was ist, ist eins, weil es ist; alles, was unterschieden scheint, bedeutet nichtsdestoweniger bloß eines: daß es ist.

Was Parmenides mit dem ersten und dem dritten Weg unterscheidet, sind *Sein und Welt*. Wer den dritten Weg gehen will, gehen zu können wähnt, der glaubt, an der Welt das Sein zu haben; ein Sein, das in Bewegung, Werden und Vergehen, Abwechslung, buntem Erscheinen vor sich geht und sich darin bewahrheitet. Doch ist der dritte Weg das Reich der Uneinigkeit, des endlosen Streits und Scheins, der verwirrenden Fülle, in der vermeintlich vieles da ist, aber nichts begriffen wird. Heißt Denken, sich für das Wahre zu entscheiden (und es gibt für Parmenides bloß *eine* wirkliche Entscheidung im Hinblick auf *einen* wirklichen Unterschied), so treffen Meinungen und Vorstellungen das Wahre – dem sich nur entsprechen läßt und über das es keine Macht gibt – niemals. Sie sind selektiv, sie lassen weg und fügen hinzu, sie heben hervor und verschweigen, sie färben und gewichten verschieden. Das Vorstellen des Seins als Welt ist *porös*, anders als das Vernehmen des Seins in seiner Einigkeit, Gleichmäßigkeit, allseitig gleichen Erfülltheit und Wohlgerundetheit.

Das Nichtseiende ist nicht. Es mit dem Seienden in die Welt hineinzuziehen, beide zur Welt zusammenzuziehen, um aus ihrer ‚Gemeinschaft‘ ein ‚Sein‘ der Welt zu erlangen, führt zur Nichtigkeit dieser Welt und ihres ‚Seins‘. Das ‚Sein‘ soll zwar auch hier das Nichtsein überwinden, fällt jedoch immer wieder in es zurück. Wie könnte Sein zum Sein hinzukommen und von ihm weggehen? Wie könnte Seiendes noch nicht und nicht mehr sein? Wie könnte Seiendes, das erst aus dem Nichtsein kommt und dem das Nichtsein dadurch anhaftet, jemals Einheit, Fülle und Abge-

schlossenheit des Seins bedeuten? Es muß in der Konsequenz solchen Denkens den Komparativ geben; es muß Seiendes geben, das nicht erst aus dem Nichtsein geholt wird, selbst aber als Grund alles andere aus dem Nichtsein herschafft: das höchste Seiende. Wer den dritten Weg beschreitet, der kommt zu dem Schluß, daß es möglich, ja das Sinnvolle schlechthin ist, *Neues* zu schaffen: Die Natur bringt immer neue, unverwechselbare Individuen hervor, es gibt neue Ideen oder Artefakte, es gibt Kreativität und Fortschritt. Was ist, ist auf das ausgerichtet, was (noch) nicht ist.

Aber kann etwas, was sein Sein betrifft, entstehen und vergehen? Ist der zweite Weg der versperrte Weg des Nichts, so ist der dritte Weg der Weg der Vernichtung des *Seins*, also der Weg des *Nihilismus*. Das Entweder-Oder wird zum Sowohl-Als auch. Die ‚Gemeinschaft‘ von Sein und Nichts, ihr fingiertes Gleichgewicht und Gleichgelten, zerstört das Sein, nicht das Nichts. Sein und Nichts werden ineinander um- und umgewendet – in endloser Wiederholung, *ewiger Wiederkehr des Gleichen*. Ein derartiges ‚Sein‘ hält sich nur, solange es in Bewegung bleibt; endet sie, so fällt es in sich zusammen. Alles entsteht, um zu vergehen; alles vergeht, um zu entstehen. Das Werden kommt nicht mehr aus sich hinaus und über sich hinweg. Um das ‚Sein‘ in sich festzuhalten, um es in der und als Bewegung zu bewahren, wird die Bewegung zu einer immer weitergehenden. Die Gegensätze fordern einander, um im Werden die Einheit des Seins geschehen zu lassen. Das Aussprechen der Gegensätze als Einheit und Nicht-Einheit führt zur Rede von Ist und Ist-nicht in Gemeinschaft. Das Sein als das Einzige wird hier in den Wechsel der Gegensätze hineingebracht: Wo nicht Nacht ist, *ist* Licht; wo nicht Licht ist, *ist* Nacht. Selbst im Werden gilt daher: Nur ‚Seiendes‘ ist, allerdings nunmehr im Wechselspiel der vielen Benennungen und letztlich der Nichtigkeit aufgelöst.

Der erste Weg läßt sich begehen, vorwärts und voran bis zum Ende. Der zweite Weg läßt sich nicht betreten und bleibt unzugänglich, so daß bei ihm das Denken gar nicht erst anzufan-

gen vermag, sondern immer schon am Ende ist. Auf dem dritten Weg gelangt man niemals bis ans Ende, weil man nicht dem Denken folgt: Auf ihm geht es stets voran und wieder zurück, ein ständiges Um-und-Umkehren; dem dritten Weg eignen weder Ziel noch Ende. Weil der zweite Weg nicht gangbar ist, kann auch der dritte nirgendwo hinführen. Wenn es das Nichtsein nicht gibt, dann auch kein Werden (als Mischung oder Ineinander von Sein und Nichtsein) und keinen Anschluß des Nichtseins an das Sein. Auf dem dritten Weg gelten Sein und Nichtsein nicht bloß als vereinbar und verbindbar, sondern sie gelten als *dasselbe*: Sie sind eins, weshalb das, was hier ‚ist‘, was hier als ‚Sein‘ gilt, insgesamt den Charakter des Werdens besitzt. Das Denken kann einzig den Weg des Seienden beschreiten, das Denken ist selbst dieser Weg.

Parmenides' Denken ist kein Denken der ἀρχή. Das Seiende ist ἀναρχος. Es gibt kein Woher oder Woraus des Seienden, kein Wozu oder Wohin für eine ἀρχή, denn es gibt kein Zweites. Das Seiende hat keine ἀρχή und ist keine ἀρχή. Es hat keinen Anfang, und nichts hat aus ihm seinen Anfang. Der ‚Satz vom Grund‘ bleibt gegenstandslos. (Nur mit größtem Bedacht sollten überhaupt später erst gängige Termini im Hinblick auf Parmenides genutzt werden: Argument, Axiom, Evidenz, Prämisse, These, Antithese, Konklusion, Beweis, Disjunktion, Deduktion, Kontradiktion, Negation, Kategorie, Aussageform, Subjekt, Prädikation, Objekt, Kopula, Existenz, Substanz, Aktualität, Realität, Logik, Ontologie oder Anthropologie – all dies gibt es am Anfang nicht ohne weiteres.) Das Seiende weist das Nichtseiende von *sich* ab und *damit* als *es selbst* zurück. Es ‚vernichtet‘ das Nichtseiende und verbannt es in die Ferne. Dies vermag das Seiende durch das Denken. Denken und Denken, daß es ist, sind dasselbe. Das Seiende wird niemals nicht gedacht, und das Denken denkt stets und zwar allein das Seiende. Denken ist im Seienden, ist dieses selbst und eins mit ihm. Nur eines wird gedacht, das Seiende. Das Denken sieht das Seiende nicht erst in einem äußeren Licht, sondern sieht sich unvordenklich in ihm und als es. Das Licht ist kein Dazwischen, sondern Identität. Damit das Denken das Seiende indes

rein vernehmen kann – sich in ihm und als es –, muß es vordem unterscheiden: sowohl die zwei Wege als auch die Gegensätze der Doxa.

Jede Trennung, jede Ungleichheit, jedes Unterscheiden innerhalb des Seienden hieße, das Nichtseiende in es eindringen zu lassen. Die Doxa unterscheidet das Seiende, macht es zur Zweiheit und damit zur seienden Vielheit. Es verhält sich so, wie Euripides im *Herakles* (104) schreibt: „Denn alles in der Welt tritt, zwiefach, auseinander.“ Mit einer Zweiheit, einem Gegensatz anzufangen, ist für Parmenides der Grundirrtum und auch der Grund des dritten Weges. Licht und Nacht (oder Geist und Materie) bilden keinen wirklichen und wahren Gegensatz, denn das Seiende läßt sich nicht im Unterschied denken und als Unterschied auslegen. In den Gegensätzen, d.i. in der Welt, wird das Seiende in sein Auseinandergehen gedrängt, in ein zwiefältiges Gegeneinander, das wiederum die Mischung fordert.

Die Sprache und ihre Namen lösen das Seiende aus den Fesseln der Notwendigkeit, mithin aus seiner inneren Gleichheit und Einsheit, und zertrennen es in zwei Archai, die lediglich noch als Einheit von Unterschieden die Einheit des Seienden vermeintlich wahren. Auch hier ist das Nichtseiende nicht, ist kein Nichtseiendes, beide Archai *sind*, aber jede ist die andere nicht. In der Doxa ist das Seiende außer seiner Notwendigkeit und der Gesamtheit in seiner wahren Einheit. Das Seiende ist für die Doxa nicht ohne zwei seiende Gegensätze zu denken. Im Rahmen des Unterschieds wird das Seiende zum Sein des Scheins, und nur im Scheinenden gibt es durch alles hindurchgehende Archai.

Der Schein kann begründet werden: wie, warum und woraus er entsteht, nämlich aus dem ‚inneren‘ Unterscheiden des Seienden in zwei Archai. Dies ist ein anderes Unterscheiden als das ‚äußere‘ Unterscheiden zwischen Seiendem und Nichtseiendem. Das Seiende kann nicht begründet werden: Es ist und vermag als solches nur eingesehen und vernommen zu werden. Erfüllt auf dem ersten Weg das eine Seiende alles, so sind auf dem dritten Weg die zwei seienden Gegenteile alles und erfüllen das

„Denken“. Immer noch ist nur Seiendes, kann lediglich Seiendes sein, nun jedoch als Zweiheit des Gegensatzes: Seiendes scheint gegensatzhaft und unterscheidbar zu sein. In der Wahrheit wie im Schein bleibt das Seiende, denn *nur* das Nichtsein des zweiten Weges ist *nicht*. Und dennoch dringt auf dem dritten Weg das Nichtseiende ins Seiende ein, denn es wird *gemeint* und gilt den Sterblichen als Grund. Überall bleibt der dritte Weg richtungslos. Er besitzt keine feste Richtung, in die er führt und zu beschreiten wäre, da er nichts hat, woran und worauf er sich richten könnte. Weil das gewohnheitsgemäße Denken und Sprechen der Menschen erfüllt ist vom Nichtseienden, irren und meinen sie. Wahr aber ist das Denken, wenn es einzig vom Seienden erfüllt ist. Zur Gewißheit, daß das Seiende ist, gehört auch, daß es allein ist, daß Nichtseiendes nicht ist. Die Wahrheit der beiden ersten Wege ist eine und ein Denken – das Denkens des Seienden, der unsterblichen Wahrheit.

Es geht Parmenides nicht um eine Rettung der Phänomene. Alles, was auf dem dritten Weg ‚gedacht‘ wird, bleibt sterbliches Scheinen und Meinen. Das Äußerste, was hier vollbracht werden kann, ist das Bewahren des Seienden im Scheinen, in Unterschied und Vielheit – und dies allein um des Seienden, nicht um der Welt willen. Deswegen kann sich die Wahrheit sogar auf dem dritten Weg zeigen, im seienden Gegensatz erscheinen. Nimmt man die Zweiheit als solche jedoch als die Wahrheit, so wird sie zu Schein und Irrtum. Die zwei Archai rein für sich, nicht als Zum-Vorschein-Kommen des einen Seienden aufgefaßt, rufen eine verfehlte Doxa hervor. In der Welt neigt die Wahrheit dazu, sterblich zu werden. Auch auf dem dritten Weg kann einzig das Seiende anwesend sein, selbst wenn es in die Form der Zweiheit geschieden wird. Das Zusammenhängen des Seienden – daß nur Seiendes ist – wird nicht zerbrochen, aber durch die zwei Archai scheint eine Ungleichartigkeit des Seienden zu bestehen.

Wird den Aussagen des Doxa-Teils von Parmenides' Lehrgedicht eine positive Bedeutung zugesprochen, dann hat die Vielheit als der Bereich des Erscheinens des Seienden zu gelten. Alles,

was sich im Rahmen der Ordnung, des Zusammenhangs und des Vorstellens der Vielheit als seiend ansprechen läßt, ist für Parmenides Erscheinung. In der Vielheit von Erscheinungen erscheint aber, wengleich auf verstellende Weise, das Seiende, so daß die Erscheinungen aus der Einheit eine von Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit bestimmte Vielheit machen. Wer die vielen Erscheinungen so anblickt, daß er die Wahrheit über das Seiende berücksichtigt, der erkennt Eines und Dasselbe in ihnen, denkt sie als Eines und Dasselbe: Er sieht, daß sie *sind*. Das Seiende ist für Parmenides nicht der Grund der Erscheinungen, weil diese gar nichts anderes sind als das Seiende: Nichts anderes *ist* in ihnen; ohne das Seiende sind sie nicht. Für Platon gibt es hingegen nicht mehr allein die Vielheit von Erscheinungen, sondern die sie begründende Sphäre des wahrhaft Seienden umfaßt ebenfalls eine Vielheit, nämlich die der Ideen. Erst jenseits ihrer – und damit des Seins – verortet er den singulären, absoluten Grund, der Grund sowohl des wahrhaft Seienden als auch der Erscheinungen ist.

Seit Parmenides befaßt sich der Nihilismus mit dem Erscheinen des Nichts und beschreibt es. Das Nichts kann rein für sich jedoch gar nicht erscheinen, sondern nur am Sein, an dem, was ist. Nihilismus ist das, was beginnt und geschieht, wenn Sein und Nichts vereinigt und ineinandergefügt werden. Für Parmenides *ist* das Erscheinen selbst der Versuch einer solchen Verbindung und sein Resultat. Mit Platon betritt das Denken positiv den Standpunkt des Nichtseins: Das Sein kann einzig mit dem Nichtsein gemeinsam, ja sogar erst vermittels seiner sein eigenes Wesen zuwege bringen. Bewegung, Vielheit, Kreativität, Reichtum durch Verschiedenheit, Möglichkeiten, Fortschritt – derlei soll in seinem Entäußerungscharakter zum Wesen des Seins selbst gehören und wäre ohne das Nichtsein unmöglich. Das Nichtsein befreit das Sein aus seiner Innerlichkeit und Verslossenheit, ermächtigt es zu einem Herauskommen aus sich, in dem sich seine Wahrheit erst bekundet. Das Nichtsein ordnet die Fülle des Seins, ohne es bliebe das Sein hinter sich und seiner Wahrheit zurück, unvollendet. Der Nihilismus bezeichnet daher dann die

Einsicht, daß der Weg der Vereinigung von Sein und Nichtsein zu keinerlei Ende gelangen kann.

Parmenides enthebt das Seiende der Frage nach seinem Grund; eine solche Frage geht für ihn sachlich an seinem Wesen vorbei. Mit der Frage nach seinem Warum gerät das Sein schon unter den Schatten des Nichts. Wenn man eine Antwort auf die Frage sucht, woher das Sein kommt und wohin es geht, was sein Grund oder Zweck ist, dann rückt man es in den Kreis des Verdachts und der Möglichkeit der Sinnlosigkeit. Ein absolutes Sein allein für sich, ohne Bewegung und Vielfalt, gilt dem Denken nach Parmenides als arm, steril, unvollkommen oder gar sinnlos. Das reine Sein wird in der Geschichte der Metaphysik zur reinen Faktizität einer absoluten Allrealität, die hinter den – immer bereits unterstellten – Möglichkeiten von Sein zurückbleibt und selbst eine Form der Nichtigkeit darstellt; es kommt zu einem inneren Nihilismus des reinen Seins. Die Rechtfertigung des Seins wird in den Bereich des ontologischen Komparativs mit seinen immanenten Begründungsverhältnissen hineinverlegt: Höheres und geringeres Sein, Notwendiges und Kontingentes, Gott und Schöpfung rechtfertigen sich gegenseitig und geben einander Sinn. Jeder Sinn ergibt sich überhaupt erst aus einem Beziehungsgeflecht. (Der ontologische Komparativ ist zudem der Grund der Möglichkeit des Wertens; was überhaupt als seiend gilt, wird durch ihn vergleichbar und erhält verschiedenen Rang.)

Kant dehnt den Geltungsbereich der Frage, warum überhaupt etwas ist, völlig konsequent auch noch auf Gottes Sein aus. Das *ens realissimum* als absolut Notwendiges wird zum Abgrund der menschlichen Vernunft, weil prinzipiell kein Grund mehr für es aufgefunden werden kann. Das Denken sinkt in die Grundlosigkeit des Absoluten hinab und erfährt am absolut Faktischen die Nichtigkeit seiner selbst und seines Könnens. Es vermag das Absolute nicht zu begründen, weil es keinen Grund hat, und dies wird als Unvermögen und Nichtigkeit erfahren. Zu einem absoluten Sein führt nichts mehr hin, nichts führt von ihm weg. Es steht jenseits jeder sinnstiftenden oder dieses Sein erhellenden und

erschließenden Beziehung. Daß das Denken das Seiende – eins mit ihm – schlicht vernimmt, liegt außerhalb eines Begriffs des Denkens, das allen Sinn im Begründen sucht und aus dessen Fortgang ableitet.

Das reine, absolute Sein bleibt im Hinblick auf den Satz vom Grund letztlich ebenso grundlos, bodenlos und abgründig wie das Nichts. Wenn es also nicht begründet werden kann, dann soll es zumindest anderes Sein begründen und dadurch auch selbst zugänglich und erschließbar werden. Das Sein als Einheit oder Inbegriff aller Realität kann sich dann gegen die Vielheit und den Reichtum der Möglichkeiten und Erscheinungen des Seienden nur wahren, wenn es als Grund dieser Vielheit interpretiert wird. Als *omnitudo realitatis* wird das Sein schon auf die Vielheit hin ausgelegt: als Totalität einer horizontal wie vertikal (nach dem Komparativ) differenzierbaren Vielheit, als höchstrealer Einheitsmodus und Urgrund der zu realisierenden Vielheit. Von einem sinnvollen Sein wird gefordert, daß es mehr sein soll als lediglich es selbst, daß es eine Pluralität von Seinsweisen, -formen oder -instanzen begründen soll. Das Seiende des Parmenides hingegen kommt der Frage nach seinem Sinn und seiner Sinnlosigkeit gleichermaßen zuvor.

Das Viele entwächst im Gang der Geschichte seiner Bindung an einen absoluten Grund. Das reine Sein wandelt sich vom Grund zum bloßen Anfang und ist darin nicht länger die Fülle der Realität. Vielmehr wird das Viele zur Gegebenheitsweise des Seinsreichtums; das Viele jedoch ist das Reich von Entstehen und Vergehen: Die Dinge kommen und gehen, verdrängen und werden verdrängt, und damit erhebt sich auch die Frage nach dem Sinn der vielen Seienden. Welchen Sinn vermag etwas zu besitzen, das keinen Bestand haben kann? In der Vielheit wird das Sein partikularisiert und als Partikulares unwesentlich und geringfügig. Seiend heißt dann zuletzt: Das, worüber hinaus Kleineres nicht mehr gedacht werden kann. Stets miteinander konkurrierend existiert das Viele gleichwohl einzig aus seinen Beziehungen untereinander. Es sucht Anerkennung, Vorteile, Glück oder Macht aus

den Verhältnissen untereinander zu gewinnen und dadurch auch seinen Sinn, den Sinn seines Seins als etwas unter vielem, seine Einzigartigkeit. Das Partikulare erschöpft sich in seinem bloßen Anspruch auf Sein und auf seine Geltung.

Platon begründet sowohl das reine als auch das durch Nichtigkeit geminderte Sein, die vielen Prinzipien und ihre vielen Abbilder, letztlich durch das *Absolute*, die Idee des Guten – einen absoluten Grund, der vom Neuplatonismus oder Cusanus als in jeder Hinsicht transzendente reine Negativität gefaßt wird. Das *Gute* begründet das Sein in seinem Daß, seinem Was und seinem Wie durch das Gute. Sein und Nichtsein liegen als gleichrangige Ideen auf derselben Ebene, beide *sind* und ermöglichen alles andere in seinem Sein. Das Denken sucht für das Sein insgesamt nach seinem *Grund*. Und es ist deswegen etwas, weil es gut ist, daß etwas ist; daß etwas ist, ist besser, als daß nichts ist. Dies setzt sich im späteren Schöpfungsdenken fort: Es ist gut, daß Gott eine Welt schafft. Parmenides kennt weder einen Grund noch eine Güte des Seins; erst für Platon ist Sein besser als Nichtsein. Wozu aber ist das Sein im Ganzen gut? Worin besteht sein Gut- und Besser-Sein? Sein und Nichtsein finden im Guten das Maß ihrer *Vergleichbarkeit*. Das Fragen vom Grund her bezieht das Nichts zwingend ein, denn es fragt, warum etwas ist und nicht nichts. Einem solchen Fragen aus dem Geist des Nihilismus hält am Ende nichts Stand. Die Nichtigkeit des Seienden erhebt sich mit ihm selbst und seinem Sein aus dem Grund: daraus, daß Sein auch nicht sein könnte; daß es erst aus seinem Grund gehoben werden muß.

Auf der anderen Seite hält sich das grundlose Sein frei von allem Nichtsein. So suspendieren selbst zwei einander gänzlich entgegenstehende metaphysische Konzepte die Frage nach dem Grund: Weder bei Gott – dem reinen, notwendigen und unvor-denklichen Sein – noch bei der Ewigen Wiederkunft – der Wiederholung als dem Bereich der grundlosen Bewegung – läßt sich mit der Aussicht auf die Möglichkeit eines Erfolgs nach dem Grund fragen. Beide Konzepte halten das Sein vollständig frei von

Nichtsein. Es scheint sich somit die Alternative zu ergeben: Was aus einem Grund hervorgeht, ist mit Nichtigkeit behaftet, kann jedoch einen Sinn oder Zweck haben; was grundlos ist, ist reines Sein, bleibt aber jenseits der Sinnfrage. Das, was ist, kann sich freilich in beiderlei Hinsicht nicht dem Nihilismus entziehen: einmal als Nichtigkeit des Kontingenten, einmal als Sinnlosigkeit des grundlosen Inbegriffs von Sein. Kein Grund ist jemals zureichend, keine Rechtfertigung unwidersprüchlich, wohingegen das Grundlose abgründig und bodenlos wird, die Sinnfrage und das begründende Denken paralysiert.

XII. Platon, Aristoteles und der Anfang des Nihilismus

Platon geht die Seinsfrage vom Problem der *Bestimmtheit* aus an. Es geht darum, zu wissen, *was* etwas wesentlich ist, worin sein Sein besteht. Damit setzt er eine Vielheit von verschiedenen Bestimmungen bereits voraus. Es gibt viele Wesenheiten: von den dinglich-konkreten bis hinauf zu den kategorial-allgemeinen Bestimmungen, von den Einzeltugenden oder Artefakten bis hinauf zu den größten Gattungen. ‚Sein‘ ist eine Bestimmung, die immer schon unter anderen gegeben ist, von ihnen unterschieden, ebenso jedoch unaufhebbar mit ihnen verflochten. Hinzu kommt noch die Frage nach dem *Wie* des Seins: Ist etwas ewig und unveränderlich oder nicht? Die sinnlichen Gegenstände haben nur einen Anteil am wahrhaft Seienden – und zwar in der *Zeit*. Auf beiden Ebenen eröffnet sich aber mit Notwendigkeit der ontologische Komparativ.

Wenn im Bereich des ontologischen Komparativs das Sein vom Seienden gesondert wird und das Sein zugleich in irgendeiner Weise und in bestimmtem Maß als Grund der diversen Seienden fungiert, so versucht der Komparativ insgesamt Sein und Nichts im Seienden auszugleichen, in ein konkretes Verhältnis zu bringen, Stufen der Nähe des Seienden zu Sein und Nichts zu etablieren, Sein und Nichts zu gradualisieren. Kein Seiendes ist reines und volles Sein, keines reines und vollständiges Nichts, sondern jedes ist ein Zustand zwischen beiden (ein *Metaxy*). Während das Verhältnis von Sein und Nichts bei allen noetischen Entitäten ein festes bleibt, wechselt es beim sinnlich Seienden in der Zeit. Das Sein des Seienden wird hier deutlich als Überwindung des Nichts erfahren, das Nichts des Seienden als Aufhebung des Seins.

Für den Menschen liegt in der stabilen Beziehung zum höchsten Seienden seine Rettung; die Erkenntnis der Ideen rettet ihn, festigt und ordnet sein Leben. Selbst die unsterbliche Seele bleibt in der Zeit, kreist beständig zwischen Hier und Dort, stets auf der Suche nach ihrer Bindung an die Ideen. Ein besonderes Seiendes – die Ideen oder später auch Gott – wird nicht durch die

Zeit vom Sein abgeschnitten, existiert als Ausnahmeentität ewig an der Spitze des Komparativs, bleibt aber ein Seiendes, das das Sein hat, nicht ist. Es geht nicht, wie alles übrige Seiende, zwischen Sein und Nichts hin und her, sondern verharnt unwandelbar beim Sein. Gott ist dem Nichts entzogen, geht nicht in der Zeit aus ihm hervor, nicht in es zurück. Wer Macht über das Seiende will, der verwirklicht sie als Macht über die Zeit, als Macht der Zeit selbst. In der Zeit (und letztlich durch sie) wird über Sein und Nichts des Seienden entschieden, über Entstehen und Vergehen. Die Macht bezieht sich auf Sein und Nichts des Seienden, sein Entstehen und Untergehen; die Weise, in der sich die Macht dabei kundtut, ist der *Grund*: Sein und Nichts des Seienden haben notwendig einen Grund.

Die Zeit läßt sich prinzipiell in den ontologischen Komparativ hineinnehmen: Etwas ist noch nicht und nicht mehr, wird erinnert und erwartet, ist seiend und nichtseiend, vergänglich und kurzlebig in der Zeit. Die Zeit teilt dem Seienden einen begrenzten Anteil am Sein zu, jenseits dessen es nichts ist. Das Seiende kann so in der Zeit sein und nicht sein, nur nicht zugleich. Die Zeit separiert das Seiende vom Sein. In diesem Sinne leistet etwa die Idee des Fortschritts eine gänzliche Umlegung des ontologischen Komparativs auf die Zeit, wohingegen die Ewige Wiederkunft den Komparativ suspendiert; in ihr hängt das Seiende als gleiches unzerstörbar mit dem Seienden zusammen – wenn auch, anders als bei Parmenides, in der Form der Zeit. Daß Sein und Nichts des Seienden hier ganz in der Zeit liegen und von ihr bis ins Unendliche gefügt sind, zeigt die Macht der Zeit: Sie läßt jedes Seiende sein, wenn es ist, läßt es nicht sein, wenn es nicht ist. Alles, was überhaupt ist, ist absolut gezeitigt; das Seiende fällt mit der Zeit zusammen. Was ist, wird zum festen Ort in der Zeit, die der Grund von Sein und Nichts jedes Seienden ist. Die Zeit wirkt als reine Macht über das Seiende; sie wird zum Sinn des Seins, zum Grund des Seienden, zur Macht über sein Sein und sein Nichts, ja die Zeit macht selbst wesentlich das Was und Wie jedes Seienden aus.

Parmenides kennt keinen ontologischen Komparativ: Nur das Seiende ist, und auch in allem Erscheinen *ist* nur dieses eine und selbe Seiende – ohne jede Minderung oder Abweichung von seiner Natur. Im Erscheinen herrscht nicht weniger das Seiende, sondern nur ein anderes *Wie* des Seienden, nämlich der Schein der Unterschiedenheit oder Gegensätzlichkeit. Einzig das, was ist, kann erscheinen; was nicht ist, kann auch nicht erscheinen. Daher vermag bloß das Seiende zu erscheinen – und zwar ausschließlich als seiend, wenn auch eben in anderer Form als das Seiende selbst ist, in anderer Weise als das Seiende für das Denken ist. Das Nichtseiende ist nicht nur nicht, es kann auch nicht erscheinen, nicht als seiend und nicht als nichtseiend. Anders als für Platon ist für Parmenides das Erscheinen nicht von Nichtsein durchsetzt und geprägt. Weder durch ein Was noch durch ein Wie des Seienden eröffnet sich bei Parmenides ein ontologischer Komparativ. Dieser besagt: Manches Seiende ist ewig mit dem Sein verbunden, manches nicht, sondern lediglich zeitweise oder in geringerem Maße. *Alles*, was ist, ist aber für Parmenides das Seiende. *Alles* Seiende hängt mit demselben Seienden in gleicher Weise und im selben Maße unzertrennlich zusammen.

Das wahre, unveränderliche Sein – für Platon der Grund, der auch das ideale Nichtseiende einschließt – zeigt sich für Platon wie für Parmenides ausschließlich im Denken und steht ihm allein offen. Beide kennen bloß eine wahre Seinsweise des Seienden: daß es ist; die Aletheia. Beide kennen nur ein wahres Verhältnis zum Seienden: das Noein. Im Denken tut sich die Wahrheit des Seienden dergestalt auf, daß sie zugleich als Wahrheit des Menschseins offenkundig wird. Alles andere ‚Sein‘ wird nicht mehr nur vom reinen Denken erschlossen und ist daher von minderer Art. Vernimmt das Denken das Seiende, so vernimmt es sich selbst. Das Erscheinen des Seienden in den vielen Unterschieden und Bestimmtheiten ist nichts Subjektives, sondern es ist das Seiende selbst, das sich in den Phänomenen bekundet; es ist das, was in ihnen ist – wenn auch hintergründig und verschleiert. Das Seiende wird im Vorstellen verschiedenen Seiten, Be-

stimmungen, Zuständen, Perspektiven zugeteilt, doch jedes Weltliche ist und bleibt ein Erscheinen des Seienden. Will man überhaupt bei ihm davon sprechen, so ist dies für Parmenides die ontologische Differenz. Der dritte Weg sieht das Seiende von der Welt her, betrachtet es in seiner Weltlichkeit. Wenn die innere Pluralität von deren Momenten später den Gedanken einer Vielzahl von Welten selbst zeitigt, dann wird jede Welt zu einer Möglichkeit des Seins, jedes Seiende zu einer Möglichkeit in einer Welt; ‚Möglichkeit‘ impliziert hierbei immer schon Vielheit und Andersheit.

Fragt die erste Philosophie für Aristoteles nach dem Seienden als Seiendem oder insofern es seiend ist, dann wird bereits vorausgesetzt, daß jedes Seiende noch anderes ist, daß ihm also *viele positive Bestimmungen* zukommen. Der Satz vom Widerspruch, das vollkommen sichere und täuschungsresistente Prinzip, verbindet das Sein logisch und zeitlich mit dem Nichtsein: „Denn es ist unmöglich, daß dasselbe demselben in derselben Beziehung zugleich zukomme und nicht zukomme. [Es ist] unmöglich, daß etwas zugleich sei und nicht sei.“ (Vgl. Aristoteles: *Metaphysik* IV, 3, 1005b19–30.) Das unerschütterliche Prinzip bietet Gewißheit über etwas *Negatives*, eine Unmöglichkeit: *Gegensätze* (oder Gegenteile) können demselben *nicht* zugleich zukommen. Scheint für Parmenides in Licht *und* Nacht noch dasselbe Seiende auf, so können für Aristoteles beide demselben Seienden nicht zugleich zukommen; das Sein des einen fordert – notwendig und für diesen Zustand konstitutiv – das komplementäre Nichtsein des anderen. Das Sein ist selbst nichtseiend, läßt das Nichtseiende seiend sein. Schon bei Platon regeln Teilhabe und Nichtteilhabe Sein und Sinn jeder Bestimmung: Das Sein *ist* es selbst, *hat* aber zudem Gemeinschaft mit allen anderen Bestimmungen; und diese gehören zum Wesen des Seins, das solchermaßen uneindeutig oder mehrsinnig wird. Der Satz vom Widerspruch unterstellt: Etwas kann (etwas) sein *und* nicht sein – nur nicht zugleich und in derselben Hinsicht. Ob man das Grundprinzip zeitlich oder logisch versteht, spielt hierfür keine

Rolle. Das, was ist, wird – von der Notwendigkeit seiner Denkbarkeit und vom Wesen des *Denkens* her – indifferent gegen Sein und Nichtsein.

Die Geltung des Satzes vom Widerspruch – des einen Prinzips, das bei jedem Seienden und seiner Erkenntnis anwesend sein muß – erstreckt sich auf alle möglichen Bestimmungen wie auf das Existieren. Etwas kann etwas sein und nicht sein, etwas kann sein und nicht sein, etwas kann entstehen und vergehen, etwas kann tun und leiden – nur nicht zugleich und in derselben Hinsicht. Alles ‚Zukommende‘ ist ein Identisches. Der Satz vom Widerspruch basiert auf der Annahme von Vielheit und Verschiedenheit, auf der Wirklichkeit von Werden und Veränderung. Das Nicht-Zugleich setzt das Nacheinander-Bestehen-Können (eben vermittels des Werdens) voraus. Was ist *im* Werden identisch und *durch* es möglich? Bestimmungen oder Gegensätze können hintereinander am Selben real sein, nur ihre gemeinsame oder simultane Existenz am Selben ist unmöglich. Sogar Existieren und Nicht-Existieren werden wie eine Bestimmung behandelt. Der Satz vom Widerspruch regelt die allgemeine Logik des Werdens, des Existierens der Bestimmungen.

Damit es wirkliches Wissen geben kann, darf nicht die Forderung nach einem Beweis für *alles* erhoben werden, denn in diesem Fall müsste man bis ins Unendliche fortschreiten, also in der bloßen Möglichkeit des Wissens verharren. Daher ist für Aristoteles nur ein Beweis der Unmöglichkeit der Ungültigkeit des Satzes vom Widerspruch möglich, während jeder direkte Beweis zirkulär bliebe. Der Satz ist die Bedingung des Denkens und jeder Rede über Seiendes, aber auch des Seienden selbst. Jede Rede, auch die des Leugners des Satzes, muß etwas bezeichnen, will sie überhaupt etwas sagen; damit wird jedoch schon etwas bestimmt umgrenzt, so daß der Gegner zugibt, was er leugnet. Der Satz der Identität zwingt also bereits zur Annahme auch des Satzes vom Widerspruch. Im Bezeichnen der Identität von etwas vollzieht sich ein unmittelbarer Akt der Wahrheitssetzung (im Sinne der einwertigen Logik).

Mit Sein und Nichtsein wird etwas Bestimmtes sowie eine Einheit von zumindest begrenzt vielen Teilen bezeichnet, derweil jedes Nicht-Eine nichts ist. Denken bedeutet stets, Etwas und Eines zu denken, das durch einen Namen bezeichnet wird. Eine unendliche Vielheit höbe die Rede auf – ebenso wie die vollständige Identität von allem, durch die alles Eines wäre, alles zusammenfiele, alles wahr und gleichbedeutend wäre. Differenzen müssen auseinandergehalten, Vereintes muß verbunden werden. Identifiziert man das Falsche (Getrennte), wird alles eins, weshalb es die Einheit des bestimmten, umgrenzten Begriffs zu wahren gilt, denn nur so können Begriffe und Dinge in all ihren positiven und negativen Relationen zueinander erkannt werden. Möglich ist daher die Einheit von Vielem, aber nicht die Identität des Vielen.

Kein Seiendes als Bestimmtes kann zugleich und in derselben Hinsicht Gegensätze an sich haben. Der Satz vom Widerspruch ist die notwendige Bedingung, um überall das wahre Verhältnis von Einheit und Vielheit aufzudecken. Wären alle Widersprüche über dasselbe zugleich wahr, so wäre alles Eines, weswegen auch die Vorsokratiker nur vom Vermögen (ἀόριστον), nicht von der Wirklichkeit (ὄν) reden und beide verwechseln: Alles ist für sie alles Mögliche. Ohne den Satz vom Widerspruch gäbe es keine οὐσία, weil alles zum unselbständigen Prädikat herabsänke; ohne ein Erstes (die οὐσία) träte ein infinites Regreß ein. Jedes Wesen weist ein spezifisches Bestimmte auf, das es zu einem Identischen, von allem anderen Unterschiedenen macht.

Unter οὐσία versteht Aristoteles den einen, mit sich identischen Träger vieler Bestimmungen, die erst an und mit ihr existieren. Sie ist Ursache des Seins: der Existenz, des Tragen-Könnens von Bestimmungen, des Wirken-Könnens. Sie ist das, wodurch etwas ist, worauf alles andere sich beziehen muß. Die οὐσία wird aber auch als etwas Synthetisches aufgefaßt: Sie ist in der Regel aus Form und Stoff – die für sich genommen ungegenständlich bleiben – zusammengesetzt (Gott oder die Mathematika nicht). Das εἶδος wird dabei zum eigentlichen Moment der οὐσία, denn es ist derjenige Komplex von Bestimmungen, durch die eine οὐσία

das ist, was sie ist, während die ὅλη das ist, wodurch etwas physisch existiert. Die Akzidentien werden vom εἶδος, nicht von der ὅλη ausgesagt. Der Stoff ist nicht mehr selbst οὐσία, sondern eine αἰτία der Dinge, während das εἶδος beides ist, αἰτία und οὐσία. Das εἶδος ist die Substanz von etwas, die Ursache dafür, daß es existiert und bestimmt ist. Deswegen ist die οὐσία das Existierende *und* das qua εἶδος Bestimmte.

Im εἶδος als nicht-synthetischer Einheit sind alle Wesensbestimmungen der οὐσία vereinigt, die deren Identität mit sich ausmachen; die anderen möglichen Bestimmungen sind bloß partiell mit der Sache identisch. Wäre nicht das εἶδος οὐσία, so wäre Gott keine οὐσία. Nicht die ὅλη ist also der Grund des Existierens, denn in diesem Fall würde Gott nicht existieren. Das reine, höchste εἶδος, das einzig durch sein Denken bestimmt wird und daher die reine Wirklichkeit des Denkens ist, ist nicht nur das unteilbare höchste Seiende, sondern das εἶδος bestimmt prinzipiell das Seiende als Seiendes. *Jede* οὐσία wird vom εἶδος her begriffen, von den wesentlichen *Bestimmungen*. Erst vom εἶδος her wird jedes Seiende begreifbar oder denkbar, gleichgültig ob es ist oder wird. Der doppelten Auslegung der οὐσία als Einzelnes *und* als εἶδος des Einzelnen korrespondiert die doppelte Auslegung der ersten Philosophie als Ontologie, die das Seiende als Seiendes untersucht, *und* als Theologie, die das höchste Seiende als reines εἶδος zum Gegenstand hat.

Die Leugnung des Satzes vom Widerspruch hebt Bejahung und Verneinung schlechthin auf: Etwas wäre Mensch und Nicht-Mensch und damit weder Mensch noch Nicht-Mensch, womit zugleich der Satz vom ausgeschlossenen Dritten wegfiel; die logischen Grundsätze erweisen sich als untrennbar. Ohne den Satz sind Wahrheit und Irrtum dasselbe, der Redeakt als potentieller Bedeutungsakt wird aufgehoben. Alle Sätze sind zugleich wahr und falsch, alles ist und ist nicht. Man kann an Wahrheit und Falschheit nicht objektiv festhalten, wenn man den Satz vom Widerspruch außer Kraft setzt. Wer irgendwo – theoretisch oder praktisch – Unterschiede macht, wendet den Satz immer schon

an. Allein die Differenz von Wahrheit und Falschheit verweist auf das echte Verhalten des Seienden dem ganzen Satz gemäß, d.h., die Unterscheidung von Wahrheit und Falschheit ist *selbst vorgängig wahr*.

Der Satz vom Widerspruch offenbart sich als Satz des Bestimmtheits des Seienden und der Differenz von bestimmten und begrenzten Identitäten. Sein Sinn stellt sich primär im Horizont des werdenden und Sinnlichen ein. Unvergängliches oder werdenstranszendentes kann für Aristoteles weder nicht existieren noch sich verändern. Nur im Sinnlichen wird aus entgegengesetztem entgegengesetztes, aus Nichtsein Sein. Dem Vermögen, nicht aber der Wirklichkeit nach kann dasselbe entgegengesetztes sein. Wenn alles schon alles ist, dann kann nichts mehr noch zu etwas werden. Da aus Nichts nichts wird, muß das Sein immer die Mischung aller Gegensätze einschließen: Das Werden ist ein *μεταξύ*, in dem alle Übergänge zwischen Seienden und Bestimmungen stattfinden.

Aristoteles grenzt die *Poiesis*, das Substanzen qua Form und Denken schaffende Handeln, von *Physis* und *Praxis* ab. In einer Welt ohne Kontingenz gäbe es weder *Poiesis* noch *Praxis*; in der Sphäre des Translunaren oder der Mathematik eignet ihnen keine Wirksamkeit. Und dies gilt ebenso für den Satz vom Widerspruch, denn zu sagen: ‚Gott kann den Kosmos nicht zugleich schaffen und nicht schaffen‘, ist zwar richtig, doch ist dies ein für allemal entschieden, so daß der Satz keine wirkliche Anwendung mehr – im Horizont der Veränderbarkeit – besitzt. Wenn es ohne den Satz keine *οὐσία* geben kann, dann bedeutet dies, daß die Unterschiede von Existenz und Bestimmtheit, Wesen und Kontingenz, Form und Stoff, Zugrundeliegendem und Getragendem wegfallen, die die Welt des Veränderlichen und werdenden konstituieren. Bei jeder unveränderlichen *οὐσία* ist das Verhältnis dieser Unterschiede absolut fixiert.

Platon widmet das Grundbild seiner Philosophie – das Höhlengleichnis – dem ontologischen Komparativ: dem Ineinander von Sein und Nichtsein, dem Verhältnis von höherem und

geringerem Sein, der Nähe des Menschen zu und des Abstandes von den Formen des Seins. Verschiedenartiges und -stufiges Sein wird auf einen höchsten Grund gebracht. Von ihm her fügt sich alles Seiende in eine übergängige Einheit und wird vergleichbar. Immer eignet dem Komparativ ein Woher und ein Woraufhin: Für uns ist der Irrtum – das Bild für die Sache zu halten – das Erste, die Wahrheit das Letzte. Für den Menschen beschreibt das Höhlengleichnis ein Erleben und ein Geschehen gleichermaßen, in denen er sich durchgängig zum Sein verhält, um im Horizont der Weisen seines Seinsverständnisses zu existieren. Das Fragen nach dem Wesen und den Stufen des Wahr-Seins erfolgt zusammen mit dem Fragen nach der Wesensgeschichte und Bildung des Menschen; stets wandelt das Begegnende sich gemeinsam mit demjenigen, dem es begegnet. Jeder Seinsstufe eignet ihre Wahrheit, bei jedem Schritt tritt die Wahrheit hervor, begleitet und ermöglicht einen Wandel des Menschen, dessen Vollendung sich aber erst am Ende vollständig auswirkt. Erst vom höchsten Sein her sehen wir, was und wie etwas ist, werden die Stufen absolut vergleichbar; reine Ideen für sich sind ein Unding. Das Sich-Zeigen des Seins und das Verhalten zu ihm stehen in einer unauflösbaren Einheit. Das neben dem im Sein des Sich-Zeigenden anwesende Nichtsein wird in der Höhle nicht gesehen. In ihr hält man das Sich-Zeigende rein für das Sein, die Nichtigkeit erkennt man erst nach der Rückkehr vom wirklichen Sein.

Ursprünglich begegnet dem Menschen das Nichtige, genauer: die dem wahren Sein am fernsten stehende Zusammenfügung von Sein und Nichtsein oder die dem Nichtsein am nächsten stehende Minderung des Seins. Der Mensch fängt mit dem Minimum des Seins an, denn der Aufstieg kann nicht bei Nichts beginnen, sondern nur bei Nichtigem. Bildung besteht in der Überwindung der Nichtigkeit im Ausgang von ihr; sie ist der Fortschritt des Menschen vom ontologischen Minimum zum Maximum. Ohne das Nichtige, ohne den Komparativ in seiner Spannweite gäbe es keine Bildung. Der Wandel im Wesen des Menschen hängt am ontologischen Komparativ, er führt zum

Durchschauen der Nichtigkeit vermittelt der Einsicht in das Seiende und Wesentliche. Wozu und woran sollte Bildung erfolgen, wenn es kein Sein gäbe, wenn alles nichtig wäre? Die Bildung stellt die Seele über das werdende, das damit beherrschbar wird, und doch ist die Bildung selbst ein Werden (in der Seele), das ohne das Werden schlechthin nicht stattfinden kann.

Die Nichtigkeit im und am Seienden, die vom Grund her und durch den Abstand zu ihm besteht, muß *überwunden* werden, indem der Mensch zum reinen und vollgültigen Sein aufsteigt, indem er vom Nichtigen wegkommt. Was all das, was überhaupt als seiend auftritt und gilt, vergleichbar macht und Stufen des Seienden definiert, sind das Maß und die Art der *Nichtigkeit* oder des Seinsmangels, die ihm anhaftet. Erst am Ende wird das Nichtige im Licht seiner Abhängigkeit vom zuhöchst seienden Grund erkennbar – und zwar, sofern es ist *und* sofern es mangelhaft ist. Die Welt des zutiefst geminderten Seins, die Höhle mit ihren Schatten, bildet die Lebenswelt des Menschen und seiner Gemeinschaft, und sie bleibt dies selbst dann noch, wenn sie zuletzt im Licht der Ideen gesehen wird.

Beständig ist der Mensch gezwungen, mit dem nichtigen Sein umzugehen und sich zu ihm zu verhalten. Freiheit ist dasselbe, wie das Erkennen des Wahren, schließt aber ebenso das Zurückgehen zum Unwahren ein. Vom Nichtigen herkommend und ausgehend, muß der Mensch doch zu ihm zurückkehren und in ihm verbleiben. Das Nichtige formt das menschliche Leben in gewissem Sinne zu einem Kreis. Das wahre, absolut beständige, primäre Sein steht dem Menschen seiner Natur und seinem Wesen nach *fern*. Er muß sich anstrengen und überwinden, er muß Gewalt ausüben und Schmerz erleiden, um sich ihm – und dies notwendig nur schrittweise und sich in jede Stufe eingewöhnend – annähern zu können. Eine endgültige ‚Überwindung‘ des Nihilismus kann es nicht geben. Wer allein das Nichtige kennt, weiß nicht um seine Nichtigkeit und hält es für das Sein; die Schatten sind für ihn nicht Schatten von etwas. Wer das wahre Sein kennt, sieht das Nichtige zwar in seinem Licht, muß jedoch bei ihm als

Nichtigem ausharren: Die Schatten – als das Nichtig – lassen sich nicht vernichten.

In Platons Höhle herrscht vor allem eines: Lärm. Meinungen sind bedeutungslos und führen zu nichts, die Meinungsfreiheit ist eine bedeutungslose Freiheit, die des Schreiens und des leeren Geredes. Alle Staaten sind Höhlenstaaten. Überzeugungen sind Absonderungen: Sie trennen von der Wahrheit, trennen den einzelnen vom anderen. Meinungen enden immer im Sich-Trennen, Sich-Anschreien oder Sich-gleichgültig-Sein. Sie erigieren die Nichtigkeit – der Sache und des Selbst. Wer sagen will, wo es in der Höhle und auf dem dritten Weg lang geht, der muß alle überschreien, am lautesten lügen und drohen. Von innen zugemauert, bedarf die Höhle, die Welt der Technik, keiner Außenwelt mehr. Daß eine Außenwelt existiert, ist bloß noch ein Gerücht. Die Techniker füttern die Meinungsmaschine und lassen die Schatten tanzen, deren Konsum das Leben der Gefesselten ausfüllt. Was es zu sehen gibt, was aufgeführt wird, das sind die Schattenspiele der Technik. Wenn das werdende alles ist, was es gibt, dann ist das Sein in der Hand der Poiesis, die es zum Gegenstand der Meinungen macht.

Ursprünglich zeigt sich dem Menschen das Sein in Gestalt seiner äußersten Nichtigkeit, die trotzdem nicht nichts ist, denn die Schatten sind bei der in der Höhle – als der Welt der Unfreiheit und der Poiesis – herrschenden doxischen Unverborgenheit weder völlig unwahr noch unseiend; in der Höhle herrscht keine totale Dunkelheit, weil es dann unmöglich wäre, ein Leben lang bei den Schatten zu bleiben. Der Nihilismus ist somit eine Seinsweise des Seins selbst: Das Sein zeigt sich wesentlich auch und zuerst als nichtig, in seiner weitesten Reduktion. Der Mensch ist anfänglich dergestalt auf das Sein bezogen, das er es in der Form seiner größten Minderung wahrnimmt. Der Nihilismus ist die Wahrheit der Entfremdung des Seins von seiner Wahrheit; das Sein ist sein äußerstes Anderes. Er ist eine grundsätzliche Weise, wie der Mensch zum Sein überhaupt steht, wie es mit dem Sein für ihn steht, wie es um das Sein steht und wie es infolgedessen

um sein Sein steht. Der Nihilismus bleibt daher durch die gesamte Geschichte der Metaphysik hindurch ein universelles Seinsverhältnis des Menschen, das sein Denken, sein Handeln und seine Werke mitbestimmt und durchdringt.

Bei Platon wird im Raum der Ideen alle Negativität in Gestalt der *Andersheit des Positiven* gebunden: Alles, was eine Idee nicht ist (worin sie also an der Idee der Andersheit als des wahren Sinnes des Nichtseins teilhat), ist zugleich ein anderes Positives. Nach ihrem eigenen Wesen betrachtet, ist jede Idee reine Positivität. Und auch die verschiedenen Grade der Universalität aller Ideen stiften kein Verhältnis der genuinen Negativität zwischen ihnen. Alle ‚Negativität‘ wird in die Einheit und Immanenz des Ideenkosmos (*παντελῶς ὄν*) und seiner reinen Positivität hineingenommen – als Moment der vollständigen Wechselkonstitution zwischen den Ideen und ihrer exakten Charakterisierung im Rahmen ihrer Allheit. Das Werden ist für Platon kein *anderes* Sein als dasjenige, das sich im ursprünglichen Sein der Ideen manifestiert. Es *vermehr*t das Sein nicht, sondern *bildet* das eine positive Sein in einer minderen, negativen Weise *ab*. Das wahre und eigentliche Sein liegt in den Ideen, die als Allgemeines den vielen, weniger seienden, teilhabenden Einzelinstanzen zugrunde liegen. Das Sein ist nur *als Allgemeines* ewig, unveränderlich, wahres Sein; im Werden hingegen ist das, was wahrhaft ist, zwar anwesend, jedoch vereinzelt, veränderlich, sinnlich, *nichtig*. Das Sein wird letztlich etwas aufgenötigt, das ontologisch unfaßlich und vieldeutig bleibt, der vollen Positivität des Seins aber Grenzen setzt und damit Abbruch tut: Es wird in und an der *Materie* realisiert und damit der Nichtigkeit immer schon preisgegeben.

Die genuine Ausführung dieses Gedankens vom primären Sein als Grund des nichtig-Seienden erfolgt vor allem im *Schöpfungsbegriff*: Die ausschließliche, inbegriffliche Positivität des höchsten und originären Seienden schafft das mindere Seiende, sei es aus dem Nichts oder der Materie. Der *ontologische Komparativ* zerstört in jeder Gestalt die reine und gleiche Positivität alles Seienden, sofern es ist. Wenn das Positive und das Negative einen

seienden, wirklichen Gegensatz bilden, dann wird das Sein in sie zerteilt und als Sein gegen beide gleich-gültig. Mit dem Komparativ wird die Nichtigkeit in das Sein selbst eingeführt: Dem, was ist, kann Nichtigkeit anhaften; dem Nichtigen wohnt Sein inne. Als *Grund* ist das Sein wesentlich auf Nichtigkeit bezogen: Er überwindet Nichtsein, führt – nichtiges – Sein ins Sein, bewahrt es im Sein. Im Begründungsdenken wird Sein gegen Nichtsein, Positivität gegen Negativität gestellt. Dem Begründeten wie dem Begründeten hängt Nichtigkeit an. Um diese Nichtigkeit einzudämmen, wird der erste und höchste Grund alles Seienden dann in eins als *widerspruchsfreies Sein* konzipiert, als etwas, das notwendig existieren muß, nicht nicht existieren kann, und damit werden der Satz vom Widerspruch und der Satz vom Grund ontologisch verschränkt. Das widerspruchsfreie Sein umfaßt vollständig und undurchbrochen die Positivität. Die Allheit der Seinsbestimmungen ist in ihm als Inbegriff alles Positiven auf rein positive Weise gegeben. Dieses ausschließlich positive Sein tritt als Grund des werdenden, mit Negativität durchsetzten Seins hervor. Nur für den Grund gilt: Sein ist nicht Nichtsein.

Zu sagen: ‚Das Sein ist nichtseiend oder nichtig, das Positive ist negativ‘, ist der Versuch, die Bedeutung beider Ausdrücke zu identifizieren. Die Verneinung der Entgegensetzung kann die bloß adäquate Identifikation des semantisch Identischen darstellen. Um den Unterschied von Sein und Nichtsein aber als wirklichen zu verneinen, muß vordem dieser Unterschied auch als wirklich gesetzt werden; und es muß zudem vorausgesetzt werden, daß Sein und Nichtsein sachlich immer bereits aufeinander bezogen sind. Sein und Nichtsein müssen *vorgängig* (und ursprünglich) als verschieden gesetzt werden, um *dann* ihre Identität als verschiedene zu setzen. Lediglich als verschiedene könnten sie also wirklich identisch sein. Allein unter Aufrechterhaltung und Voraussetzung dieser Verschiedenheit kann ihre Identifizierung als Verneinung ihres Gegensatzes *de facto* vollzogen werden; die Negation beruht auf der Position. Auch der Nihilismus beruht deshalb auf der Identifizierung dessen, was vorher wirklich unter-

schieden ist. Er überwindet den Unterschied und legt dies geschichtlich aus: Das Sein zeigt sich immer mehr als nichtig, das Sein ist nichtig geworden. Doch dieses Geschichtliche ist stets die *eigene* Geschichte des Nihilismus – im Hinblick auf ein Sein, das vom Nichts überhaupt nicht erreicht werden *kann*. Das Sein kann nicht nichtig werden, wenn es dies nicht immer schon war und ist. Nur das, was als Sein erscheint und gilt, kann der Nichtigkeit anheimfallen.

Der Nihilismus ist eine Form des *Seinsverständnisses*, und zwar des universellen, weshalb es den Menschen sowohl als Fragenden wie als Befragten unmittelbar mit einschließt. Wenn wir indes prinzipiell lediglich das verstehen können, was wir selbst *hervorbringen*, wenn wir sogar das, was von sich aus da ist, nur so verstehen können, als ob es etwas Gemachtes wäre oder sein könnte (etwa durch eine ‚Technik der Natur‘ im Kantischen Sinne, vgl. dazu z.B. AA V, 233, 246, 391–395, 404, 410–411, 419; XX, 204–205, 214, 219, 234), dann ist die Poiesis, als ein spezieller Seinsgrund, für das Seinsverständnis überhaupt unabdingbar und bildet den Horizont jeden Seinsverstehens. Auch im Schöpfungsgedanken zeigt sich das Fragen nach einem Grund und Sinn des Seins insgesamt als vom Modell der Poiesis getragen. Wenn wir daher nach dem Sinn des Seins fragen, dann fragen wir nach dem *Sinn seines Hervorgebrachtseins*, der Poiesis. (Deswegen kann Nietzsche davon sprechen, daß Werte *geschaffen* oder gesetzt werden müssen.)

Der Nihilismus versteht das Sein im ganzen als sinnlos: Daß etwas ist, alles, was ist, hat keinen Sinn; alles Hervorbringen hat keinen Sinn oder Wert. Kein Verstehen kommt über die Poiesis hinaus, obwohl genau das der Traum des Verstehens ist: etwas rein als es selbst zu verstehen; es sich anzueignen, ohne das es immer schon das Eigene ist und in ihm gründet. Das reine Ist kann nicht verstanden werden, und es kann folglich auch nicht als nichtig verstanden werden. Das Sein wird vom Werden oder Gewordensein her verständlich, genauer gesagt als Hergestellt-Werden. Durch die *Vermittlung dieses Werdens* wird das Sein – als

vermitteltes – verstehbar. Nicht erst in der Vernichtung tut sich der Nihilismus der Poiesis kund, sondern primär bereits im Hervorbringen. Das Werden – in der Mitte des Raumes, den der ontologische Komparativ auf tut – ist die Region des Nihilismus. Dem Seienden kann das Verstehen nur einen Sinn aufprägen oder einräumen, wenn sich ihm eine Herkunft und eine Zukunft zusprechen lassen. Einzig auf solche Weise *öffnet* sich das Seiende, so daß sich ihm ein Sinn zu- oder absprechen läßt, daß es einen Sinn freigibt.

Die Nichtigkeit ist eine Antwort auf die Fraglichkeit des Seins, sofern und soweit es fraglich sein und werden kann. Nur das kann fraglich sein oder werden, was wir verstehen wollen. Verstehen können wir nur vom Erzeugen oder Ins-Sein-Bringen her. Woher, Weshalb, Wohin, Wozu: Das sind die Fragen, deren Beantwortung einen Sinn des Seienden sichtbar machen kann. Ist die Antwort negativ, so ist das Seiende nichtig. Jenseits des Werdens stürzt sich der Nihilismus in den Abgrund der Vernunft: Es könnte schlechthin nichts existieren, nicht einmal Gott oder das Ewig-Unveränderliche. Auch hier kann man sehr wohl noch fragen, aber nicht mehr im selben Sinne nihilistisch antworten. Daß etwas ist, läßt sich nicht bewerten. Weder vermag das Verstehen dem reinen Sein Sinn zu *geben* noch auch einen Sinn in ihm zu *finden* (und anzuerkennen), den es hat. Wenn wir das Sein als nichtig *verstehen*, dann können wir dies lediglich, sofern es etwas *Gemachtes* ist, denn ansonsten wäre es überhaupt nicht verständlich, bliebe unzugänglich und in seinem Sein verschlossen.

Allein das, was nicht ist, nicht sein kann oder anders sein kann, als es ist, was sonach Kontingenz, Möglichkeit, Denkbarkeit zuläßt, kann als nichtig ausgelegt werden. Das grundlose Sein kann bloß insofern fraglich sein und den Nihilismus zeitigen, als unsere eigentümliche Seinsweise diesem absoluten Sein gegenüber inkongruent ist: *Unser* Fragen und Verstehen-Können erweisen sich als nichtig und sinnlos, wenn wir sie auf das reine Sein anwenden. Die Poiesis kann also zur Nichtigkeit des Seienden hinführen, aber ebenso zur Nichtigkeit ihrer selbst; beides betrifft

den Menschen freilich in gleicher Weise. Einmal sind Hervorbringen und Hervorgebrachtes, Verstehen und Verstandenes sinnlos, einmal sieht die Poiesis ihre Nichtigkeit in Gestalt der Unerreichbarkeit ihrer Transzendenz, des Unverständlichen. Sinn und das, was Sinn hat, lassen sich nur gemeinsam etablieren.

Ausschließlich dasjenige, dem kein Sinn zuzukommen vermag, kann auch nicht sinnlos sein oder werden. Die Frage ist also, ob dem reinen, absoluten Sein ein Sinn innewohnen kann, oder ob es weder einen Sinn haben noch sinnlos sein kann. Kann Notwendiges – etwas, das nicht nicht und nicht anders sein kann, als es ist – sinnhaft oder sinnlos sein? Obwohl das reine Ist allem Zweifel entzogen zu sein scheint, richtet sich der Nihilismus dennoch gegen die Repräsentanten dieses Seins: Gott, die Ideen, das Ewige und Unveränderliche, die Substanz, das Absolute. Er verneint, daß es ein solches Sein überhaupt geben kann. Der Angriff auf das Sein schlechthin muß bei einem speziellen Sein ansetzen, nämlich beim absoluten. Seine Möglichkeit zu leugnen, macht den Nihilismus zu einem Erkenntnisproblem: Es gilt bloß einzusehen, daß es gar kein Sein gibt, das nicht nicht sein kann; alles kann nicht und daher nichtig sein. Aber auch, wenn es das absolute Sein gibt und es nicht nicht sein kann, könnte es immer noch nichtig sein. Was nicht aufhören kann zu sein, kann trotzdem sinnlos sein, d.h., die ontologische Unnegierbarkeit des Ist stiftet nicht seinen Wert. (Auch unser zeitliches Leben würde nicht schon dadurch sinnvoller, daß es unendlich währte.)

Nietzsche deutet den Nihilismus als etwas geschichtlich Gewordenes; die höchsten Werte haben sich im Lauf der Zeit umgekehrt und entwertet. Die Ewige Wiederkehr, als Inbegriff der Sinnlosigkeit des Seins, *löst das Sein im Werden auf* und bestimmt es als Werden, doch sie *bewahrt den absoluten Seinssinn im Werden*: Es ist nie nichts, es kann nicht nichts sein. Das Sein kann also für Nietzsche nicht nicht und dennoch zugleich nichtig und sinnlos sein. Daß etwas ist und das, was ist, sind gleicherweise sinnlos. (Bereits Schelling kann im reinen, unvordenklichen, absolut faktischen Sein Gottes keinen Sinn erkennen. Dieses Sein ist

nichts als sein Schicksal, der ursprüngliche Nihilismus Gottes. Erst seine Hinwendung zum anderen Sein, sein Wollen der Welt und ihrer Geschichte, gibt Gott – wie auch der Welt – einen Sinn, einen Grund und Zweck seines Werdens.) Bei Nietzsche wird das Sein im rotatorischen Werden aufgelöst. Das Werden geschieht ewig, hat aber weder Grund noch Ziel. Deshalb ist das Werden sinnlos. Was also notwendig ist – nie nicht war, nie nicht ist und nie nicht sein wird – kann dessen ungeachtet als sinnlos gelten.

Alles gilt gleich und kommt mit gleicher Notwendigkeit wieder, so daß es im Hinblick auf die Konstitution der Wiederkehr keinen ontologischen, sondern bloß einen perspektivischen Komparativ gibt. (Ob man etwa zum niedergehenden oder zum aufsteigenden Leben gehört, kann man nicht wissen, obwohl es in atheistischer Prädestination immer schon feststeht.) Selbst wenn die Dinge oder Verhältnisse perspektivisch besser werden, macht sie das nicht sinnvoller. Wenn die Welt humaner würde, würde sie im Sinne des Wertes der Humanität besser, aber diesen Wert muß man zuvor anerkennen; und kein Wert bringt die dazu erforderliche Notwendigkeit mit sich. Ob es Sinn hat, sich human zu verhalten, bleibt unerweislich. Der Nihilismus hintergeht die – in beiden Gliedern als Form von Sein geltenden – Gegensätze des Positiven und Negativen (gut und schlecht, schön und häßlich, nützlich und schädlich), weil das, was ist, *insgesamt*, in jeder Gestalt und nach jeder Seite, als sinnlos gelten kann.

XIII. Parmenides und Platon II

Bei Platon wird das Sein im *Sophistes* zum Inbegriff *aller* positiven Bestimmungen oder aller bestimmten, gegeneinander unterschiedenen, aber miteinander verflochtenen, reinen Existenzweisen (Ideen), von denen ‚Sein‘ zugleich eine ist, nämlich die schlechthin allgemeine oder universale; die Idee, an der jede Idee teilhat. Das Unterschieden-Sein der Bestimmungen ist ebenso eine eigene Bestimmung: Was jede Idee nicht ist, das ist sie durch die Teilhabe an der Andersheit. Das ὄν als eine Idee erweitert sich zum παντελῶς ὄν, d.h., ‚Sein‘ ist eine Bestimmung unter anderen, aber ebenso die *immanente* Totalität aller Bestimmungen, also das Sein ihrer Einheit bzw. ihrer als Einheit. Das ‚Ist‘, im Sinne des reinen, höchsten Existierens, wird bei Platon zum gemeinschaftlichen Prädikat *jeder* reinen Bestimmung. Sogar die Idee des Seins, des ὄν, bildet in diesem Sinne eine der Entitäten, die wahrhaft ist (existiert); etwas, von dem man sagen muß: Es ist das, was ist (ὅ ἔστιν). In ihrer Weise zu sein, sind alle reinen Bestimmungen dann der Grund für das Sein der unreinen Bestimmungen, des werdenden. Die reinen Bestimmungen sind das, was ist, und deswegen sind sie das rein Denkbare: Die Ideen stehen nur dem *Denken* offen, zeigen sich ihm zugänglich und durch es in ihrem Daß, Was und Wie erschließbar.

Das ὄν begegnet bei Platon als eine Idee neben anderen, nicht mehr selbst als alles, was ist. Die ἰδέα ist das, was ist, *wovon* das ‚Ist‘ ursprünglich auszusagen ist. Alle reinen Bestimmungen sind Ideen; die Idee ist der Sinn von Sein. Jeder Idee, nicht allein der Idee des Seienden, kommt das εἶναι gleicherweise zu; und das εἶναι schließt das Nichtsein oder das Ist-Nicht vollständig von den idealen Bestimmungen aus. Es ist nicht τὸ ὄν als ἰδέα oder οὐσία (etwa als Idee des Existierens), die den anderen Ideen ihr εἶναι oder ἔστιν erst vermitteln würde oder ihnen gar den Status, eine Idee zu sein, erst verleihen würde. Durch das Denken jeder reinen Bestimmung als solcher wird bereits ausgeschlossen, daß sie nicht existieren kann. Im Denken zeigt sich, daß *jeder* wirkli-

chen Bestimmung das ‚Ist‘ ex aequo anhängt. Etwas erweist sich als Idee primär dadurch, daß ohne es kein Denken möglich ist, daß ohne es die Sphäre des Denkbaren inkonsistent wird; sekundär dadurch, daß ohne es keine sinnlichen bzw. werdenden Dinge konstituierbar sind. Waren ὄν und παντελῶς ὄν bei Parmenides noch schlicht dasselbe, so gilt bei Platon, daß nicht mehr exklusiv das Seiende ist, sondern daß die vielen seienden Bestimmungen sind.

Jede Idee besteht ewig und unveränderlich, weil sie fortwährend ist, was sie ist; weil sie niemals damit aufhören kann zu sein, *was* sie ist. Es ist ihr nicht möglich, nicht zu sein, was sie ist, und damit auch nicht, nicht zu sein (nicht zu existieren). Nur das, was keine Idee ist, vermag davon abzulassen, das zu sein, was es – durch die Teilhabe an der Idee – ist. Und damit hört es auch überhaupt auf zu sein, denn es ist lediglich, weil es ein Was ist. Jede reine Bestimmung ist ewig, hat unverbrüchlich das ‚Ist‘, weil ihr Was nicht verschwinden, sie sich nicht von ihm und folglich nicht von sich selbst lösen kann. Mit jeder reinen Bestimmung und ihrem Was verschwände das Ganze des Seins. Was entsteht, geht zum Sein über (γένεσις εἰς οὐσίαν); was vergeht, entfernt sich vom Sein der Idee. Die Idee jedoch kommt nicht zu sich und kann nicht von sich weg. Ihr Was (τι) hält sich in stetiger Anwesenheit; die ἰδέα ist das absolute τί. Die Verbindung von Was und Ist ist bei den Ideen eine unvordenklich-faktische, ewig und unlösbar; bei den Phänomenen ist sie aber nur noch eine durch die Ideen begründete temporär-faktische.

Das Werdende befindet sich zwischen Sein und Nichtsein und besteht als wechselseitiger Übergang beider ineinander. Es gibt Werdendes, das näher am Sein steht (Kosmos), und solches, das näher am Nichtsein steht (Schatten), doch nichts Werdendes ist jemals rein eines von beiden. In jedem Werdenden nimmt das Sein zu (Entstehen) oder ab (Vergehen), *und* es gibt überhaupt Stufen des Werdenden – wie es Stufen des Seienden gibt, etwa die mathematischen und die dialektischen Ideen –, so daß der ontologische Komparativ, das Mehr- oder Weniger-Haben von Sein, in

doppelter Hinsicht auftritt. Wie das werdende mehr oder weniger an einer Bestimmung teilhaben kann, so gibt es auch Grade seines Existierens; Was und Ist lassen sich graduell steigern. Was weniger an der reinen Bestimmung teilhat, hat auch eine geminderte Existenz; das Nichtigste ist daher das Wesenlose. Vom Nichtsein läßt sich schlechthin nichts Konkretes und Bestimmtes mehr sagen. Weder ist ein Was noch ein Daß erkennbar, folglich nichts. Platon verlegt den dritten Weg des Parmenides *zwischen* den ersten und den zweiten.

Die Trennung von Sein und Wesen (Existenz und Essenz, Dasein und Was-Sein, Ist und Bestimmtheit) manifestiert sich bei Platon lediglich in den werdenden Dingen, nicht in den Ideen. Der Einheit des ‚Ist‘ steht generell die Vielheit von rein seienden oder auch werdenden Bestimmungen gegenüber. Alles, was ist, ist im Lichte des Was-Seins anwesend. Die Philosophie bringt die Entwicklung dieser Sonderung schließlich im ontologischen Beweis auf den Punkt: Einen Fall ausgenommen, sind Sein und Wesen getrennt und müssen – um ein reguläres Seiendes zustande zu bringen – verbunden werden. Den Ausnahmefall markiert die unauflösbare Einheit von Sein und Wesen: Gott, der nicht nur selbst alle Wesen resp. alles Positive enthält, sondern auch als Grund für die Integration beider Momente in allen anderen Fällen fungiert. Ohne ihn existiert alles andere nicht nur nicht, es hat auch keinen Sinn. Gäbe es die Ausnahmeentität der Einheit beider Ebenen nicht, so könnte überhaupt nichts sein. Gott übernimmt den Rang und den Charakter der Platonischen Ideen. *Erst die Unterscheidung von Sein und Wesen ermöglicht aber den Nihilismus*: daß Existierendes wesenlos sein, daß dem, was da ist, die sinnvolle Bestimmtheit abgehen, daß das Seiende nichtig sein kann; oder daß das Wesentliche nicht existiert, daß das Sinnvolle nicht ins Sein tritt.

Der Unterschied von Sein und Wesen entwickelt sich geschichtlich auch als der von *Wirklichkeit und Möglichkeit* und greift in dieser Gestalt auf die Konzeption von Welt und Werden über. Sind die reinen Wesenheiten bei Platon noch selbst das ei-

gentlich Existierende und Wirkliche, das unerschöpflich werdende Entitäten und Bestimmungen hervorzubringen vermag, so sind sie gleichwohl im Hinblick auf das werdende *Potenzen*: Die ausschließlich dem *Denken* zugänglichen Ideen sind die Kräfte und Mächte, die das werdende ermöglichen und bestimmen. Nach dem Demiurgen-Mythos sind die Ideen selbst jedoch schon nicht mehr aktiv; nur im Hinblick auf sie schafft der Demiurg die Welt des Werdens. Das Wesen geht *von sich aus* nicht in das werdende Sein über. Zu *Gedanken Gottes* geworden verlieren die Ideen schließlich ihre autarke Existenz: Gott bestimmt durch sie lediglich das Wesen des Existierenden – der Welt des Werdens, der Schöpfung. Vordem existieren die Wesenheiten *nicht*, denn ‚Existieren‘ bedeutet zumeist: Das Wesen wird mit einer *Materie* verbunden, es geht in etwas Substantielles ein oder über, es wird wirklich. (Ökonomische Redensarten wie ‚sich eine Existenz aufbauen‘ beruhen auf dieser Deutung der Existenz als Realität.)

Was wirklich, realiter existiert, wird zu einer Art Mischung von Bestimmung und Existenz, die rein für sich resp. *ohne einander* nicht als Wirklichkeit vorkommen können. Was eine Sache im Wesen ausmachen und bestimmen kann, existiert selbst (noch) nicht. An sich sind die Bestimmungen gleichgültig gegen Existenz und Nicht-Existenz. Gott – das Seiendste, der Inbegriff aller Wesenheiten und Bestimmungen, alles Positiven – kann nicht alle Möglichkeiten in der Welt verwirklichen. Der Sphäre der Wesen eignet ein prinzipieller Bestimmungsüberschuß hinsichtlich des weltlich-werdend Existierenden. Im Rahmen einer säkularisierten Welt bildet das Mögliche dann einen eigentümlichen Zwischenzustand von Sein und Nichtsein. Das Mögliche ist nicht nichts, aber auch nicht vollgültig seiend im Sinne des Wirklichen. Am Begriff des Möglichen hängen allerdings leitende Kategorien wie Werden, Kreativität, Fortschritt, Veränderung oder Dynamik. Es gibt das *Übergehen* von Sein und Nichtsein ineinander und dadurch einen Austausch des Seienden; Mögliches wird wirklich, Wirkliches vergeht. Gegenüber dem, was (aktuell) ist, ist *anderes* Sein mög-

lich, denn das, was ist, ist *durchdrungen von Nichtsein*, von Potential, und ständig konfrontiert mit ihm.

Für Parmenides ist das Seiende nicht das Bestimmte, und nichts Bestimmtes ist als solches das Seiende. Es kennt in sich keine Unterschiede, also keine Bestimmungen. Das Sein ist das Einzige, das ist, während sich alle Bestimmungen *außerhalb* der Grenzen des Seins befinden. Gegen sie verhält sich das Sein absolut unbestimmt, abgesehen davon, daß das Sein in ihnen – den Momenten der $\varphi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$ – als ihr ‚Ist‘ anwesend und wirksam bleibt. Weil jede Bestimmung von etwas unterschieden sein muß, ist das Sein keine Bestimmung, denn es ist von nichts anderem unterscheidbar als dem Nichts, das keine wirkliche Bestimmung ist, sofern es in der Undenkbarkeit gefangen ist. Das Sein kann so einzig vom Unbestimmbaren und damit nicht positiv unterschieden werden. Bei Parmenides erscheint das reine ‚Ist‘ nur in allem Konkreten und Gegensatzhaften, im werdenden und wechselnden, im Bestimmten. Das Seiende selbst ist nicht das Bestimmte, sondern das reine ‚Ist‘ seiner selbst sowie das abgeleitete ‚Ist‘ des vielfältig bestimmten Scheinenden. Das Übergehen zwischen Sein und Nichtsein, d.i. der dritte Weg, wird allein im Ausgang von den Bestimmungen möglich – die nur insoweit *sind*, als das Seiende in ihnen ist.

Steht das Nichtsein in der *Politeia*, als Erlöschen und untere Grenze des ontologischen Komparativs, für die absolute Verslossenheit und Grundlosigkeit – also für das Unwahre, das im Sinne Platons wie Hegels das Unbegreifliche ist (vgl. TWA 5, 170) –, so wird es im *Sophistes* zum Mitgrund aller Wahrheit und zum Grund der Unwahrheit. Deswegen kann das Fragen nach der Unwahrheit für Heidegger als Kehre in Platons Denken gelten. Zum Sein gehört nun für Platon das Nichthafte. Das Nichtseiende muß anwesend sein können, wenn Schein und Trug im Sichzeigenden möglich und erklärbar sein sollen. Ohne das Nichtsein wird nichts sichtbar, gibt es kein sachliches Sehen. Die Verflochtenheit der Ideen stellt sich nicht erst ein, sie ist unvordenklich

(weshalb die Dialektik der μέγιστα γένη lauter analytische Urteile im Sinne Kants eröffnet).

In der Verwobenheit der Ideen und ihrer Grenze erfüllt sich Platons Seinsbegriff. Alle Ideen sind mit anderen Ideen vergemeinschaftet anwesend. Das Sein wird als die alles Seiende bestimmende δύναμις gefaßt: der Ideen, des ἀγαθόν, der κοινωμία. ‚Sein‘ bedeutet Imstandesein zur Anwesenheit von etwas mit, durch und gegen etwas; und als Bestimmung der ἐτερότης tut sich die δύναμις in ihrer Ursprünglichkeit kund. Das Sein des Nichtseins ist die Macht des Relationalen und die Bedingung der κοινωμία. Das Nichtsein macht die konkreten Grenzen jedes Seienden und jeder Bestimmung sichtbar, obwohl jedes εἶδος unendlich vieles nicht ist. Wie das Gute ist dieses Nichtsein selbst kaum sichtbar, doch ermächtigen beide – in gewissem Sinne übermächtig – das Seiende zu *seinem* Sein. Der Grund und das Grundlose liegen jenseits der Grenzen des Seins. Die ganze Sphäre von Bestimmtheit, Wesen (Idee), Werden und ontologischer Komparativ, von Grund und Ermächtigung: All dies sind die Zeichen des dritten Weges.

Parmenides hingegen kennt lediglich das ‚Ist‘ des ersten Weges und seine Zeichen. Für ihn ist die Einheit des Seins und seines Vernommenwerdens unhintergebar und unaufhebbar. Für Platon jedoch rettet das Nichtsein nicht nur das Sein und seine Erkenntnis, sondern bedroht sie zugleich fortwährend. Der Anschluß an das Wahre und wahrhaft Seiende ist stets gefährdet. Diese Sachlage bringt ihn dazu, die Phänomene (und das bedeutet die Welt des Werdens) nicht nur zu retten, sondern ebenso ihre Anbindung an das Sein immer und immer wieder zu rechtfertigen: Durch Beweise der Unsterblichkeit der Seele (des Denkenden), die den Ballast des Körperlichen abwerfen muß, um dem Sein nahe zu bleiben; durch die Erfindung der Liebe, die den Menschen rettet und den Sinn seines Lebens ausmacht, indem er sich aus dem Werden zum Sein zurückarbeiten kann; durch die Einführung des ontologischen Komparativs, der alles, was ist, zusammenhält und übergängig macht; durch die Etablierung des

Werdens als μεταξύ zwischen Sein und Nichtsein; durch die Entwicklung der philosophischen Gottesidee – eines παντελῶς ὄν, das alle Ideen und Mächte des Seins in sich einschließt – samt der Vorstellung der prinzipiengeleiteten Schöpfung der Welt durch Gott; durch das ontologische Grundmodell der Poiesis, das den Übergang von Nichtsein zu Sein überhaupt erst begreiflich macht. Platon beschreitet den dritten Weg, um *alles* Sein zu erschließen und zu retten, und die abendländische Philosophie steht bis heute mit ihm vor den Zeichen dieses Weges und arbeitet an ihrer Deutung.

Daß es die ontologische Region des *Werdens* – des Ineinanders von Sein und Nichtsein – gibt, zieht die Notwendigkeit des *Grundes* nach sich. Nicht nur ist das reine Sein der Grund des Werdens insgesamt, sondern das Werdende untereinander organisiert sein Erscheinen und Verschwinden Gründen gemäß. Sie bedingen jedes Entstehen und Vergehen, das Übergehen von Sein und Nichtsein ineinander richtet sich nach dem Satz vom Grund. Der Grund führt Seiendes aus dem Nichts heraus und in es zurück. Die Ideen etwa bewirken als seiende Gründe die *Existenz* von idealen Wesensgehalten im Werden bzw. als werdende; ein Existieren, das an Stoff und Zeit gebunden ist. Das Wesen ändert sich im Werden nicht, lediglich seine Existenzweise ist gegenüber den Ideen eine andere. (Der Unterschied von Existenz und Wesen kann bei den Ideen ihrer Einheit nicht vorangestellt werden, sie vereinigen beides nicht erst.) Als Grund kann das Sein allein Grund eines *anderen* sein, wofür einzig das Werden in Frage kommt: Als Grund bewegt sich das Sein vom reinen ‚Ist‘ fort, wendet sich dem Nichtsein zu. Zwischen Sein und Sein gibt es kein Verhältnis, keinen Übergang, keine Vermittlung des Grundes, der vielmehr bloß die beständige Ordnung und Umordnung des Werdenden hervorzubringen vermag. Der Grund treibt das Werden in seiner Unselbständigkeit an. Erst als παλίν-γένεσις wird das Werden grundlos und autark. Was im Werden da ist, kann nur durch Sein *und* Nichtsein konstituiert werden.

Keine Erfahrung vermag indes zu belegen, daß sich Sein und Nichtsein wechselweise auseinander entwickeln können, denn es ist stets *etwas*, das erscheint und wieder zurücktritt. Platon erschließt den Sinn von Werden durch die Begriffe Sein und Nichtsein und interpretiert das Werden als Entstehen und Vergehen dessen, was in ihm ist, *selbst*. Was im Werden *ist*, kommt aus dem Nichtsein und geht in es zurück, d.h., das, was als *seiend* gilt, entsteht und vergeht. Das Nichtsein ist das Woher und Wohin des Werdend-Seienden. Wie für Parmenides ist für Platon das Werden Erscheinen des Seins, doch er fundiert das Erscheinen in der Bindung des Erscheinenden (d.i. des Werdenden) an das *Nichtsein*. Als Veränderung ist das Werden ein beständiges *Anders-Werden*, während die rein seienden Ideen als Grund des Werdenden unveränderlich sich ewig gleich bleiben. Das Andere ist daher das Erscheinen des Nichtseins im Werdenden, und *alles Erscheinen ist immer auch Nichtsein*. Werden, Erscheinen und Veränderlichkeit sind untrennbar. Wenn also das, was wahrhaft ist – die Idee – erscheint, dann heißt das: Das Sein erscheint nur mit dem Nichtsein gemeinsam. Erscheinen des Seins bedeutet: Das Sein schließt sich mit dem Nichtsein zusammen, und der Name dieser Verbindung lautet ‚Werden‘. Existenz und Wesensbestimmtheit werden durch das Nichtsein gemindert, wobei das Sich-Verändern für Platon die parallele Schwächung *beider* Momente anzeigt.

Um das Werden als *μεταξύ* begreifen zu können, bedient Platon sich des Musters der Poiesis, die ihren ontologischen Erfüllungsbereich (ebenso wie die ihr komplementäre Pysis) im Werden hat. (Vgl. dazu etwa *Symposion* 205b–c; *Politeia* 477a–479d; *Parmenides* 163c–d; *Sophistes* 219b–c, 247d–e, 265b–e.) Was ewig und unveränderlich ist, kann weder hervorgehen oder hervorgebracht werden noch verschwinden oder vernichtet werden. Gleichwohl tritt diese vordergründig untergeordnete und abhängige Region zunehmend ins Zentrum: Das Unveränderliche (das Sein) gewinnt seinen Sinn *als* Bestimmungsgrund des Werdens. Nicht nur um ihrer selbst willen, sondern um das

Werden zu ermöglichen und zu erkennen, existieren die Ideen. Schlußendlich verschwindet das Unveränderliche – Gott, die Ideen, das Ideale und Immaterielle –, und nur das Werden bleibt als Inbegriff des ontologisch Gültigen übrig. Das Werden ist das Erste und Nächste, die uns ursprünglich einschließende wahre Welt, in der wir uns bewegen. Alles andere hat seinen Sinn im Hinblick auf das Werden. Entstehen und Vergehen aber erschließen sich nach dem Modell der Poiesis: Gleichgültig, ob das Werden einen Kreis oder eine Linie bildet – die Poiesis ist sein Grund. Die Bedeutung von ‚Sein‘ und ‚Nichtsein‘ ergibt sich erst, wenn beide als Momente des Werdens angesetzt werden. Sein *und* Nichtsein sind notwendig, um alles Werden und Erscheinen (bis hinab zu Schein und Trug) erklären zu können.

Bei Parmenides stellen sich die Dinge noch anders dar. Erscheint das eine Seiende als Vielheit oder in der Vielheit, so tritt es nicht als Eines und Ewiges hervor, sondern immerfort bloß fragmentarisch in der Form der Sukzession, der sich ablösenden und ausschließenden (aber stets positiven) Bestimmungen. Der Teil erscheint *außerhalb* seiner Totalität, herausgelöst oder herausgezogen aus seinem Sein, also aus dem innerlichen Zusammenhängen des Seienden mit dem Seienden. Er manifestiert sich *anders*, als er im Seienden und seiner Gesamtheit ist. Was er in Wahrheit ist – als das Seiende selber –, kommt selbst nur teilweise zum Vorschein, nämlich gebunden in das Mit- und Nacheinander der vielen Erscheinungen und ihrer trennenden Unterschiede. Im Ganzen des Seienden wird jeder Teil vom Ganzen durchdrungen, in der Erscheinung nicht. Lediglich das Eine-Ganze ist in diesem Sinne das vollkommen Konkrete. Im Erscheinen vermag zwar allein das Seiende zu erscheinen, allerdings notwendig in der Weise, daß *mit ihm scheinbar auch das Nichtsein erscheint*.

Die Ewige Wiederkunft des Gleichen als Konzept eines absoluten Werdens demonstriert, daß das Werden die Grundkategorie des reinen und vollständigen Immanentismus ausmacht: Alles, was da ist, was als gegeben gelten darf, die Welt insgesamt, besteht im Werden, existiert als werdendes. Es gibt nichts als Wer-

den; alles, was ist, ist im Werden, hängt darin als Konkretes mit Konkretem zusammen, findet in ihm seine Ordnung. Das Werden stiftet die Gemeinschaft des Gegebenen. Alles, was nicht wird, gilt als abstrakt oder als nichtiges Blendwerk. Als geschlossenes Totalgefüge wird das Werden von nichts mehr begründet, hervor gebracht oder gar geschaffen, sondern es bringt sich als *perpetuum mobile* unablässig selbst hervor. Weder fängt das Existieren des Werdens jemals an noch hört es je auf. Die Wiederholung stellt das Residuum der Ewigkeit und Unveränderlichkeit dar, die als Zeichen des Seins vernichtet wurden. Sie ist das Zeichen dafür, daß die unvordenkliche Entscheidung herrscht: Immer ist etwas, keinesfalls nichts. Die Gesamtsumme des Werdenden als des Veränderlichen ist selbst das Unveränderliche. Auch für das Werden gilt nun der Grundsatz: Es kann sich nicht ereignen, daß nichts ist.

Als Grund und Vermögen des Hervorbringens wie des Aufhebens von Sein bewirkt der Wille in der Ewigen Wiederkunft nach seinen beiden Richtungen *dasselbe*: die Wiederholung des Seins, seine Verwirklichung als Ausgleich von Hervorbringen und Vernichten, wodurch die Macht in der Äquipotenz und Äquivalenz ihrer Grundmöglichkeiten vollständig fixiert wird. Das Werden wird zur einzigen Form der Gegebenheit von etwas und allem, die, Positivität und Negativität integrierend, aus beiden Momenten besteht. Alles, was da ist, ist in der Weise des Werdens da. Es gibt Sein und Nichtsein nur im Werden und dieser Gegebenheitsweise gemäß. Das Werden vermag nicht mehr äußerlich begrenzt oder verneint zu werden, sondern es negiert sich konkret in sich selbst, im Entstehen und Vergehen des konkret Werdenden. Im absoluten Werden kommen Position und Verneinung zum vollständigen Ausgleich und treten in ein unaufhebbares Gleichgewicht, denn beide finden an jedem Konkretes im selben Maße, in derselben Form, an derselben Stelle wieder und wieder notwendig statt.

Das Werden in toto kann nicht mehr verneint werden, weil es das volle Maß der Verneinung in seine Immanenz integriert

und in ihr kompensiert hat, in seiner Positivität aber zugleich nicht mehr vom Negativen überwältigt werden kann. Freilich ist alles Werdende im Werden immer wieder und weiter auch mit Negativität behaftet und dem Nicht-sein-Müssen verfallen. Wie das ewige ‚Ist‘ das Schicksal des rein Seienden ist, so ist der ewige Wechsel zwischen ‚Ist‘ und ‚Ist-Nicht‘ das Schicksal des Werdenden. Weder durch das Werden überhaupt noch im Gang des Werdens kann das Sein zu- oder abnehmen, denn das Werden kann alle Wesenheiten in sich ‚verwirklichen‘ (nicht jedoch ihr ‚Ist‘). Und weil das Werden nie mit sich fertig wird, durchaus nicht zu seinem definitiven Ende gelangen kann, ist es nie das volle Sein seiner selbst, sondern von Mal zu Mal stets erneut bloß das Erscheinen seiner selbst.

„Ich beschwöre euch, meine Brüder, bleibt der Erde treu und glaubt Denen nicht, welche euch von überirdischen Hoffnungen reden!“ – Der Nihilismus ist für Nietzsche eine besondere Form der Abirrung, nämlich der Untreue: Der Mensch bleibt nicht bei dem, bei der Wahrheit dessen, dem er zugewiesen ist, der Erde. Der Nihilist ist der Erde untreu. Er ist demgegenüber untreu, *was* da ist, aber auch der Weise gegenüber, *wie* es da ist: Die Erde ist das, was einzig da ist; und die Weise, wie sie da ist, ist das Werden, die in sich unverlöschlich lebendige Veränderung und Bewegung, der Tod. Die Erde ist der uns wesensgemäße Bereich, unsere Welt, hinter der wir keine weiteren und anderen Welten wollen sollen. Es gibt nur eine Welt, die Erde, während die Hinterwelten nichts als Untreue zur Erde bedeuten. Die Erde ist das Feste und Sichere, an das der Mensch sich halten soll; die sinnliche Gewißheit und Ungewißheit gleichermaßen. Ursprünglich ist der Mensch der Erde treu, die Metaphysik jedoch versucht, ihn zu verführen und davon abzubringen. Jenseits der Erde ist nichts, und wer dort etwas findet, findet nichts, ist Nihilist; wer dorthin geht, geht ins Nichts, zu schwach, das Gesetz der Erde auszuhalten: die ewige Veränderung, die ewige Immanenz der Natur, das Hervorgehen aus ihr und das Zurückgehen in die Erde. Erdfern ist die Metaphysik für Nietzsche – und doch hat

kaum etwas solche Macht im Irdischen entfaltet, wie die griechische Metaphysik.

XIV. Rechtfertigung und Anerkennung des Seins

Ohne einen Sinn gelten Sein und Nichts uns gleich. Ein sinnloses Sein ist ein nichtiges Sein; ein Sein, dessen Wesen und Wahrheit seine Nichtigkeit ist. Nichtigkeit bedeutet: Wir sind mit dem Sein nicht durch einen Sinn verbunden. Sinn und Sinnlosigkeit sind Weisen, wie das Sein erscheint, wie es zu sein scheint. Ob man mit ‚Sein‘ das Entstehende und Vergehende oder das Ewige und Unveränderliche anspricht, ist für die Sinnfrage und ihre Beantwortung ohne Bedeutung: Die Seinsweise kann weder der Grund dafür sein, dem Sein Sinn zuzusprechen, noch, ihm Sinn abzusprechen. Wie die Veränderlichkeit des Seins seinen Sinn nicht verbietet, so rettet die Unvernichtbarkeit es nicht automatisch vor der Sinnlosigkeit. Der Nihilismus läßt sich weder beweisen noch widerlegen. Er ist eine Haltung zum Sein, die aus diesem heraus möglich, aber nicht notwendig ist. Der Sinn gehört zum Bereich des Sich-Verhaltens des Seins und zum Sein, er verbindet mit dem Sein und rechtfertigt es, denn sinnerfüllt oder sinnlos zeigt das Sein sein Wesen, zeigt, was es mit ihm auf sich hat, wie es um es steht. Ein sinnloses Sein verschließt sich und rückt von uns ab.

Geschichtlich nimmt die Sinnfrage als eine ontologische Begründungs- und Rechtfertigungsunterstellung ihren Anfang mit Platon: Warum ist etwas? Warum ist alles so und nicht anders geordnet? Weil es gut ist. Zu fragen, welchen Sinn etwas hat, bedeutet zu fragen: Wozu ist es gut? Es ist in letzter Konsequenz immer Platons Antwort, die der Nihilismus in Zweifel zieht, und auch wer fordert ‚Es sollte nichts sein‘ bleibt auf dem von Platon gewiesenen Weg. Das Sein kann absolut sein, keinesfalls aber seine Rechtfertigung und Begründung, deren Möglichkeiten im Begriff des Nichts ihre Grenzen finden. ‚Warum ist etwas? Weil es gut ist.‘ Diese letzte Möglichkeit zeigt, daß das Gute wirklich jenseits des Seins steht. ‚Nichts‘ bedeutet: Das Sein ist niemals selbstverständlich und unfraglich, die Rechtfertigung kann an kein Ende kommen, keine Antwort kann das Fragen sättigen.

Der Nihilismus scheint so die Fähigkeit einzuschließen, sogar das notwendige Sein zu negieren. Zwar kann er es weder an sich noch für den Einzelnen außer Kraft setzen, bleibt seiner Macht gegenüber also ohnmächtig, aber er scheint es zumindest in seiner Wertgeltung zurückweisen zu können. (Dies hat nichts mit dem Selbstmord zu tun, der höchstens eine für die Seinsverneinung stellvertretende Selbstverneinung durchsetzt und letztlich eine Bejahung der Eigenmächtigkeit darstellt.) Damit gäbe es keine Notwendigkeit, das Notwendige auch anzuerkennen; doch die Verneinung bleibt grundlos, an das Negierte gebunden und ihm gegenüber wirkungslos. Es bleibt nur der Wechsel auf die Ebene des Gesollten. Aber welche Maßstäbe gibt es für das Bessere bei der Gegenüberstellung von Sein und Nichtsein? Niemals ergäbe sich Einigkeit hierüber, alles bliebe Meinung und Gegenmeinung. Ob etwas ist oder ob nichts ist, soll letztlich *unsere Entscheidung* sein, in unserer Macht stehen.

Der Sinn ist nichts unmittelbar Gegebenes und daher leicht Auffindbares, sondern bedarf der Anstrengung des Auffindens, des Erkennens und Durchschauens des Seins. Die Frage nach dem Sinn ist eine Frage, die sich an das Sein richtet, die ihm gestellt wird, und das Sein – als etwas prinzipiell Fragliches – soll auf diese Frage antworten. Mit der Frage nach dem Sinn will das Denken in das Sein hinein- oder hinter es schauen, denn nur so kann es verstanden und gedeutet werden. Aber das Sein hat sich der Vielfalt von Möglichkeiten preisgegeben, es hat sein Wesen als Vielzahl von Möglichkeiten entfaltet, und so ist im Laufe der Zeit nichts mehr etwas Neues und Einzigartiges oder gar Letztes und Einheitsstiftendes. Es gibt nichts, das sich nicht verbinden und einordnen ließe. Nichts kann mehr so erscheinen, als wäre es etwas noch nie Dagewesenes. Selbst das Grauenhafte fügt sich in die Geschichte des Grauens. Der Zusammenhang zwischen Gegenwart und Vergangenheit kann nicht mehr abbrechen oder zerreißen. Die Vertrautheit mit allem macht es unmöglich, den Dingen über einen gewissen Punkt hinaus nahezukommen.

Wie das Sein unvordenklich ist, so auch die Denkbareit des Nichtseins. Sogar dann, wenn die Entscheidung zwischen Sein und Nichtsein überhaupt (anders als beim Kontingenten) unwiderruflich immer schon gefallen ist – eine Entscheidung ohne Entscheider und Grund –, bleibt sie logisch eine Bestimmung zwischen zwei Fällen. Weil etwas ist, kann nie nichts gewesen sein und wird nie nichts sein, d.h., die andere ‚Möglichkeit‘ findet sich radikal von der Wirklichkeit abgeschnitten und bleibt unvordenklich ausgeschlossen. Doch das Nichtsein ist das einzige und notwendige logische Wogegen des Seins; das, wovon das Sein sich abheben muß; das, was durch es absolut versperrt ist. Und durch sein Wogegen ist das Sein niemals selbstverständlich, sondern ewig fraglich, das eine Wunder des Einzigen.

Allein deswegen, weil das Sein das Nichtsein ausschließt, ist es das ewige ‚Ist‘. Die Notwendigkeit des Seins, seine Unaufhebbarkeit, impliziert das unvordenkliche Unmöglichgewordensein des Nichtseins. Die Singularität des ersten Weges offenbart sich als Entscheidung eines Scheideweges, dessen zweite Richtung immer schon ungangbar war, logisch jedoch immer präsent ist. Sich gegen das Nichtsein durchzusetzen, war nie ein tatsächliches Ereignis und Geschehen des Seins, aber logisch besteht sein Wesen darin. Nur durch die Schatten-Möglichkeit des Nichtseins erlangt das Sein seine logische Herkunft aus einer Alternative.

Gleichwohl bleibt die Frage: Muß man das ‚Ist‘ in seiner Unausweichlichkeit zwingend *anerkennen*? Oder läßt es sich auch verneinen? Kann man sich als Teil des Seins, des unveränderlichen und unvergänglichen ‚Ist‘, gegen das Sein stellen? Kann man, auch wenn immer etwas ist und nie nichts sein *kann*, sinnvoll sagen: Es *sollte* nichts sein? Kann man dort, wo es kein Können gibt, noch ein Sollen setzen? Wäre dies der äußerste Standpunkt der Freiheit oder bloß ein Erkenntnismangel, ein Selbstmißverständnis? Kann man die unhintergehbare Entscheidung in Frage stellen? Kann man das Nichts wollen? *Muß* man das Positive – das Sein oder das Leben – nicht zugleich auch bejahen? Verlangt das Positive nicht nach Beistimmung? Läßt sich dem Unaufhebbaren widerspre-

chen, das Unvernichtbare verneinen? Auf welchem Punkt steht man mit einer solchen Verneinung; ist es eine Selbstverneinung, weil man glaubt *jenseits* des Seins zu stehen? Ist das Bewußtsein der *eigenen* Nichtigkeit der Grund einer solchen Verneinung? Was *ist* Werten? Das Sollen hängt am Begriff des *Guten*, aber bewegt sich das wertmäßige Unterscheiden im Hinblick auf dieses oder jenes nicht auf einer anderen Ebene als die Unterscheidung von Sein und Nichts schlechthin? Wenn sich die Wahrheit – es ist nie nichts – verneinen läßt, dann ist das Wahre nicht das Gute. Wer das Sein (das Nicht-Nichts) verneint, der besteht auf seiner Eigenheit, auf der Eigenständigkeit seines Seins, auf seinem Eigen-Sinn, letztlich auf seiner Abgetrenntheit vom Ganzen.

Alles Vorgegebene und Unveränderliche, das es ausschließlich einzusehen und anzuerkennen gilt – also alles, was man allgemein unter ‚Sein‘ versteht –, liegt der absoluten Kreativität des Menschen wie ein Stein im Magen. Das Feststehende muß beseitigt und aufgelöst werden, damit der Mensch frei wird und sich in seiner souveränen Produktivität realisieren und ausdehnen kann. Nichts darf zur endgültigen Ruhe der Anerkennung und Unwidersprechlichkeit gelangen, nichts darf als zureichend gerechtfertigt betrachtet werden, für jeden Grund läßt sich ein Gegengrund beibringen, alles löst sich im Spiel der Gründe auf. In Wirklichkeit ist nur die Poiesis der Grund. Gott und Technik sind als die Subjekte der Poiesis aufgetreten, die sich immer in einer Welt oder im Hinblick auf eine Welt abspielt. Geblieben ist die Technik als das singuläre Subjekt des veränderlichen Seins, der Veränderbarkeit des Seins, des Hin- und Hergehens zwischen Sein und Nichtsein. Genau das ist es, was wir seit dem dritten Weg des Parmenides mit ‚Welt‘ meinen. Keine Poiesis kann außerhalb der Setzung von Nichtsein, Werden und Vielheit vor sich gehen; sie alle werden zum Mittel, nichts Festes mehr anerkennen zu müssen, allem Festen durch Abwechslung ausweichen zu können. Wir staunen und wundern uns über nichts mehr, denn alles soll möglich sein, von möglichst wenigen Möglichkeiten darf ihre Nicht-Verwirklichung gefordert werden; aber keine Möglichkeit hebt

sich mehr heraus oder besitzt das Gewicht und die Kraft zu bewegen.

Die Probleme der Immanenz, d.i. der Welt, halten uns in Bewegung. Aber was täten wir, wäre die Organisation der Immanenz jemals hergestellt? Wenn Armut und Gewalt erloschen sind, wenn Überbevölkerung, Ungerechtigkeit, Ungleichheit oder Zerstörung der Welt überwunden sind, wenn Freiheit, Sicherheit, Glück und Wohlstand allgemein herrschen? Die Welt ist das Ineinander von Sein und Nichtsein, und eine perfekte Ordnung der Immanenz widerspricht ihrem *Werdenscharakter*. Für die Rettung, Bewahrung, Vervollkommnung der Welt gibt es keinen Endzustand des Fertigwerdens. Das Leiden am Werden und seinen Widersprüchen kann nicht enden. Selbst das ewige Leben (das ewige Immanent-Sein) wäre noch kein sinnvolles Leben. Weil es nie gut werden kann, kann es im Grunde auch nicht besser werden, und dennoch setzt man alles auf dieses Relative und in sich Endlose.

Platons Fortschreiten auf dem dritten Weg zeigt auch hier nochmals seine Wirkung: Seine volle Macht entfaltet der ontologische Komparativ im Werden – in dem Gebiet mithin, das uns als Welt und Immanenz im eigentlichen Sinne gilt. Im Bereich des Seins ist der Komparativ unveränderlich; die mathematischen Ideen stehen bleibend unter den höheren Ideen und sind konkrete ewige Bestimmungen, die weder steigen noch fallen. Im Werden hingegen ist auch der Komparativ veränderlich. Es gibt Übergänge, Auf- und Abstieg für das, was sich im Metaxy-Bereich des Entstehens und Vergehens befindet, und damit Kampf, Verdrängung und Widerspruch. Im Werden wird das Wesen jeden Dinges in Gegenbedeutungen auseinandergezogen.

Für Parmenides kann das Seiende keinen Widerspruch und kein Gegeneinander-Sein in sich tragen, denn diese hängen an konkreten Bestimmungen, die dem Seienden äußerlich bleiben bzw. in ihm nichts als das Seiende selbst sind. Der Gegensatz geht komplett am Sinn des Seienden und des ‚Ist‘ vorbei, ein Gegeneinander gibt es ausschließlich im Erscheinen. Wo etwas erscheint, erscheint notwendig etwas nicht; Bestimmtes erscheint –

mit anderem Bestimmtem und gegen anderes Bestimmtes –, Bestimmtes erscheint nicht. Deshalb herrscht zwischen dem Seienden und dem Erscheinen eine Disproportion; deshalb ist das Seiende die Wahrheit (das Ganze), während das Erscheinen die Wahrheit nicht zeigen oder in sich fassen kann. Gleichgültig, wieviel erscheint, der Abstand des Erscheinens zum Seienden wird weder größer noch geringer. Allein im Denken des Seienden wirft der Mensch die Gesamtlast der Widersprüche von sich und sieht nur die Einheit des ‚All-Ist‘. Es gehört nicht zum Wesen des Seienden, vollständig erscheinen zu können. Seinem Wesen zugehörig ist es hingegen, die unvordenkliche und einmalige, aber unaufhörliche Überwindung des Nichtseins zu sein. Jede Vielheit, Bestimmtheit und Gegensätzlichkeit, alles Werden und Nicht-Anerkennen fällt auf die Seite des Scheinens, des dritten Weges. Auf ihm gehen Sein und Nichtsein eine Verbindung ein, die bei Platon zum ontologischen Komparativ führt: Es gibt unveränderliches Seiendes, das nicht nicht sein kann; es gibt veränderliches Seiendes, das nicht sein kann. Das Veränderliche kann nicht sein, *weil* das Unveränderliche, als sein Grund, sich aus ihm zurückziehen kann. (Die vielfache Aussagbarkeit des Seienden bei Aristoteles basiert auf dem Komparativ und arbeitet ihn weiter aus.)

Gleichermaßen trennend wie verbindend geht mit dem ontologischen Komparativ bei Platon der epistemologische Komparativ einher. Weder für Parmenides noch für Platon kann das Werden gedacht werden, ausschließlich das Sein ist denkbar. Doch für Platon wird das Werden dem Sein *gemäß* im Horizont des Nichtseins gemacht, und daher läßt sich vom Sein her sozusagen in das Werden hineindenken; das Sein läßt sich im Werden wiedererkennen, weil es in ihm tatsächlich erscheint und zwar – so weit dies möglich ist – adäquat. Die Ideen sind der Grund des werdenden. Für Parmenides sind Erscheinen oder Werden dem Sein tiefer entfremdet und äußerlich. Das Denken bleibt, vom Werden abgeschnitten, ganz und gar dem Sein und der reinen Wahrheit vorbehalten, weil das Sein als Sein im Scheinen nicht präsent ist, es keinen Übergang und keinen bestimmten Zusam-

menhang zwischen ihnen gibt. Das Denken ist ungeeignet, das Wesen des Werdens in seiner ‚Gemischtheit‘ zu erschließen. Es kann das Werden nur vom Sein her, nur das Sein in ihm sehen. Es ist vom Werden sowohl über- als auch unterfordert, sowohl überlegen als auch unzureichend. Was das Nichtsein am und im ‚werdenden Sein‘ tut, bleibt für das Denken unscharf. Das Wesen des Werdens auf das Denken zu reduzieren, bedeutet, es auf das Sein (in ihm) zu reduzieren.

Gott war das Höchste, und seine höchste Leistung die creatio ex nihilo, die absolute Poiesis der Welt als eines Gutes. Die Physis war dabei Teil der Poiesis Gottes. Der Mensch verrichtet ebenso seine bedeutendste Tätigkeit in der Poiesis, die als universelle Potenz und Macht über das Sein alles Gute hervorbringt. Das Gute wird zum Herzustellenden, das durch die Poiesis erst möglich wird. Die Poiesis ist das Gottähnlichste im Menschen. Naturdinge und Artefakte gleichen sich innerhalb der Schöpfungstheologie an. Wenn Vico sagt: verum et factum reciprocantur seu convertuntur, dann kann dies für Gott als Allschöpfer noch Natur, Mensch und Technik umfassen, doch der Mensch versteht in diesem Horizont nur seine Poiesis, seine geschichtliche Kultur, nicht mehr die Physis, die er erst nachkonstruieren muß und die dabei in Kräfte und Gesetze zergeht, das Ding in Wirkmöglichkeiten und spezielle Nutzbarkeiten auflöst.

Gott ist als der einzig Unveränderliche der Grund der veränderlichen und daher nichtigen Dinge. Seine Allmacht, seine Nicht-Nichtigkeit, besteht in der Macht, alle Dinge der Welt, alles Werdende, vom Nichtsein ins Sein und umgekehrt übergehen lassen zu können. Er schafft und vernichtet alles. Gott ist der Unveränderliche, damit die Dinge nichtig und auf nichtige Weise sein können. Bevor alles in der Welt existiert, präexistiert es in Gott, der so über das ‚Sein‘ des Weltlichen verfügt; seine Immanenz umfaßt alle Ressourcen und Wege der Technik. Es gibt das eine Unveränderliche, um das Zwitterwesen des Weltlichen zwischen Sein und Nichtsein begreiflich machen zu können. *Ein* Seiendes muß vom Werden und seiner Nichtigkeit ausgenommen

werden, um deren *Grund* zu sein. (Selbst ein Zyklus werdender Welten, wie bei Origenes, verläßt die Bahn dieses Denkens nicht.) Macht über das Seiende gibt es nur, wenn es aus dem Nichtsein kommen muß und in es zurückgehen kann – womit Seite an Seite auch das Nichtsein beherrschbar wird. Man kann das Seiende dann beherrschen, wenn man es in den Horizont des Nichtseins stellt (seines Woher und Wohin). Und die Technik ist diejenige Instanz, die über die Gründe und Mittel verfügt, die beiden Übergänge zu erwirken.

Gott ist deswegen nicht nur der Unveränderliche, er ist auch der Archeget der Technik. Die ganze Sphäre des Veränderlichen steht dem Urtechniker zu Gebot. Die Theologie der göttlichen Allmacht ist nichts anderes als die Idee der Allmacht der Technik, so daß die weltliche Omnipotenz der Technik als letzte Theologie verstanden werden darf. Die säkular gewordene Technik – die den Urtechniker als Einschränkung ihrer eigenen Allmacht abgeschafft hat – übernimmt die göttlichen Attribute und Mythen: Es geht ihr, in reine Zauberei ausmündend, um die Klärung aller Probleme, die Befreiung vom Leid, die Erlösung vom Übel, die Vergöttlichung des Menschen, das Glück des Paradieses; Himmel und Erde werden dasselbe.

Es handelt sich um die Idee eines Lebens, in dem sich der letzte Mensch und der Übermensch auf konfuse Weise vereinigen. Die Technik vermag dies, weil sie über Sein und Nichtsein der Dinge und Möglichkeiten entscheidet. Sie erfüllt die Welt durchgängig. Im Blick auf die Erde und die Natur kennt die Technik keine unüberwindbaren Grenzen ihres Könnens. Am Endpunkt dieses Weges erhebt Nietzsche das Werden zum autonomen Kreis der Immanenz, der jeden äußeren Grund samt seiner Unveränderlichkeit eliminiert. Φύσις und ποιησις unterscheiden sich innerhalb der Ewigen Wiederkunft kaum mehr. Produktion und Destruktion gelangen zum endgültigen Gleichgewicht: Die Übergänge zwischen Sein und Nichtsein bilden nun die festeste Ordnung in Gestalt von Ausgleich und Wiederholung. Der Kreis des Werdens wird zur absoluten Welt, zum unendlichen Werk

seiner selbst. Das Werden wird ultrastabil, es wird in der Gebundenheit an seine konkrete Veränderungsstruktur und -geschichte unveränderlich.

Alle Kategorien der Ontotheologie fanden zum letzten Mal bei *Leibniz* zu einer in sich stimmigen systematischen Synthese: Das Denkbare fordert ein Denken, welches es denkt, und in diesem Sinne ist das Denken notwendig, wenn seine Träger auch kontingent sind. Das Sein besteht in und resultiert aus Anstrengung. Das Seiende im Wie seines Seins ist subjektive Immanenz resp. Vorstellen. Im Vorstellen nimmt das Seiende die Anstrengung des Existierens auf sich. Im Denken vollzieht und bewältigt die Substanz die Anstrengung in höchster Form. Das Wesen des Seienden ist der Wille zum Sein – in Form des Vorstellens – im doppelten Sinne: als Wille zur Hervorbringung des je *eigenen* inneren Seins, aber dies eben *als* besondere Repräsentation und Eingewinnung des *gesamten* Seins. Sich je das Sein (das Ganze) vorzustellen, bildet ein Streben und eine Bewegung bis ins Unendliche, und diese zu bestehen, hat jedes Seiende seine individuelle Kraft. *Der Sinn des Seienden ist die unendliche Hervorbringung seiner Welt als eines adäquaten Ausdrucks der Welt insgesamt.* Unendlicher Fortschritt bedeutet unendliche Arbeit und Bewerkstelligung des vielheitlichen Seinsreichtums, die aus unendlicher Kraft erbracht werden. Das Seiende vermag nichts anderes als vorzustellen; das Denken ist seine Seinsweise und innere Bewegtheit, in der es sich zum Sein verhält. Das Seiende stellt sich das Sein progressiv vor, in dieser Gestalt wird es seiner inne, und das Sehen der unendlichen Pluralität in ihrer Ordnung ist der Sinn des Seienden. Der Anstrengungscharakter des bewegten Existierens wird im und als Denken ausgetragen.

Das Denken ist die höchste und letztlich einzige Vollzugsweise und Vorgängigkeit des Existierens. Das Denken ist der Sinn, die sachlich-gesehnhafte Auslegung, Erfüllung, Wesensfestlegung, Konkretisierung des Existierens. Das Existieren geht als Denken vor sich, ereignet und verrichtet sich als Denken, spielt sich als Denken ab. Sofern die Existenz zur Essenz sachlich-

bestimmungsmäßig nichts hinzufügt, bedeutet der Denkcharakter des Existierenden: Das Denken des Begriffs ist nur die Entwicklungsweise von dessen innerer Sachhaltigkeit. Der existierende Begriff denkt in der Sache sich selbst; seine Denk-Existenz fügt dem Inhalt des Begriffs nichts hinzu. Allein bei Gott gehört das Existieren, und damit das Denken, notwendig zum Begriff selbst. Was der Begriff als Begriff *ist* (enthält), das *wird* er denkenderweise als existierende Substanz. Existieren und Denken sind zwei Betrachtungsweisen derselben Faktizität des Subjektiven. ‚Ich denke, also bin ich‘ und ‚Ich bin, also denke ich‘ besagt dasselbe: Es sind zwei Herleitungsmöglichkeiten einer Einheit und des einen, identischen Seinscharakters. Das, *was* vom Denkenden gedacht wird, ist für sich genommen selbst ein Denkendes, das jedoch als Gedachtes repräsentiert wird. Durch die Repräsentation werden die Subjekte in jedem Subjekt zu Objekten. Leibniz versucht auf diese Weise, jedwede Gestalt von Nichtigkeit – Untätigkeit, Unvermögen, Mangel, Schwäche, Leere, Endlichkeit, Tod, Zufall, Böses, Negativität – zu eliminieren.

Als Ursprung des ontotheologischen Konzepts eines bevorrechtigten Seienden hat Platons *παντελῶς ὄν* zu gelten: Diese Entität ist immer, weil sie die Totalität der Wesenheiten umfaßt und denkt und insofern *unendliche Bestimmtheit* erlangt. Aus diesem *παντελῶς ὄν* erwächst die Idee Gottes als *ens perfectissimum* und *ens necessarium*, als höchstes Seiendes, das – anders als das übrige Seiende und endlich Bestimmte – nicht nicht sein kann. Weil es alle Wesenheiten einbegreift und immanent realisiert, muß es ewig existieren. Und weil es bereits alles ist, alle Bestimmungen aufweist, kann es sich auch nicht verändern. Dieses Seiendste ist zudem der Grund aller endlichen Bestimmtheit und Entitäten, d.h., das Verhältnis zwischen der einen Entität von unendlicher (d.i. notwendig existierender) Bestimmtheit und den vielen von endlicher (d.i. kontingenter) Bestimmtheit wird als ein selbst kontingentes, fundamentales Begründungsverhältnis (als Schöpfung) ausgelegt. Aus der unendlichen Bestimmtheit einer Entität, der Versammlung aller Wesenheiten, wird auf ihre Existenz ge-

schlossen; sie ist der Grund für das Existieren-Müssen, das aus ihr abgeleitet werden kann, wobei das Denken diesen Zusammenhang als einen notwendigen einsieht. Die maximale, *vollendete Vielheit der Bestimmungen* ist folglich der Grund des gegen jedwede Nichtigkeit resistenten, absoluten *Existierens* und macht den Charakter des höchsten Seienden aus. Die Dualität zwischen Bestimmungen und ‚Ist‘, die Platon als Erbe von Parmenides übernimmt, wird im παντελῶς ὄν und im ontologischen Gottesbeweis für ein herausgehobenes Seiendes suspendiert, nicht jedoch überwunden.

Auf dem ontologischen Komparativ basierend geht die Ontotheologie sachlich von der evidenten Gegebenheit des Werdens aus, d.i. der Seinsweise des wechselseitigen Übergehens von Sein und Nichtsein ineinander. Die Grunderfahrung des Seienden wird der Kontingenz des Weltlichen entnommen: Zunächst und zumeist kann das Seiende gerade so gut sein wie nicht sein. Kennzeichnend sind folgende Momente: (1) Gott steht als singuläres, privilegiertes Seiendes mit einem Ausnahmecharakter an der Spitze alles Existierenden; er ist das höchste Seiende oder Seiendste. (2) Er ist das, was alle Wesenheiten oder Bestimmungen in sich trägt, die Totalität jedes möglichen Etwas. (3) Dadurch fehlt ihm nichts, er ist nicht nur unveränderlich, sondern er existiert zugleich ewig. (4) Er ist ens perfectissimum et necessarium, denn er bildet die Einheit von reiner (unbestimmter) Existenz oder reinem Sein einerseits und unendlicher Bestimmtheit des Wesens andererseits; er ist die Einheit von Einheit und Vielheit. (5) Nur er kann der notwendige Grund des Werdenden sein, indem er sowohl das vergängliche Existieren von Seiendem zulässt als auch die Wesenheiten und Bestimmungen des Werdenden bereitstellt, sofern sie in ihm präexistieren. (6) Die Explikation dieser Begründungsfunktion beruht auf dem Modell von Technik oder Poiesis; Gott ist der Schöpfer und Vertilger des Werdenden, weil alle Wesenheiten in ihm produktive Vermögen sind. Nirgendwo kann die Nichtigkeit an ihm selbst ansetzen, nicht durch Mangel, Veränderung, Einschränkung oder Zeit: Er ist das, was unmöglich nicht sein kann.

Insbesondere die *Modalbegriffe* sollen bestimmen, welcher Art der Zusammenhang und Übergang zwischen Sein und Nichts ist, d.h., das Veränderliche wird vermittels der Modalkategorien im Hinblick auf die Grundmöglichkeit, daß Sein und Nichtsein ineinander übergehen können, ontologisch bestimmbar: Das Notwendige ist absolut; das werdende kommt aus dem Nichtsein und kehrt in es zurück; was nicht ist, hat die Möglichkeit zu sein. Das Notwendige und Unmögliche können nicht übergehen, wohingegen Möglichkeit und Wirklichkeit diesen Übergang zulassen, sofern das Mögliche ins Sein, das Wirkliche ins Nichtsein übergehen kann. Was ist, aber ebenso nicht sein kann, ist auch als Seiendes mit Nichtigkeit behaftet; was nicht ist, aber sein kann, ist auch als Nichtseiendes nicht gänzlich nichtig. Um die Welt – als Inbegriff dessen, was ist, als Reich des Werdens – bestimmen zu können (und das Werden damit als wesentliche Seinsweise), muß ein Seiendes davon ausgenommen bleiben, das als Grund des Werdens fungieren kann. Das Werden ist mithin essentiell, aber nicht ursprünglich. *Ein* Seiendes ist nicht von seinem Sein, nicht vom Sein trennbar, während das werdende – als Erscheinen des Seins bzw. des wahrhaft Seienden – sich durch die Trennbarkeit des in ihm ‚Seienden‘ vom Sein (vom Existieren und von der Bestimmtheit gleicherweise) geradezu konstituiert.

Das Feld der Bestimmungen und des Bestimmten ist für Parmenides etwas, das dem reinen unbestimmten und unbestimmbaren Sein äußerlich bleiben muß. In allem Bestimmten erscheint das Sein lediglich. Bestimmungen begründen die Welt, stellen den Charakter des Weltlichen her, denn sie leisten die Differenzierung alles ‚Seienden‘ und bewirken mittels dieser die Abgrenzbarkeit und Genauigkeit des ‚Seienden‘. Die möglichst genaue Bestimmung des Vielen erfolgt durch viele Bestimmungen, die den je besonderen Reichtum des ‚Seienden‘ ausdrücken. Die Einfachheit des Seins und des reinen ‚Ist‘ muß dagegen leer und nichtssagend erscheinen: Für das Denken, die Erkenntnis und die Erfahrung, die sich in der Herausarbeitung von Bestimmtheit oder des Verhältnisses von Bestimmungen betätigen, muß das

reine Sein in der Bedeutungslosigkeit (weil Differenzunfähigkeit) verharren. Als ‚Sein‘ im eigentlichen Sinne gilt seit Platon die Totalität der Bestimmtheiten mit dem Seiendsten, als Inbegriff aller Bestimmungen, an der Spitze. Für Parmenides ist die Bestimmtheit und ihr Wechsel hingegen der Horizont, in dem Existierendes scheinbar und scheinbar evident zwischen Sein und Nichtsein übergehen kann. Alles Bestimmte und Abgegrenzte kommt niemals über seine Strittigkeit hinaus und fällt deshalb in das Reich der Doxa. Nur das Sein ist unveränderlich und unstrittig.

In diesem Sinne sind auch Werte Bestimmungen und gehören damit zum Gebiet des Meinens, des Strittigen, des Werdens, des Entstehens und Vergehens. Nietzsche löst den Nihilismus im Horizont des höchsten Wertes, des Lebens, in die einfache logische Kohärenz von Tun und Leiden auf: Der schwache Nihilismus leidet an der Sinnlosigkeit, dem Verfall, der Entwertung; der starke Nihilismus schafft neue Werte. Poiesis und Pathesis, Schaffenswille und Dekadenz, *sind* für Nietzsche letztlich selbst die Grundwerte im Hinblick auf das Leben. Wenn Werte verfallen und vergehen können und müssen, dann gehören sie in die Sphäre des Werdens. Wenn Werte jedoch notwendig und unerlässlich sind, dann ist das Wesentliche unauflösbar an das Werden gebunden und im Werden gegeben. Wie das herstellende Tun Macht über das Sein ausübt, so ist das Erleiden die Ohnmacht des Seins. Der Tätige schafft sein Werden, der Leidende muß geschehen lassen, was geschieht, erleidet sein Werden.

In dem Augenblick, in dem wir dazu imstande sind, das Wesen unserer Endlichkeit, unsere Sterblichkeit, zu suspendieren, wird sie zur endgültig leitenden Bestimmung unseres Lebens. Wir stehen dann jenseits von Sein und Nichts, Sinn und Sinnlosigkeit. Sie bestimmt dann alles, was wir denken und tun – eben um sie in ihrer Wahrheit zu verhindern. Sie dauert als unser Wesen fort, weil wir alles nur zu dem Zweck unternehmen, um dieses Wesen – in Form der biologischen Todesverhinderung und im Rahmen eines rein profanen Zeit- und Lebensbegriffs – nicht zur Geltung

und Verwirklichung kommen zu lassen. Die Macht über die Sterblichkeit bleibt an sie als bestimmendes Moment gebunden; die Beherrschung der Sterblichkeit bleibt die beständige Herausforderung. Immer ist der Sterbliche der Vernichtung und der Nichtigkeit ausgesetzt. Der suspendierte und unterworfen Tod ist nicht der vernichtete oder verschwundene Tod, denn der Wille, nicht zu sterben, verschwindet nicht, weil wir in der Sterblichkeit verharren und den Tod nicht von unserem Wesen abtrennen können. Die Technik des Lebendig-Bleibens ist auf die Natürlichkeit des Sterben-Müssens verwiesen, baut auf ihr auf, geht gegen sie vor.

Das Sich-Retten der Sterblichkeit gehört zur Sterblichkeit, und dabei bewahrt und schützt der Sterbliche auch die Welt und die Erde bloß, um sich zu bewahren: Er braucht sie als seinen Zeit-Raum, als die Bedingungen, um selbst im Licht verweilen zu können. Der Mensch schützt seine Sterblichkeit, indem er sich vor ihr schützt, sie fortwährend zurückhält und -drängt. Er wird dadurch nicht unsterblich, vielmehr lebt er als sterblicher nur immer weiter; es muß nicht der Tod als Vollendung und Verwirklichung des sterblichen Lebens eintreten. Die ‚Unsterblichkeit‘ der Sterblichen geschieht in der endlosen Verlängerung der Sterblichkeit und ihres Dauerns, in der Verhinderung des biologischen Todes, in der technischen Bewahrung und Optimierung der komplexen Maschine ‚Körper‘. Wirkliche Unsterblichkeit hält sich dem transzendent. Ein unsterbliches Wesen muß die Zeit nicht mit Tätigkeit ausfüllen, sie ist ihm nie leer oder lang, es wird nicht von der Zeit gefordert oder gar überfordert. Die Möglichkeit der Nichtigkeit ist ihm völlig fremd. Dem Menschen hingegen wird die Sterblichkeit lediglich zum ewig auf gleiche Weise Wiederkehrenden, die Ewige Wiederkunft damit zum innersten Wesen des eigenen Seins.

XV. Literatur

- Arendt, D. (Hg.): *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskussion unseres Jahrhunderts*. Darmstadt 1974.
- Arendt, D. (Hg.): *Nihilismus. Die Anfänge von Jacobi bis Nietzsche*. Köln 1970.
- Arendt, D.: *Der poetische Nihilismus in der Romantik*. Tübingen 1972.
- Badiou, A.: *Der zeitgenössische Nihilismus*. Wien 2018.
- Baioni, G.: *Il sublime e il nulla. Il nichilismo tedesco dal Settecento al Novecento*. Rom 2006.
- Benn, G.: *Nach dem Nihilismus*. Berlin 1932.
- Bertinetto, A. (Hg.): *Nichts – Negation – Nihilismus. Die europäische Moderne als Erkenntnis und Erfahrung des Nichts*. Frankfurt am Main 2010.
- Born, M.: *Nihilistisches Geschichtsdenken. Nietzsches perspektivische Genealogie*. Paderborn 2010.
- Brock, E.: *Nietzsche und der Nihilismus*. Berlin/München 2015.
- Bröcker, W.: *Im Strudel des Nihilismus*. Kiel 1951.
- Bruggen, M. von: *Im Schatten des Nihilismus*. Amsterdam 1946.
- Brunngraber, R.: *Überwindung des Nihilismus. Betrachtungen eines Aktivisten*. Wien 1949.
- Carr, K.: *The Banalization of Nihilism. Twentieth-Century Response to Meaninglessness*. Albany 1992.
- Cecchini, A.: *Oltre il nulla. Nietzsche, nihilismo e cristianesimo*. Rom 2004.
- Crosby, D.: *The Specter of the Absurd. Sources and Criticisms of Modern Nihilism*. Albany 1988.
- Cunningham, C.: *Genealogy of nihilism. Philosophies of nothing and the difference of theology*. London 2002.
- Czernin, R.: *Der Weg zum Nichts. Analyse der Wertauflösung*. Wien 1981.
- Dod, E.: *Der unheimlichste Gast wird heimisch. Die Philosophie des Nihilismus*. Baden-Baden 2019.

- Duhamel, R.: *Die Decke auf dem Kopf. Versuch einer Deutung des Nihilismus*. Würzburg 2006.
- Ebeling, H.: *Gut und Böse. Überquerung des Nihilismus jenseits von Nietzsche*. Würzburg 1995.
- Edwards, J.: *The Plain Sense of Things. The Fate of Religion in an Age of Normal Nihilism*. Pennsylvania 1997.
- Fandozzi, P.: *Nihilism and technology. A Heideggerian investigation*. Washington 1982.
- Fermer, K.: *Versuch über den Nihilismus im Sein der Zeit*. Frankfurt am Main 1995.
- Fluck, K.: *Der Nihilismus und seine Überwindung*. Karlsruhe 1948.
- Fries, H.: *Nihilismus. Die Gefahr unserer Zeit*. Stuttgart 1949.
- Gawoll, H.-J.: *Nihilismus und Metaphysik. Entwicklungsgeschichtliche Untersuchung vom deutschen Idealismus bis zu Heidegger*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1989.
- Gertz, N.: *Nihilism*. Cambridge/London 2019.
- Goudsblom, J.: *Nihilism and culture*. Oxford 1980.
- Jaccard, R.: *La tentation nihiliste*. Paris 1991.
- Janke, W.: *Wiedereinführung in die Philosophie. Platonismus – Nihilismus – Eksistenzialontologie*. Würzburg 2013.
- Kahl-Furthmann, G.: *Das Problem des Nicht. Kritisch-historische und systematische Untersuchungen*. Meisenheim am Glan 1968.
- Kais, L.: *Als Adam lachte. Nietzsches Konzeption des Nihilismus und der Welt danach*. Berlin 2006.
- Kiel, A.: *Nihilismus und Weltstaat. Katastrophen, Krisen und Lebensordnungen im 21. Jahrhundert*. Nordhausen 2010.
- Kohl, S.: *Spuren. Ernst Jünger und Martin Heidegger. Das Walten des Nihilismus und die Rückkunft der Zukünftigen*. Weimar 1993.
- Köhler, M.: *Das unheimliche Jahrhundert. Aspekte einer politischen Philosophie im Zeitalter des Nihilismus*. Marburg 2000.
- Kopf, A.: *Der Weg des Nihilismus von Nietzsche bis zur Atombombe*. München 1988.

- Kraus, W.: *Nihilismus heute. Oder die Geduld der Weltgeschichte*. Wien/Hamburg 1983.
- Kroker, A.: *The will to technology and the culture of nihilism. Heidegger, Nietzsche, and Marx*. Toronto 2004.
- Kuhn, E.: *Friedrich Nietzsches Philosophie des europäischen Nihilismus*. Berlin 1992.
- Leist, F.: *Existenz im Nichts. Versuch einer Analyse des Nihilismus*. München 1961.
- Levin, D.: *The opening of vision. Nihilism and the postmodern situation*. New York 1988.
- Lovink, G.: *Digitaler Nihilismus*. Bielefeld 2019.
- Lütkehaus, L.: *Nichts*. Zürich 1999.
- Mayer, E.: *Kritik des Nihilismus*. München 1958.
- Mende, P.: *Die Nihilismus-Party. Eine Achterbahnfahrt im Licht des Nichts*. Münster 2019.
- Nassif, P.: *La lutte initiale. Quitter l'empire du nihilisme*. Paris 2011.
- Onfray, M.: *Contre-histoire de la philosophie. La résistance au nihilisme*. Paris 2020.
- Pannwitz, R.: *Der Nihilismus und die werdende Welt*. Nürnberg 1951.
- Peterzelka, D. (Hg.): *Nietzsche, der Nihilismus und die Zukünftigen*. Tübingen 2014.
- Rauschning, H.: *Die Revolution des Nihilismus*. Zürich/New York 1938.
- Rauschning, H.: *Masken und Metamorphosen des Nihilismus. Der Nihilismus des XX. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main 1954.
- Rose, S.: *Nihilismus: Die Ideologie des Antichristen. Der Glaube an das Nichts als Quell des Untergangs*. Straelen 2010.
- Rosen, S.: *Nihilism. A philosophical essay*. New Haven 1969.
- Schmitz, H.: *Nihilismus als Schicksal?* Bonn 1972.
- Schneiders, W.: *Die Globalisierung des Nihilismus*. Freiburg/München 2019.
- Schröder, W.: *Moralischer Nihilismus. Radikale Moralkritik von den Sophisten bis Nietzsche*. Stuttgart 2005.

- Severino, E.: *Vom Wesen des Nihilismus*. Stuttgart 1983.
- Souche-Dagues, D.: *Nihilismes*. Paris 1996.
- Stegmaier, W.: *Orientierung im Nihilismus. Luhmann meets Nietzsche*. Berlin/Boston 2016.
- Tartaglia, J.: *Philosophy in a meaningless life. A system of nihilism, consciousness and reality*. London/New York 2016.
- Taureck, B.: *Nietzsches Alternativen zum Nihilismus*. Hamburg 1991.
- Thielicke, H.: *Der Nihilismus. Entstehung, Wesen, Überwindung*. Tübingen 1950.
- Türcke, C.: *Fundamentalismus – maskierter Nihilismus*. Hannover 2003.
- Vattimo, G.: *The end of modernity. Nihilism and hermeneutics in post-modern culture*. Cambridge 1988.
- Vercellone, F.: *Einführung in den Nihilismus*. München 1998.
- Vracar-Haydter, P.: *Das Nichts und das Ende. Studien zum Verhältnis des Nihilismus zur Apokalypse*. Saarbrücken 2017.
- Walter, M. (Hg.): *Das absolute Nichts und der Nihilismus in der Klassischen Deutschen Philosophie. Die Haupttexte und eine Auslegung*. Freiburg 2021.
- Weber, A.: *Abschied von der bisherigen Geschichte. Überwindung des Nihilismus?* Hamburg 1946.
- Weier, W.: *Brennpunkte der Gegenwartsphilosophie. Zentralthemen und Tendenzen im Zeitalter des Nihilismus*. Darmstadt 1991.
- Weier, W.: *Nihilismus. Geschichte, System, Kritik*. Paderborn/München 1980.
- Wellner, K.: *Der offenbare und der versteckte Nihilismus*. Stuttgart 1978.

XVI. Personenverzeichnis

- Anaximander 161
 Aristoteles 163, 179, 182–186, 213
 Benjamin, Walter 114
 Bernhard, Thomas 21
 Cusanus, Nicolaus 177
 Damaskios 64
 Demokrit 161
 Euripides 11, 172
 Fichte, Johann Gottlieb 15–16, 21, 140–144
 Goethe, Johann Wolfgang 12
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 16, 60, 68, 74, 140, 144–146, 164, 200
 Heidegger, Martin 79, 200
 Heraklit 74, 121
 Jacobi, Friedrich Heinrich 15–16
 Jean Paul 16
 Kant, Immanuel 9, 15–16, 142, 156, 175, 192, 201
 Leibniz, Gottfried Wilhelm 216–217
 Mann, Thomas 45
 Nietzsche, Friedrich 7, 16–18, 79, 105, 116–118, 121, 129, 146, 154, 192, 194, 206, 215, 220
 Novalis 16
 Origenes 128–129, 215
 Parmenides 67, 69, 126, 132, 150–155, 161–207, 211–213, 218–220
 Platen, August von 13
 Platon 16, 63, 78, 150–156, 161–208, 212–213, 217–220
 Plotin 164
 Rahner, Karl 87
 Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph 118, 194
 Schiller, Friedrich 82
 Schlegel, Friedrich 16
 Schopenhauer, Arthur 64
 Simplikios 162
 Sophokles 10–11, 158
 Spinoza, Baruch de 155
 Stifter, Adalbert 13
 Vico, Giambattista 214
 Wittgenstein, Ludwig 64
 Zenon 156