

DAS BLEIBEN DES EINFACHEN. ZUR EINSICHT DES PARMENIDES

(DIRK CÜRSGEN)

Das Lehrgedicht des Parmenides ist die einzige Schrift aus der vorplatonischen Zeit, die uns in allen wesentlichen Bestandteilen überliefert ist. Sein Denken führt auf der einfachsten und tiefsten möglichen Stufe zur Besinnung darüber, was notwendig ist und was nicht. Drei Wege werden vor Augen geführt, zwischen denen eine Entscheidung stattfinden muß. Das rechte Bedenken hat dafür alle drei zu prüfen: „Wohlan, so will ich denn verkünden, welche Wege der Forschung allein denkbar sind: der eine Weg, daß das Seiende ist und daß es unmöglich nicht sein kann, das ist der Weg der Überzeugung (denn er folgt der Wahrheit), der andere aber, daß es nicht ist und daß dies Nichtsein notwendig sei, dieser Pfad ist gänzlich unerforschbar. Denn das Nichtseiende kannst Du weder erkennen noch aussprechen. (...) Sodann aber auch vor jenem, auf dem da einherschwanken nichts wissende Sterbliche, Doppelköpfe. Denn Ratlosigkeit lenkt den schwanken Sinn in ihrer Brust. So treiben sie hin stumm zugleich und blind die Ratlosen, urteilslose Haufen, denen Sein und Nichtsein für dasselbe gilt und nicht für dasselbe, für die es bei allem einen Gegenweg gibt.“

Das Sein ist das Notwendige und zu Bejahende; das Nichts ist das Niemalige, das Verschlussene und Auszuschließende, das Unmögliche, der reine Ungedanke – auf dem gleichwohl Parmenides’ ganzes Denken steht, denn das Sein kann sich erst als Einziges und Wahres (jenseits des von den Sterblichen Gemeinten) zeigen, wenn es *gegen* das Nichts gestellt wird. Das Sein ist das Notwendige und Unumgängliche, *weil* das Nichts sich als das Unmögliche erweist. Es gibt nur den einen und geraden Weg des Seins, keinen zweiten, der sich auch wieder von sich abwenden, sich um- und zurückwenden müsste. Die Bahnen können nicht zueinander führen und sich kreuzen. Von zwei Wegen ist einer der Holzweg, doch wohin führt der gangbare Weg, wer oder was begeht ihn, seine Zeichen vernehmend? Das Denken. Alles außer dem Denken führt in die Irre, dem Gebiet des dritten Weges.

Worauf Parmenides abzielt, ist die Herbeiführung der endgültigen Entscheidung des Wesens des Denkens: Entschieden ist, der eine Weg ist undenkbar und namenlos, der

andere wirklich und wahr. Gesetzt ist, das lediglich zwei Wege vorstellbar sind – wobei eben nicht vorausgesetzt wird, das beide Wege tatsächlich zu denken sind, denn am Ende erweist sich, daß dies allein für den ersten gilt. Man kann *über* den zweiten Weg sprechen, aber nicht *von* ihm. Ist der zweite Weg unmöglich, so muß der erste der wahre sein. Der Status von Sein *und* Nichtsein wird geprüft und begründet. Der Beweis geht in der Sache vom Nichtsein aus, das Sein ist das Resultat, so daß sich in der Sache erst herausstellen muß, daß τὸ ἕν, der Gegenbegriff zum Nichtsein, das Subjekt von ἔστιν ist. Die Scheidung der beiden Wege ist endgültig und prägt jedem Weg den Zug der Notwendigkeit auf: Wenn es nicht ist, dann ist es notwendig nicht; und wenn es ist, dann ist es notwendig. Es gibt Denken und Sagen, und wenn das Nichtseiende nicht gedacht werden kann, dann muß das einzige Andere, das Seiende, als Einziges gedacht werden. Das Denken muß denken, daß das Sein ist. Ein Weg muß gangbar sein, und das Denken ist das Begehen des ersten Weges. Nur wer das Seiende denkt, denkt überhaupt; jenseits des ἕν ist kein Denken.

Das eine Seiende ist das Ziel, während der Ausgangspunkt beim vielen relativ Seienden liegt. Das Argument schreitet von den παρεόντα und απεόντα zum ἕν voran, denn für das Denken gibt es allein das eine Seiende, ungegenständlich und unteilbar. Es gibt keinen ontologischen Komparativ. Das ἕν ist kein vorhandenes Ding, weil gerade dann seine Festlegung auf nur eines völlig unsinnig wäre. Wie das Seiende eines ist, so auch das Nichtseiende in seinem Nichtsein, und nur als solches wird es für das Denken in seiner wahren Unerreichbarkeit und Unzugänglichkeit offenbar: Das Nichtsein ist nicht die Verneinung des vorgängigen, absolut Positiven, sondern der ursprüngliche Ungedanke; der zweite Weg beruht nicht auf Sinnentzug; das Nichts ist nicht das Leere (wie das Seiende in sich Fülle ist); das Nichts ist auch nicht das Residuum einer fiktiven Aufhebung des Seins; der zweite Weg wurde nicht verschüttet oder zerstört, er ist nicht, war nie und wird nie gangbar sein.

Das Denken steht zunächst vor zwei Wegen, die es als Grenzen auffindet und aus eigener Kraft erkennt. Das reine Denken denkt nur Grenzen ohne ein Zwischenreich der Vermittlung, die es nicht oder scheinbar gibt. In dieser ‚Logik‘ des Äußersten ist das Denken es selbst, gelangt es zur Wahrheit. Das Denken kann sich dem Sein und seinem Sein – dem Denken und dem Gedanken – nicht entziehen. In dem, was das Denken

denken muß, was gedacht werden muß, bestimmt es sich selbst. Das Denken des Wahren und seiner Zeichen ist in eins die Selbstbestimmung des Denkens. Auf seinem Weg kann das Denken das Sein nicht umgehen, kann ihm nicht ausweichen. Die Wahrheit des ersten Weges zeigt sich indes nur aus und mit der Unwahrheit und Unmöglichkeit des zweiten. Um das Seiende sagen zu können, muß eigens die Absage an das Nichts getan werden. Das Denken muß der Wahrheit des ersten Weges erst zugeführt werden, es begeht ihn nicht ursprünglich, von Anfang an und ohne Hinführung.

Warum wurde und wird der erste Weg nicht konsequent beschritten? Warum und von wem wurde und wird der zweite Weg nicht verworfen? Warum sucht das Denken den Ausweg eines dritten Weges, der massenhaft begangen wird, warum irren auf ihm *alle* Menschen umher? Dieser Weg setzt die ersten beiden, wenn auch in mißleiteter Weise, voraus und ist der des Werdens. 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 das Sein des 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. Auch der Gedanke der Schöpfung oder des Entstehens aus dem Nichts beschreitet den dritten Weg, das Nichts wird zum Woraus des relativen oder kontingenten Seins, während Gottes Sein parallel den Seinssinn des ersten Weges bewahren soll. Noch Hegel glaubt, man könne, ja man müsse den dritten Weg gehen. Sein und Nichts müssen sich selbst zu ihrer Einheit und Wahrheit im Werden, im Entstehen und Vergehen, weiterbestimmen und vermitteln.

Das Denken ist nicht vom Menschlichen her zu erschließen und wird auch durch das Verstehen des Menschlichen oder Persönlichen nicht zugänglicher. Zu denken bedeutet, mit sich allein zu sein. Als animal rationale unterwirft sich der der Wissenschaft zugewiesene Mensch seinem Leben und seiner Vernunft. Diese hat den Menschen seit der Neuzeit immer weiter erniedrigt und verkleinert, und die neuzeitliche ‚Würde des Menschen‘ – die den Menschen ins Zentrum und über alles stellt, aber zugleich vom Ganzen absondert – errichtet bloß einen Schutzmechanismus hiergegen. Die Wissenschaft kann mit dem Einfachen nichts anfangen; es führt nirgendwohin weiter. Die Wissenschaft muß ihre Gegenstände zerlegen, sie braucht vielerlei Richtigkeiten und kann

nur aus dem Vielen Einheiten ableiten und zusammennehmen. Das Einfache versinkt der Wissenschaft im Unzugänglichen, Spekulativen und fortschrittslos Unentscheidbaren. Der Fortschritt ist die Ideologie der permanenten Veränderung; das versprochene Sein wird zum Resultat von Vernichtung. Der Wandel ist Mittel und Zweck, die wesentliche Forderung an das Sein, sein Wesentliches. In diesem Sinne resümiert Marx, es komme darauf an, die Welt zu verändern.

Das Denken gilt hier nicht mehr als etwas, das für sich bereits ein Handeln ist. Das Abgehen vom Einfachen zeitigt das Wollen der Bestimmtheiten und Veränderungen. Wir versuchen, uns an Kategorien zu halten, sie auszufüllen, zu unterscheiden, zu verbinden – Existenz und Essenz, Allgemeines und Einzelnes, Form und Materie, Idealität und Realität, Theorie und Praxis, Vernünftiges und Unvernünftiges, Subjekt und Objekt, Unveränderliches und Veränderliches, Seele und Körper, Denken und Wollen, Gutes und Schlechtes –, um Ordnung in das Sein zu bringen. Die unablässige Arbeit an den großen abendländischen Unterscheidungen samt ihren Überschneidungen untereinander hat kontinuierlich zu Einseitigkeiten und Ungleichgewichten innerhalb der Bestimmung ihrer Stellung zueinander geführt, zu ihrer Auflösung in umkehrbare Begründungs- und Abhängigkeitsverhältnisse, in deren Hintergrund stets der ontologische Komparativ wirksam blieb.

So scheint die Existenz leer, unbestimmt und nachträglich gegenüber der zeitlosen ontologischen Sättigung und Bestimmtheit des Wesens. (Die Begründung einer leeren Existenz wird zugleich zu einer Frage der *Macht*.) So wurde die Beziehung zwischen Allgemeinem und Einzelem, etwa im Rahmen des Universalienproblems, durch die unzähligen verschiedenen Vor- und Nachrangigkeiten von Realismus und Nominalismus dekliniert. All solchen Auslegungen und Verschiebungen gemein ist aber die Tatsache, daß einem Eigentlichen und Maßgeblichen als Komplement ein Zweitrangiges und Abhängiges zur Seite steht. Dem Bestimmenden entspricht ein für sich letztlich Nichtiges, doch im Aufweis der Begründungsverhältnisse zwischen ihnen zeigt sich gleichwohl erst die Wahrheit und Ordnung des Seins. Denken heißt: Bestimmen und Bestimmungen rechtfertigen. Wir machen begriffliche Unterschiede, um Unterschiede zu rechtfertigen. Bestimmungen stiften Zugriff und Ordnung, doch trifft das Denken nie auf

nicht das Bessere und Wahre hervorbringen oder zusetzen lassen. Der Widerspruch gegen das Verbrauchte ist nicht belebend, kein Durchbruch zu etwas Gültigem und Wegweisendem, sondern lediglich der Rest des Verbrauchten selbst, völlig von ihm abhängig und an es gebunden. Der Seitenwechsel, die Kehrtwendung eröffnen keinen neuen, eigenen Weg. Die Umkehrung ist nur der haltlose Schein der Renovation und Andersheit; sie setzt keine reelle Kraft frei, vielmehr wird das Alte bloß verlängert und ausgeweitet, denn immer bleibt der Verdacht des bloßen Hervorkehrens und -holens der übrig gebliebenen und vordem vernachlässigten anderen Seite.

Erst wenn auch der letzte Platonismus und mit ihm das vertikale Denken abgewirtschaftet hat, kann das Seiende in seiner völligen inneren Leere sein glattestes Gesicht zeigen. Es gibt nur noch das Verharren in der Ebene. Alles ‚Leben‘ spiegelt nichts, sondern ist bloßes Grimassieren der Oberfläche. Die beständige – latente oder offene – Rücksicht auf das Ästhetische und Wirkende ist ein Zeichen des Niedergangs, alles Unmittelbare wird vulgär und unhygienisch. In ihrer Selbstgewißheit und Unantastbarkeit führt die reine Oberfläche bloß noch die Reize des endlos vielfältigen, jedoch vorgeblich je einmaligen ‚Erlebens‘ vor, um die Langeweile des alltäglichen Daseins zu überdecken. Der Sinn der Welt, wie der Mensch sie bewohnt, ist die Vielheit: Die Welt ist das, was sie dem Menschen bietet und ermöglicht. Sie begegnet und eröffnet sich ihm als pluraler Reichtum, er bedarf ihrer als Masse des interessanten Äußeren, das ihn anregt, ihm Abwechslung gestattet, ihm den Raum zur Bewegung in der Breite, zum Dahintreiben auf der Fläche verschafft. Wenn das Komplexe und Differenzierte nicht mehr auf das Einfache zurückführt, nicht mehr auf seinem Grund steht, sich nicht mehr mit ihm zusammenhält, dann verliert es sein Maß, führt nirgendwo hin, ist ein nutzloser Aufwand, keine Ausbreitung oder Vertiefung, sondern Unverständlichkeit, Irrnis, Verworrenheit. Das vermeintlich Eigenständige und Selbständige verschwindet in der undurchschaubaren und insgesamt bedeutungslosen Vielheit. Das Einfache indes hält sich durch als Hintergründigkeit und Unveränderlichkeit der wahren Ordnung.

Von der Vielheit schneidet die Endlichkeit den Menschen ab, er entzieht ihm diese Welt, zwingt ihn, sie zurückzulassen, läßt ihn das Sein des Vielen verlieren. Unsere Sorge und unser Leid gelten in diesem Horizont deswegen beständig den versäumten oder verlorenen Möglichkeiten. In ihnen spinnen wir unser Sein fort, in ihnen stellen wir uns

seine Fortsetzung im Ganzen unserer Welt vor. Es gehört zum Wesen des Endlichen, Sein in Gestalt von Möglichkeiten zu verpassen. Die Wirklichkeit kann das Mögliche nicht einholen, muß immerfort hinter ihm zurückbleiben. Das Mögliche schwächt und relativiert so das Wirkliche: als quantitatives Ausbleiben von Möglichkeiten und oft auch als qualitatives Zurückstehen. Wie das Wirkliche ist das Mögliche inhaltlich vollständig bestimmt und konkret, und seine bloße Inexistenz mindert nicht seine Kraft und Geltung im Vorstellen. Das Reich der Möglichkeit bindet denjenigen Reichtum an Sein, den die Wirklichkeit niemals zu umfassen und einzuholen vermag.

Nur vermittelt der Macht und des Machens können wir in und auf der Vielheit bestehen, an ihr festhalten. Auf diese Weise stellen wir auch Gottes Allmacht und Schöpfung vor. Gott tut dieses und jenes nicht, aber ob sein Tun auf das Viele überhaupt oder auf das Beste vom Vielen gerichtet ist: Seine Allmacht wird immer auf die Vielheit hin ausgelegt, und vor diesem Hintergrund ist auch die Unterscheidung von *potentia dei absoluta* und *potentia dei ordinata* zu sehen. Was Gott wollen und tun kann, muß für uns nicht verständlich sein. Er kann in jeder erdenklichen Weise handeln, solange dies keinen *Widerspruch* impliziert; er kann alles machen, solange daraus kein Widerspruch hervorgeht. Was er tut und hervorbringt, unterliegt allein seinem an keine rationalen Kriterien oder Erwägungen gebundenen Willen. (Die Grenze des Produzierbaren ist letztlich das Unwollbare. Was Gott scheinbar nicht wollen kann, ist sein eigenes Nichtsein und Nichtwollen.) Logische, metaphysische, physische oder moralische Gesetze und Kategorien besitzen im Hinblick auf Gott weder Notwendigkeit noch Verbindlichkeit. Jede (vernünftige) Ordnung ist einzig Gottes – jederzeit revidierbarem – Willen geschuldet; ein allmächtiger Wille, der stets ein dunkler Abgrund bleiben muß und nichts Unwandelbares mehr zuläßt. Wenn nichts notwendig ist, läßt sich alles machen. Gott ist nur noch die Wirk-, nicht mehr die Form- oder Zweckursache der Welt; wir können daher nur an ihn glauben, nicht jedoch ihn erkennen.

Die Poiesis steht damit jenseits von Rationalität und Irrationalität, weil sie gleichermaßen der Ursprung von – in sich stimmigen und daher auch stimmig korrigierbaren und erweiterbaren – Vernunftwelten wie von Wahngelbten und Scheinwelten sein kann. Die Welt wird immer von beiden Sphären konstituiert, d.h., der Mensch lebt stets in der wahren wie in der falschen Welt. Mit dem Cartesischen ego

cogito wird der Mensch zum autonomen, allmächtigen Herrn der Natur: Der menschliche Wille wird durch die absolute Sicherung und Unaufhebbarkeit des Denk-Ich vom göttlichen Willen befreit. Wenn es keine göttliche vorgegebene Ordnung gibt, kann der Mensch alles nach seinem Willen gestalten, eine eigene Weltordnung hervorbringen. Der Mensch kann und muß nur sich selbst verstehen, nicht mehr Gott; doch er bleibt letztlich ein Abbild dieses dunklen Allmächtigen, wie ihn Ockham konzipiert.

Scientia et potentia humana in idem coincidunt, Wissen selbst ist Macht. Dies besagt: Theorie ist Praxis, ἐπιστήμη ist τέχνη. Beide sind zwei Namen für dasselbe, meinen ein und dasselbe: fortschreitendes Verfügen über das Sein; es durchdringen, hervorbringen, verändern, vernichten. Denken und Erkennen implizieren das Versprechen auf praktische Wirklichkeit und Wirksamkeit. Was mit dieser θεωρία gemeint ist, hat keinen Zusammenhang mehr mit der σοφία. Was Aristoteles noch trennt – Wissenschaft und Technik – wird nach Bacons programmatischem Satz zu zwei Erscheinungen bloß einer Sache: der Macht. Diese beiden Weisen des ἀληθεύειν bleiben übrig, während die anderen zurücktreten, weil das Unveränderliche für den Menschen letztlich belanglos wird. Wissenschaft und Technik interpretieren und verändern die Welt in einem einzigen Geschehen. Die Vernunft ist dazu fähig, sogar noch den Nihilismus zu organisieren, das Sein in seiner Nichtigkeit rational immer präziser zu durchdringen und zu stabilisieren, die Seßhaftigkeit im Nihilismus zu festigen. Sie kann Sein und Nichtsein, Sinn und Nichtigkeit unterscheiden, aber das Unterschiedene gilt ihr gleichviel. Was sagt das über ihr Wesen und ihren Wert?

Wir besitzen kein Maß für das Sein, nicht einmal im Begriff des Guten. Um seines fehlenden oder undurchsetzbaren Gut-Seins willen würden wir das Sein nicht aufheben wollen. Wir würden nicht sagen: Wenn das Sein nicht gut ist, das Gute nicht sein kann, dann soll das Sein schlechterdings nicht sein, dann soll gar nichts sein. Dies erschiene uns maßlos, unverhältnismäßig, unvernünftig. Besser ein nicht gutes als gar kein Sein; vielleicht kann es ja irgendwann und irgendwie auch noch besser werden. Das Sein scheint an sich, gleichgültig wie es ist, stets schon und stets noch gut genug zu sein. Tatsächlich ist das Gute also etwas Nachträgliches, eine Verbesserung des an sich schon Guten. Ist jedes Sein besser als das Nichts, so kann auch nicht das Nichts das Gute sein. Wenn man das Böse nur mit dem Sein insgesamt ausmerzen kann und dies der Preis wäre, dann

würde er mitnichten bezahlt werden. Das Böse versperrt immer *diesem und jenem* sein Sein, die Möglichkeit zu sein, was und wie es ist, nicht aber wird das Sein *schlechthin* negiert. (Der mosaische Dekalog etwa verbietet das Negativ-Böse in den Formen der Nichtigkeit: Abwendung, Entzweiung, Schein, Schwäche, Irreführung, Maßlosigkeit, Beraubung oder Vernichtung.)

Wer den Sinn des Seins in Bewegung und Kraft sieht, der geht sogar von einer notwendigen Vermischung von Gutem und Bösem aus, um den Stillstand zu vermeiden, die *Lebendigkeit* zu gewährleisten, denn das Böse bildet – sei es als eigenständige Wirkmacht oder als etwas, das den Widerstand gegen sich erweckt – die zentrale Triebkraft für die Dynamik des Seins. Einzig innerhalb einer solchen Verfassung können *alle* Anlagen und Möglichkeiten verwirklicht werden. Die *Wirklichkeit der Vielheit* ist hier die *Bestimmung des Seins* in seiner Geschichte und ihre Wahrheit. Der Fortschritt zum Guten resp. Besseren und damit Seite an Seite der Fortschritt selbst als das Gute werden beifolgend als der Sinn des Seins gesetzt. Das reine Gut-Sein des Seins steht mithin aus oder besteht bereits in einer speziellen Gestalt des Nicht-bloß-gut-Seins bzw. Nicht-bloß-gut-sein-Könnens des Seins. Das Beste wird zum Gleichgewicht des Guten und Bösen; die maximale Seinsverwirklichung verlangt die Einschränkung der Einzelnen und den Ausgleich zwischen ihnen.

Für die Wirklichkeit des Einzelnen, für die Individualität gibt es aber weder ein inneres noch ein äußeres Maß. Was der Einzelne ist, wird anteilig aus der Vielheit von je abgegrenztem Verschiedenen zusammengetragen, von dem nichts vorrangig ist; alles hat nur Wert als Beitrag zum pluralen Reichtum des wahren Lebens. Ziel ist die gesättigte Individualität: Dieses maximal Bestimmte und Konkrete bleibt freilich unsagbar und weist der Zahl nach keine sinnvolle Grenze auf. Wer zum Einfachen hinstrebt, der scheint sich dem vergeblichen Verzicht, dem Verpassen des Möglichen, der Verarmung des Lebens, der Einengung der vorstellbaren Offenheit auszusetzen, weil er sich nicht in der Vielheit bewegt und dadurch nicht zur Vielfältigkeit seiner selbst gelangt. Doch wer nach dem Einfachen als der tiefsten und reinsten Einheit trachtet, der entspricht seinem Wesen, stimmt mit sich zusammen, ist eins mit sich und erkennt, daß in allem letztlich nur das Einfache und Eine, das Sein in seiner Einzigkeit, wiederzuerkennen ist.

Das Sein kann nicht bewältigt werden, es gibt kein Fertigwerden mit ihm, kein Festhalten. Nicht durch Leben, nicht durch Sprache, nicht durch Wissen und Können, nicht durch Wollen und Handeln, nicht durch Bewußtsein und Gefühl, nicht durch Schöpfung und Bewahrung, nicht durch Möglichkeit und Wirklichkeit. Wenn wir das Sein im Feld der Macht aufsuchen, so ist es das Übermächtige. Wenn wir nach ihm in der Fülle des Erlebens trachten, so ist es das Unerlebbare. Wenn wir es als Erkennbares verfolgen, erhält es sich als Unerkennbares. Wenn wir es in der Sprache erschließen, bleibt es das Unsagbare. Wenn wir es in der Vielheit ausbreiten, besteht es als Einfaches fort. Alles Nachgehen und Ergründen bleibt hinter ihm zurück. Erst wenn wir der Unmöglichkeit, sich des Seins zu bemächtigen, innewerden, können wir begreifen, daß es in allem das ist, was ist; daß es nichts fern und äußerlich bleibt, obwohl es über alles hinausgeht: Es ist der Reichtum des Einfachen, der in der Armut all dessen vorhanden ist, was wir vermögen und tun. Erst mit der Einsicht in unsere Begrenztheit tritt die zweifache Wahrheit des Seins hervor: das Inständige und das Abständige. Letzteres ist kein bloßes Ausstehen, kein Unterbliebenes und Unterbleibendes, denn diese gehören so gut zum inständigen Sein wie das, was war, ist und sein wird. Das Abständige hingegen bleibt beständig außen vor, läßt sich durch nichts und in keiner Weise einholen.

Der erste Denker des Einfachen als des einen Seienden ist Parmenides. Und für ihn gibt es konsequentermaßen auch lediglich *ein* Denken. Daß das Nichtseiende nicht ist, dies ist ein Teil der Wahrheit, sogar ein notwendiger und der zweite wesentliche. Es gehört zum Denken hinzu zu sagen: Das Nichtseiende ist nicht. Wer dies als Stück der einen Wahrheit erkennt, der hält das Denken, wie es sich gehört, vom zweiten Weg fern, der sieht, daß der einzige angemessene und seiende Satz des Denkens lautet: Es ist. Daß das Nichtseiende nicht ist, kann allein *in* das Denken des Seienden hineingehören, ihm *zugehören*, denn es gibt nur *ein* Denken. *Mit* der Bejahung oder Anerkennung des Geltenden (Positiven) wird in eins das Nichtgeltende (Negative) durchgestrichen. (Das Nichtseiende ist nicht nur nicht seiend, sondern es gibt kein Nichtseiendes, denn das Seiende läßt keinen Ort oder Modus für es übrig. Das Nichtseiende ist nicht als nichtseiend doch irgendwo und irgendwie ‚da‘.)

Daß es ist und das ‚Daß es ist‘ die Wahrheit ist, ist dasselbe. Es gibt kein Wissen vom Seienden, das unabhängig vom Seienden und außerhalb seiner irgendwo stattfindet.

Das Denken ist das Seiende selbst, nichts, was es als etwas Anderes und Eigenes in sich aufnimmt und ansonsten für sich besteht. Es gibt nur die Gegenwart des Selben. Allein der Mensch versucht, Denken und Sprechen, die Einheit des Seienden und die vielen Namen und Sätze zu vermitteln. Anders als für Platon ist das Denken für Parmenides kein Dialog. Was der Sprache des Menschen entspricht, ist die Welt. Er ist – so wie Protagoras ihn bestimmt – das Maß des dritten Weges und dessen, was ihm gemäß ‚ist‘ und ‚nicht ist‘. Nicht zwischen Sein und Nichtsein unterscheidend, bleibt der Mensch im Endlosen stehen, unvermögend, das Seiende zu ermessen und festzuhalten; er bleibt seiner sterblichen Welt verfallen, die er gemäß der Ordnung seiner Sprache vollbringt. Physiologie ist aber niemals Kosmologie.

Der wissende Mann wird von den Töchtern des Sonnengottes geholt und begleitet, durch das dunkle Haus des Hades zum hellen Haus der Göttin. Die Heimfahrt zum Haus der Göttin ist für den Sterblichen ein Tod im Sinne der Selbstreinigung, die vom Nichtwissen zum Wissen führt. Der Wissende muß sich von den Vielen trennen: Der Abschied des reinen Einsehens von den philosophischen Ansichten über alles. Das Eingehen in die Abgeschiedenheit ist ein reines Vollbringen, nicht nur, weil sich ein göttlicher Entschluß erfüllt, sondern auch, weil er durch die Beschließenden zur Ausführung gelangt. Das Selbstdenken wird von der namenlos-unsterblichen Göttin begleitet. Nur vermittelt der Wahrheit erkennt man den Grund des den Sterblichen Erscheinenden, warum es für die Erscheinend-Seienden notwendig ist, auf scheinhafte Weise durch das Alles von Erscheinungen durchdrungen zu sein. Der Wissende selbst soll freilich nicht erneut an die Erscheinungen von Allem verfallen, sondern ihnen im Hinblick auf die von der Göttin mit Entschiedenheit gedeutete Unterscheidung zwischen den verschiedenen Wegen einen Grund geben. In Wahrheit gibt es nur den einzigen Weg, der zum Wissen führt und auf den sich der Mensch als Sterblicher eigens machen soll.

Der Gedanke, der das Wahre denkt, fängt weder an noch hört er auf, kennt weder Entstehen noch Vergehen, sondern ist, was er denkt und denkt, was (er) ist. Der einzig vom Denken gewiesene Weg ist: einsehen, daß es ist – unter Ausschluß des ‚daß es nicht ist‘. Die Ausschließung des Vielen gilt so als die eigentümliche Sache des Denkens. Aufgrund der Erfüllung des Gedankens durch das eine Seiende soll der Wissende seinen Gedanken vom zweiten Frageweg fernhalten, sich nicht von der vielerfahrenen

Gewohnheit fesseln, sich nicht von Auge, Gehör und Zunge lenken lassen. Gegen diese Gewalt, die von den unwissenden Sterblichen ausgeht, kann nur die streitreiche Widerlegung auftreten. Daß es ist, d.h., wie es im Gedanken als Eingesehenem unerschütterlich besteht, wie es gegenwärtig als das eine All-Ganze zusammengehalten ist – dagegen gibt es aus dem ‚Gedanken‘ ‚daß es nicht ist‘ nichts nachzuweisen und zu sehen.

Das Sein ruht für Parmenides in den Fesseln der Notwendigkeit. Vermittels ihrer verweilt es gebunden in seiner denkbarsten Dichte, und in der Ununterschiedenheit ihrer Einfachheit sind Sein und Denken – jenseits ihrer ‚Übereinstimmung‘ – eins. Sie sind nicht bloß konvergent oder kongruent, sondern das Denken des Seins – im Sinne des doppelten Genitivs – ist selbst das Sein in seinem vollen Umfang. Es sind hier nicht zwei, die zu einer Übereinstimmung kommen, sondern es ist nur eines. Die Lösung aus seiner wahren Bändigung eröffnet dem Sein keine Befreiung, sondern lediglich eine Entfesselung. Es kann sich nur ausweiten, wenn es die Leere und den Abstand in sich aufnimmt. Dergestalt lockert es scheinbar auf, dehnt sich zu Bestimmtheit, Vielheit und Unterschied. Das entbundene Sein ist nicht länger rein und einzig es selbst und nichts anderes. Es gewinnt scheinbar an Umfang und Reichtum, wird aber tatsächlich bloß verfälscht und dem Schein des Werdens überantwortet, zerfließt in ein endloses Hin und Her von Erscheinungen. Allein zu sich genötigt, in seiner festen Gebundenheit und seinem inneren Zusammenhängen mit sich ist das Sein und ist es an seinem Ort.

Der Weg des Seienden, der zu dem im Gedanken untrennbaren und sich von allen Seiten her gleichenden Gedachtsein führt, wird durch die Notwendigkeit in seiner eigenen Grenze fixiert. Das Gedachtsein wird durch die Notwendigkeit aus dem Selben in seiner Grenze und nur als das Selbe festgehalten. Darin erfüllt sich der Parmenideische Anfang des Philosophierens: Der wissende Sterbliche findet das Herz der Wahrheit im rein eingesehenen Selben; und dieses Selbe ist nicht leer, sondern zeigt sich als das All-Ganze, Eine, Zusammengebundene und Unbewegte, veranschaulicht sich als allseitig erfüllte Kugel, die sich jedem Blick als in sich geschlossen zeigt. Dem Denken zeigt sich so in jedem Gedanken die Überzeugungsmacht des Selben als Δίκη, Ἀνάγκη und Μοῖρα. Eine Notwendigkeit solcher Art hat nichts gemein mit einer Sicherung des Seins, wie sie beispielsweise im späteren Konzept eines ens necessarium erbracht werden soll.

Dieser Begriff des Notwendigen kann sich auf die Existenz und die Andersheit beziehen; Unmöglichkeit des *Nichtseins* und Unmöglichkeit der *Veränderung* meinen. Beim Konzept des ens necessarium wird das notwendige Sein als *Selbstbegründung* gedacht und aus ihr abgeleitet. Es kann nicht nicht sein, weil es sich begründet, *und* es kann sich nicht verändern, weil es immer schon alles ist, alle Bestimmungen in sich und sich als alle Bestimmtheit vollständig verwirklicht hat: die omnitudo realitatis des ens perfectissimum. Dergestalt wird das absolut Notwendige aus dem innigsten und engsten möglichen (Implikations-) *Verhältnis von Existenz und Essenz* gesichert; es markiert das unhintergehbare Alles-Sein und Existieren. Der Charakter der Notwendigkeit des ens necessarium resultiert aus der *Unterscheidung* von zwei Seinsweisen, die dann wiederum als *untrennbar* eingesehen werden sollen, d.h., die Notwendigkeit gründet in der einmalig gegebenen Unlösbarkeit zweier Momente voneinander und hängt von einer konkreten Ontologie ab, eben der von Existenz und Essenz. Deswegen ist etwa der ontologische Gottesbeweis auf Platons παντελῶς ὄν zurückzuführen, nicht auf das Seiende des Parmenides.

Als ens necessarium wird Gott dem *Satz vom Grund* unterworfen. Nichts ist dann noch seiner Geltung und der Frage, die er stellt, entzogen. Das notwendige Sein wird als causa sui durch den Satz vom Grund zum Unhinterfragbaren. Es wird nicht als unwiderruflich gefallene Entscheidung eingesehen (wie bei Parmenides), sondern hat sich selbst – uneinschränkbar, alleinherrschend, autark – immer schon ins Sein gestellt. Das Sein besteht als schlechthin durch sich genötigt; sein Wesen ist absolute Selbsternötigung. Das Sein wird allein aus sich gedacht und begründet und damit in ein unaufhebbares, unzugängliches, kausal gefaßtes Selbstverhältnis eingeschlossen. In das Verhältnis von Grund und Folge kann nichts hinein, aus ihm nichts hinaus. Die Unmöglichkeit des Nichtseins ist nicht die Folge des Seins, sondern der Notwendigkeit des Seins. Nicht die Entscheidung zwischen Sein und Nichtsein ist – unbegründbar – ein für allemal gefallen, vielmehr hat das Sein diese ‚Entscheidung‘ aus sich heraus mit Notwendigkeit hervorgebracht und erzwungen. Das Nichtsein stand hier nie gleichrangig und gleichmöglich neben dem Sein. Was unterhalb des absolut notwendigen Seins und von diesem kausal abhängig noch ist, wird durch die anderen Modalbegriffe in den ontologischen Komparativ eingeschrieben: als kontingent Wirkliches und Mögliches.

Im Gefüge des ontologischen Komparativs treten neben das eine, höchste Absolute die *Vielheit* und die *Unterschiedenheit* in das Sein; Unterschiede, die das Sein von sich abtrennen und schwächen. Der Mensch rückt, bei Platon wie bei Aristoteles, in die Mitte des Seins. Die *Mitte* hält das Sein in seiner Ausbreitung zusammen, sie ist daher die Wirklichkeit seiner Einheit. Bei Aristoteles steht – wie in den ersten beiden programmatischen Kapiteln der *Metaphysik* dargelegt – dezidiert die Technik (die *Poiesis*) als das spezifisch Menschliche in der Mitte zwischen Tier und Gott, denn sie sieht zuerst das Allgemeine, das εἶδος und den Grund. Alles wird vom Höchsten her und auf es hin in das Ganze eingeschichtet, wodurch die *Bewegung* zum bestimmenden inneren Charakter des Seins wird. Das Sein gewinnt seinen Sinn und seine Wertunterschiede aus dem *Vergleich*, aus der Hierarchie einer Immanenz, aus dem Unterscheiden des Ungleichen.

Das zuhöchst Seiende, der Inbegriff von Sein, wird in der Idee des ens necessarium als maximale Sättigung und Realität von Bestimmtheit gedacht. Das beständige Bestimmte-Sein, die beständige Fülle von Bestimmungen macht das aus, was wir mit ‚Sein‘ meinen. Gleichgerichtet wendet sich das gesamte Programm einer Erkenntnis des Seins diesem Wesen als der Einheit sämtlicher Bestimmungen zu. Wenn alles, was sein kann – alles Bestimmte –, wirklich ist, dann ist der Gipfel des Seins, die Vollendung des Vorstellbaren erreicht; der Gehalt des Seins findet sich ausgeschöpft, und als erster und letzter Grund hat dieses Seiendste zugleich absolute Macht über das Sein, das ja im Grunde sein eigenes Sein ist. Aber ebenso hat es die Macht über das, was neben und unter ihm noch sein kann, das Kontingente, das, was existieren kann oder auch nicht. Nichts, was nicht ist oder nicht sein kann, bleibt in der Sphäre des ens necessarium mehr übrig. Durch die restlose Aufzehrung des Nichtseins bleibt nichts mehr zurück, was nicht omnitudo realitatis ist.

Alles Nichtsein fällt hingegen auf die Seite des Nicht-Notwendigen; die Unmöglichkeit und Udenkbarkeit des Zustandes des absoluten Nichtseins hat nun einen Grund. Das Nichtsein ist das kausal und logisch Unmögliche, weil das Sein von sich her unüberwindbare, unaufhebbare, unausweichliche und unerstrittene singuläre Selbstsetzung ist. Das Sein existiert notwendig, und es ist logisch notwendig, daß es notwendig existiert. Doch der Nihilismus läßt sich auch modal nicht überspielen, denn die Warum-Frage kann – den Satz vom Grund überspringend – an das Mögliche, das Wirkliche und das Notwendige gestellt werden. Letztlich bleibt die Gegebenheit von Sein

auch in der Form der Notwendigkeit seiner absoluten Selbstbegründung unergründlich: Warum gibt es den Grund? Warum gibt es etwas, das sich notwendig selbst begründet, dies tun muß? Warum ist ein solches Sein in der Prägung von Selbstermächtigung und Unvermeidlichkeit der Fall? Warum wird die Rechtfertigung des Seins an seine Fraglosigkeit und Unhintergebarkeit gebunden? (Als eine Verfallsgestalt der Idee des *ens necessarium* markiert Nietzsches Intuition der Ewigen Wiederkunft des immer Gleichen das Abrutschen der Idee in das Kontingente: Ohne jede sachliche Notwendigkeit ist die hermetische Summe des Faktischen in der Form unablässiger Wiederholung zugleich das Sinnlose wie das unabänderlich Notwendige. Der Kreis bildet die Figur der maximalen Bewahrung der Beständigkeit des kontingenterweise Anwesenden.)

Dem ontotheologischen Denken gilt die Existenz als leer, unbestimmt und nachträglich gegenüber der zeitlosen ontologischen Sättigung und Bestimmtheit des Wesens, das das genuin Denkbare ausmacht. Die Begründung einer leeren und quasi akzidentell mitgehenden Existenz – als eines *ὄν κατὰ συμβεβηκός* – wird zugleich zu einer Frage der *Macht* oder der Setzung samt ihrer Begründung. Was alle Bestimmungen in sich versammelt, das existiert zugleich immer und ewig, d.h., die All-Bestimmtheit überwindet die Endlichkeit des Existierens. (Doch greift dieser Gedanke auf das Endliche über: Wer möglichst viel ist, unternimmt und erlebt, der existiert auch mehr und kraftvoller. Freiheit meint hierbei Selbst-Bestimmung; man gibt sich selbst seine Bestimmtheit.) Versteht man unter dem, was wahrhaft und im eigentlichen Sinne ist, das Bestimmte sowie die Gesamtheit der Bestimmungen, so bleibt als Bedeutung für das ‚Sein‘ lediglich die Existenz übrig, die zur Sache nichts mehr hinzufügt, leer und unbestimmt bleibt und daher selbst irgendwie näher zu bestimmen ist: etwa als materielle Körperlichkeit, als empirische Gegebenheit in Raum und Zeit, als reales Dasein und Wirklichkeit, als Seele oder Geist. Hegel – am Ende dieses Weges stehend und damit am weitesten von Parmenides absteigend – begreift ‚Sein‘ als das Leere (weil Unbestimmte) und Unmittelbare (weil keine Bestimmungen und damit nichts Vermittelnde), als bloß unvermeidlichen Anfang des notwendigen Fortgangs aller Bestimmungen.

Parmenides kennt Differenzen wie die von reiner Existenz und bestimmungshafter Essenz nicht, so daß diese Unterscheidung im Hinblick auf seinen Seinsbegriff

unzulänglich bleibt, weil aus dem Nachgängigen stammend. Terminologisch taucht *existentia* als Übersetzung von ὑπαρξις zuerst bei Marius Victorinus auf – in Abgrenzung von *substantia* (οὐσία) und *subsistentia* (ὑπόστασις); eine Umdeutung stoischer Terminologie. Victorinus versteht unter *existentia* sowie dem gleichbedeutenden *esse* oder *essentia* vor allem das universale, unbestimmte, reine Sein. (Von anderen Autoren von Augustinus bis Ockham wird *essentia* wiederum – positiv oder ablehnend – auch mit *substantia* zusammengedacht.) Schon der ‚archäologische‘ Hintergrund, der für Victorinus bei Begriffen wie ὑπαρξις (Voraus-Anfang) oder *existere* (pro-venire) mitschwingt, macht für Parmenides keinen Sinn: Das ὄν ist das nirgendwoher und nirgendwohin Daseiende in seinem reinen Ist. Dennoch wird mit der Gegenüberstellung des einen, unbestimmten Seienden zu den vielen Erscheinungen, die sich dann, um überhaupt einen Sinn zu haben, unterscheiden müssen – also ein ‚Wesen‘ und ‚Bestimmungen‘ zeigen müssen –, die spätere Differenz zwischen leerer Existenz und gehalterfüllter Essenz präfiguriert. Kreisen Termini wie εἶναι, ὄν, οὐσία oder εἶδος bei Platon und Aristoteles um das, was ist und wodurch etwas ist, so geht es Parmenides um das reine Ist. Dieses wahre Sein ist für ihn nicht, wie für Platon, in den Erscheinungen anwesend.

Unterscheidungen, wie man sie bei Boethius (zwischen *esse* und *id quod est*) oder Anselm (*esse/existere aliquid, quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re*) findet, differenzieren, wenn man im Parmenideischen Gedanken verbleibt, zwischen Untrennbarem. Noch Thomas von Aquin verwendet, wenn er von der Realdifferenz zwischen Sein und Wesen redet, die Termini *esse* und *essentia*; das Sein ist für ihn noch nicht die leere Faktizität oder schlichte Gegebenheit. Erst bei den späteren Thomisten (Aegidius Romanus, Capreolus oder Cajetan) bricht die die Neuzeit prägende Unterscheidung zwischen *esse existentiae* und *esse essentiae* durch: Die Existenz wird zu etwas Akzidentiellern, zur bloßen kausalen Setzung (auch aus dem Nichts), zur kausalen Entäußerung. Nach Ockham fassen Essenz und Existenz das Sein bloß als Nomen bzw. als Verb; nach Heinrich von Gent fügt die Existenz dem Wesen nichts hinzu. Meister Eckhart versteht die Existenz (in der Zeit) als Verdunkelung des Seins der Wesenheiten, wie sie in Gott sind. Und Christian Wolff deutet die mit Dasein, Wirklichkeit und Aktualität gleichgesetzte Existenz als bloßer Ergänzung der Möglichkeit, d.i. des

widerspruchsfrei denkbaren ens oder possibile, das schon für sich die sachlich voll bestimmte Wesenheit ausmacht.

Auf die Frage ‚Was ist das wahrhaft und eigentliche Seiende? Was ist der tragende, ursprüngliche Sinn von Sein?‘ finden sich im Gang der Geschichte der Philosophie letztlich nur wenige grundsätzliche Antworten: Die wahrnehmbaren materiellen Körper in ihrer Veränderlichkeit, Gegenwärtigkeit und Einzelheit; die Ideen oder Formen in ihrer Denkbarkeit; die res cogitans oder der Geist; Leben, Wollen und Kraft, die auch den Schöpfungsgedanken tragen; das was- und möglichkeitshafte Wesen im Verbund mit der akt- und wirklichkeitshaften Existenz oder Position; das ens necessarium. Um diese Konzepte kreist die Arbeit an der Seinsfrage seit Platon in unendlichen Verästelungen. Stets wird das Sein als etwas Bestimmtes sichtbar gemacht und von diesem her ausgelegt. Was jeweils als das tatsächliche und wahre Sein gilt, legt zugleich fest, was als uneigentlich seiend, illusorisch oder nichtseiend auszulegen ist. Was als das Höchste und Eigentliche angesetzt wird, muß indes nicht das Einzige sein. Die anderen Weisen und Ausprägungen von ‚Sein‘ können aus ihm abgeleitet werden, etwa innerhalb einer integrativen hierarchischen Ordnung von Seinsformen entsprechend dem ontologischen Komparativ.

Entstehen (Werden des Seins) und Vergehen (Werden des Nichtseins) gibt es allein durch den und als Wechsel von Bestimmungen, die bestimmte Zustände des Seins abgrenzen, zwischen denen eine (kausale) Abfolge und ein Übergang stattfindet. Entstehen und Vergehen beschreiben das Auftauchen und Verschwinden der Existenz bei der Umwandlung einer Bestimmtheit in eine je andere. Bestimmungen können entstehen und vergehen, wechseln und übergehen, nicht jedoch ‚Sein‘. Meinen wir beispielsweise, daß dann, wenn ein Mensch stirbt, sein Sein vergeht, so sagen wir eigentlich, daß sein Körper sich auflöst, seine Funktionen erlöschen, sein Leben aufhört. Und dies setzen wir mit dem Sein gleich, das folglich in der Zeit auftaucht und verschwindet. Wir setzen etwas Bestimmtes – den Körper, das Leben, das Bewußtsein, die Individualität, die zeitliche Dauer – mit dem Sein gleich. Der Tod negiert diese wesentliche Bestimmung und vermittelt ihrer das Sein des Menschen überhaupt. Das ‚Ist‘ kann aber weder entstehen noch vergehen.

Woher stammt der Glaube an die Ursprünglichkeit und ontologische Vorrangstellung des endlichen Seins? Das Ende ist die Wahrheit der Endlichkeit unseres

Seins, nicht die des Seins selbst. Allein wenn wir uns als wesentlich endlich anerkennen, macht der Tod die Wahrheit dieser Endlichkeit aus, löscht sie als besondere aus. Sinnlos erscheint das endliche Sein, weil es *endlich* ist, nicht weil es *ist*. (Erst den echten Nihilismus kann kein Adjektiv mehr täuschen und beruhigen.) Was die *Endlichkeit* ausmacht, ist nicht das Sein, sondern die *Zeit*, die wiederum als Raum vorgestellt wird, der in der Zeit schrumpft, d.h., der Raum eröffnet den Abstand zum Ende der Endlichkeit als der Grenze des Raumes. Der Sinn von Sein ist hier: *Erfüllung der Zeit*. Und das Wesen des endlichen *Seins* vollzieht sich hier in seinem Vergehen. Das Ende beendet die Endlichkeit, das individuelle *Bestimmtsein*, nicht das *Sein*. Jede Selbstidentifikation (und damit Selbständigkeit) als Mensch oder besondere Person fällt in die Endlichkeit. Deshalb erleben und erscheinen wir uns – faktisch und natural – immer als endlich.

Unser Selbstsein und unsere Realität bestehen dann in der endlichen *Aneignung* des Endlichen, vor allem in der Aneignung (dem Nutzen und Ausfüllen) der Zeit als der endlosen Endlichkeit. Die Art und Weise, wie sich die endlose Endlichkeit vollbringt und erfüllt, ist die Wiederholung. Die Wahrheit des Endlichen wird wirklich in seiner Beendigung. Allem Bestimmten und Besonderen haftet ein unendlicher Mangel an Sein an – den lediglich ein Unermeßliches überspringen kann; ein unendliches Sein oder ein Jenseits des Seins. Alles Endliche ist eine *Interpretation* des Seins, in ihr wird das Endliche realisiert. Das Endliche gibt es nur in seiner Anerkennung und im Sich-Verhalten zu ihm. Unsere Besonderheit oder Bestimmtheit ist nicht unser Sein. Wir identifizieren uns durch Endliches und Bestimmtes als Endliches und Bestimmtes und stellen in ihnen unser Sein vor, das dann auch mit ihnen endet. Wir *sind* aber nicht ursprünglich bestimmt und ein Bestimmtes, sondern *werden* es vermittels einer produktiven Identifikation.

Was jedes Bestimmte ist, ist es vorher und nachher nicht, aber das Sein in ihm fängt nicht an und endet nicht. Ein Mensch verändert sich. Wie aber sollte sich das Sein in ihm ändern? Es ist, ohne sich ändern zu können, in jedem und allem immer das eine und selbe Sein. Alles Verschieden-Sein ist nur ein Verschieden-Scheinen. Wenn das Bestimmte und Eingegrenzte zugrundegeht, was wird dann aus dem Sein in ihm? Es bleibt und ist im einen Sein. Wie ein Gefäß, das zerbricht, bleibt der von ihm umschlossene Raum im einen Raum. Das Viele erbringt keinen Zuwachs an Sein, das Werden keine Bereicherung. Wir schließen von der Endlichkeit der Erscheinung – des menschlichen Lebens, das wie alle

Erscheinungen endlich ist – auf das Nicht-sein-Können des Seienden. Der Tod wird zur Bestimmung der Negation des Existierens. Das Sterben gibt es, sofern Leben und Tod als zwei Seinsweisen begriffen werden, deren Bestimmtheiten sich ausschließen. Wer das Sein von Bestimmungen her denkt, hält es ausschließlich in solchen fest, muß zwischen sterblichem Körper und unsterblicher Seele unterscheiden. Bestimmungen sind Gründe und unterliegen in ihrem Wechseln und Übergehen ineinander Gründen. Ohne Gründe kann es zu keiner Veränderung kommen, weshalb die Bestimmungen das sind, was verändert und verändert wird.

Das Sein kann sich innerhalb der Endlichkeit nur bewahren und erhalten, wenn sich Endliches an Endliches reiht. Ein bestimmtes Endliches muß an einem anderen enden und von ihm abgelöst werden, d.h., das Endliche muß gegeneinander *verschieden* sein. Dies gilt sowohl für jeden Zustand eines Endlichen (das sich mithin verändert) als auch für seine Gesamtexistenz. Demgemäß muß das Endliche konstitutiv mit dem *Nichtsein* zusammengedacht werden: Das Endliche *ist* und ist in der Folge dann *nicht*, und beides gehört zu seinem Wesen. Das Sein ist im Zusammenhang des Endlichen in seiner Vielheit ein stets anderes, und damit verändert es sich *selbst*. Um sein zu können, muß das Endliche und das von ihm her konzipierte Sein also zwangsläufig als *Veränderung* (zum Sein hin, des Seienden selbst in seinem Sein und hin zum Nichtsein) ausgelegt werden.

Die Kritik, die Platon im *Sophistes* an Parmenides übt, drängt sich zusammen in der Einfügung des *Nichtseins* in den Kreis der größten Gattungen: Dem Nichtsein eignet der Charakter *notwendiger Bestimmtheitshaftigkeit*, ohne das Nichtsein als reine Bestimmung können die *anderen* Bestimmungen nicht bestehen und nicht gedacht werden, ohne Nichtsein kommt es zu keiner Bestimmtheit. Die Bestimmung des Nichtseins wird daher sachlich als *Andersheit* konkretisiert. Weil sich im Verhältnis der seienden Ideen zueinander niemals etwas ändert, ist die Andersheit selbst ebenfalls ein beständiges Nichtsein. Im Hinblick indes auf das *Werdende* – die Phänomene und die Sätze über sie – ermöglicht das Nichtsein zudem die *Veränderung*, mithin das Anders-Werden, nicht allein das Anders-Sein. Die Teilhabe des Werdenden an den Ideen unterliegt der Veränderung. Nur durch das Nichtsein als Idee sind die Phänomene zu retten. Das Denken bleibt zwar auch bei Platon in der Einheit des Seins, selbst seiendes Moment des Seins, doch ist es ebenso nichtseiend, muß Sein und Nichtsein (und alle

reinen Bestimmungen) denken, um wahrhaft es selbst zu sein. Das Denken muß unterscheiden: sich vom Sein, das Sein vom Nichtsein.

Konzepte, die Platon (wie Aristoteles) als ontologisch unabdingbare und reale zulassen und begründen will – Werden, Veränderung, Vielheit, Unterschied, Kausalität, Raum und Zeit –, basieren sämtlich auf dem Nichtsein; damit es sie geben kann, muß es das Nichtsein geben. Das Nichtsein wird zugelassen, um die Wahrheit dessen, was ist, begreifen und begründen zu können. Alles, was ist, ist Bestimmung oder von ihr bestimmt. Was sein soll, muß sich am Bestimmten halten. Dies gilt für beide gleichermaßen. Geht es bei Platon um die Anwesenheit der Idee selbst sowie in den Erscheinungen, so bedeutet für Aristoteles das Herausfallen aus der Bestimmtheit und Bestimmungskraft des εἶδος – sei es auf dem Weg zum εἶδος oder aus dem Zustand des erreichten und bestehenden εἶδος – Nichtsein, Verfehlen des Seins, Vergehen. Sein besagt: Sich-Halten am und im εἶδος. Ohne Nichtsein kann es Sein weder als Gemeinschaft der Gattungen noch als konkrete Idee innerhalb dieser Gemeinschaft geben. Als inneres Moment des Seins ist das Nichtsein dessen Grund. Und in der Welt der Erscheinungen macht allein das Nichtsein erklärbar, wie etwas (aus dem Nichtsein) entstehen und (in das Nichtsein) vergehen kann. Als bestimmte Erscheinung wird etwas durch Gründe in seinem Werdend-Sein bestimmt.

Parmenides ist kein Denker der ἀρχή. Weder sucht er überhaupt nach der ἀρχή noch glaubt er im Seienden die ἀρχή gefunden zu haben. Das Seiende steht jenseits des Grundes, denn wessen Grund sollte es sein, was sollte sein Grund sein? Was soll wessen Grund und Folge sein? Was ist, hat weder Grund noch Wirkung, weshalb die Kausalität zum dritten Weg gehört und damit auch vom Nichtsein abhängt. Grund, Bestimmtheit und Veränderung stehen dem Seienden gleichermaßen fern. Sagen wir von etwas ‚Es ist‘, so ist es das Seiende selbst; es ist in nichts unterscheidbar von ihm und damit unvergänglich und unveränderlich. Von dem, was ist, kann nicht gesagt werden, daß es (auch) nicht ist oder nicht sein kann. Sein kann nicht mit Nichtsein verbunden oder zusammen gedacht werden; es ist unmöglich zu denken, Sein könne nicht sein. Unterschiede wie der zwischen Existenz und Essenz (Bestimmtheit) werden gemacht, um diese Unverbindbarkeit und Übergangslosigkeit umgehen oder scheinbar aufheben zu können.

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.

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: 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.

Als Vernehmen des reinen Seins, des Seienden in seinem einfachen ‚Ist‘, können die Bestimmungen für Parmenides nicht der 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 offenzulegen. 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 können 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. 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 diskreter Bestimmtheit zu, wodurch in der Sphäre des Bestimmten dann die Probleme zum Vorschein gelangen, die Zenon in seinen Paradoxien benennt und formuliert.

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.

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.

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.

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‘, das ausschließlich mit Gleichem umgeht, dem alles ein Unfragliches und Gleiches ist, kann als immer weiter steigere 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 Abgeschlossenheit 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 anzufangen 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.

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. 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 außerhalb seiner Notwendigkeit und der Gesammeltheit 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 (wie Platon) um die 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 um des Seienden, nicht um der Welt willen. Deswegen kann sich die Wahrheit 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. Und es sind dann die Bestimmungen, die das Werk der Erscheinung tun. 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, wenngleich 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.

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.

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 $\phi\alpha\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$ – 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.

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*.

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.

Das Denken bestimmt das Wesen des Menschen dahingehend, daß es immer schon zum Sein hin und vom Nichtsein weg entschieden ist. Aus der Zweiseitigkeit dieser einen

Entscheidung heraus ist das Denken die Konfrontation mit dem Schein, dem das Denken – aus der Verwicklung und Zerstückelung – ein Sein abgewinnen muß. Das Sein ist das, woraufhin und wohinein aus dem Schein Stetiges und Stimmiges versammelt werden; das Kriterium der Krisis. Dem Sein offenbart sich nur in einer Entscheidung, die gegen etwas fällt, und zwar an dem gemeinschaftlichen Punkt, von dem aus die drei Wege von Sein, Nichtsein und Scheinen ihren Ausgang nehmen: Was auseinandergeht und sich trennt – selbst wenn sich damit ein unvordenkliches Geschehen immer schon vollzogen hat –, gehört vordem einander zu und bleibt deswegen in gewissem Sinne fortgesetzt das, was ständig zusammen ist, sich nur mit- und gegeneinander erschließt.

Der Weg des Nichtseins wird nicht ein für allemal mit der Einsicht in seine Unbegehbarkeit erledigt. Die beständige Gewißheit dieser Unwegsamkeit ist notwendig, um den ersten Weg gehen und sich zugleich auf dem dritten halten zu können. Um den ersten Weg beschreiten zu können, ist der zweite als ungangbar im Wissen zu bewahren. Dabei sind Sein und Nichtsein gegenüber dem dritten Weg das Ungewohnte und Ungeläufige. Das Festhalten aller drei Wege in ihrer Gemeinschaft eröffnet dem Menschen erst das ihm Notwendige und Mögliche – und dies eben auch vom Unmöglichen her. Sein wesentliches Wissen liegt im Unterscheiden und Zusammenhalten der Wege, aus dem sie verständlich werden. Der dritte Weg ist dabei nur scheinbar der erste, weil an seinem Ende nicht das Seiende steht: Dieses verwandelt hier sein Aussehen, weshalb sich verschiedene Ansichten über es erheben können. Doch der Wissende sieht, wie das Seiende sich in sich zu Einem zusammenhält, vollständig ist und geradeso aus dem Schein des Vielgestaltigen und nicht Vollgültigen hindurchscheint. Allein im Gegen- und Miteinander der drei Wege gewinnt der Mensch seinen Stand und Rang, verhält er sich überhaupt zum Sein. Allein auf diesem Boden kann der Mensch erkennen, daß das Seiende das einzige Worumwillen des Denkens ist, daß dieses kein Vermögen neben anderen ist, sondern sein Verhalten zum Seienden überhaupt, sofern es sich zeigt.

Für Parmenides sind Sein und Denken eins, einzig das Seiende ist denkbar, das Nichtseiende hingegen kann nicht gedacht werden; von ihm ist lediglich zu denken, daß es nicht gedacht werden kann. In beiden Gedanken bezieht das Denken sich radikal auf sich selbst, ohne einander kann die Einheit der Wahrheit nicht offensichtlich werden. Jedes ist es selbst, indem es das andere ausschließt. Ihre ‚Vermittlung‘ erzeugt reinen

Schein. Sein und Nichts sind zwei Möglichkeiten, die sich gegenseitig zurückweisen und zwischen denen ein Übergang oder Wechsel unmöglich scheint: Es ist möglich, daß etwas ist, und es ist möglich, daß nichts ist, aber wenn das eine der Fall ist, ist das andere nicht der Fall und kann es auch nicht mehr sein. Beide scheinen, wenn sie jeweils der Fall sind, absolut unauflösbar zu sein. Die europäische Philosophie hat sich trotz allem für den dritten Weg entschieden, für Werden, Bewegung, Geschichte, Fortschritt, Vielheit, Bestimmtheit, Unterschiedenheit, Vermittlung von Sein und Nichtsein. Das Bleiben in der Einfachheit der ursprünglichen Einsicht trat in den Hintergrund zurück.

Unscheinbar wirkt das Bleibende als stille, stetige Kraft des Einfachen. In unserem Wesen entstammen wir dem unscheinbar in sich Bleibenden, und groß ist nur das je und je besondere Bewahren des Bleibenden. Vom Einfachen auszugehen, heißt, selbst beim längsten Weg, bei jedem Schritt unmittelbar auch zu ihm zurückkehren zu können. Ihm nähern wir uns durch die Sammlung, Verdichtung und Steigerung des Einfachen, im Behüten des Wesenhaften, im Offensein für sein Erscheinen: Im Scheinen vollzieht sich das endliche und begrenzte Sich-aus-sich-heraus-Zeigen des Anwesenden, sein Wesen kommt zum Vorschein; das Seiende wird zur hindeutenden Erscheinung des Seins. Das reine Erscheinen des Erscheinens geschieht verschmolzen mit dem Erscheinen der Endlichkeit und Vergänglichkeit des Erscheinens, d.i. der Schönheit; in ihr erscheint aber ebenso, was das Erscheinen vom Sein zu bewahren vermag. Das Schöne ist daher stets auch der Schein des Einfachen. Das Einfache zeitigt – in der Einschränkung auf das wenige Wesentliche – die Konzentration und die Belebung durch sie; es hat nichts mit Einseitigkeit, Monotonie, Verzicht oder Langeweile zu tun.

Das Einkehren in die Zusammenziehung und Sammlung, das Beharren-Können in ihnen, versperrt das allseitige Aus- und Um-sich-Greifen eines richtungslosen Willens. Vom Einfachen abgehend verlieren wir das Maß. Die Bindung an das Einfache erfolgt in einem Sich-Bescheiden, das sich für das Wesentliche entschieden hat. Wer sich zum Wesentlichen entschlossen hat, lebt genügsam in sich beschlossen. Die Welt, die Wohnstatt der Sterblichen, kann immer wieder so erscheinen, als erschiene sie zum ersten und einzigen Mal; ihr Sein bleibt immer jung. Im selben Sinne scheinen auch die wenigen großen Gedanken mitnichten je zum ersten Mal gedacht worden zu sein. Die Einfachheit des Seins zu wahren, hält die Unwohnlichkeit, Fremdheit und Verwilderung eines

sinnlosen Seins fern. Das ‚Selbstverständliche‘ ist das Entscheidende, die Sicherheit des Unzerstörbaren in allen Wagnissen und Irrungen.

Das Einfache ist das Stetige, aber nicht das Starre; es ist das Nahe, nicht aber das Greifbare; das Fragwürdige, aber nicht als ‚Problem‘; das Gegenwärtige, aber nicht als Vorhandenes und Verfügbares; das Offene, aber nicht als Bereit- oder Bevorstehendes; das Gesuchte, aber nie das Gegebene; das Gründende, aber nicht als Ermöglichendes; das Große, aber nicht das Machtvolle; das Unvergängliche, doch nur in augenblickshafter Flüchtigkeit Sichtbare; das Anspruchsvollste, aber nicht als Kompliziertes. Das Einfache ist ungewöhnlich, fragwürdig, schwer ergründlich und schwer zugänglich, unzeitgemäß, unausgleichbar und unangleichbar, der Maßstab, das Große – im Gegensatz zum Mittelmaß, das Verkleinerung zur leeren Gleichheit im Gewand scheinbarer Ungleichheit ist. Das Einfachste ist das Rätselhafteste und Staunenswerteste. Deshalb kann es nur als Anfang oder Ende zum Durchscheinen gelangen und weist auf den Weg des Denkens. In diesem Sinn ist das Nichts das Gewissen der Ontologie, denn als das Einfachste ist es die Mahnung zur Einfachheit, dazu, auch das Sein als Einfaches zu begreifen.

Das Einfache ist weder das Banale noch das Triviale oder Primitive, sondern Hindeutung zum fortwährend Naheliegenden, Bleibenden, All-gemeinen, Unverfügbaren, Ungemachten. Nähme man es weg, bliebe nichts, wäre alles wie nichts. Das Einfache ist das, was das wahrhaft Gleiche wirklich *ist*; es ist nie anders, sondern erscheint lediglich anders. An ihm findet der Mensch untrügliche Grenzen, die ihn davor bewahren, sich selbst zu zerstören: Nichts anderes sonst setzt ihm endgültige Grenzen, er selbst ist nicht dazu imstande. Selbst in der ‚besten‘ und ‚reichhaltigsten‘ Welt wäre der Mensch nicht besser geworden. Das Einfache ist auch keine bloße Notwendigkeit oder Unabänderlichkeit wie etwa der Staat, das notwendigste aller Übel und die übelste aller Notwendigkeiten. („Je weniger der Mensch vom Staat erfährt und weiß, die Form sei, wie sie will, um desto freier ist er“, resümiert Hölderlin.) Was keiner Änderung bedarf und ebenso zu keiner fähig ist, ist anachronistisch – altmodisch, zeitwidrig, nicht in die Zeit passend –, dies jedoch, weil es nicht aus der Zeit kommt, vielmehr von Anfang an in Reife steht. Was also tatsächlich bleibt, sind Anachronismen, während alle ‚Fakten‘ sich früher oder später überholen und im Gespräch auflösen. Um die Fakten zu überstehen, sind die

Isolation und Unbeirrbarkeit des Geistes die einzige Rettung. Größe gibt es nur gegen die Welt, niemals mit ihr.

Nur die Zeit vergeht, nicht das, was ist. Wird das Sein der Zeit überantwortet, so ist das Nichts der Schatten, den es wirft, und weil die Zeit immer nur als Punkt wirklich besteht, ist das Nichts der Schatten eines Punktes. Die Zeit bleibt gleichgültig dagegen, ob etwas in ihr ist oder nicht ist; erfüllt oder nicht, sie vergeht. Gleichwohl leben wir so, daß das Sein – gesetzt als das Viele, das Verschiedene, als Reichtum des Seienden – zu dem geworden ist, was seinen Sinn und sein Wesen darin haben soll, die Leere der Zeit zu erfüllen; das Sein ist zum Inhalt der Zeit geworden. Am Seienden gibt es freilich keine Sättigung, und von der Zeit hat man nie genug. Das Sein schrumpft in ihr zu einer sich permanent erneuernden, aufhebenden und wiederholenden Nichtigkeit zusammen. Das Urvertraute – in der Klarheit seines Zusammenhängens und Sich-zueinander-Verhaltens jenseits der bloß immer weiter greifenden, verfeinerten, exakteren Organisation – bleibt das unerschöpfliche Wunder, in dem das Seiende seine Herkunft aus dem Ursprünglichen, Reinen und Einfachen zeigt.

Wenn alle Vergleiche, Gegensätze und Gegenurteile gleichgültig werden, sind sie entweder bedeutungslos und nichtig, oder die Wahrheit des einen Seins hinter ihnen tritt hervor. Sie fordert die Verweigerung jeder Zerstreuung, die gelassene Sammlung in sich selbst, das geduldige Warten. Die Geduld ist das Wohlwollen gegenüber dem von sich her Begegnenden und auf uns Zukommenden. Der Geduldige zehrt, distanziert gegenüber der Veränderung, vom Bleibenden; er lebt im Bewußtsein, ein Gast zu sein, kein Mächtiger. In die Zeit gewendet zeigt sich die Geduld in der Fähigkeit des Wartens, der Bereitschaft des Entgegensehens: Gleichgültig gegenüber Geschehen oder Nichtgeschehen, Ankunft oder Abwesenheit, Erfolg oder Mißerfolg ist das Warten kein Erwarten oder Hoffen, sondern ein Ausharren im Dasein jenseits allen Zweifels. In der Geduld hält sich die Gegenwart zwischen dem Bewahren des Vergangenen und der Offenheit gegenüber dem möglichen Kommenden. Die Geduld ist die Tugend der Natur; der Mensch, der Geduld übt, folgt der Natur.

Nährt die Seele sich vom Erleben, so der Geist vom Erkennen. Allein wenn beide zur Deckung kommen, erlangt etwas das Gewicht des Wahrseins. Der Geist ist der Sinn für das Sein, das Sinnhafte des Seins, sofern und soweit es sich durchsichtig machen läßt.

Für ihn ist der Sinn im Sein aufgelöst, wie das Salz im Meer. Seine Besinnung bleibt immer machtlos, denn in ihr sagt das wesentliche Sagen etwas so, als sei nichts gesagt, tut das wesentliche Tun etwas so, als sei nichts getan. Das Fragen ist das Tun des Geistes, durch das und in dem alles Denken geistig bleibt. Es zeigen sich hier bloß Wege ins Einfache, auf denen das Denken Vernehmen und Handeln in eins ist und nicht mehr im Berechnen, Vorrechnen, Nachrechnen oder Verrechnen aufgeht. Alles ursprüngliche und fortgründende Denken verhält sich zu allen Zeiten gleichzeitig zueinander, es kennt keine Entwicklung, steht nicht in der Ordnung von Grund und Folge. Das Wahre – das, was ist – muß verstanden werden. Eine Wahrheit als Wahrheit läßt sich auf verschiedene Weise einsehen und ausdrücken, nicht aber interpretieren. Sie ist das Uninterpretierbare, der Interpretation generell Unbedürftige. Das Richtige – das, was erscheint – kann interpretiert werden, weil es eine Verschiedenheit von Möglichkeiten zuläßt.

Im 6. Jhd. verfasste der Vedanta-Gelehrte Gaudapada den ältesten heute noch vorliegenden Kommentar zur aus dem 1. Jhd. v. Chr. stammenden Mandukya-Upanishad, die Māndūkya-kārikā. Dort heißt es im selben Geist der Auslöschung der Weltausbreitung durch Vielheit und Werden, der schon Parmenides leitete: „Alle Vielheit ist Blendwerk, vielheitlos ist die Wirklichkeit. (...) In Wahrheit ist die Unzweiheit, Zweiheit nur in der Spaltungswelt. (...) Das Seiende kann nicht werden, es wäre denn durch Blendwerk nur; was es in Wahrheit läßt werden, läßt werden, was schon vorher war. (...) Nicht in Wahrheit, noch als Blendwerk kann je entstehen Nichtseiendes. (...) Nicht aus sich selbst, noch aus anderem kann ein Wesen entstehen je; nicht als seiend, noch nichtseiend, noch als beides, kann es entstehen. (...) Unbegreiflich ist Entstehung; alles als ewig lehrt die Schrift; nimmermehr kann hervorgehen aus Seiendem Nichtseiendes. (...) Werden ist Schein, Bewegung Schein, das Dingliche ist bloßer Schein; nichtwerdend, unbewegt, dinglos, still, zweiheitlos die Wahrheit ist. (...) In Wahrheit alles ist ewig, Vernichtetwerden gibt es nicht. (...) Geist ist grundlos; das Nichtwerden, zweiheitlos, ist ihm eigen stets; Geisterscheinung nur ist Zweiheit des Ewigen, das alles ist. (...) Alle Wesen sind ursprünglich urberuhigt, voll Seligkeit; sich alle gleich und unteilbar, ewige, reine Identität.“ – Wenn es das Denken über die kulturelle und räumliche Grenze hinweg 1000 Jahre nach Parmenides vermochte, dessen Einsicht zu wahren, dann gilt es, ihrer bei aller Arbeit an und mit den Bestimmungen eingedenk zu bleiben.