

Dirk Cürsgen

ΚΡΙΣΙΣ

Die ontologische Grundentscheidung bei Parmenides

Dirk Cürsgen

ΚΡΙΣΙΣ

Die ontologische Grundentscheidung
bei Parmenides

epubli • Berlin
2024

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 2024

Alle Rechte vorbehalten.
Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Gedruckt auf säurefreiem und alterungsbeständigem Papier.

INHALT

I.	Der Weg der Abkehr vom Anfang	7
II.	Parmenides und die Ontotheologie	33
III.	Die Einfachheit des Seins und die drei Wege	65
IV.	Appendix: Parmenides und Melissos	104

I. Der Weg der Abkehr vom Anfang

Betrachtet man die Geschichte der Philosophie, so scheint es für das Denken keine Grenze zu geben, an der seine Fähigkeit, alles infrage stellen zu können, aufhören muß. Für Fraglichkeit gibt es kein Maß, nichts kann sich ihr endgültig entziehen, alles kann in ihr Licht gestellt werden. Die Richtungen des Fragens nach Was, Wie, Wer oder Warum eröffnen den Raum des Denkens und dessen, was ist, sofern es zu bedenken ist. Nur auf dem Boden des Fragens ist das Denken eine Erfahrung, keine beliebige Tätigkeit. Die Fraglichkeit scheint den Dingen selbst anzuhaften; Fragen ist kein subjektives Interesse, keine äußerliche Neugier, sondern ein Eins-Sein des Denkens mit den Dingen, aber nicht als Homologie, sondern in der Weise des Herantretens an ihre Zugänglichkeit.

Daher ist das Denken auch nicht vom Menschlichen her zu erschließen, so daß es durch das Verstehen des Menschlichen oder Persönlichen selbst verständlicher würde. Zu denken bedeutet, fragend mit sich allein zu sein. Die Frage gibt dem Denken einen Ort, eine Richtung, in die es gehen kann und ein mögliches Ziel. Es sind die Fragen, die bleiben, nicht die Antworten; sie stellen Ansprüche, die Antworten nicht erfüllen können. Es gibt keine endgültigen Rechtfertigungen, Begründungen, Antworten. Alles verliert seine Selbstverständlichkeit, den Schein seiner Unhintergebarkeit. Und deswegen wohnt auch der Nihilismus bereits der Fähigkeit inne, Fragen zu stellen.

Was bedeutet hiergegen die Definition des Menschen als animal rationale, von der noch Anthropologie oder Psychoanalyse zehren? Der Mensch ist das denkende Tier, tierhaftes Leben und Vernunft in eins. Sein Wesen ist zwitterhaft, amphibisch, doppeldeutig. Er vereinigt zwei Welten, in die er hineinragt. Zwischen beiden herrschen Konflikte, ein Mit-, aber auch Gegeneinandersein, die sich in Machtverhältnissen ausdrücken. Der Mensch geht als ein Sinnlich-Physisches über sich hinaus in

ein Übersinnlich-Metaphysisches. Im Gefüge des ontologischen Komparativs begreift er das Niedrigere (das Tierhafte, das es außerdem noch mannigfach gibt) vom Höheren her (das nur er allein ist und hat); die Vernunft ist das genuin Menschliche. Alles, was ihn aus- und abgrenzt, wird vom Denken her gewonnen und weist auf es zurück: Die Rede, der aufrechte Gang, die Hand. Weder jedoch darf er in seinem Leben ganz ins Tierische zurückgehen noch darf er reiner Vernunft, abstrakter Rationalität verfallen, will er nicht sein Doppelwesen verfehlen. Er soll in beiden Welten leben, beiden ihr Recht verschaffen, und dies heißt man dann Humanität.

Als das hinübergehende Wesen kann er sich nie endgültig im Metaphysischen befestigen und dort ankommen, sondern er schwankt hin und her. Die Ratio eröffnet das eigentliche Sein, das auch das Eigentliche des Menschen sein soll. Aus ihm heraus redet er über alles Sein, doch redet er sowohl als Tier wie auch als Mensch. Die Vernunft ist kein Werkzeug, das bei Bedarf gebraucht wird und im Übrigen daliegt. Sie ist kein Apparat, mit dem der Mensch ausgestattet ist und den er nach Belieben ein- und ausschalten kann, sondern er *ist* seine Vernunft und durch sie, was er ist, was ihm durch sie eröffnet wird.

Durch ihre spezielle Weise des Verhaltens zum Seienden ist der Mensch, was er ist und so, wie er sich verhält. Das Seiende ist durch sie, was es für den Menschen ist. Als animal rationale unterwirft sich der der Wissenschaft zugewiesene Mensch seinem Leben und seiner Vernunft. Sie hat ihn seit der Neuzeit immer weiter erhöht und ermächtigt, aber zugleich erniedrigt und verkleinert, und die ‚Würde des Menschen‘ – die ihn ins Zentrum und über alles stellt, aber zugleich vom Ganzen absondert – kann das eine nicht ohne das andere haben.

Als animal rationale bewegt sich der Mensch im Raum zwischen der Lebendigkeit des Tieres und dem vernünftigen Denken, dessen reiner Exponent Gott ist. In diesem Raum und von seinen Grenzen her kommen dem Menschen seine Möglichkeiten zu. Er beginnt als Tier und kann als göttähnliches

Vernunftwesen an seinen Zenit gelangen. Was über ihn entscheidet, ihm Richtung und Maß gibt, ist nicht seine Animalität, sondern seine Rationalität. Ihre ultimative Zuspitzung erreicht die Bestimmung des animal rationale bei Descartes: Das Tier sinkt zur res extensa und zum Automaten herab, die Vernunft wird zum Subjekt, das alles begründet und rechtfertigt, Wissenschaft und Technik betreibt, Gott erkennt.

Das Tier ragt nicht mehr, wie noch bei Aristoteles, in den Bereich des Seelischen hinein; vielmehr ist es das ganz Andere des Menschen, das nicht mehr zu dessen wahren Sein als res cogitans gehört. Die hierarchische Kohärenz des animal rationale weicht dem Dualismus. Im Gefüge des animal rationale verhält sich der Mensch, der sich an das Ideal der Rationalität als des höchsten und effektivsten Seinsbezugs gebunden weiß, gegenüber der Animalität gleichgültig bis asketisch. Sie ist zu beherrschen, zu überwinden, zu ignorieren, zu nutzen. Die Ratio bestimmt das Verhältnis zur Welt (der res extensa), zu der auch die eigene Animalität gehört.

Die Wissenschaft ist die Weise, in der sich der Mensch dessen bemächtigt, was Parmenides am Anfang der Philosophie als den dritten Weg bezeichnet. Dieser ist das Gebiet des Werdens und der Bewegung, der unaufhörlichen Übergangs zwischen Sein und Nichtsein, der Gestalten ihrer permanenten Vermittlung, der Erscheinung der vielen Dinge und Sachverhalte. Er ist der Inbegriff der Welt samt ihrer mannigfachen Bestimmungen, Kategorien, Gesetzmäßigkeiten und Unterschiede.

Die Wissenschaften arbeiten die Vielheit des Weltlichen mit seinen immer neuen Phänomenen in einem endlosen Fortschreiten durch, betreiben ihre Erschließung, Ordnung und Bewältigung, geleitet vom Ideal der Exaktheit, das sich mit zunehmender Zeit allein durch eine immer stärkere Spezialisierung des Wissens einlösen läßt, die mit einem Verlust des inneren Einheitszusammenhangs zwischen dem Gewußten und den Wissensgebieten und -formen einhergeht. Das Denken hinge-

gen ist allein mit dem Sein verbunden, nicht mit dem Wie, Was oder Daß von Sein. Nicht das *Sein* wird gewußt, sondern das *Geworden-* oder *Gemacht-*Sein in seiner Wahrheit, seinen Verhältnissen und Gründen. Die Wahrheit des reinen Seins wird nicht gewußt, sondern im Denken, dem Seiner-inne-Sein des Seins, vernommen.

Das animal rationale ist nicht mehr der Diener der Fragen, sondern der Herr der Antworten. 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 Abhängig-

keitsverhältnisse, 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 Einzelnem, 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 einen definitiven Endpunkt des Unterscheidens und fällt zuletzt der einheitslosen Überdifferenziertheit anheim.

Was bleibt vom Sein am Ende von Vielheit, Komplexität und Differenzierung? Nichts. Weder Leben noch Sein werden reicher, als sie es in ihrer Einfachheit sind. Es gilt nicht: Je seiender etwas wird, je mehr es alles Seiende auf sich beziehen und zentrieren, es beeinflussen kann, je vernetzter es im Seienden ist, desto näher kommt es dem Sein. Alles Sein erscheint von seiner Nichtigkeit her und als nichtig, jedes Verhältnis zum Sein ist verausgabt worden. Seine Wirklichkeit ist das Nichtsein, ihr Medium das von ‚Mehr‘ und ‚Anders‘ angetriebene Sich-Umherbewegen in der Vielheit. (In der Ewigen Wiederkunft wird die Veränderung auf die Gleichheit zurückgeführt: Die Wahrheit der Veränderung ist die Wiederholung, das Andere ist immer wieder *dasselbe* Andere. Damit erweisen sich Wiederholung

und Massenhaftigkeit als die Signatur endloser Gleichheit; das Gleiche wiederholt sich massenhaft.)

Sinn wird nicht mehr als *gegenwärtig* erfahren, nicht mehr als wirklich bestehende Macht, sondern als vergangen und lediglich *vergegenwärtigt*. Im Territorium des Nihilismus gibt es weder Abgründe noch Gebirgszüge, sondern nur die gleichförmige Ebene mit ihrer monotonen Anstrengungslosigkeit: Keine Umwege, keine Abwege, keine Irrwege, keine Unwegsamkeiten. Man kann sich in jede Richtung wenden, doch keine bietet einen Weg, der irgendwohin führt. Denken und Wollen bewegen sich in der Umformung von Gleichsetzungen, im Durchlaufen des Nicht-Ungleichen.

Der Mechanismus der einfachen Umkehrung – das Mögliche hat Vorrang gegenüber dem Wirklichen, das Seinsversprechen vor seiner Einlösung, das Dynamische vor dem Statischen, das Virtuelle vor dem Realen, das Werden vor dem Sein, das Zeitliche vor dem Ewigen und Außerzeitlichen, das Besondere vor dem Allgemeinen; das Unbestimmte vor dem Bestimmten, das Flüssige vor dem Festen, das Zukünftige vor dem Vergangenen, der Anfang vor dem Ende, das Neue vor dem Alten, das Unfertige vor dem Abgeschlossenen, das Veränderbare vor dem Unveränderlichen, das Vorläufige und Offene vor dem Endgültigen, das Plurale und Heterogene vor dem Identischen – vermag es nicht, die Last der Nichtigkeit auf lediglich eine (die zu verneinende) Seite abzuwälzen und dort festzuhalten. Der Übergang zwischen Gegensätzen bleibt innerhalb des Gegensatzes.

Das Abgenutzte, Ermüdete und Ermüdende, Ausgediente, Unglaubwürdige vermittels einer gewöhnlichen Umdrehung zu überwinden, kann nicht gelingen, kann nicht das Bessere und Wahre hervorbringen oder zutage treten 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 Kehrtwen-

derung 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 vor dem 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 Hin-

blick 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 Wahngelbilden 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 Sicherheit 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?

Am Ende der instrumentellen Vernunft steht die uneingeschränkte Herrschaft der Technik über das human empire, dessen Grenzen sich nach der Logik der Steigerung und des ontologischen Komparativs bis ins Unabsehbare hinauschieben lassen. Am Ende der kritischen Vernunft steht das Nichts. Die Macht der Negativität kennt hier keine Grenzen. Die Vernunft zersetzt alles, jedes Sein, jeden Anspruch auf positive Seinsgeltung. Für sie besteht keine Notwendigkeit, relative Begründungen und Rechtfertigungen gelten zu lassen; von der Forderung nach absolut zureichenden Gründen abzulassen, die niemals beigebracht werden können, sondern stets Prämissen mit sich bringen. (Das abgeschaffte Absolute lebt zumindest als Adjektiv weiter, besonders in Gestalt des Ideals der absoluten Exaktheit. Ihrer Herstellung dienen gemachte Sprachen mit ihren Terminologien und Formalisierungen.)

Sie stellt alle Ideen, Ordnungen, Setzungen, Zustände infrage, spätestens zuletzt auch sich selbst. Nichts gewinnt zwingenden, bleibenden Bestand, alles steht der Aufhebbarkeit offen. Die Disproportion zwischen jedwedem Geltungsanspruch und den Möglichkeiten seiner Rechtfertigung und Erfüllung ist unauflösbar. Diese Vernunft ist die Potenz der Nichtigkeit, der Produktion und Vernichtung von Vorläufigem, Relativem, Kontingentem, Endlichem.

Das Sein und seine Sicherung in und durch sich selbst kann nur in der Form der Steigerung bestehen und erfolgen. Jedes Stillstehen zersetzt bereits die Sicherheit; Macht bedarf zu ihrer Erhaltung der Vergrößerung, Ausweitung und Vertiefung. Daher ist dieser Seinszugang, diese Weise des Seinsverstehens und -verhaltens unvermeidlich dem ontologischen Komparativ verpflichtet: Das Sein bedarf – um zu sein – des Mehr-Seins, es muß also beständig seiender werden. Zu seiner Festigung braucht das Sein die dauernde Rückbezogenheit auf seinen Grund, durch den es sich seiner selbst und seines Tuns rückversichert. Der Grund ist der Wegweiser, das Gesicherte und darum zugleich Sichernde; mit ihm ist alles zu vergleichen, an ihm ist alles zu messen, alles steht in seinem Licht.

Dementsprechend geht die Sicherung des Selbst und des Anderen qua Macht über sich und das Sein vor sich; das Subjekt konstituiert durch seine Macht und seine Vermögen die Welt. Der sich auf sich stellende Mensch, durch den und für den alles ist, ist das wesentlich und grundlegend Seiende, dessen Sein es vor allem zu bewahren und zu festigen gilt: Die Sicherung des Selbst durch das Selbst. Er sichert sich das Seiende, um sich in ihm zu sichern. Das Selbstsein ist das *eigentliche* Sein, ohne das alles andere Sein fällt, in dem und von dem aus also *alles* Sein fundamental zu sichern ist. Immer ist das Seiendste der absolute Grund. Dieser Grund muß sich vor allem selbst begründen, seinen Bestand gewährleisten. Die Allmacht bezieht sich vorrangig auf sich selbst und erst von dort aus auf alles Weitere. Die Subjektivität der Macht realisiert sich als Wille.

Er ist der Ausgriff des Subjekts in das Sein, er objektiviert die Macht im Kampf von Wille gegen Wille, ihrem Sich-Entgegensein. Um sich entfalten zu können bedarf der Wille des Seins, aber ebenso des Nichtseins, des Anderseins oder des Möglichen, die ihm erst seinen Raum eröffnen. Was will der Wille? Er will die Weise der Einrichtung der Welt, des Sich-Einrichtens in der Welt. Die Richtigkeit dieser Einrichtungen verbürgt er selbst, weil er in *allem* Bestimmten sich *selbst* will. Er

läßt sein, was er will, eröffnet Seiendes, und als freier Wille ist er die Macht des Eröffnens schlechthin, die Licht ins Dunkel des Unentschiedenen bringt.

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. Der Mensch will im Werden sein Leben lebendiger, sein Sein seiender machen. In der Flüchtigkeit des Wechselnden sucht er sein wahres und höchstmögliches Sein. Überfüllt mit Erlebnissen bleibt die unerfüllte Unruhe; die Nichtigkeit und Kraftlosigkeit, die aus der Überfülle und dem Übermaß an subjektiven Möglichkeiten resultiert. 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.

Nihilismus heißt: Sich-Richten nach dem Nichtigen; das Sich-Einrichten in der Nichtigkeit; das Sich-Angleichen an das Gleiche und Gleichgemachte, das Gleich-Nichtige. Alles stimmt

in seiner Nichtigkeit miteinander überein. Das Nichtigte gibt die Richtung vor, zeigt sich als Wahrheit jeder Ausrichtung. Das Seiende insgesamt ist offenbar als das Nichtigte. Es handelt sich um eine Weise des ἀληθεύειν, eines Verhaltens zum Sein als demjenigen, was in Wahrheit nichtig ist. Das Sein eröffnet sich als nichtiges. Auch unter der Herrschaft des Nihilismus *ist* der Mensch Bezogenheit auf das Sein, das ihm überall und in allem begegnet, ihn angeht und sein Sein ausfüllt. Aus seinem Bezug zum Sein kommt der Mensch niemals hinaus, denn diese Gemeinschaft ist das Ursprüngliche. Das Seiende insgesamt spricht den, dem es vorliegt und begegnet, dem es sich eröffnet, der sich zu ihm verhalten kann und muß, nicht mehr an.

Sagt der Mensch die Wahrheit, gesteht er sich die Wahrheit ein, so verhält er sich zu einem Sein, das er als nichtig ein-sieht. Er verhält sich zum Sein dessen Nichtigkeit gemäß, die seine Wahrheit ist. Und sofern der Mensch selbst ist, verhält er sich als ebenso nichtiger zum Nichtigten. Sein Verhalten zum Sein eröffnet dieses als in seiner Gänze und Breite, als in jeder Weise und Gestalt nichtiges. Folglich ist das Seiende gleichgültig, austauschbar, gering zu schätzen, nach Belieben zu behandeln, zu verbrauchen, zu vernichten. Es hat keinen Wert und ist nicht wert zu sein. Nihilismus ist das wahrhaft nichtige Verhalten des Nichtigten zum Nichtigten.

Gleichzeitig gehört es zum Nihilismus, daß er als Verhalten zeigt, daß alle Verhaltensweisen, die das Sein nicht als nichtig ansehen und behandeln, unwahr und damit ebenfalls nichtig sind. Als bestimmtes Verhalten zum Sein betrachtet der Nihilismus das Sein als von sich aus nichtig (Theorie), handelt dieser Nichtigkeit gemäß (Praxis), bringt das Seiende als nichtiges hervor (Poiesis). Der Nihilist muß keine Rücksicht darauf nehmen, daß und wie Sein von sich her ist; er muß sich ihm nicht nachordnen oder etwas anerkennen. Es gibt nicht länger ein Gesetz und eine Ordnung im Umgang mit dem Sein, weil Seins- und Nichtswürdigkeit des Seienden universal zusammenfallen und zur Übereinstimmung kommen.

Die Gleichheit des Seins, seine innere Homogenität, verwandelt sich im Nihilismus in seine Gleichgültigkeit und d.h. seine unterschiedslose Gleichnichtigkeit. Eine Ungleichheit von Seiendem im Hinblick auf seine Nichtigkeit läßt sich durch nichts mehr rechtfertigen und begründen. Von sich her geht uns das Sein nichts an, läßt uns gleichgültig, so daß es allein an uns liegt, ob wir etwas und was wir gegebenenfalls mit ihm anfangen wollen. In diesem Sinne ist der Nihilismus die Wahrheit des Sich-Verhaltens zu einem nichtigen Sein sowie die Weise der Einheit des Sichzurechtfindens in der durchgängigen Nichtigkeit des Seins.

Der Nihilismus lenkt alle Kraft in die Betreibung, Beförderung und Hervorbringung des Nichtigen, desjenigen also, das, indem es ist, nichtswürdig ist. Weil das, was ist, nicht nicht sein kann, vollzieht sich der Niedergang nicht als völlige Vernichtung, sondern als unendliche Annäherung an das Nichts. Die Unterschiede, die eine Ungleichheit fundieren sollen, werden selbst beständig nichtiger und bedeutungsloser. Das Sein, alt und müde geworden, läßt sich durch nichts, auch nicht durch Technik, erneuern und verjüngen. Denn es wird hier wesenhaft an Zeit und Werden gebunden; und es steht konkret am Ende seines Werdens und seiner Potenzen. Alle Unterschiede und Bestimmungen sind durchlaufen, verlieren ihren Sinn, werden objektiv gleichgültig und neutralisieren sich.

In der neuzeitlichen Philosophie – bei Schelling, Schopenhauer oder Nietzsche – wird der letzte große Versuch unternommen, das Sein im und gegen den Nihilismus noch einmal neu zu deuten: Das ursprüngliche Sein wird als Wille gedeutet. Was kann das Sein wollen? Was kann das Wollen und durch das Wollen sein? Zur Erfülltheit des ‚Ist‘ läßt sich nichts hinzufügen, nichts kann ihr abhanden kommen. Das ‚Ist‘ kann nicht mehr sein oder werden als es ist, aber es kann, indem es von sich abgeht, anderes Sein – und d.h. letztlich: sich selbst als anderes – wollen. Der Wille sucht nach dem Mehr, der Steigerung, dem weiteren und anderen Sein, das es nur geben kann, wenn er das

Sein der Zeit übergibt und in ihr auseinander zieht. Das Sein wird aber nicht mehr, es gibt kein Mehr-sein-Können gegenüber dem ‚Ist‘. Es kann nicht von sich weg, über sich hinaus, so daß der Wille das Unmögliche will, doch genau in diesem Wollen des Unmöglichen seine Wahrheit hat. Der allmächtige Wille als Ursein ist so ohnmächtig gegen sich selbst und die Wahrheit des ein für allemal von sich erfüllten ‚Ist‘. Der Wille zur Macht kommt nicht über die Macht des Willens über sich selbst, über das Wollen seiner selbst, hinaus.

Die Form der Ausbreitung des Willens ist die *Zeit*. Ihr wird das Sein durch den Willen überantwortet, in ihr ereignet sich gewolltes Sein. Es ist die Zeit, die den Willen ermächtigt, ihm den Raum seiner Wirklichkeit und Wirkung eröffnet, die ihn aber desgleichen entmächtigt, weil alles, was in der Zeit durch und für den Willen ist, *vergehen* und sein Sein verlieren muß. Das Wesen der Zeit ist das Vergehen, ihr stetiges Ablaufen zielt auf das Vergehen, ihr ‚Ist‘ besteht also eigentlich in Vernichtung und Nichtsein. Sie ist da, indem sie vergeht; sie ist da, um nicht da zu sein. Vergehen und Zeit tun dem Sein und damit dem Willen Abbruch, stellen sich ihnen entgegen, setzen sie herab, legen ihnen Widerstände in den Weg. Der Wille muß dem entgegen wollen, zum Unwillen gegen das Vernichtende werden. Das Vergehen ist das Entstehen des Vergangenen, das sich dem Willen auf doppelte Weise entzieht: Es ist nicht bloß nicht mehr, sondern läßt sich als Gewesenes auch nicht mehr ändern. In der Zeit kann der Wille das Gewollte nicht vor dem Vergehen schützen.

Der Wille will, daß das, was er will, ist; daß das, was er nicht will, nicht ist. Daß das Gewollte ist, ist gut, und deshalb gilt es, das Sein des Gewollten vor dem Vergehen zu bewahren. Das Vergehen ist das Schlechte und Ungewollte. Der Wille kann die Natur der Zeit nicht anders wollen und machen als sie ist: das Vergehen zeitigend. Und deswegen kann er auch sich nicht ändern und anders wollen. Allem Wollen eignet das Mitwollen des Vergehens und damit das eigene Vergehen. Der Wil-

le zur Zeit zeitigt den Widerwillen gegen die Zeit, gegen den Willen selbst, der an die Zeit gebunden ist. (Teleologie und Fortschritt suggerieren dem Willen bloß, das Vergehen des Gewollten verwinden zu können, sofern es Mittel zum einzig und eigentlich gewollten Zweck ist, der allein nicht vergehen darf.)

Der Wille erfährt seine Ohnmacht, die ihn zum Unwillen oder Widerwillen umdreht, dann, wenn das, was er verändern will, unveränderlich bleibt, oder wenn das, was er unveränderlich will, sich verändert oder vergeht. Beides geschieht in der Zeit. Die Zeit und ebenso der Raum *ziehen* das Sein – und dies potentiell unendlich – *auseinander* und überführen es wesenhaft in das Ordnungsgefüge des Nach- und Nebeneinander. Und dabei bauen sie konstitutiv auf das *Nichtsein*: Was an einem Ort ist, kann nicht zugleich an einem anderen sein, und ist ein Ort erfüllt, kann er nicht von einem anderen eingenommen werden; damit ein Jetztpunkt und etwas in ihm sein kann, zerfällt die Zeit in Noch-Nicht und Nicht-Mehr. In der Ewigen Wiederkunft des Gleichen wird die Geschlossenheit und Homogenität des Seins auf spezielle Weise wiederhergestellt – allerdings um den Preis, daß alle Veränderung zum Medium der Unveränderlichkeit des Ganzen wird.

Die Interpretierbarkeit des Seins als Wille endet im Gedanken der Ewigen Wiederkunft, die das Vergehen und den Unwillen darüber besiegt. Nichts vergeht, alles kommt ewig zurück, wahrt sein Bestehen in der Zeit gegen die Zeit. Der Wille kann dies nicht mehr eigentlich entscheiden, anders und anderes wollen, sondern lediglich bejahen oder verneinen. Die Zeit wird zur Vollzugsform der ewigen Beständigkeit und Anwesenheit des Seienden, die geschlossene Zeit insgesamt wird zum Sein. Der Wille, der das Mehr und die Steigerung will, verfällt dem Weniger und dem Vergehen, die erst in der Gleichheit des Seienden innerhalb der Ewigen Wiederkunft wieder aufgefangen werden.

Einzig so kann der Wille sich ohne Widerwillen gegen sich und das Seiende in seinem Wie wollen – ohne nicht wollen

oder das Nichts wollen zu müssen. In letzter Konsequenz kann der Wille sich nur entsprechen, wenn er in die Ewige Wiederkunft des Seins einwilligt, das Sein zum ewigen Wiederkehren seiner selbst werden läßt. Für das Subjekt sind Zeit, Nichtsein und Vergehen entmachtet, denn sein Nichtsein währt für es nur einen Augenblick; der Preis dafür ist seine Unabänderlichkeit.

Durch die Ewige Wiederkehr wird alles Vergangene immer neu in ein Zukünftiges umgekehrt, alles Vergehen in ein Entstehen und Ausstehen gedreht. Um wirklich vor dem Vergehen salviert zu werden, muß alles vollkommen gleich wiederkommen, wieder ganz und alles sein, was es war und ist. Jedes Seiende wird in ihr zu einem Unerschöpflichen, sofern es niemals endgültig vergangen und nichtseiend ist. Doch das Sein kann auch nichts Neues und Anderes mehr freigeben, birgt keine Mehrdeutigkeit oder Vielschichtigkeit mehr, sondern ist unversieglich immer wieder das völlig Gleiche. Als Notwendigkeit der Gleichheit führt die Wiederholung zur Ermüdung des Unermüdlichen.

Ist die Ewige Wiederkunft damit nicht unfruchtbar? Nur dann, wenn man sich vorstellt, es könnte neben dem Alles noch Neues und Anderes geben. Die Ewige Wiederkunft ist die einfache und damit unabschließbare Anwesenheit der Allheit des Seienden, das bewahrende Wie des Seins von allem. In der Ewigen Wiederkunft wiederholen sich nicht allein die Begebenheiten, sondern auch die Urteile über sie, die Perspektiven auf sie, die Auslegungen des Seins, die Ideen. Die Wertungen sind so faktisch wie das Bewertete. Nie kann das Sein mehr anders oder neu verstanden werden, nie wird es selbstverständlich und unfraglich.

Der Wille kann die Ewigkeit des Vergänglichen in der Form seiner ewigen Wiederkehr erreichen, womit der Wille selbst ewig ist und ewig wiederkehrt in der Wiederkehr des Gewollten. Er will alles, was (wieder) ist und damit sich selbst. Das Vergehen kann hier dem Sein nicht mehr entgegen wirken, denn es wird zur Funktion und zum Mittel der Wiederkehr. Das Ver-

gehen verliert seine Einmaligkeit und Endgültigkeit. Es heilt sich selbst, indem es zum Medium der Erneuerung und des Bestehens, zur Rückkehr des Seins wird.

Auf diese Weise bekommt das Sein das chronische Übergewicht über das Nichtsein. In der Ewigen Wiederkunft kommt es zur Übereinstimmung von wollendem und gewolltem Sein. Das Sein, das sich bejaht, erweist sich als der Wille, der sich selber will. Wenn das Sein sich anfänglich als Wille vorfindet, dann verhält es sich damit zu sich selbst, eingefügt in die Intention des Von-sich-Abgehens. Alles, was es will, ist gleichermaßen ein Von-sich-Weg wie ein Zu-sich-Hin. Das Wollen ist das ewige Selbstverhältnis des Ewigen zu sich.

Das Sein will den Reichtum des Seienden als seine Geschichte, aber es will darin sich selbst und seine Wahrheit. Die Zeit selbst wird zur Form der endgültigen Bewahrung des Seins. Alles Bestimmte erweist sich als ein Kreisen des Seins in sich, innerhalb der wohlgerundeten Kugel, in der das Sein – vom Nichtsein unerreichbar – ewig wiederkehrt, ewig zu sich zurückkehrt. Vergehen wird zu einer Rück- und Wiederkehr. Das Wollen ist Macht und Ohnmacht des Seins zugleich. In allem, was es will, kann das Sein lediglich sich selbst hervorbringen; und dies, um sich in der Eröffnung über sich klar zu werden und sich zu verstehen. Sein gedeutet als Wille mündet ins Wollen seiner selbst, und als dergestalt gewolltes ist das Sein endgültig versiegelt.

Unendlichkeit und Endlichkeit, Sein und Werden gelangen hier zur größtmöglichen Annäherung aneinander, aber nicht zur Identität. Das Unendliche wird zur letzten, ungreifbaren Einheit, zur absoluten Positivität des gleichermaßen Bedingten wie Unbedingten. Es wird als das innere Schicksal des Endlichen konzipiert, alles Endliche besteht innerhalb des Unendlichen. Die Endlichkeit wiederum wird als Mannigfaltigkeit und Wiederbringung des Individuellen ausgelegt.

In der Sphäre des Endlichen gibt es kein unbedingtes Letztes, aus dem alles abzuleiten wäre, sondern es herrschen

Schweben, Relationalität alles Einzelnen oder dessen Wechselbestimmung; mit jedem Einzelnen kann im Ganzen der Anfang gemacht werden. Das Unendliche ist im Endlichen – es selbst. Und das Endliche ist im Unendlichen – dieses und es selbst. In beiden *ist* dasselbe, aber sie sind nicht dasselbe. Jedes Endliche ist eine Erscheinung des Unendlichen. Erscheint in allem Endlichen das Unendliche, so muß es sich unendlich in der Zeit aneinanderreihen. Das Unendliche ist die Fülle des Unvollendbaren.

In der Idee eines unendlichen Fortschritts wiederum, einer unendlichen Approximation oder Perfektibilität fallen Form und Materie unendlich auseinander. Das Was des Vollendteins ist bereits bekannt und gesetzt, wird an keinem Punkt ein anderes. Das Daß der Vollendung, ihr volles Existieren, wird hingegen niemals konkret erreicht, ist prinzipiell als Zustand oder Wirklichkeit unerreichbar. Formal ist das Vollendete also an jedem Punkt schon da, material ist es niemals da. Aus diesem Unterschied resultiert ein unendlicher Abstand zwischen allem Endlichen und dem Unendlichen als Telos. Ausgefüllt wird dieser Abstand aber auch hier durch ein *unendliches Werden*; das Werden des nie herzustellenden unendlichen Seins wird zum Dauerzustand allen möglichen endlichen Seins. Die schlechte Unendlichkeit, die unendliche Progression sind das Irreale, das Territorium der Irrealität.

Das Endliche weist keine Proportion, kein bestimmbares Verhältnis zum Unendlichen auf. Der Abstand zwischen Endlichem und Unendlichem bleibt immer ein gleicher und unendlicher; keine Divergenz führt ein Endliches näher an das Unendliche heran als ein anderes. Gleichgültig wie groß oder lang eine Endlichkeit ist: Ihre Endlichkeit bleibt sich immer gleich, alles Endliche ist gleichermaßen endlich, weil kein Maß sie berührt. Das Endliche steht – wenn man das Unendliche in sich auf die einzig mögliche Weise unterscheidet – in der Mitte zwischen dem unendlich Großen und dem unendliche Kleinen. Von dieser Mitte aus ist ebenfalls keine Bewegung der Annäherung in

eine Richtung bestimmbar, so daß alle Unterschiede im Endlichen in seiner allgemeinen Mittelstellung verschwinden. Die Bewegung der Annäherung bleibt stets eine unendliche.

Der Unterschied zwischen unendlich Großem und Kleinem eröffnet Raum und Zeit als allgemeine Formen des Endlich-Seins. Das Unendliche selbst steht in beiden Weisen jenseits von Raum und Zeit. Diesen bleibt allein das Riesenhafte, aber nichtsdestotrotz fortdauernd Endliche. Wenn Großes und Kleines aber dasselbe sind, das Eine-Unendliche, dann fällt auch *alle* bestimmte Endlichkeit zwischen ihnen in dasselbe. Dem Größten und dem Kleinsten eignet dasselbe Sein, die gleiche Bedeutung. Das, worüber hinaus Größeres nicht gedacht werden kann, ist zugleich das, worüber hinaus Kleineres nicht gedacht werden kann: Beides ist dasselbe und eine reine Sein in seiner Untranszendierbarkeit. Alle Dimensionen (vom unausgedehnten Punkt bis zum Raum), alle Zeiten fallen in das eine Sein.

Endlichkeit und Unendlichkeit lassen sich als zwei Weisen des Negativen oder eines Unvermögens begreifen: Endlichkeit bedeutet, nicht aus einer Grenze hinaus zu können, Unendlichkeit bedeutet, nicht in eine Grenze hinein zu können. Das Endliche ist nicht dazu imstande, das Sein (selbst sein eigenes) in sich zu sichern, festzuhalten oder einzuschließen. Endlichkeit ist immanente Nichtigkeit. Dem Endlichen begegnet Endlichkeit, Sein jedoch bloß soweit, als es in dieser verschlossen ist. Jedes Endliche, das über sich hinaus geht, kommt in eine neue Endlichkeit hinein. Unendliche Macht, unendliche Möglichkeiten können sich in keiner Endlichkeit realisieren. Das Sein ist so zwar in, ebenso aber jenseits jeder Endlichkeit.

Die Endlichkeit endet an jedem ihrer Punkte, am Anfang, in der Mitte, am Ende. Sie ist nichts anderes als ihr permanentes, durchgängiges Enden, die Unaufhörlichkeit des Aufhörens. Einzig dadurch gewinnt sie Sein und Stabilität. Sie existiert, indem sie sich kontinuierlich von sich abwendet. Selbst als ganze ist sie nur das Enden ihres Nichtseins. Vollendung kann die

Endlichkeit in ihrem Enden, ihrer Vernichtung im Nichtsein, finden oder im Unendlichen des reinen Seins; im Erreichen der Verwirklichung der Grenze oder im Verschwinden der Grenze. Alles Endliche hat nur *sein* Sein (und in dessen Gefolge *seine* Zeit), von dem her es sich begreift und begriffen wird. *Das* Sein kann darin nicht begriffen werden. Verzweifelt ist man über die *eigene* Endlichkeit, um das eigene Sein ängstigt man sich.

Jedes Endliche setzt eine höhere Sphäre voraus, in der es begriffen wird, kann rein aus sich selbst gar nicht begriffen werden, kann nicht rein für sich *sein*. Vergänglich ist das Endliche, nicht das Sein in ihm. Vernichtet wird die Endlichkeit, nicht das Sein in ihr. In der Endlichkeit muß das Sein erhalten und bewahrt werden, und zwar *gegen* das Nichtsein. Was ist, ist nur, indem es dem Nichtsein entgegen ist, sich ihm gegenüber behauptet. Das Endliche kann keine Wirklichkeit und sich in keiner Wirklichkeit erschöpfen, deshalb seine wesentliche Beziehung auf Möglichkeiten als sein Woraufhin; sie haben ihren Ort zwischen Sein und Nichtsein, sind dem Endlichen unverfügbar, stellen die Forderungen an und die Richtung für das Endliche dar.

In der Zeit wird das Sein als etwas begriffen, was es – quasi ökonomisch – zu erfüllen oder zu nützen gilt. Dies ist die Forderung an das Endliche und die Weise, in der es sich Sinn zu geben vermag. (Eine Gegenwart, in die Vergangenheit und Zukunft nicht ein- und übergreifen, ist tot; letztere werden sinnlos.) Das Unendliche hingegen ist immer schon reines Erfülltsein. Das Endliche kann das Sein allein als in der Zeit eingeschlossen und sie füllend erfahren. Was ist, ist in seinem Sein wesentlich von seiner Dauer und seinen Grenzen, seiner Endlichkeit her bestimmt.

Das Sein nimmt die Eigenheiten der Zeit an und zeigt sich ihnen gemäß: Es fließt und zerrinnt, schwindet und vergeht, wird ausgezehrt und geht verloren. Für das, was anfängt, ist das Ende die Wahrheit seines Seins. In die Zeit gesetzt, geht das Sein in ihr unter. Alles Sein ist Noch-Sein, Noch-Nicht des

Endes als des Nicht-Seins. Alles Sein bleibt im unendlichen Mangel an Sein gefangen, denn es ist nie genug Zeit. Das Sein wird in der Zeit, die das Ende erarbeitet, aufgebraucht. Die Zeit selbst geht ins Nichts und nimmt das Sein dorthin mit, wo es eine Existenz als Schatten in der Unterwelt fristet.

In der Endlichkeit arbeitet die Zeit von Anfang an gegen das Sein. In ihr unterliegt es dem Schwund, wird von Anfang an weniger. Und es unterliegt dem Druck der Rechtfertigung: der guten Nutzung, des So-viel-wie-möglich, der verpaßten Möglichkeiten in ihrer Unstimmigkeit, des Verfehlten, des Verlorengehens des Gewesenen, der Ermittlung und Begründung von Bestimmtheit. Um ein endliches Wesen aufzubauen, bedarf es der Gründe. Das Bestimmen bringt die Auflösung der Widersprüche zustande. In Bestimmungen werden Widersprüche überwunden oder zumindest koexistierend ausgeglichen, so daß sie als Produktivität des Widerspruchs anzusehen sind. Existieren in der Endlichkeit bedeutet: Welt, Zeit, Stoff, Widerstand; Existieren wird zum Tun und zur Vollbringung endlicher Selbstbestimmung. Das Endliche hat keine Macht über seine Grenzen, kann sich nicht über sie hinaussetzen, sondern sich nur innerhalb seiner Grenzen bestimmen, ein Wesen geben und in diesem seine Endlichkeit *verdichten*.

Wird uns das Endliche begreiflicher als das Unendliche, und kann es überhaupt ohne dieses begriffen werden? Steht uns das Endliche wirklich näher, als unser Wesen und unsere Wahrheit? Das Endliche ist nicht verständlicher, weil wir sein Gepräge nicht durchschauen: Zeit, Raum, Werden, Bewegung, Veränderung, Welt, Tod. All dies wird uns nicht einsichtiger als Sein oder Ewigkeit. In der Endlichkeit erscheint das Sein als Unruhe und Übermäßigkeit, denen gegenüber das Nichtsein als Maß auftritt. Für das reine Sein indes gibt es kein Maß. Es ist absolutes Unvermögen zum Nichtsein, die Unmöglichkeit, daß nichts ist. Das Wahre ist, wie Sein und Denken, grundlos. Daß es ist, ist wahr und kann nicht unwahr werden, weil sonst das eine Wahre selbst unwahr würde. Das Wahre kann nicht unwahr

werden, während das Richtige unrichtig werden kann. Die Sphäre des einen Seins wahrt den unendlichen Abstand zum Endlichen und bleibt so jenseits von Absichten und Möglichkeiten, von Hoffnung und Verzweiflung, von Erwartung und Gleichgültigkeit.

Der Anfang ist nichts, von dem man sich durch die fortschreitende Zeit entfernen könnte, sondern er bleibt zu jeder Zeit das Nächste. Das Sein ist der Anfang. Es ist das, was in jedem Seienden wahrhaft ist, was jedes Seiende wahrhaft ist. Der Anfang verschwindet nicht, wird nicht geringer und kann nicht überwunden werden. In seiner Wahrheit bestimmt er den Fortgang dessen, was (mit ihm) anfängt. Selbst wenn er zurücktritt, bestimmt er die Richtung, in welche das Angefangene von ihm abgeht und zurücktritt. Der Anfang scheint zu verblasen, selbstverständlich, abstrakt und leer zu werden, doch er bleibt im Hintergrund das Wesen der Bewegung.

Im vollen Sinne ist Endlichkeit erst durch die Zweiseitigkeit ihrer Begrenztheit konstituiert: Um wirklich zu enden, muß das Endliche anfangen; und ein Anfang findet seine Erfüllung durch die Notwendigkeit eines Endes; etwas endet, weil es anfangt, und etwas fängt an, um zu enden. Endlichkeit bedeutet: In seinem Sein notwendig an sein Ende kommen und von diesem Ende her bestimmt sein. Zu sein bedeutet darin: Auf das Ende zugehen und es – als Nichtsein des Endlichen – verwirklichen. Endlichkeit ist in diesem Sinne immer ein werdendes Sein, ein Sein in *Bewegung*. Hörte die Bewegung vor dem Ende auf, so wäre auch die Endlichkeit des Seienden suspendiert. Selbst eine endlose Bewegung bleibt im Horizont und Richtungsbezug der Endlichkeit und der Denkbarkeit des Endens der Bewegung. Erst die Unendlichkeit ist ein Zustand prinzipiell jenseits der Bewegung, die sich auf keine Grenze mehr richten könnte.

Henologisch steht dem einen Unendlichen das viele Endliche, das stets eine Beschränkung der einen Unendlichkeit ist, gegenüber. Jedes Endliche ist eine Bestimmung und Entscheidung, die – auch von außen – beurteilt und bewertet, relativiert

und eingeschränkt werden kann. Das Unendliche bleibt all dem unzugänglich, weil es von nichts abgrenzbar ist. Im Endlichen geht das Unendliche nicht aus sich hinaus, setzt sich nichts entgegen, sondern bleibt es selbst in sich selbst. Was im Endlichen *ist*, ist das Unendliche, das begrenzt erscheint und eine Perspektive fundiert: Es wird in Grenzen und als Begrenztes sichtbar. Das Endliche kann aus dem Unendlichen nicht hinaus, nur in ihm ist jedwedes Endlich-Sein möglich. Zwischen Unendlichem und Endlichem gibt es von beiden Seiten aus keinen Übergang und keine Annäherung, weil jedes im anderen ist und bleibt. Daher kann das Endliche im Unendlichen nicht sein Sein verlieren, sondern nur seine Begrenztheit; nicht das, was ist, sondern was begrenzt und bestimmt. Die Grenzen verschwinden und lösen sich auf.

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, nicht durch Endlichkeit und Unendlichkeit. 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, innwerden, 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 Unter-

bliebenes 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.

II. Parmenides und die Ontotheologie

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 einerschwanen 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 ἔόν, 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 ἔόν ist kein Denken.

Das eine Seiende ist das Ziel, während der Ausgangspunkt beim vielen relativ Seienden liegt. Das Argument schreitet von den *παρέοντα* und *ἀπεόντα* zum ἔόν voran, denn für das Denken gibt es allein das eine Seiende, ungegenständlich und unteilbar. Es gibt keinen ontologischen Komparativ. Das ἔόν 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 in ihrer Leere müssen sich selbst zu ihrer Einheit und Wahrheit im Werden, im Entstehen und Vergehen, weiterbestimmen und vermitteln. Für ihn kann allein die Bestimmtheit das Sein vor dem Nichts retten, sofern nur sie die Leere des Seins erfüllt. Und auch sein Begriff der Aufhebung vereinigt ontologische Grundwidersprüche: (1) Im Moment des Bewahrens wird die Wahrheit des Parmenideischen Seienden erhalten: Was ist, kann nicht vergehen, kann nicht nicht sein. Was ist, erhält sich im Sein. (2) Im Moment des Erhebens verschafft sich der ontologische Komparativ Geltung. Es erfolgt eine Trennung zwischen wesentlichem und unwesentlichem Sein. (3) Im Moment der Vernichtung herrscht die Vorstellung, daß Sein vernichtet werden und nicht sein kann und muß. Der dritte Weg des Parmenides ist Hegels Methode.

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 Nichtsei-

ende 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 vermittels 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 Einge-sehenem 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 Überzeugungskraft 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, allein herrschend, 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 Aus-

breitung 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 Bestimmt-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 *omnino realitatis* ist.

Alles Nichtsein fällt hingegen auf die Seite des Nicht-Notwendigen; die Unmöglichkeit und Undenkbarkeit 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 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 Wiederkehr 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 zeichnet die Figur der maximalen Bewahrung der Beständigkeit des kontingenterweise Anwesenden.)

Auch der Unterschied zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit bewegt sich im Horizont des ontologischen Komparativs: Das Maximum an Sein, das höchste und ursprüngliche Sein, das Seiendste wird als Unendlichkeit konzipiert, während das Seiende minderer Art insgesamt die Sphäre des Endlichen ausdifferenziert. Entsprechend gibt es nur ein Unendliches, aber viel Endliches. Das absolute Sein, das eine Sein selbst steht (als Grund) an der Spitze des Seins, wahrt jedoch als Unendliches den unendlichen Abstand zum untergeordneten Sein des Endlichen in all seinen Ausprägungen.

Der ontologische Komparativ bleibt in Geltung, selbst wenn er unendlich ausgedehnt wird. Die vertikale Einheit des Seins zerreißt nicht, wird allerdings zerdehnt. Die Einheit besteht formal, indes sie inhaltlich verloren geht, unsichtbar wird. Durch das Unendliche als ‚Endpunkt‘ erreicht der Komparativ

selbst seine maximale (d.h. unendliche) Extension. Alles, was ist, bleibt in seiner Einheit und damit – als seiend – vergleichbar; gleichwohl wird das Maximum zum ganz Anderen, also eingebunden und entzogen in eins. Als der Unendliche ist Gott (das Absolute) nicht jenseits des Seins, sondern unendlich seiend.

Ob Gott als endlich oder unendlich zu denken ist, ist im frühen Christentum umstritten. Geht Origenes von seiner Begrenztheit aus – der unendliche Gott könnte sich selbst nicht erkennen und begreifen, und um als allwissender die Welt begreifen zu können, darf auch sie nicht unendlich sein und fortgehen –, so vertreten die Kappadocier und Augustinus seine Unendlichkeit, die von keiner positiven Bestimmung mehr eingeholt werden kann. Für Eriugena steht Gott in keinem Gegensatz, auch nicht in dem des Unendlichen zum Endlichen. Gleichwohl ist zwischen seinem verborgenen Wesen und seinen Theophanien zu unterscheiden, durch die allein ersteres Form, Bestimmtheit und Erkennbarkeit gewinnt.

Für Descartes ist Gottes Sein eingemauert gegen alle Richtungen einer Angreifbarkeit: Er ist einer (gegen die Vielheit), ewig (gegen die Zeit), allgegenwärtig (gegen den Raum), unwandelbar (gegen die Veränderung), unendlich (gegen die Endlichkeit), die eigentliche und einzige, uneingeschränkt vollkommene Substanz (gegen das Werden), Inbegriff aller Realität (gegen das Nichtsein). Als allwissender und allmächtiger hat er alles Existierende geschaffen und verfügt über jede mögliche Andersheit, über jedes andere Sein. Seine Bestimmungen oder Prädikate zeigen sein ‚Ist‘ in seiner Unbezwinglichkeit. Gott ist unendlich (infini), nicht bloß endlos (indefini) wie etwa eine Zahlenreihe, deren Ende unerkennbar ist.

Selbst wenn der Mensch als endliches Wesen das Unendliche nie adäquat zu begreifen und konkret zu durchdringen vermag, kann er mit Sicherheit einsehen, daß das Verhältnis Gottes zur Bestimmtheit und zu den Bestimmungen sich nicht danach richtet, ob sein Sein als endliches oder unendliches gesetzt wird. Auch in seiner Unendlichkeit bindet Gott entweder

alle Bestimmungen als realisiert in sich, oder er steht jenseits jeder Bestimmung bzw. Bestimmbarkeit und damit jeder Grenze. Und sogar wenn Gott der Einfache und Bestimmungslose ist, rekurren seine Allmacht und Allwissenheit stets auf Bestimmungen und ihre Begründung.

Der ontologische Gottesbeweis gründet im ontologischen Komparativ, basiert auf einer Logik der Steigerung von Größen hin zu einem – denkbaren – Superlativ. Ist das Sein hierbei als endlich oder unendlich zu denken? Zur Unendlichkeit hin kann keine proportionale Steigerung gesetzt werden, kann kein Übergang stattfinden. Das Sein müsste also in seiner absoluten Fülle und Positivität begrenzt sein. Das Größte, das Maximum ist nicht das Unendliche und kann in keiner unendlichen Zahl von realen Bestimmungen bestehen, zu der in diesem singulären Fall dann noch die Bestimmung der Existenz hinzukäme. Bei Cusanus verschwindet in der Koinzidenz, der Aufhebung der Zweiseitigkeit des Unendlichen dessen Bestimmtheit, denn das unendlich Große und das unendlich Kleine werden in ihrer Einheit identisch.

Auch der Schöpfungsbegriff bedarf des ontologischen Komparativs. Eine Schöpfung aus Nichts ist nicht denkbar. Woher sollte Gott dieses Sein nehmen, wenn nicht aus sich selbst. Dann aber *ist* das Geschaffene in gewissem Sinne selbst Gott, *sein Sein* bloß in geminderter und veränderter Gestalt. Woher sonst sollte das andere Sein kommen? Bei der vollständigen *creatio ex nihilo* schafft Gott die Ideen, die Materie und (aus ihnen) die Welt allesamt aus dem Nichts. (In voller Geltung bleibt hierbei die Platonisch-Aristotelische Ontologie.) Ontologisch bedeutet dies: Nur Gott ist; alles, was ist, ist Gott; alles, was nicht Gott ist, ist nicht und nichts; das Sein all dessen, was ist, ist Gottes Sein; ohne Gottes Sein, ohne dieses Sein zu sein, ist das Geschaffene ein Nichts. Alles endliche Seiende ist nichts anderes als ein äußerliches Zeichen des einen reinen Seins, ein analoges Sein. Und auch wenn die Schöpfung als

Schöpfung *im* Sein (*in* Gott) erfolgt, wie bei Eckhart, ist Gottes Sein das einzige Sein.

Wenn Gott mit dem rein positiven lauterem Sein, der *puritas essendi*, identifiziert wird, wenn gilt: *esse est Deus*, warum dann noch einen Unterschied machen und zwei Begriffe verwenden? Dem reinen Sein werden durch den Gottesbegriff doch wieder *Bestimmungen* (wie Liebe oder Grund) untergeschoben, ohne die der Gottesbegriff für den Menschen und die Sphäre des Weltlichen und Geschaffenen überhaupt bedeutungslos bliebe. ‚Gott‘ ist immer schon eine *Interpretation* von ‚Sein‘, ein Verhältnis des Seins zu sich selbst und zum Seienden. Soll Gottes Sein sich tatsächlich vom anderen Sein unterscheiden, so muß das Nichtsein in irgendeiner Weise dabei mitarbeiten und selbst ‚sein‘.

Ein unendliches Sein schließt das Nichts als ein Wo und Wann absolut aus: Das Nichts wird damit unvorstellbar, doch die Frage nach dem Warum von Sein bleibt. Unendlichkeit und Endlichkeit helfen bei der Seinsfrage nicht weiter, denn auch wenn Gott der unendliche ist, bleibt dies eine Bestimmung, und die Frage ‚Warum ist Gott?‘ läßt sich dann weiterhin stellen. Gottes Unendlichkeit in ihrer Disproportion zum Endlichen soll den ontologischen Komparativ verschleiern: Zwar *sind* Gott und das Endliche, aber sie sind zugleich unendlich verschieden. Und das Sein wird auch als unendliches nicht seiender. Unendlichkeit und Endlichkeit verbleiben allemal – ob als Einheit bzw. Identität oder Unterschied, ob als positiv bestimmbares Verhältnis oder Disproportion – im Rahmen des ontologischen Komparativs.

Das Stellen der Seinsfrage als Frage nach dem Warum von Gottes Sein führt das Denken auf zwei Möglichkeiten: Neben der Immer-schon-Vorfindlichkeit Gottes, seinem faktischen Nie-Nicht-Gewesensein, das er selbst vorfindet und in dem er sich vorfindet, gibt es noch den Ansatz der *causa sui*, nach dem Gott sich – und auch dies dann: immer schon – hervorgebracht hat. Doch selbst hier erhebt sich die Frage, warum und wozu er

dies tat; warum er so und nicht anders handelte; woher er das Sein und die Kraft dazu nahm; was vordem ‚war‘. In beiden Fällen bleibt es bei der stets bloß kontingenten Notwendigkeit Gottes und seines Seins resp. seiner als des Seins.

Wenn Gott als Inbegriff von Sein, als Sein selbst oder Ursein konzipiert wird, dann findet sich das Sein selbst bereits in einer bestimmten, konkreten Weise, in einem Wie (einem Gottesbild), eingerichtet. Das Sein hat in dieser Gestalt für das Seiende immer schon einen Sinn, ist dessen Sinn. Gott vermittelt dem nichtgöttlichen Sein seinen Sinn: als Grund, Gesetz, Maßstab und Ziel. In Gott gibt sich das Sein selbst einen Sinn, zeigt sich als unhintergebar sinnhaft verfaßt und sinnstiftend – weil es als Gott vorliegt. *Sein ist ursprünglich und unvordenklich als Gott gegeben.* Das Sein ist nicht irgendwie anders, sondern als Gott da. Gott kann nicht begründen oder wissen, warum er das Sein ist, warum mit ihm Sein ist, aber er findet das Sein und sich als das Sein so und eben nicht anders vor.

Das Wesen des Parmenideischen Seienden ist nicht mit dem Wesen Gottes vereinbar. Selbst der Gott, der von sich sagt, ‚Ich bin, der ich bin‘, und damit dem ‚Es ist‘ des Parmenideischen Seienden nahe steht, kann über ‚Sein‘ nicht Rechenschaft ablegen. Dem Sein haftet der unendliche Mangel an Rechtfertigung an. Unabhängig von jedem möglichen Was und Wie, also auch von jeder Welt, gibt es keine zureichende Begründung, keine zwingende Rechtfertigung und Sinndeutung für das Sein in seiner Unhintergebarkeit. Es gibt keinen Anspruch auf Sein, kein Anrecht darauf zu sein. Die Wahrheit des Seins ist, daß es ist, nicht daß es begründbar ist oder einen Sinn und Zweck hat. Zur Wahrheit des Seins gehört, daß es als solches nicht begründet und gerechtfertigt werden kann. Wenn das Sein selbstverständlich oder gar trivial wird, dann sagt dies nicht notwendig etwas über das Sein, auf jeden Fall jedoch etwas über das Werden.

Der Anspruch, ‚dem Sein Sinn verleihen‘, bringt zum Ausdruck: Grundsätzlich ist das Sein leer und muß mit Sinn

erfüllt werden, wobei es sich gegen jeden konkreten Sinn ursprünglich gleichgültig verhält. Es ist offen für jeden Sinn, kompatibel mit jedem; es muß verstanden und ausgelegt werden. Sein und Sinn sind getrennte Sphären, die es eigens zu verbinden gilt. Geben kann man etwas aber nur das, was es nicht hat. Die Sinnfrage fällt unter die Denkform des Satzes vom Grund: Wie und woraus ist das Sein zu rechtfertigen? Warum und wozu ist etwas? Parmenides würde fragen: Was soll dem Sein fehlen? Wie und woher soll etwas – der Sinn – zum Sein hinzukommen? Entweder hat alles, was ist, Sinn oder nichts. Wenn das Sein nicht immer schon Sinn hat, kann ihm nachträglich keiner gegeben werden.

Das Suchen nach Sinn entspringt dem Vorstellen, nicht dem Denken des Seins. Es geht nicht darum zu sein, sondern das, was man als Sein vorstellt, zu deuten. Vorstellen heißt: Das Andere sehen, zwischen Unterschieden und Möglichkeiten vergleichen, Verändern wollen, doch all dem fehlt das Maß. Die Sinnfrage, unter die auch der Nihilismus fällt, bedeutet: Es gibt kein Sein, ohne ein Verhalten zu ihm, und hinter dieses Verhalten kann man nicht zurück, kann nicht von ihm absehen. Für Parmenides gehört das einzig mögliche Verhalten zum Sein, das Denken, zum Sein selbst. Die Fraglichkeit des Seins ist eine Einsicht des ersten Weges, aber jede ‚Antwort‘ begibt sich zwangsläufig in den Einzugsbereich des dritten Weges: Er ist der Weg der Ontotheologie, Sinn und Grund sind Forderungen des dritten Weges.

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 abstehend – 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.

Platon faßt das Sein als δύναμις auf, die in die Grundmomente von ποιησις und πάθεισις auseinandergeht. 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 (*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 (*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.¹ 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.

Für Platon ist das, was im strengen Sinne denkbar ist, zugleich das, was im strengen Sinne ist; wirkliches Denken und Sagen bezieht sich auf dieses Seiende. Im *Sophistes* unterlegt er dem zuhöchst Wirklichen insgesamt (den Ideen) einen unhintergehbaren, letzten Ermöglichungshorizont: Die δύναμις κοινωρίας, die Seins-Gemeinschaft und relationale Wechselbestimmtheit sämtlicher Ideen. Ihr Miteinander-sein-Können oder ihr Imstandesein zur Anwesenheit beieinander ist der letztlich entscheidende Begriff von ‚Sein‘. Erst im Hinblick auf die ‚Wirklichkeit‘ des Empirischen und der werdenden Phänomene

¹ Denkt man ‚Sein‘ als Begriff, so besteht der Inhalt dieses Begriffs in der Menge aller wahren Sätze (samt all ihrer Beziehungen), denn in diesen ist gesetzt, was ist. Sätze an sich sind der Inbegriff von *Bestimmungen* (Bolzano: *Wissenschaftslehre* I, Sulzbach 1837, § 23, S. 98), und das Wesen des Satzes an sich besteht in seinem *Sinn*, nicht in der bloßen Verbindung von Worten (§ 28, S. 121). Bestimmtheit macht also – wie noch Bolzanos Platonismus zeigt – den Sinn von Sein aus. Zwischen Wahrheiten gibt es keine Rangfolge. Es gibt keine wahren Sätze, die wahrer als andere wahre Sätze sind. Syllogistische Schlüsse beispielsweise können daher stets als *ein* wahrer Satz formuliert werden: Aus Wahrheit A und Wahrheit B folgt Wahrheit C. Urteile sind Sätze, denen im Denken Wahrheit zugesprochen wird, die folglich nicht an sich bestehen, sondern zu denen das Denken sich verhält. Durch das Denken als Form enthalten Urteile Sätze; diese werden zum rein objektiven Gehalt des Urteils, das also eine Denkhandlung in Beziehung auf einen Satz bildet.

können die Ideen als Potenzen gelten bzw. als das, was diese ‚Wirklichkeit‘ ermöglicht.

Die Seins-Gemeinschaft prägt ihr Dasein und den Sinn ihres Seinscharakters. Jede Idee besteht ausschließlich, hat ihr Sein einzig innerhalb des Seins der Gemeinschaft aller Ideen. Deshalb kann auch kein Werdendes an nur einer Idee teilhaben und dadurch vorhanden sein. Jede seiende Idee ist eingelassen in die Gemeinschaft. Jede ist da und ist, was sie ist, lediglich im Sein der Koinonie, durch sie und mit ihr. Ein Daß und Was außerhalb der Gemeinschaft ist weder denkbar noch möglich. In jeder Idee ist das Sein als Imstandesein zur Koinonie anwesend; es wirkt als Macht dieser Koinonie und ermächtigt zu ihr. Den Einheitssinn von Sein beschreibt Platon deshalb als Geflecht, Gewebe oder Gefüge.

Wenn das Denken, das νοεῖν als Sprechen und Durchsprechen, als διάλογος für Platon selbst eine der größten Ideen ist, und wenn das Sprechen sich in der Grundform des Satzes mit Nomen und Verbum artikuliert, dann besteht dadurch eine Verknüpfung des Werdens und der Phänomene mit den Ideen. Natürlich gibt es etwa von verbal ausgedrückten Tätigkeiten keine Ideen, doch durch die ideale Form des Satzes finden sie sich in das Denken eingebunden. Der Satz umspannt Ideen und Phänomene als seine möglichen Inhalte. Die ontologische κοινωνία und συμπλοκή der Ideen sowie der Charakter des νοεῖν als λέγειν spiegeln sich darin, daß alles Sagen als Verflechten stattfindet und zum Geflecht, d.i. zum textum, wird.

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 Bestimmtheit*, 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 Ver-

hältnis 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.

Das Entscheidende ist, *wie* Platon den Vatermord verübt. Alle Söhne des Parmenides, auch Gorgias oder Demokrit, können als Vatermörder gekennzeichnet werden, aber nur bei Platon bricht sich das Nichtsein auf eine Weise Bahn, von der die nachfolgende Philosophie insgesamt nicht mehr abgeht. Es ist weder das Halbernste um des Rhetorisch-Eristischen Willen wie bei Gorgias noch die Absicht einer Begründung des Physisch-Materiellen wie bei den Atomisten, die Platon zu seiner Tat nötigen. Die stärkste Verbindung (Herkunft) wird in der schärfsten Weise (Mord) durchschnitten; es geht also um das Wesentlichste, um Sein und Nichtsein. Platon ist es um die Sicherung der ersten und letzten Gründe, um die Festigkeit der Grundbestimmtheit des Seins im Ganzen zu tun; ihm ist es metaphysischer Toderntst mit der Notwendigkeit des Seins des Nichtseins, das den dritten Weg als den wahren allererst zu eröffnen vermag.

Sein und Nichtsein bestehen miteinander und durcheinander als Ideen, das Nichtsein begründet ihre Ordnung; als Erscheinungen gehen sie ineinander über, das Nichtsein eröffnet den ontologischen Komparativ. Und auch damit von einem ‚Jenseits des Seins‘ die Rede sein kann, muß es das Nichtsein geben, denn das *ἐπέκεινα* übersteigt Sein und Nichtsein nur als

ontologisch gleichermaßen gegebene und gleichgestellte Prinzipien. Wenn es das Nichtsein nicht, in keiner Form und Ausprägung gibt, sondern einzig Seiendes ist, dann bleibt für ‚das Absolute‘ kein Raum und es fällt mit unter das Verdikt über das Nichtsein, gleichen welchen Sinn, Ort und Rang man ihm geben möchte.

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.

Der Terminus ὄν ist ein Partizip, also etwas, daß nominalen und verbalen Charakter zugleich hat. Mit ὄν ist einmal das gemeint, was wirklich ist, ein bestimmter Sachgehalt; einmal ist gemeint, daß dieser da ist, sein Sein vorliegt und fortwährt. ὄν besagt: Das, was ist und daß es ist, mithin das Seiende und das Sein (sein Sich-Ereignen und Sich-Vollziehen). Dieses Sein, das Dasein oder Anwesendsein der Ideen, wird von Platon als Er-

öffnetheit ihrer Gemeinschaft (ihrer κοινωμία oder συμπλοκή) und Wechselbezogenheit ausgelegt. Natürlich ist jede Idee als bestimmte da, d.h., Essenz und Existenz sind untrennbar, die Möglichkeit ihres Seins jedoch ergibt sich allein durch ihr Vorkommen in der einen Gemeinschaft aller Ideen.

Auf dem Boden der sich bereits bei Platon vorbereitenden Zwiefältigkeit von Sein als Essenz und Existenz, die in ihrem Gefolge die Dichotomie von Nomen (Sache) und Verbum (Verhalten) nach sich zieht, wird der Satz zur Grundform des gedachten resp. denkbaren Seins (ὄν ὡς ἀληθές). Der wahre Satz bringt die Zwiefältigkeit des Seins, das er als Selbstverhältnis des Seins faßt, zum Ausdruck. Das Etwas als Etwas ist die Grundform des Denkens von Sein.

In *De int.* 3 (16b19-25) äußert sich Aristoteles zur Bedeutung des Seinsbegriffs: Vermittels der Heraushebung seiner rein semantischen Funktion (allein für sich ausgesagt), läßt sich jedes Verb dem Nomen gleichsetzen. Dabei halten wir zwar diese semantische Funktion fest, müssen dafür jedoch zugleich vom Behauptungsmoment absehen, das jedem Verb unausdrücklich inhäriert. Will man diesem Moment ein Wort geben, dann ‚sein‘. Das allein für sich gesprochene Verb enthält kein Behauptungsmoment, weil das Sein kein Kennzeichen oder inhaltliches Bestimmungsmoment der Sache selbst ist (*Met.* IV, 2, 1003b26-33; *Top.* VI, 1, 139b1-3). Verben für sich selbst betrachtet haben zwar einen Inhalt, aber das Moment der Position (ob das, was als Inhalt gesagt ist, gesetzt sein soll oder nicht) läßt sich von diesem Inhalt isolieren. Die prossemantische (dazubezeichnende), *aussagebildende* Fähigkeit des Verbums bezieht sich auf die *zeitliche* Geltungsdauer. Eignet nominalisierten Verben auch eine semantische Funktion, so bildet ‚Sein‘ einen Grenzfall: ‚Sein‘ bezeichnet nichts, sondern erfüllt eine rein prossemantische Funktion.

Kein Inhalt hat sein Dasein mit zum Inhalt: Sein oder Nichtsein sind kein Merkmal der Sache; ohne eigene Sachbestimmtheit sind sie keine realen Prädikate. In der Aussage sind

Bedeutung und Setzung, Sosein und Dasein zu unterscheiden – sogar beim Seienden selbst (τὸ ὄν): Ihm eignet zwar seine genuine Sachhaltigkeit, aber auch hier ist das Dasein (Behauptungsmoment) vom Sosein (Bedeutung) abzutrennen. Selbst das Seiende vermag darum – anders als für Parmenides – sein eigenes Sein nicht ohne Weiteres zu behaupten.

Die spätere Trennung von Existenz und Essenz basiert hierauf: Die Essenz wird zum Ewigen, die Existenz tritt hinzu und wieder zurück, so daß etwas da und wieder nicht dasein kann; alles Übergehen betrifft die Existenz. Was bringt die leere Existenz zum Wesen hinzu? Welt, Materie, Zeit (Gegenwart), wirkliches Vorhandensein. Daß Aristoteles klar zwischen Existenz und Essenz unterscheidet, zeigt sich in *Anal. Post.* (II, 1, 89b32-35). Was nicht zusammengesetzt ist, kann keinen Grund seines Existierens haben. Das Wahrsein kann der Grund für das Sein eines Nichtseienden sein, etwa wenn es wahr ist, daß das Nicht-weiß-Sein von etwas der Fall ist. Das Nicht-Weiße *ist*, weil und wenn es *wahr* ist, daß etwas *nicht* weiß ist.

Mit dem Satz vom Widerspruch werden Dasein und Sosein gleichermaßen in den Horizont der Zweiwertigkeit gestellt. Die apophantische Rede überhaupt basiert auf Sein und Nichtsein (*De int.* 12, 22a8-11). Bejahung und Verneinung eines Bedeutungsgehalts, Behauptung und Absprechen des Existierens, Sein und Nichtsein generell werden auf Wahrheit und Falschheit verteilt. Wahrheit bedeutet: Zu sagen, daß das, was ist, ist; zu sagen, daß das, was nicht ist, nicht ist. Falschheit bedeutet: Zu sagen, daß das, was ist, nicht ist; zu sagen, daß das, was nicht ist, ist. Wahrheit und Falschheit sind logisch eine symmetrische Zwiefältigkeit: Je zur Hälfte wird die Wahrheit als Sein und als Nichtsein ausgesagt. Und ebenfalls je zur Hälfte wird die Falschheit komplementär als Sein und als Nichtsein ausgesagt. Beides im kontradiktorischen Sinne. Wahrheit und Falschheit sind lediglich durch Sein und Nichtsein ex aequo zu ermesen; nur *beide* können Wahrheit *und* Falschheit ermöglichen.

Für Parmenides kann etwas nicht (etwas) nicht sein und dies dann die Wahrheit; etwas kann nicht (etwas) sein und dies dann die Unwahrheit. Für ihn ist die volle einzige Wahrheit schon ausgesprochen, wenn man sagt: Es ist. Dies kann man sicherlich auch anders formulieren, sagt damit allerdings nichts Neues. Es gibt nur einen wahren Satz: Das Seiende ist. Es hat kein Sein, sondern ist als das reine ‚Ist‘ anwesend. Das Denken ist nicht sprachlich und deswegen auch nicht synthetisierend. Für die einwertige Logik der Wahrheit gibt es nichts zu verbinden. Die zweiwertige Logik hat sich immer schon im doxischen Charakter von Welt und Sprache verfangen.

Macht bei Heraklit und Parmenides, bei Platon und Aristoteles das Werden, Entstehen und Vergehen gleichermaßen, den wesentlichen Horizont der Frage nach dem Seienden aus, so ist es im Christentum die kontingente Wirklichkeit der Schöpfung als einer erst zu vollenden, notwendig endlichen Ganzheit und Welt, die den Anstoß für die Seinsfrage bildet – die creatio also, nicht die incarnatio. Fragwürdig ist für Platon und Aristoteles nicht, daß eine Welt ist, sondern wie sie ist. Vor dem Christentum ist die Welt nichts, was jemals nicht war oder überhaupt auch nicht sein könnte. Für Aristoteles sind die Formen immer schon in der Welt, für jedes Schöpfungsdenken müssen sie erst in die Welt hineingebracht werden.

Nur deswegen nehmen Essenz und Existenz auf eine Weise Abstand voneinander, die vordem nicht denkbar war. Die Existenz des Möglichen ist zu bewirken und so begründungsbedürftig. Wird die Seinsfrage als aitiologische gestellt, so steht sie – unabhängig von analogem oder univokem Seinsbegriff – auf dem Boden des ontologischen Komparativs: Ein erstes und höchstes Sein wird daraufhin befragt, warum und inwiefern es der Grund eines anderen, schwächeren Seins ist. Es geht um eine Umwandlung und Übertragung von Sein, um ein ‚dare esse‘ (das ein absolut Existierendes voraussetzt) im Rahmen der Erhellung eines fundamentalen Kausalverhältnisses, das den seins-

immanenten Zusammenhang stiftet. Sein wird mit Sein verbunden und verglichen.

Im neuzeitlichen Denken tritt eine grundlegende Verschiebung im Verständnis des *Seinsbegriffs* ein: weg von der Wirklichkeit hin zur Möglichkeit. Das Mögliche erscheint als ultimativer Grenzbegriff von ‚Sein‘ und besitzt den engeren Bezug zum Denken und zum Gedachten (den Wesenheiten), während die Existenz – als das dem Denken Äußerliche, als das leere Wirklichsein – lediglich zum Möglichsein hinzutreten kann (woher und wozu auch immer). Die Existenz individualisiert, temporalisiert und materialisiert die Essenzen.

‚Seiend‘ wird aber nicht allein vom Modus der *Möglichkeit* her ausgelegt, sondern auch – in scotistischer Tradition – als *univoker* Terminus bestimmt. ‚Seiend‘ ist ein allgemeiner, einfacher und eindeutiger, weil völlig inhaltsleerer Begriff, der keine Differenzen mehr einschließt. Nur auf dem Boden *einer* Bedeutung kann es zur Universalität des formalen Objekts des Denkens kommen, wodurch dann auch der Satz vom Widerspruch erst seine Geltung erlangt. Damit ‚seiend‘ überall, mithin bei allem Bestimmten und Differenten, dasselbe bedeuten kann, muß es selbst leer und unbestimmt bleiben. Aufgrund der sachlichen Bestimmtheit der Essenzen kristallisiert sich die Leere von ‚Sein‘ am Existenzbegriff.

Weil ‚ens‘ (Seiendes) univok ausgesagt wird, ist es in all seinen Formen erkennbar. ‚Seiend‘ ist in ein und demselben Sinne sowohl von endlichen Objekten als auch vom Göttlichen aussagbar. ‚Sein‘ wird vom Grundlosen und Absoluten, vom Ewigen und Unendlichen in derselben Bedeutung ausgesagt wie vom Geschaffenen und Kontingenten, vom Zeitlichen und Endlichen. Ob ein Objekt aktual existiert, ist für den Gebrauch von ‚seiend‘ gleichgültig. Zum Umfang des ‚ens‘ zählt sowohl das, was in Wirklichkeit existiert, als auch das, was im Geist gedacht wird, was als Möglichkeit existiert resp. möglicherweise existieren kann (*possibilia*).

‚Seiend‘ ist alles, was nicht Nichts ist. Essenzen verhalten sich zum Existieren neutral. Die Wesenheiten werden im Denken gewußt, ihr wirkliches Existieren hingegen ist kontingent, hängt von einer Ursache ab und ist quasi akzidenteller Natur; endliche Existenz kann nur erfahren werden. In der singulären res ‚Gott‘ sind Sein und Wesen identisch (so daß die notwendige Existenz alle Wesenheiten einschließt, während endliche existierende res nur bestimmte Wesenheiten aktualisieren), oder er ist reines esse, reine Aktuierung seines Existierens. Jedes Existieren ist eine permanente kausale Handlung und Wirkung Gottes, kein statisch-faktischer Zustand.

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.

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 Akzidentiellem, zur bloßen kausalen Setzung (auch aus dem Nichts), zur kausalen Entäußerung.

Deutlich sichtbar wird ein solches Verständnis der Existenz ebenso in der bereits auf Kants These ‚Sein ist kein reales Prädikat‘ vorausdeutenden und zuerst bei Petrus Aureoli nachweisbaren Verwendung des Terminus der *positio existentiae*. Nach Ockham oder Buridan 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.

Die Vollständigkeit der Essenz, der Bestimmtheit von Sein, ist bereits im Denken gegeben. Was etwas ist, das ist schon im Denken und als Gedachtes, als *esse in intellectu*. Im Blick auf die kontingente Existenz, die zur Essenz (etwa durch eine Schöpfung) hinzukommen kann, aber nicht muß, ist das Wesen das Mögliche, dem von seiner Faktizität, seinem leeren Wirklichsein sachlich nichts mehr hinzugefügt wird. Über Möglichkeit und Wirklichkeit wird ein Zusammenhang zwischen innerlichem Denken und äußerlichem Dasein, zwischen Nicht-

existenz und Existenz hergestellt. Modale Begriffe gliedern den ontologischen Komparativ, mildern den Gegensatz von Sein und Nichtsein, differenzieren das Verhältnis zwischen Denken und Sein, zwischen Sachgehalt und Existieren nach dem Satz vom Grund.

Der Ort, an dem das Sein des Möglichen – auch als Möglichkeit des vollgültigen und d.h. wirklichen Seins – sichtbar wird, ist das Denken. Denken bedeutet seit Platon Bestimmen; Bestimmen heißt Unterscheiden; und darin gründet alle Vielheit von Sein. Bei Parmenides wird alles Bestimmen hingegen vom Vorstellen vollzogen. Für ihn ist Denken das Gewahren des einen ‚Ist‘, des ‚Ist-Eins‘, der Einheit von Sein. Bevor das Denken danach fragen kann, was mit ‚Sein‘ gemeint ist, was darunter verstanden wird, hat es das Sein immer schon gedacht. Denken heißt hier: Sagen des ‚Ist‘.

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 nicht-seiend 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 Ord-

nung von Seinsformen entsprechend dem ontologischen Komparativ.

Herrscht bei Parmenides im Hinblick auf Sein und Nichtsein das Entweder-Oder, so überführt die Ontotheologie dieses Verhältnis in ein Sowohl-Als auch, dessen Gestalten sich zugleich in eine Hierarchie und einen Komparativ einfügen. Der ontologische Komparativ gehört konstitutiv zur Ontotheologie. In ihm bewegt sich das Denken in der Zweigleisigkeit von Sein und höchstem Seienden. Alles, was ist, ist, aber es gibt zugleich Grade und Stufen von Sein bis hin zu einem höchsten Seienden, dem παντελῶς ὄν, ens perfectissimum, ens necessarium, ens realissimum, der omnitudo realitatis. Hat aber etwas *mehr Sein* als etwas anderes, so muß sich einerseits zunächst angeben lassen, was es *überhaupt bedeutet zu sein*, andererseits, woran sich die Unterschiede im ontologischen Komparativ *bemessen*. Steigern lassen sich jedenfalls nur Adjektive, Qualitäten und Quantitäten, so daß die Frage besteht, ob das Sein in dieser Weise verstanden wird.

Im ontologischen Komparativ wird das Sein nach Bestimmungen zugeteilt: Einheit und Vielheit, d.h., je einheitlicher etwas ist, desto seiender ist es, sei es als reines Eines oder als All-Einheit; Akt und Potenz, die reine Aktualität ohne Potentialität ist das Sein; Essenz und Existenz, wobei die reine Existenz oder die gesättigte Essenz (die dann als causa sui das Existieren einschließt) als das Höchste angesetzt werden kann; die Wirklichkeit alles Möglichen; Form und Materie; Reines und Synthetisches; Ideales und Reales; Grund und Begründetes; Allgemeines und Einzelnes; Notwendiges und Kontingentes; Ewigkeit und Zeit bzw. Werden. All diese Gegensätze dienen dazu, den Komparativ zu begründen, zu bestimmen und konkret auszudifferenzieren.

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 statt-

findet. 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 zugrunde geht, 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 Gesamttextistenz. 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.

Im Hinblick auf das Sein und seine Wahrheit erweist sich auch der Widerspruch zwischen Unendlichkeit und Endlichkeit als ein Phänomen des dritten Weges. Das Seiende in seinem ‚Ist‘ steht über diesem Gegensatz: Das Seiende ist endlich, weil es in seinen Grenzen vollendet ist; aber welches Maß sollte diese Endlichkeit ermessen und bestimmen? Das Seiende ist ohne Ende, weil seine Vollendung nie angefangen hat, nie vollbracht wurde, nie beendet werden konnte und musste. Das Seiende kommt in sich an kein Ende, aber es wird auch von seiner Grenze gegen nichts quasi Äußerliches abgegrenzt, nicht gegen Anderes, nicht gegen Endliches, nicht gegen das Unendliche. Es tritt nie aus seinem Sein hinaus. Es ist als Einziges es selbst, mit sich identisch und gleich; es ist die eine unteilbare Fülle, *per se* vollendet, von vornherein ganz und eins und einfach; es kann sogar in dem Sinne unvollendbar genannt werden, daß es keinem Vorgang des Vollendetwerdens unterliegt, nicht aus einem solchen erst hervorgeht. Parmenides hat nicht Endlichkeit und Unendlichkeit im Blick, die immer schon als eine Zweiheit ge-

setzt sind, sondern Vollendung. Und dazu muß das Seiende nicht als eine Art unendliche Erfüllung einer unendlichen Ausdehnung gedacht werden.

III. Die Einfachheit des Seins und die drei Wege

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. Das vergänglich Scheinende besteht aus seinem Vergehen und dessen Voranschreiten, denn Entstehen und Vergehen führen *beide* gemeinschaftlich zum Nichtsein als ihrem wahren Ende. Von dem hingegen, 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.

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 (*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 Ideenkolonie 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 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 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.

Etwas scheint aus dem Nichts zu kommen, etwas scheint zu Nichts zu werden. Dieses Ineinander-Übergehen *ist* das Wesen des Scheins, ist das Was und Wie allen Erscheinens. 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, 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.

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 $\varphi\alpha\iota\nu\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$ – 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 Udenkbarkeit 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 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 Zusammen-

hängen 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.

Erscheinen bedeutet für Parmenides Entzweiung, besteht in und beruht auf dieser. Das Sich-Entzweien konstituiert sich in Bestimmungen und Unterschieden. Was dabei mit der Erscheinung gesetzt wird, ist der Schein ihrer Vermittelbarkeit, um durch sie die Einheit wiederherzustellen. Doch worin sollte das Seiende sich voneinander bringen? In sich ist es überall und in lückenloser Gleichheit Sein. Gegen ein Anderes oder Äußeres kann es ebenfalls nicht gesetzt werden, denn neben oder außer ihm ist nichts anzutreffen. Die Entzweiung kann folglich nur vom Nichtsein her vorgestellt werden, das dann neben dem

Seienden ist und mit ihm zusammengeht. (Mit so etwas wie einer ‚Bestimmung der Bestimmungslosigkeit‘ läßt sich dem Parmenideischen Seinsgedanken nicht entgegenreten. Ebensovwenig können die Zeichen des Seienden, seine ‚Transzendentalien‘, als Bestimmungen gelten.)

Hierdurch erscheint in eins der Wirkungsraum der Bestimmtheit. Bilden Entzweiung und Entfremdung das Gesetz des Erscheinens, so ist die Bestimmtheit das Schicksal des Seienden. Die Möglichkeit von Begriff und Bestimmung gründet in der Einschränkung, Sonderung oder Teilung des in sich Uneingeschränkten und Unterschiedslosen. Jede Bestimmung ist etwas Endliches, das an der Totalität gesetzt wird (am einen unendlichen Raum, der unendlichen Zeit oder Zahl). Ohne dieses Fundament oder Prinzip hätten die (unendlich) vielen endlichen Bestimmungen oder Begriffe keine Einheit, keinen Zusammenhang, keine Verhältnisordnung. Bestimmtheit bedeutet Bedingtheit und Unterschiedenheit; keine Kategorie oder Bestimmung ist unendlich, weil in jeder ‚Sein‘ eingeschränkt wird.

Erscheinungen werden bestimmt vorgestellt, so daß dem Immer-Weiter, der Unendlichkeit des Vorstellens, Wahrnehmens und Bestimmens eine Unendlichkeit der Erscheinungen entspricht. Die Positivität von ‚Sein‘ soll in unendlicher Bestimmtheit erschöpft werden, konkret in einer unendlichen Zahl endlicher positiver Bestimmungen. (Selbst bei negativen Bestimmungen bleibt der Sachgehalt ein positiver.) Aber auch dann bleibt mit dem Existenzbegriff ein unbestimmter Rest von ‚Sein‘. Für Bestimmtheit gibt es kein Maß, keine Grenze, denn stets lassen sich neue oder verfeinerte Bestimmungen hinzusetzen. Denkt man mithin ‚Sein‘ von der Bestimmtheit her, so ist es zwangsläufig immer zugleich über- und unterbestimmt. Alles Bestimmte ist für Parmenides ein bloßer Name.

Der Begriff des Seins kann sich nicht in Bestimmungen erfüllen, und der Versuch, ‚Sein‘ in Bestimmungen ausschöpfen zu wollen, führt auf die Tatsache zurück, daß das Denken immer auf Grenzen der Bestimmtheit und der Bestimmbarkeit

trifft. Bei jedem Gegenstand oder Sachverhalt zeigen sich Unbestimmtheitsstellen, besonders deutlich beim Kunstwerk, das deshalb notwendig der Interpretationen bedarf. Seit Platon und Aristoteles kristallisiert sich das Denken des Seins als Bestimmtheit vor allem in der Dualität von Form und Materie, die dann auch die Bedeutung des Existenzbegriffs präjudizieren. Bestimmtheit ist aber ohne Negativität unmöglich.

Bestimmung bedeutet: Was etwas ist, das Wesen; wodurch etwas ist, der Grund; wofür etwas ist, der Zweck; was etwas unausweichlich ist oder sein soll. Die Bestimmung zerfällt einerseits in einen Akt, eine Kraft oder Tätigkeit des Bestimmens, andererseits einen objektiv-sachlichen ontologischen Charakter, in das Bestimmende, das Bestimmen, das Bestimmte (und Bestimmbare) sowie die Bestimmung. Sie vereint also unmittelbar die Momente des Faktischen und des Genetischen. Wenn nun das Nichtsein in gewissem Sinne ist, dann muß ebenso gelten: das Sein ist in gewissem Sinne nicht. Beide werden gleichbedeutend, gleichwertig, austauschbar. Zu sagen: „Etwas ist etwas“ und „Etwas ist etwas nicht“ besitzt dieselbe ontologische Bestimmungskraft.

Das Nichtsein ist aber nicht und kann daher auch das Seiende weder insgesamt noch in ihm begrenzen. Das Seiende wird nicht begrenzt, sondern begrenzt sich selbst, ist in und durch sich begrenzt: Das Seiende ist begrenzt, weil es in der Grenze ist, weil es die Grenze ist, die deshalb so wenig wie das Seiende überschritten werden kann. Wie es eines ist, so hat es lediglich eine Grenze, die es selbst ist. Frei ist das Sein allenfalls von jedem Anderen und jeder Andersheit; gegen sich selbst ist es unfrei, durch sich in seinem Wesen gebunden. Das Seiende ist die Totalität, die auch in der Grenze ist, weil die Grenze ist und Grenze des Seienden ist.

In derselben Weise ist das Denken ein einziges, objektives Denken: Es denkt das Seiende und ist selbst das Seiende, nichts anderes, das als Subjekt das Seiende denken kann oder auch nicht. Das Seiende selbst ist Denken wie auch Grenze sei-

ner selbst; ist, was sie sind, und sie sind, weil es ist. Wie der Schein, Sein und Nichtsein ließen sich ineinander fügen, so ist auch die Trennung von Sein und Denken dem Wesen des Vorstellens geschuldet. Denken und Sein sind, in welcher Richtung auch immer, nicht durcheinander gesetzt, sondern Eines und Dasselbe, absolute Affirmation ihrer als der einen Gleichheit. Denken als lautloses Denken in der inneren Stille des Seienden ist und geschieht ohne Veränderung.

Wahrheit bedeutet: Übereinstimmung des Seins mit sich. ‚Sein‘ schließt die Kongruenz oder Einigkeit mit sich ein. Daß das Seiende ist impliziert: Es stimmt mit sich zusammen, steht mit sich im Einklang, entspricht sich selbst. Es handelt sich dabei um kein äußerliches und nachträgliches Verhältnis auf dem Boden eines Unterschieds, sondern um das Wesen des Seins selbst. Seine Wahrheit besteht in nichts nachträglich Hinzu-kommendem, ist nichts, was eigens und unabhängig vom Sein denkbar wäre. So zeigt der erste Weg die Kompaktheit der Wahrheit, dessen, was ist und wahr ist.

Das Verhältnis zwischen Seiendem und Nichtseiendem stellt sich für die Krisis und den Logos zwar als Widerspruch und Entgegenstehen dar, doch ist das Nichtseiende schlechthin undenkbar. Es handelt sich um keine logische Kontradiktion, denn der zweite Weg ist nicht und kann nicht sein. Selbst bei einem notwendig wahren Urteil wie ‚Jedes Viereck ist rund oder nicht rund‘ ist das Rund-Sein zwar absolut ausgeschlossen, doch gibt es andere Figuren, die rund sind, so daß das Runde (denkbar) ist. Ein solches anderes ist aber in der Fundamentaldisjunktion zwischen Seiendem und Nichtseiendem nicht wirklich gegeben, denn das Nichtseiende verfällt unmittelbar dem selbsttilgenden Selbstwiderspruch, kann also niemals positiv in einem Widerspruch stehen. Lediglich die Sterblichen unterscheiden, was nicht zu unterschieden ist, um sodann zu vermitteln, was nicht zu vermitteln ist.

Der erste Weg hat ein Ziel und eine Grenze, die ihm die richtige Richtung weisen. Dieses Ziel – das Seiende – zeigt sich

auf dem gesamten Weg. Wie der Weg begrenzt ist, so auch das Seiende. Das Denken hält sich an das Seiende, kann es weder verfehlen noch übersehen oder verlieren noch vergessen. Auf dem Weg des Seienden ist der Mensch immer schon beim Seienden, ist dieses durchgehend anwesend. Auf dem ganzen Weg zeigt sich gleichbleibend das Sein, das den Weg selbst erst eröffnet, ihn sichtbar und begehbar macht; das Denken ist der Vollzug des Begehens. Das Sein weist dem Denken den Weg, auf dem es sich kund gibt. Der Weg ist kein zu überbrückender Abstand, keine zurückzulegende Strecke, an deren Ende erst das Seiende auftaucht, sondern das Seiende ist von Anfang an ganz offenbar. Als wahrer ist der Weg ein gesicherter und wiederholbarer, auf dem das Denken bleiben, an den es sich halten kann. Der dritte Weg hingegen ist ein Abweg: Das Sein und seine Wahrheit sind hier präsent, jedoch verstellt von einem Zweiten und Dritten.

Der Anfang ist üblicherweise der Anfang dessen, was von ihm wegführt. Es ist sein Wesen, daß das, was er auf den Weg bringt, ihn hinter sich läßt und verstellt. Er kann in dem, was mit ihm anfängt, nicht bewahrt werden. Es ist sein Schicksal, im Nachkommenden zu verblassen und zu verschwinden, obwohl dieses ohne ihn gar nicht möglich wäre. Wer mit der vollen und einzigen Wahrheit anfängt, der eröffnet damit keinen Fortgang, sondern ein solcher Anfang ist in eins das Ende. Parmenides erkennt die Wahrheit des Abgehens von diesem Anfang, seines Zurücktretens, denn der dritte Weg ist die Gesamtheit der Abwendung von der einen Wahrheit, der Gesamtweg und die komplette Wahrheit dessen, was geschieht, wenn die Wahrheit selbst verkannt wird. Der dritte Weg ist deshalb ohne Anfang und Ende ein endloses Hin- und Hergehen. Er ist der Ort der Unentschiedenheit, des Nicht-Entscheidens und Nicht-Unterscheidens zwischen Sein und Nichts.

Parmenides geht es bei der Rede von den drei Wegen darum, das Ganze der Wahrheit in ihrer Einheit aufzuzeigen; *alles* soll der Jüngling von der Göttin erfahren. Dazu gehört an

erster Stelle das Wesen der Wahrheit selbst im Hinblick auf Sein und Nichtsein, dann aber die Wahrheit über die Doxa. Es geht bei letzterer nicht um diese oder jene Ansichten, sondern um das Wesen der Unwahrheit als solcher. Und schließlich geht es um den Zusammenhang zwischen der Wahrheit und der Doxa, der nur erkannt werden kann, wenn vordem das Wesen der Wahrheit einsichtig geworden ist.

Dazu dienen besonders die Merkzeichen des Seins. Sie sind keine Bestimmungen desselben, sondern Hinsichten in denen das Denken die ganze Wahrheit des einen und gleichen Seins einsehen kann, in denen das ‚Ist‘ ersichtlich wird. Das Denken sieht die Zeichen und ihre Gemeinschaft. Die Zeichen sind tatsächliche Erkennungszeichen, die sich an ein und demselben ausmachen lassen; sie führen das Denken auf dasselbe hin zusammen und sagen deshalb auch vom Selben. Das einfache Sein wird mehrfach – durch verneinende (d.i. vom gewohnten Vorstellen wegführende) wie bejahende Titel – begreiflich, ohne dabei ein je anderes zu sein.

Die verschiedenen Zeichen dienen also einerseits dazu, das Seiende selbst ganz zu verstehen, andererseits jedoch dazu, den Status der Erscheinungen und ihres Gepräges vom Denken und Seienden her richtig zu ermessen und zu beurteilen. Die Verfasstheit des dritten Weges kann vom Standpunkt der Einsicht in die Wahrheit des ersten Weges aus durchschaut, eingeordnet und charakterisiert werden – und zwar wesentlich vermittelt der Kenntnis der Zeichen und ihrer Bedeutung. Nur so kann die Wahrheit nie von den Meinungen überholt werden, und nur so kann auch das Sein als es selbst in seiner vollen Wahrheit erkannt werden.

Ein reines Sein ohne das denkende Verhalten zu ihm gibt es nicht, und deshalb wird auch auf dem dritten Weg das Sein verstanden, jedoch als das, was scheinbar mit dem Nichtsein in Gemeinschaft und Übergang steht, während das Seiende rein nur ausgesprochen wird im Satz ‚Es ist‘, also dann, wenn es gleichermaßen ‚Subjekt‘ wie ‚Prädikat‘ ist. Der dritte Weg ist die

Welt, die als Scheinen aus Schein besteht und die Geschichte des Scheins aufrollt. Hier befindet sich alles im Übergehen, weil das, wozwischen dieses stattfinden soll – Sein und Nichtsein –, gar nicht begriffen wird. Erst der Wissende ist im Schein, den er denkend durchschaut, unterwegs zum Sein.

Das Sein muß sich aus seiner Eingewobenheit in den Schein der Verbundenheit mit dem Nichts befreien. Das Werden ist der Schein des Seins; Sein als Werden ist die Grund-Doxa des dritten Weges, und dieser gemäß hat das Sein dann auch wesentlich stets ein Herkommen und Woher – und zwar aus dem Nichts oder dem Anderssein. Das Übergehen zwischen Sein und Nichtsein, daß sie gemeinsame Sache machen, daß sie einander wechselweise ihr Woher und Wohin sind, ist jedoch nicht zu denken, sondern bloß vorstellbar. Als Werden ist das Sein das Naheliegendste für den Menschen, das ursprüngliche Erscheinen von Sein. Es ist hier ganz eingebunden in den Schein und die Scheineinheit mit dem Nichts. Der Schein ist durch das Seiende ein positives Erscheinen, durch das Nichtseiende nichtiges Scheinen. Es ist dabei nicht die Unmöglichkeit des Werdens, die die Fesselung des Seins begründet, sondern umgekehrt: Dike und Ananke beherrschen das Sein und geben ihm sein Gesetz; ein Gesetz, das das Werden verbietet.

Die Fesseln halten das Seiende mit größter Macht und im höchsten Maße fest, so daß in ihm nichts anders werden kann, daß nichts in es hinein und nichts aus ihm herausgebracht werden kann. Es ist Eines, weil es kein Zweites gibt; es ist selbig, weil es kein anderes gibt. Jede Verbindung mit einem Nichthaften wird von der Grenze ein für allemal unterbunden; das Seiende ist daher jedwedem Nicht gegenüber verschlossen: Gegen Woher und Wohin, Hinein und Hinaus, Zunahme und Abnahme, Verdichtung und Verdünnung, Teile und Stücke, Brüche und Lücken, Gewesen und Inskünftig, Vielheit und Nacheinander, Umstellung, Leere oder Abwesenheit. All dies wird vom Seienden nach dem Gesetz der Dike ab- und ferngehalten. In ihren Banden beharrt das Seiende als ein bleibendes, vom Den-

ken beständig erblicktes Immer-Jetzt, das zu keiner Reihe einander folgender Punkte in einer Dauer gehört, weil das ‚Ist‘ ein einziges Jetzt und Da ist. Das Jetzt ist die Zeit des ‚Ist‘.

Es gibt deshalb auch keine feste Grenze zwischen Anwesenheit und Abwesenheit; was hier oder in bestimmter Hinsicht weg ist, das ist anderswo oder auf andere Weise da, so daß ihre Divergenz eine bloß relative und vorbehaltliche darstellt. Alles Abwesende ist ein solches allein in bezug auf Anwesendes und in dem von ihm bestimmten konkreten Umfeld. Beides ‚ist‘, beides bildet eine Einheit und ist darin dem Denken gleichermaßen ersichtlich. Das Denken durchdringt so die Gegenwärtigkeit des ‚Ist‘. Einen festen Unterschied zwischen beiden können wir nur im Rahmen der Welt und des Scheins machen, aber für das Denken sind beide ohne jede Ungleichheit seiend und das Seiende. Das Sein ist – für das Denken unverkennbar – im Anwesenden und im Abwesenden kein anderes. Das ‚Ist‘ ist vor dem Unterschied zwischen scheinbar Da- und Fortseinendem.

Tag und Nacht, Licht und Dunkel sind für Parmenides Phänomene des dritten Weges. Wenn sie – wie gewöhnlich – mit Unverborgenheit und Verborgenheit gleichzusetzen sind, dann liegt die Einheit der Wahrheit des ersten Weges jenseits beider. Das Seiende steht dann in seiner Wahrheit jenseits dieses ‚Gegensatzes‘. Dem Begehen des dritten Weges zeigt sich nie *eine* Seite eines bestimmten Antagonismus als wahr, die andere als unwahr, vielmehr sind beide wahr und unwahr. Ihre Trennung suggeriert ein Gegeneinander, daß der Wahrheit des Seienden fremd ist und ihr Zugesehensein verstellt, denn das Seiende kennt kein Gegeneinander-Sein. Für uns als die Sterblichen in ihrem alltäglichen Aufenthaltsbereich, dem dritten Weg, bleibt die unsterbliche Wahrheit jenseits allen bestimmten Erscheinens.

Sie entzieht sich, indem sie auf *beiden* Seiten als deren Sein (und jeweilige Bestimmtheit) erscheint. Sie befindet sich jenseits dessen, was in der Weise des dritten Weges hervortritt,

was sich dort zeigt und nicht zeigt, erscheint und gegenerscheint. Es gibt bei den ‚Gegensätzen‘ des dritten Weges keine Seite des Positiven und Negativen, des Zeigenden und Verbergenden, sondern alles (Bestimmte) ist gleichermaßen verstellend wie erhellend. Für Parmenides *sind* Licht und Dunkel gleichermaßen, aber die Sterblichen können ihr ‚Sein‘ lediglich gemäß dem Wesen des dritten Weges verstehen, anders haben sie kein ‚Sein‘. Diesem Verstehen entsprechend besteht die Einheit von Licht und Dunkel in ihrer Komplementarität als Unterschiede, in ihrem Gegen-Sein im Zusammenhang, in ihrem Übergang ineinander, in ihrem Wechsel und ihrer Wechselbezogenheit. In dieser Weise des Verstehens wird das Sein gewahrt, ebenso jedoch verfälscht.

Was wird vom Sein und seiner Wahrheit in Erscheinung und Entzweiung gewahrt? Wenn etwas nur als etwas erkennbar ist, dann wird alles Erscheinende und werdende allein als das immer selbe und eine Seiende erkannt resp. identifiziert. Das ‚Als‘ verbindet ausschließlich Identisches; letztlich wird das Einzige als das Einzige erkannt. In seinem Auseinandergangensein, d.i. in der Erscheinung, erscheint das Seiende primär als Ordnung. Was verhältnishaft mit- und gegeneinander ist (genauer: erscheint), zeigt sich durchgängig als in einer Einheit gebunden, verhält sich nach einer bestimmaren Ordnung zueinander. Die Komplementarität der Gegensätze bewahrt das Seiende als (welthafte) Ordnung.

Jede Bestimmung wird bestimmt und ist damit, was sie ist, durch andere Bestimmungen und ihr Verhältnis zu diesen. Bestimmungen können nur wechselweise bestehen, sich begründen, sich in ihrem Was und Wie erhellen, wirksam sein. Jedes Bestimmen erfolgt im Zusammenschluß, aus der Wechselbeziehung und Verknüpfung mehrerer Bestimmungen, ist also ein mehrfältiger Vorgang. Jedes Bestimmen ist vielfach bestimmt, bildet ein Gefüge von Bestimmungen. (Selbst eine leer und allgemein gedachte Existenz wird in diesem Sinne auf die vielheitliche Essenzsphäre bezogen und gewinnt erst gegen

diese ihren Charakter und ihren Bestimmungssinn für das Seiende.)

Das Sein ist das Unumstößliche, durch keinen Grund zu sichern, durch keinen zu vernichten. In seiner Eröffnetheit und Vernommenheit bodenlos, ist es das Unter-gründige, das vor und nach jedem Grund da ist. Alle Gründe stehen und bewegen sich auf diesem Untergrund, der von keinem Ergründen erreicht werden kann. Nur deshalb kann das Sein, jenseits jeder Begründung und jeden Begründens, als das Selbst-verständliche erscheinen, als das Unfragliche, das nicht vom Grund her oder auf ihn hin befragt wird. Von keinem Grund begründbar, kann sich bloß von selbst verstehen, daß es ist. Sofern das Sein grundlos ist und nichts begründet, bleibt auch das Denken grundlos, so daß seine anfängliche Aufgabe nicht im Finden und Verbinden von Gründen besteht.

Das Sein hat keinen Grund und ist kein Grund. Es ist nicht Arche, steht jenseits von Macht und Geschichte und ist deshalb auch nicht ‚Gott‘. In der Erscheinung gilt das Gesetz des Grundes, in ihr herrschen Vielheit, Übergang, Verhältnishaftigkeit, das Eine wird als gesetzhafte Einheit des Vielen gewahrt. Was ist, ist das Andere des Seins: die Ordnung der Bestimmungen. Das Sein ist im Gegen-Sein des Anderen, das nicht mehr das Sein ist, in dem aber auch nichts anderes als das Sein sein kann. Erscheinen ist das Abgehen vom Sein, das doch nicht über dieses hinauskommt, nirgendwohin kann, wo nicht wieder nur Sein ist. Das Werden denkt das Sein nicht als unhintergebar, sondern als Verschwinden um eines je anderen Seins willen, das im Erscheinen hervortritt. Hinter und neben dem Sein kann aber nichts anderes zum Vorschein kommen.

Das Seiende muß sich nicht in seinem Sein erhalten, muß sich gegen nichts in seinem Sein behaupten, sondern steht immer schon in der abgründigen Differenz zum Nichts. Notwendig ist die unaufhebbare Unterschiedenheit von Sein und Nichts. Es ist die Wahrheit des Seins zu sein, nicht nicht zu sein oder sein zu können. Und es ist die Handlung des Denkens,

diese Trennung zu finden und festzuhalten. Im Werden hingegen treten Sein und Nichts in eine permanente Zirkulation, eine Tauschhandlung ein. Das Sein ist der Zweck des Werdens, freilich bloß, um erneut in das Werden einzutreten. Sein und Nichts werden zu Komplizen, die sich gegenseitig in Schach halten. Sie werden einander überantwortet, wofür allein das Sein den Preis zahlt, weil nur es seinen Sinn ändert.

Auf dem dritten Weg findet kein Denken statt, denn Meinungen sind gedankenlos. Nur auf dem dritten Weg wird geredet, Vieles und viel. Was hier vom und im Erscheinen unausgesetzt verstellt wird, ist das Sein. Die Menschen wanken umher, sie fangen an und bringen nichts zu Ende, taumeln ziellos in jede Richtung, verfallen dem Umherirren. Das Seiende und seine Wahrheit sind verstellt durch das nichtige Zuviel, das dem scheinbaren Hinzukommen des Nichtseins zum Sein entspringt. Der Mensch fällt auf den Trug herein, auf den Schein, daß mehr ist als das ‚bloße Sein‘. Alles wird in seiner Unbeständigkeit ständig zu Fall gebracht, weil immer wieder Neues und Anderes aufgestellt wird. Es herrscht das Hin- und Herlaufen, das unaufhörliche Hinfallen und Wiederaufstehen, die permanente Täuschung und ihre Ent-täuschung durch eine neue Täuschung, der Kampf der Meinungen, die Macht von Meinungen über andere Meinungen. Das Erscheinen treibt fort im immer wieder Anders-Erscheinen.

Das Sein wird in doppelter Weise vorgestellt und damit verstellt: Erstens gilt das Nichtsein als etwas, das irgendwie ist und das sich dem Sein an die Seite stellen läßt; und zweitens soll das Nichtsein ein Verhältnis mit dem Sein eingehen können, in einer Einheit mit ihm stehen können, die dann den eigentlichen Grundcharakter des ‚Seins‘ und des Wirklichen ausmacht, nämlich das Werden, als das wir das ‚Sein‘ scheinbar ursprünglich erfahren. Konkret wiederum gestaltet sich ihr Einheitszusammenhang, ihr Aneinander-gebunden-Sein als endlos wechselndes Macht- und Übergewichtsverhältnis. Sein und Nichtsein bestimmen sich in ihrem Nicht-voneinander-Können ihr Maß

und ihren komparativen Ausprägungsgrad. Ihre Schein-Einheit ist der Grund aller Erscheinungen und Gegensätze.

Der ontologische Komparativ unterwirft das Sein dem Maß und damit der Vergleichbarkeit und Abstufung. Ort und Geltungsbereich des ontologischen Komparativs ist der dritte Weg, der doxische Schein: Dort gibt es Mischungsverhältnisse und -grade von Licht und Dunkel, Leben und Tod, Erkennen und Nichtwissen. Weder sind Feuer, Leben, Männliches oder Licht reine Repräsentationen des Seienden noch sind Erde, Tod, Weibliches oder Dunkel reine Repräsentationen des Nichtseienden. In *allem*, was kosmologisch gesagt wird, ist das ‚Ist‘ präsent, gleichermaßen anwesend wie verstellt und erscheinungsweise in gradhaften Gegensatzbestimmungen gefügt. Ebenso gehört alles ‚Theologische‘ ausschließlich dem Bereich der δόξα an.

‚Sein‘ entzieht sich aber, wie Unendlichkeit und Ewigkeit, jedem Maß, bleibt in sich ein einziges Gleiches. Das Sein kann nicht von sich weg, nicht über sich hinaus, ohne aufzuhören, (es selbst) zu sein, ohne sich als Sein aufzuheben und zu verlieren. In diesem Sinne ist es fest in den Grenzen seiner selbst eingeschlossen. Es gibt keine Richtung (auf ein anderes), in der es sich ausweiten könnte. Das Sein ist sein eigenes Maß, seine eigene Grenze, die es nirgendwohin überschreiten kann. Könnte es seine Grenze übertreten, so wäre es nicht bloß nicht mehr es selbst, sondern es wäre nicht und nichts mehr. Wenn das Sein sein eigenes Maß, seine Grenze übertreten könnte, wäre nicht nur es selbst, sondern alles vernichtet; wäre es selbst und damit alles getilgt und erloschen.

Die Grenze grenzt das Seiende nicht von etwas ab, sondern schließt es in sich ein. Sie ist nicht die gemeinsame Grenze zwischen zwei benachbarten Welten, der des wahren Seins einerseits – es gibt gar keine ‚Welt des Seins‘ – und der des verworrenen Scheins andererseits. Die Grenze ist nach innen, nicht nach außen wirksam. Sie trennt nicht zwei Endlichkeiten voneinander ab, sondern ist selbst das eine, wahre, gleiche Sein. Erst

als diese Grenze ist das Sein überall, die vollständige Erfüllung, die für ein Nichtsein keinen ‚Raum‘ mehr läßt. Die Grenze ist nicht das quasi ausdehnungslose Endlichste, sondern sie ist unendliche ‚Ausdehnung‘; keine Zäsur oder Scheidelinie zwischen zwei Endlichkeiten, sondern das absolute Enden der Endlichkeit.

Es ist nicht so, daß die Fesseln sich genauso gut lösen ließen und das Seiende daraufhin in Werden und Vergehen einträte. Seine Grenze ist keine, wohinter die Erscheinungswelt beginnt, von der das Seiende getrennt und abgeschirmt wird. Das Seiende wird nicht durch die Grenze vor der Vernichtung bewahrt. Weil es einen Ort hat, hat das Nichtseiende keinen, denn es gibt allein den Ort des Seienden. Es ist nicht durch die Grenze, sondern diese selbst; sie ist nicht Eigenes, Anderes, Äußerliches. Daß dem Seienden eine Grenze eignet, bedeutet nicht, daß es endlich, quantitativ meßbar oder gegen ein Anderes abgeschieden ist. Die Grenze ist keine räumliche Grenze einer bestimmten Ausdehnung. Es kann nicht mehr oder weniger Sein geben, die Kugel ist nicht so und so groß. Das Sein wird als unendliches nicht mehr oder größer, nicht seiender, denn als ‚Ist‘ bleibt es jenseits aller besonderen Maße.

Tatsächlich gibt es keine Einheit, keinen Übergang, keine Vermittlung zwischen Sein und Nichtsein, doch dem Schein dieser Möglichkeit entspringen Kausalität, Bewegung, Zeit, Werden und Vielheit. In der Erscheinung kann sich das Sein allein als Werden erhalten. Käme das Werden in irgendeiner bestimmten Gestalt oder Zuständlichkeit zum Stillstand, so wäre dies kein Erlangen des Seins, kein Ankommen bei ihm, sondern Vernichtung in toter Erstarrung. Jedes Stillstehen reißt lediglich eine Leere auf, belastet das Werden mit leerem Existieren und leerer Zeit. Nur in der Unablässigkeit des Werdens verschafft sich das Sein seine Geltung.

Zeit und Raum geben dem Seienden seinen Anteil am Erscheinen. Vordem und Nachdem ist es nicht nicht, sondern verschlossen und zurückgenommen ins Sein. Sie sind der Ort,

an dem das Erscheinende ankommt und von dem es wieder verschwindet. Die Zeit ist die Macht, die erscheinen läßt und verbirgt. Das Erscheinen braucht die Zeit und hat seine Zeit. Wenn wir sagen: Das Vergangene ist nicht mehr, das Zukünftige ist noch nicht, so heißt dies: Sie sind nicht erscheinend gegenwärtig. Weil der Mensch selbst als der Sterbliche *ist* und sich damit immer schon denkend zum Sein verhält, vermag er es noch im Erscheinenden wiederzuerkennen und durchscheinen sehen.

Wenn das Seiende eines und dasselbe ist, dann kann die Vorstellung der Vielheit allein aus dem Schein der Möglichkeit eines Verhältnisses zwischen Sein und Nichtsein resultieren. Die Produktion von Vielheit vollzieht sich in der Umkehrung der Zeichen des Seienden, die nun nicht mehr gedacht, sondern vorgestellt werden, womit das Spiel von Bestimmung und Gegenbestimmung anhebt, aus deren Kombinierbarkeit sich die Masse von konkreten Erscheinungen ergibt. Auf diesem Boden kann dann auch etwas zwischen Sein und Denken treten, kann die Frage entstehen, wie ein ‚innerer Zustand‘ mit etwas ‚Äußerem‘ zusammenkommen und übereinstimmen kann; das Denken ist hier nicht mehr selbst das Sein, in und mit ihm dasselbe wie es.

Es entsteht die Frage: Was sind Vorstellungen, wie sind sie in uns möglich? Es gibt dann zwei Arten von Sein: Sind zuerst wir selbst da, so gibt es in diesem Etwas ein Zweites, die Vorstellungen. Das Ich muß (als Vorstellungsfähiges) schon sein, damit das Zweite sein kann, und zwar als etwas, das im Ersten ist, es erfüllend bestimmt. Die allesamt inneren Vorstellungen zerfallen wiederum in zwei Arten, in Vorstellungen von Innerem und Äußerem. Warum jedoch erscheint etwas gemäß dem Unterschied von Innerlichkeit und Äußerlichkeit? Das Außen-Sein ist ein bloßer Index und Charakter des Sachgehalts von Vorstellungen, keine unabhängige Seinsgegenständlichkeit jenseits des Vorstellens. Die Innerlichkeit des Vorstellens und Vorgestellten behält den Primat.

Keine Vorstellung wird von etwas tatsächlich Äußerem bewirkt, es gibt weder Repräsentation noch Abbildlichkeit. Die Vereinigung – qua gemeinschaftlicher Begründung – des Idealen (innere Vorstellungen) und Realen (Vorstellungen von Äußerem) erfolgt im Idealen und als ideale: durch die Kraft des Geistes. In ihm und durch ihn vollzieht sich jedes ein- oder wechselseitige Sich-Richten von Vorstellung und Gegenstand nacheinander. Das Seiende in seinem Wesenscharakter fällt letztlich mit der Produktionskraft der Intelligenz zusammen, wobei dem Vorstellen die Gegebenheitsweise von Sukzession, Erscheinung und Werden eignet; Vorstellungen folgen auf- und auseinander nach dem Prinzip der Kausalität.

Sein und Denken in ihrer Einheit zerfallen und sind im Gegenzug von neuem zu vermitteln. Mit dem Komplex des Vorstellens kommt der ganze Bezirk der Subjektivität und Objektivität zum Vorschein: Psychologie, Erleben, Gefühle, innere Zustände im zeithaften Strom des Bewußtseins; und gegenläufig: innere Leere, Apathie, Bewußtlosigkeit, Vergessen als Weisen des Seinsentzugs im Wesensbereich des Vorstellens. Die Sicherung des Selbst, seiner Selbstgewißheit, seiner Verhaltensweisen zum Sein und insbesondere seines Wissens vom Sein (gegen bloße Meinungen, Schein und Irrtum) werden zur vorrangigen Aufgabe. Alles ist für uns, in uns, durch uns; alles wird in den Strudel des Subjekts hineingezogen.

Wenn Sein und Denken nicht mehr eines und dasselbe sind, kommt es einerseits zum Problem des Vorrangs und der Bestimmungsrichtung zwischen ihnen, andererseits kann etwas zwischen beide treten. Es kommt zu Konzepten wie Vorstellung und Gegenstand, Bewußtsein und Wirklichkeit, Subjekt und Objekt, Innen und Außen oder Idealismus und Realismus samt den Schwierigkeiten ihrer Vermittlung und Absicherung. Es kommt im Hinblick auf das Sein zu Differenzen wie der zwischen Wirklichkeit und Möglichkeit, zwischen transzendtem Dasein und bewußtseinsimmanentem Sosein, zwischen leerer Existenz und bestimmter Essenz, zwischen Faktum und Grund.

Für Parmenides sind Denken und Sein hingegen das Einvernehmliche: In eins da, stehen sie immer und immer schon im Einvernehmen miteinander, werden in eins gewahr und vernommen. Es ist ein einziges Vernehmen, in dem beides vernommen wird. Nie ist das Sein ungedacht (für kein Denken da), nie denkt das Denken anderes als das Sein. Das Sein ist ganz erschlossen und offenbar, und zwar dem Denken; das Denken ist gänzlich erfüllt, und zwar vom Sein. Zwischen ihnen besteht kein Abstand, kein Unterschied, keine Trennung, kein Zuvor und Danach. Das Sein ist das vom Denken stets bereits Angehoffene, das Denken ist nichts anderes als das beständige Antreffen von Sein. Beide sind einander zugeeignet und überantwortet, füreinander gegeben. Sie können einander nicht verfehlen oder übertreffen, sind ineinander gesammelt.

In ihrem Miteinander und Einanderzugehören lösen sie gemeinschaftlich die Krisis: Vom Nichtsein abgewiesen und zurückgestoßen ist das Denken dem Sein zugewiesen, von ihm unabtrennlich. Weil sie einander wesenhaft zugehören, sich als Einheit ineinander erfüllen, gibt es weder Vermittlung noch Übergang zwischen Sein und Denken (Vernommensein). Das Seiende ist nicht verschlossen, starr oder tot, sondern kann allein in seiner lücken- und fugenlosen Zusammengedrängtheit, die keinen Ansatz bietet, vom Denken auf einmal als das eine, ganze Seiende ergriffen werden. Weil das Sein sich zur Kugel formt, dem Denken dieses Aussehen und diese Gestalt zeigt, scheint der erste Weg ein Rundweg sein zu müssen, nicht geradlinig verlaufen zu können. Aber das Denken ist Sein und kann innerhalb seiner in jeder Richtung seinen Weg machen. Der Weg des Denkens im Sein hat weder Anfang noch Ende, weil er immer schon beim Wahren angekommen ist.

Das Seiende ist weder der Grund des Denkens noch sein Weswegen. Ebenso wenig produziert das Denken das, was ist, als seinen Gedanken oder als Gedachtes. Es sind dieselben Fesseln, in denen sie als dasselbe gebunden liegen; es ist dieselbe Kugel, in der sie da sind und sich ereignen. Ihr gemeinsames Maß, ihre

gemeinsame Grenze ist die Notwendigkeit: die Ausschließlichkeit des Seienden, das allein zu denken und gedacht ist. Wenn lediglich das eine Seiende ist, dann kann das Denken weder etwas anderes sein als das Seiende noch kann es etwas anderes vernehmen.

Es ist selbst das Seiende, erkennt das ganze Seiende, erkennt sich als das Seiende. Denken ist Selbsterkennen des Seins; Sein ist Selbsterkennen des Denkens. Gleiches erfaßt allein Gleiches und sich als dem Gleichen Gleiches, als eins mit ihm, als es selbst. Weder verläßt das Denken das Sein, um ihm von außen gegenüber zu stehen, noch ist es im Sein von diesem unterschieden, ihm ungleich. Deswegen gibt es auch kein Prioritätsverhältnis zwischen ihnen.

Wenn das Denken den ersten Weg begeht, so ist dies so zu verstehen, daß es sich den Weg selbst erst bahnt. Es legt den Weg frei, der als einziger fähig ist, frei geräumt zu werden. Der Weg ist nicht vor dem Denken schon oder ohne das Denken auch da, sondern eröffnet sich mit dem Raum schaffenden Denken. Der Weg des Seienden und der des Denkens ist ein einziger Weg, und er ist der einzige Weg überhaupt, auf dem ein Gehen, eine Gangbarkeit möglich ist. Sein und Denken sind das eine, gleiche und gleich Notwendige. (Deshalb kann das Seiende niemals entfesselt, aus seinen Banden gelöst werden.)

Allein auf dem Weg des Seienden kommt das Seiende dem Denken entgegen und tritt an seine Seite. Es weist das Denken an sich, in die einzige Richtung, in der sich ein gangbarer Weg finden und bahnen läßt. In welchem Raum läßt sich der Weg freimachen? Wovon wird er geräumt? Von den gewohnten Vorstellungen des dritten Weges: Vielheit, Unterschiedenheit, Veränderung, Werden. Das Denken offenbart und bewahrt das ‚Ist‘ in seinem Da, ist die Weise, wie das ‚Ist‘ anwesend ist. Von ihr kann es sich nie abtrennen, denn das Seiende ist unverschlungen einzig im und für das Denken, das sich zu jenem hält, dem es zugehört.

„Es ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts“, ist die erste, unmittelbare, durch Evidenz und Positivität charakterisierte Einsicht. Aus ihr ist nichts abzuleiten, läßt sich keine Einteilung und kein Unterschied gewinnen. Zwar suggeriert das ‚überhaupt‘ (im Sinne vorläufiger Unbestimmtheit), daß sich Typen oder Formen von Sein bestimmen lassen, doch ist das Sein eines und einfach, unbegründet und nichts begründend; seine ‚Faktizität‘ bleibt hinsichtlich der Möglichkeit einer denkenden Rechtfertigung irrational. Die innerhalb des Seins bestehende und wirkende Rationalität wird von der Irrationalität des ‚Es gibt‘ oder ‚Etwas ist‘, d.h. von der undurchdringlichen Tatsächlichkeit von Sein überhaupt, aufgezehrt. Deswegen kann sich die Rationalität innerhalb des Seins weder umfassend noch endgültig durchsetzen.

Selbst wenn das Denken seinem Wesen gemäß auf der Seite des Seins steht, weil es gemeinschaftlich mit ihm ist, weil sie jenseits jeden Anfangens ‚gleichursprünglich‘ und aufeinander verwiesen sind, weil sie eine unvordenkliche Einheit ausmachen, kann das Denken dessen ungeachtet hinter das Sein zurückgehen, von ihm zurücktreten, es infrage stellen, es in die spekulative, hypothetische, als nur ein einziges Mal stattfindend vorstellbare Entscheidung zwischen Sein und Nichts stellen. Das Denken vermag sich so zum Sein zu stellen, als wäre es nicht unaufhebbar, als wäre es nicht unentrinnbar, als wäre es nicht unvordenklich. Wenn das Sein – und mit ihm dann zugleich das Denken – keinen Ursprung oder Grund haben kann, so kann es vom Denken trotzdem in seiner Grundlosigkeit und auf sie hin befragt werden. Das Sein vermag als grundloses und unaufhebbares fraglich zu sein und darum bedacht zu werden. Auch wenn das Nichts nie möglich war und sein wird, so ist und bleibt es doch denkbar.

Zwischen Sein und Nichts kann es keine Unentschiedenheit geben. Die Entscheidung ist immer schon gefallen, aber niemals und von niemandem je getroffen worden. Auch wenn das Nichts nie der Fall war und sein kann, ist es das wozwischen

und wogegen die Entscheidung besteht. Das Denken kann das Sein nur aus der Zweiheit mit dem Nichts denken, muß es aus ihr verstehen. Das Nichts ist das logisch notwendige, aber ontologisch unmögliche Andere des Seins. Durch das Nichts steht das Sein für das Denken immer schon in einem bestimmten Licht: im Licht der ‚logischen Herkunft‘ aus einer wesentlichen Entschiedenheit. Das Nichts kann nicht neben dem Sein oder außerhalb seiner fortwähren, wie fehlgeleitete kosmologische Vorstellungen es vielleicht nahelegen. Vielmehr ist das Nichts, obwohl es nicht ist, paradoxerweise durch das Sein vernichtet. Wenn das Sein ist, dann ist es das Einzige.

Das Denken vermag das Sein nicht zu rechtfertigen, nicht rational zu begründen, sondern kann es lediglich – und sich in der Einheit mit ihm – vernehmen. Sobald das Denken Fragen stellt, hat das Sein für es seine Selbstverständlichkeit und Evidenz verloren. Das Sein ist von unvordenklicher Endgültigkeit und Untranszendierbarkeit, kommt nirgendwo her und führt nirgendwo hin. Es bildet das ‚Resultat‘ einer ‚Entscheidung‘ gegen das Nichts, die nie gefallen ist und nie zurückgenommen werden kann. Das Nichts benennt die schlechthin ausgefallene, ortlose ‚Möglichkeit‘. Weil es keine Symmetrie zwischen Sein und Nichts gibt und niemals gab, sondern vielmehr unhintergehbare Asymmetrie zwischen ihnen herrscht, kann das Sein gegenüber dem Nichts zu keiner festen Bestimmung seines inneren Wesens gelangen.

Das ‚Ist‘ kann nicht von sich weg, nicht aus oder über sich hinaus, nicht gegen sich an. Beständig in seiner schicksalhaften ‚Faktizität‘, in den Fesseln der Ananke gebunden, kann es keinen Abstand von sich nehmen, sich nicht von sich trennen oder teilen, sich nirgendwohin überschreiten. Es gibt kein Anders-als-Sein. Diese Einsicht des Parmenides kehrt am Ende bei Nietzsche wieder, nur daß es in der Ewigen Wiederkehr zu einer Zeitigung des Identischen im Rahmen einer weltlichen ewigen Wiederholung kommt. ‚Sein‘ ist bei Nietzsche ganz in der ‚Welt‘ aufgelöst. Es ist jedoch – wie Parmenides zeigt –

nicht das Sein, das ‚Es ist‘, das sich als Wahrheit rechtfertigen und begründen muß, sondern die Welt, die trotz all ihrer inneren Begründungsgeflechte letztlich unendlich fragwürdig bleibt.

Das Sein ist – jenseits jeder Begründbarkeit – ein unnahbares Wunder, weshalb das Seiende, das sich zum Sein verhält, sich über sein Sein und das Sein überhaupt wundert. Das Sein selbst trägt Scheu zu sein, übt Zurückhaltung, wahrt seine Verslossenheit und Geheimnishaftigkeit. In seinem Sein wird das Sein nicht zugänglich und durchschaubar, bleibt (sich) ein Rätsel. Die Entschlossenheit zur Bejahung von Sein kann die Scheu vor ihm nicht hinter sich lassen. Sich an und auf die Seite des Seins zu stellen, ihm innerlich und mittig zu- und angehören zu wollen, sich von ihm ansprechen zu lassen, wird niemals etwas Fragloses. Selbstverständlich oder bedeutungslos wird das Sein, wenn seine ursprünglich sich zeigende und ansprechende Fraglichkeit verloren geht. Ihrer eingedenk, hört das Denken nie auf, das Sein zu bedenken – als das, was nicht sein müsste. Das Sein gibt beständig zu denken; es hat keinen ‚Sinn‘, aber es fordert die Besinnung, das Eindringen in sein Wie-Sein, das Verfolgen seiner Wege, das Nach-denken seiner Geschichte.

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 der einzige Sinn 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 unaufhebbar 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, versperert 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, ungleichbar 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 Stauenswerteste. 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.

Am Anfang der Philosophie steht eine Entscheidung. Keine, die eine Einzelfrage unter anderen beantwortet oder gar eine beliebige Auskunft erteilt, sondern die grundsätzliche Entscheidung, die Krisis zwischen Sein und Nichtsein, die sich notwendig auf die Seite des Seins stellt. Das anfängliche Denken beginnt nicht mit einem Anfang, denn das Sein hat weder einen Anfang noch ist es der Anfang von oder für etwas. Es gibt kein Vor-es-zurück, kein Von-ihm-her, kein Über-es-hinaus. Das Sein wird in unüberwindlichen, unvergänglichen und unveränderlichen Grenzen festgehalten, in denen es erfüllt und vollendet ist. Seine Begrenztheit ist nicht die einer Welt, eines räumlich-materiellen Kosmos. Alle ‚Unendlichkeit‘ fällt auf die Seite des Scheinens des Seins.

Seine Begrenztheit besagt vielmehr: Zu sein ist das Schicksal des Seins, und es ist an dieses Schicksal gebunden. Eins mit dem Denken liegt es in denselben Fesseln. Allenthalben sieht das Denken dasselbe: das Seiende. Es geht nicht über

von Gedanke zu Gedanke, deren jeder etwas anderes denkt oder dasselbe anders denkt, sondern es gewährt immerfort das Gleiche in seiner Gleichheit. Das Denken hat denselben Umfang wie das Seiende, reicht so weit wie dieses, vermag es ganz aufzunehmen und einzusehen. Anders als die Eindrücke von Auge und Ohr, die ständig anderes geben und beachten und die nichts festhalten können, verweilt das Denken mit seinem einzig Gedachten und Denkbaren in denselben Grenzen und Fesseln.

Es gibt keine Antwort auf die Frage nach dem Warum des Seins; es ist, weil nicht nichts ist, weil das Nichtsein nicht ist. Darüber hinaus kann das Fragen sich nur an das Wie und Was halten, sofern und soweit es sich im Scheinen des Seins zeigt. Das Sich-Bewegen auf dem dritten Weg, zwischen seinen unendlich vielen Phänomenen ist die einzige Arbeit, die dem menschlichen Vorstellen nach der denkenden Erkundung des ersten Weges noch bleibt und aus der sich Spuren und Hinweise auf das Wesen des Seins ergeben können. In aller Bestimmtheit, Veränderung oder Vielheit, in ihrem Was und Wie, scheint das Sein hindurch; es ist in dem, was beim Begehen des dritten Weg erscheint, weder völlig entstellt noch gänzlich absent.

Was das Sein angeht, so läßt es sich aufgrund seiner Unumgänglichkeit und Ausweglosigkeit zwar allein von innen heraus, nicht von außen her befragen, bejahen und verneinen. Es gibt kein Nichts neben dem Sein, außerhalb seiner, vor oder nach ihm: Nur wenn schlechthin nichts wäre, wäre das Nichts der Fall. Wenn das Sein ist, ist es das Einzige. Doch der Sinn des Nichts hat sich dadurch ganz in die Frage nach dem Sein zurückgezogen, die sein einzig möglicher, wahrer Ort ist. Denn ohne das Nichts ließe sich keine Frage nach dem Sein stellen; es wäre dann nicht nur absolut notwendig, sondern reinweg unfraglich.

Anhand der Entscheidung zwischen drei Wegen, die insgesamt auf dem Unterschied zwischen Sein und Nichtsein beruhen, erscheint dem Denken die Wahrheit als Entscheidung eines Unterschieds. Aus ihr wird die Wahrheit verstehbar und

nachvollziehbar; die Ontologie gelangt somit zu ihrer fundamentalen Einsicht vermittels der Hermeneutik der Entscheidung. Die Wahrheit selbst jedoch steht hinter jedem Unterschied, in jedem Unterschied ist sie in ihrem Anderen. Im Erscheinen der Entscheidung des ersten, maßgeblichen und unausweichlichen Unterschieds vermag das Denken die Wahrheit des Seins anzuerkennen und sich selbst als unabdingbaren Teil dieser Wahrheit zu sehen, die nie angefangen hat, sich nie ändert und nie enden wird.

Im 6. Jahrhundert 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.

IV. Appendix: Parmenides (B 1-8) und Melissos (B 1-10)

Die nachfolgend beigegebenen Texte sollen als Lesehilfe dienen, ohne einen weitergehenden Anspruch zu erheben. Sie sind einerseits möglichst knapp und wortgetreu gehalten, andererseits um Erhaltung der Lesbarkeit bemüht. Vor allem die parataktische, gedrängte Schreibweise des Parmenides stellt jede Wiedergabe in einer anderen Sprache vor Schwierigkeiten. Einigen gilt sein Griechisch als archaisch, primitiv oder fremdartig, anderen als homerisch-hesiodische Verskunst mit apollinischer Tönung und Schönheitsanspruch. Einige betrachten die 160 Hexameter als trotzige Tautologien, die den Bruch mit den Vorgängern zum Ausdruck bringen, andere lesen sie als Kapitel aus der Steinzeit von Logik und Erkenntnistheorie. Einigen erscheint seine Rede wie das Gemurmel eines Umnachteten, andere sehen in ihr eine nie wieder erreichte Höhe des Gedankens. In kaum einem wesentlichen Punkt ist es bislang zu philologischer oder gar philosophischer Einigkeit gekommen.

Parmenides

B 1

ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπί θυμὸς ἰκάνοι, πέμπον, ἐπεὶ μ' ἐξ ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι δαίμονος, ἢ κατὰ πάντ' ἄστη φέρει εἰδότα φῶτα· τῇ φερόμην· τῇ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον. ἄζων δ' ἐν χοίτησιν ἴει σύριγγος ἀυτήν αἰθόμενος, δοιοῖς γὰρ ἐπέιγετο δινωτοῖσιν κύκλις ἀμφοτέρωθεν, ὅτε σπερχοῖατο πέμπειν Ἥλιαδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός, εἰς φάος, ὠσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας. ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἥματός εἰσι κελεύθων, καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός· αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις· τῶν δὲ Δίκη

πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς. τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν πείσαν ἐπιφραδέως, ὡς σφιν βαλανωτὸν ὄχηα ἀπτερέως ὥσειε πυλέων ἄπο· ταὶ δὲ θυρέτρων χάσμ' ἀχανὲς ποίησαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους ἄξονας ἐν σύριγγιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι γόμοις καὶ περόνησιν ἀρηρότε· τῇ ῥα δι' αὐτέων ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἄρμα καὶ ἵππους. καὶ με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ δεξιτερὴν ἔλεν, ὧδε δ' ἔτος φάτο καὶ με προσηύδα· ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἠνιόχοισιν, ἵπποις ταῖ σε φέρουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ, χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακῆ προὔπεμπε νέεσθαι τήνδ' ὁδόν, ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν, ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. Χρεῶ δέ σε πάντα πυθέσθαι ἡμέν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθῆς. Ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὡς τὰ δοκοῦντα χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

Die Pferde, die mich tragen, soweit nur meine Entschlossenheit reicht, geleiten mich, seit sie mich auf den vielkündenden Weg der Göttin führten, wo es hinunter zu allen Städten den wissenden Mann hinträgt; darauf fuhr ich dahin; daher tragen mich vielverstehende Pferde, den Wagen ziehend, Mädchen aber führen mich den Weg. Die Achse aber in den Naben gab das Geräusch einer Flöte von sich, erhitzt (denn sie wurde gedrückt von den zwei gedrehten Rädern beiderseits), als die Sonnenmädchen, die das Haus der Nacht hinter sich ließen, dem Licht zu beschleunigten, von den Köpfen mit Händen die Schleier sich schlagend. Dort sind die Tore der Wege von Nacht und Tag, Türsturz und steinerne Schwelle zieht die Grenze; die Tore selbst, die ätherischen, sind erfüllt mit großen Türflügeln; von ihnen aber hat Dike, die vielstrafende, die wechselnden Schlüssel. Die Mädchen redeten mit sanften Worten ihr zu, überzeugten sie bedachtsam, ihnen die geflockte Halterung schnell vom Tor zurückzuschieben; dies aber eröffnete hinter den Türen einen klaffenden Schlund, während die erzbeschlagenen Pfosten abwechselnd nacheinander pfeifend in den Pfannen drehten, mit Zähnen und Stacheln gefügt; dann durch dieselben hindurch geradeaus fahren die Mädchen, dem Weg nach, Wagen und

Pferde. Und mich empfing die Göttin wohlgesinnt, ihre Hand reichend ergriff sie meine Rechte; so aber sprach sie das Wort und redete mich an: Jüngling, unsterblichen Lenkerinnen der Gefährte, mit Pferden, die Dich tragen, ankommend in unserem Haus, sei begrüßt, denn nicht sandte Dich ein übles Schicksal vor, auszuziehen auf diesem Weg, der abseits der Menschen, außerhalb ihres Pfades ist, sondern Fug und Recht. Nötig ist Dir, alles zu erfahren, sowohl der wohlgerundeten Wahrheit unbeirrbares Herz als auch das den Sterblichen Scheinende, dem keine wahre Verlässlichkeit innewohnt. Aber auch dieses wirst Du lernen, wie das Scheinende gehalten ist, durch alles hindurchscheinend zu sein [scheinmässig sich durch alles hindurchziehen].

B 2

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας, αἶπερ ὁδοὶ μούναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι· ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, Πειθοῦς ἔστι κέλευθος, Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ, ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι, τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν· οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔδον, οὐ γὰρ ἀνυστόν, οὔτε φράσαις.

Wenn ich also sprechen werde, Du trage die gehörte Rede weiter, genau diese Wege des Suchens sind einzig zu denken: der eine, daß es ist, und daß nicht zu sein keinesfalls ist, der Überzeugung gemäß ist der Weg, denn der Wahrheit folgt er; dieser aber, daß es nicht ist, und daß nicht zu sein auch notwendig ist, der jedoch, zeige ich Dir, ist ganz und gar unerforschlich; weder nämlich vermagst Du das Nichtseiende zu erkennen (denn dies ist unausführbar) noch auszusprechen.

B 3

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

Denn dasselbe ist, zu denken und zu sein.

B 4

λεῦσσε δ' ὁμῶς ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως· οὐ γὰρ ἀπομήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον οὔτε συνιστάμενον.

Erfasse aber mit dem Denken das Abwesende als gleichermaßen beständig wie das Anwesende; denn nicht schneidet es das Seiende vom Seienden ab, von seinem Zusammenhalt, weder als ein nach der Ordnung sich überallhin ganz Zerstreues noch als sich Zusammenstellendes.

B 5

ξυνὸν δέ μοί ἐστιν, ὀπόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αἰθις.

Gemeinsam aber ist mir, woher ich anfangen; denn dahin kehre ich wieder zurück.

B 6

χρηὶ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἐστίν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα. πρώτης γὰρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἴργω>, αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται, κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα, οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταυτὸν νενομίσται κού ταυτὸν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

Nötig ist zu sagen und zu denken, daß das Seiende ist; denn Ist ist [denn das Sein ist das Ist]; Nichtsein aber ist nicht [hat kein

Ist], das sage ich Dir, feststehen zu lassen. Denn das ist der erste Weg des Suchens, von dem ich abrate, dann aber von dem, auf dem die Sterblichen, nichts wissende, umherirren, die zweiköpfigen; denn Unkenntnis in ihnen leitet das schwankende Denken; aber sie werden getragen, stumpf wie blind, verworren, urteilslose Haufen, denen Sein und Nichtsein dasselbe gilt und nicht dasselbe, wo bei allem ein Gegenweg ist [denn in allem ist der Weg wiederwendig].

B 7

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἔόντα· ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα· μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω, νωμῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆεσαν ἀκουήν καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

Denn nicht und niemals wird erzwungen den Nichtseienden das Sein; Du jedoch halte von diesem Weg des Suchens den Gedanken ab; lass nie Dich die Gewöhnung, die vielerfahrene, auf diesen Weg zwingen, das ziellose Auge und das klingende Gehör und die Zunge; zu entscheiden ist vielmehr mit einsichtigem Wort die vielumkämpfte Widerlegung, die von mir ausgesprochene.

B 8

μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἔδον καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, οὐλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμές οὐδ' ἀτέλεστον· οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἓν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ; πῆ πόθεν αὐξηθέν; οὔτ' ἐκ μὴ ἔδοντος ἐάσω φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν ἐστιν ὅπως οὐκ ἔστι. Τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὦρσεν ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν; οὔτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἐστιν ἢ οὐχί. οὐδὲ ποτ' ἐκ τοῦ ἔδοντος ἐφήσει πίστιος ἰσχὺς γίνεσθαι τι παρ' αὐτό· τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνήκε Δίκη

χαλάσασα πέδησιν, ἀλλ' ἔχει· ἡ δὲ κρίσις τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν· ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὡσπερ ἀνάγκη, τὴν μὲν εἶναι ἀνόητον ἀνώνυμον, οὐ γὰρ ἀληθὴς ἔστιν ὁδός, τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι. πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοιτο ἐόν; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο; εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστι, οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσσεσθαι. τῶς γένεσις μὲν ἀπέσθεται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος. οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον· οὐδέ τι τῆ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι, οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος. τῷ ζυνηχὲς πᾶν ἐστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει. αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθῆς. ταυτόν τ' ἐν ταυτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται χούτως ἔμπεδον αὐθι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφίς ἐέργει, οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι· ἔστι γὰρ οὐκ ἐπίδεός· [μῆ] ἐὸν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο. ταυτόν δ' ἔστι νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα. οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδ' ἦν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν οὐλον ἀκίνητόν τ' ἔμειναι· τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται, ὅσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ, γίγνεσθαί τε καὶ ὀλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί, καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῖα φανὸν ἀμείβειν. αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί πάντοθεν, εὐκύκλου σφαιρῆς ἐναλίγκιον ὄγκῳ, μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστί τῆ ἢ τῆ. οὔτε γὰρ οὐκ ἐὸν ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἰκνεῖσθαι εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐὸν ἔστιν ὅπως εἶη κεν ἐόντος τῆ μᾶλλον τῆ δ' ἦσσαν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον· οἱ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει. ἐν τῷ σοι παύω πιστόν λόγον ἠδὲ νόημα ἀμφίς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων. μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν· τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστιν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν. τάντῃ δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῆ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ, ἡπιον ὄν, μέγ' ἐλαφρόν, ἐωυτῷ πάντοσε τωυτόν, τῷ δ' ἐτέρῳ μὴ τωυτόν· ἀτὰρ κάκεινο κατ' αὐτό τάντῃ νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθὲς τε. τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω, ὡς οὐ μὴ ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει.

Einzig ist noch die Kunde von dem Weg verblieben, daß es ist; an ihm sind der Zeichen sehr viele, daß das Seiende ungeworden und unzerstörbar ist, denn es ist vollständig und einheitlich, auch unerschütterlich und nicht erst zu vollenden; und es war nicht einmal und wird nicht einmal sein, weil es als ganzes jetzt zugleich ist, eines, zusammenhaltend; denn welche Herkunft desselben wäre erfindlich? Wie, woher vermehrt? Weder aus Nichtseiendem werde ich Dich sagen oder denken lassen; denn nicht sagbar oder auch denkbar ist es, daß Ist nicht ist. Was an Bedürftigkeit könnte es auch bewegen, später oder früher, aus dem Nichts anfangend, hervorzugehen? Mithin ist es notwendig, daß es ganz und gar ist oder nicht. Und nicht einmal aus dem Seienden wird geschickt der Überzeugung Stärke, daß etwas aus ihm über dasselbe hinaus entsteht; sonach weder zu entstehen noch zerstört zu werden, hat das Recht die Fesseln lockernd gelöst, sondern hält es fest. Die Entscheidung aber besteht darin: Es ist oder es ist nicht; aber es ist entschieden, wie es Notwendigkeit ist: den einen zu lassen, undenkbar, namenlos, denn es ist nicht der wahre Weg; der andere hingegen, daß es ist, der richtige Weg ist. Wie aber könnte danach das Seiende vergehen? Wie könnte es entstanden sein? Denn wenn es wurde, ist es nicht, und auch nicht, wenn es einmal kommen sollte. So ist das Entstehen verlöscht und das Untergehen verschollen. Und auch teilbar ist es nicht, wenn alles ganz gleich ist; und nicht etwas mehr, was es hinderte zusammenzuhalten, und nicht etwas weniger, ganz erfüllt nämlich ist das Seiende vom Sein. Es ist als Ganzes das Zusammenhängende; denn Seiendes schließt sich Seiendem an. Aber unbewegt in den Grenzen gewaltiger Fesseln ist es anfanglos, unaufhörlich, weil Entstehen und Vergehen weit zurückgedrängt wurden, verstoßen von wahrer Überzeugung. Und als Selbiges im Selbigen feststehend, ruht es in sich, bleibt unerschüttert am selben Ort; denn die starke Notwendigkeit hält es in den Fesseln der Grenze, die es ringsum einschließt, weswegen nach Fug nicht unvollendbar das Seiende ist; denn es braucht nichts; wäre es nicht

so, benötigte das Seiende alles. Es ist aber dasselbe zu denken und weswegen der Gedanke ist. Denn nicht ohne das Seiende, in dem es ausgesprochen ist, ist das Denken aufzufinden; denn weder war, noch ist, noch wird sein anderes außer dem Seienden, wenn das Schicksal festlegte, daß es unzerstückt und unbeweglich ist; alles ist Name, was die Sterblichen festsetzten, überzeugt, es sei wahr, Entstandensein und auch Zerstörtwerden, Sein und auch wieder nicht, dadurch auch den Ort verändern und die Farbe [Oberfläche] wechseln im Licht. Sofern aber die Grenze das Äußerste, ist es vollendet nach allen Seiten, ähnlich der Masse einer wohlgerundeten Kugel, von der Mitte her allseits gleichstark; denn es ist notwendig weder da oder dort etwas größer noch etwas geringer. Denn weder ist Nicht-Seiendes, das es hinderte zur Einheit zu kommen, noch ist das Seiende derart, daß es vom Seienden hier mehr und dort weniger gäbe, denn es ist im Ganzen unversehrt; denn mit sich selbst allseits gleich, stößt es gleichartig in den Grenzen zusammen. Hier endige ich das überzeugende Wort und den Gedanken rings um die Wahrheit umher; die sterblichen Ansichten aber davon lerne von hier an, das schön trügende Gefüge meiner Reden hörend. Denn zwei Formen der Erkenntnis wurden hingestellt; von denen nur eine zu benennen nicht gestattet ist, darin sind sie irregeführt. Sie schieden sie der Gestalt nach als Entgegenstehende und stellten ihre Zeichen getrennt voneinander auf, hier das ätherische Flammenfeuer, mild seiend, sehr leicht, mit sich überall gleich, dem anderen aber nicht gleich; jenes andere für sich auf der Gegenseite, die unwissende Nacht, dichtgedrängtes und schweres Gebilde. Diese Weltordnung, wie sie als ganze erscheint, sage ich Dir, daß Dich niemals etwas von der Erkenntnis der Sterblichen übertrifft.

Melissos

B 1

Ἀεὶ ἦν ὅ τι ἦν καὶ αἰεὶ ἔσται. Εἰ γὰρ ἐγένετο, ἀναγκαῖόν ἐστι πρὶν γενέσθαι εἶναι μηδέν· εἰ τοίνυν μηδὲν ἦν, οὐδαμὰ ἂν γένοιτο οὐδὲν ἐκ μηδενός.

Immer war, was war, und immer wird es sein. Denn wäre es entstanden, so müßte es notwendigerweise vor dem Entstehen nichts sein; wenn es also nun nichts war, so könnte keinesfalls etwas aus nichts entstehen.

B 2

Ὅτε τοίνυν οὐκ ἐγένετο, ἔστι τε καὶ αἰεὶ ἦν καὶ αἰεὶ ἔσται καὶ ἀρχὴν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτήν, ἀλλ' ἄπειρόν ἐστιν. Εἰ μὲν γὰρ ἐγένετο, ἀρχὴν ἂν εἶχεν ἤρξατο γὰρ ἂν ποτε γενόμενον καὶ τελευτήν ἐτελεύτησε γὰρ ἂν ποτε γενόμενον· ὅτε δὲ μήτε ἤρξατο μήτε ἐτελεύτησεν, αἰεὶ τε ἦν καὶ αἰεὶ ἔσται <καὶ> οὐκ ἔχει ἀρχὴν οὐδὲ τελευτήν· οὐ γὰρ αἰεὶ εἶναι ἀνυστόν, ὅ τι μὴ πᾶν ἔστι.

Da es also nicht entstanden und doch ist und immer war und immer sein wird, so hat es keinen Anfang und kein Ende, sondern ist unendlich. Denn wäre es entstanden, so hätte es einen Anfang, denn es müßte, wenn entstanden, einmal angefangen haben, und ein Ende, denn es müßte, wenn entstanden, einmal geendet haben; hat es also weder angefangen noch geendet, war es vielmehr immer und wird immer sein, so hat es weder Anfang noch Ende; denn das kann nicht immer sein, was nicht alles ist.

B 3

Ἀλλ' ὡσπερ ἔστιν αἰεὶ, οὕτω καὶ τὸ μέγεθος ἄπειρον αἰεὶ χρῆ εἶναι.

Sondern so, wie es immer ist, so muß es auch immer der Größe nach unbegrenzt sein.

B 4

Ἀρχὴν τε καὶ τέλος ἔχον οὐδὲν οὔτε αἰδίον οὔτε ἄπειρόν ἐστιν.

Nichts, was Anfang und Ende hat, ist ewig oder unbegrenzt.

B 5

Εἰ μὴ ἓν εἴη, περανεῖ πρὸς ἄλλο.

Wäre es nicht eines, so hätte es gegen ein anderes eine Grenze.

B 6

Εἰ γὰρ <ἄπειρον> εἴη, ἓν εἴη ἂν· εἰ γὰρ δύο εἴη, οὐκ ἂν δύναίτο ἄπειρα εἶναι, ἀλλ' ἔχοι ἂν πείρατα πρὸς ἄλληλα.

Denn wenn es [unbegrenzt] wäre, wäre es eins; denn wäre es zwei, so könnten sie nicht unbegrenzt sein, sondern hätten Grenzen gegeneinander.

B 7

Οὕτως οὖν αἰδίον ἐστὶ καὶ ἄπειρον καὶ ἓν καὶ ὅμοιον πᾶν. Καὶ οὐτ' ἂν ἀπόλοιτο οὔτε μείζον γίνοιτο οὔτε μετακοσμέοιτο οὔτε ἀλγεῖ οὔτε ἀνιάται· εἰ γὰρ τι τούτων πάσχοι, οὐκ ἂν ἔτι ἓν εἴη. Εἰ γὰρ ἑτεροιοῦται, ἀνάγκη τὸ ἐὸν μὴ ὅμοιον εἶναι, ἀλλὰ ἀπόλλυσθαι τὸ πρόσθεν ἐὸν, τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γίνεσθαι. Εἰ τοίνυν τριχὶ μῆτι μυρίαὶς ἑτεροῖον γίνοιτο, ὀλεῖται πᾶν ἐν τῷ παντὶ χρόνῳ. Ἀλλ' οὐδὲ μετακοσμηθῆναι ἀνυστόν· ὁ γὰρ κόσμος ὁ πρόσθεν ἐὼν οὐκ

ἀπόλλυται οὔτε ὁ μὴ ἐὼν γίνεται. Ὅτε δὲ μήτε προσγίνεται μηδὲν μήτε ἀπόλλυται μήτε ἑτεροιοῦται, πῶς ἂν μετακοσμηθὲν τῶν ἐόντων εἴη; εἰ μὲν γάρ τι ἐγένετο ἑτεροῖον, ἤδη ἂν καὶ μετακοσμηθεῖη. Οὐδὲ ἀλγεῖ· οὐ γὰρ ἂν πᾶν εἴη ἀλγέον· οὐ γὰρ ἂν δύναιτο αἰεὶ εἶναι χρῆμα ἀλγέον· οὐδὲ ἔχει ἴσην δύναμιν τῷ ὑγιεῖ· οὐδ' ἂν ὁμοῖον εἴη, εἰ ἀλγέοι· ἀπογινομένου γάρ τευ ἂν ἀλγέοι ἢ προσγινομένου, κοῦκ ἂν ἔτι ὁμοῖον εἴη. Οὐδ' ἂν τὸ ὑγιὲς ἀλγήσαι δύναιτο· ἀπὸ γὰρ ἂν ὄλοιτο τὸ ὑγιὲς καὶ τὸ ἐόν, τὸ δὲ οὐκ ἐὼν γένοιτο. Καὶ περὶ τοῦ ἀνιᾶσθαι ὠντὸς λόγος τῷ ἀλγέοντι. Οὐδὲ κενεὸν ἐστὶν οὐδέν· τὸ γὰρ κενεὸν οὐδέν ἐστὶν· οὐκ ἂν οὖν εἴη τό γε μηδέν. Οὐδὲ κινεῖται· ὑποχωρῆσαι γὰρ οὐκ ἔχει οὐδαμῆι, ἀλλὰ πλέων ἐστίν. Εἰ μὲν γὰρ κενεὸν ἦν, ὑπεχώρει ἂν εἰς τὸ κενόν· κενοῦ δὲ μὴ ἐόντος οὐκ ἔχει ὄκηι ὑποχωρήσει. Πυκνὸν δὲ καὶ ἀραιὸν οὐκ ἂν εἴη. Τὸ γὰρ ἀραιὸν οὐκ ἀνυστὸν πλέων εἶναι ὁμοίως τῷ πυκνῷ, ἀλλ' ἤδη τὸ ἀραιὸν γε κενεώτερον γίνεται τοῦ πυκνοῦ. Κρίσιν δὲ ταύτην χρῆι ποιήσασθαι τοῦ πλέω καὶ τοῦ μὴ πλέω· εἰ μὲν οὖν χωρεῖ τι ἢ εἰσδέχεται, οὐ πλέων· εἰ δὲ μήτε χωρεῖ μήτε εἰσδέχεται, πλέων. Ἀνάγκη τοίνυν πλέων εἶναι, εἰ κενὸν μὴ ἔστιν. Εἰ τοίνυν πλέων ἐστίν, οὐ κινεῖται.

So ist es also ewig und unbegrenzt und eins und gänzlich gleichartig. Und es könnte weder untergehen oder größer werden oder umordnen noch Schmerz oder Leid empfinden; denn verspürte es diese, wäre es nicht mehr eines. Verändert es sich nämlich, so ist das, was ist, notwendig nicht mehr gleichartig, sondern das, was vorher war, geht unter und das, was nicht war, entsteht. Würde es also in zehntausend Jahren nur um ein Haar anders, muß es für alle Zeit ganz zugrundegehen. Aber auch eine Umordnung ist unmöglich; denn die frühere Ordnung geht nicht unter und die nicht bestehende entsteht nicht. Weil aber nichts hinzukommt und nichts untergeht oder anders wird, wie sollte es nach der Umordnung noch den Seienden zugehören? Würde nämlich etwas anders, so wäre es bereits umgeordnet. Es ist ohne Schmerz; denn es wäre sonst nicht ganz im Sein; es könnte schmerzempfindend nicht ewig sein; es hätte auch nicht die Kraft eines gesunden; es wäre nicht gleichartig, empfände es

Schmerz. Denn es empfände ihn über Ab- oder Zugang von etwas, wäre also nicht mehr gleichartig. Zudem könnte das Gesunde nicht Schmerz empfinden; denn alsdann ginge das Gesunde und das Seiende zugrunde, das Nichtseiende entstünde. Und für das Leidempfinden gilt der Beweis ebenso. Auch gibt es nichts Leeres; denn das Leere ist nichts; so kann, was nichts ist, nicht sein. Und [das Seiende] kann sich nicht bewegen; denn es kann sich nirgendwohin zurückziehen, sondern ist ausgefüllt. Denn wäre es leer, wiche es ins Leere aus; das Leere aber ist nicht, so daß es sich nicht zurückziehen kann. Auch Dichtes und Dünnes können nicht sein. Denn das Dünne kann nicht ähnlich ausgefüllt sein wie das Dichte, sondern durch das Dünne entsteht schon etwas, das leerer als das Dichte ist. Man muß selbigen Unterschied machen zwischen dem Vollen und dem Nichtvollen: Faßt nämlich ein Ding etwas oder nimmt es noch etwas in sich auf, so ist es nicht ausgefüllt; faßt es aber nichts und nimmt nichts auf, so ist es ausgefüllt. Notwendig ist es also ausgefüllt, wenn es nicht leer ist. Ist es also ausgefüllt, bewegt es sich nicht.

B 8

Μέγιστον μὲν οὖν σημεῖον οὗτος ὁ λόγος, ὅτι ἐν μόνον ἔστιν ἀτὰρ καὶ τάδε σημεῖα. Εἰ γὰρ ἦν πολλά, τοιαῦτα χρῆ αὐτὰ εἶναι, οἷον περ ἐγὼ φημι τὸ ἐν εἶναι. Εἰ γὰρ ἔστι γῆ καὶ ὕδωρ καὶ ἀήρ καὶ πῦρ καὶ σίδηρος καὶ χρυσός, καὶ τὸ μὲν ζῶον τὸ δὲ τεθνηκός, καὶ μέλαν καὶ λευκὸν καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα φασὶν οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἀληθῆ, εἰ δὴ ταῦτα ἔστι, καὶ ἡμεῖς ὀρθῶς ὀρθῶμεν καὶ ἀκούομεν, εἶναι χρῆ ἕκαστον τοιοῦτον, οἷον περ τὸ πρῶτον ἔδοξεν ἡμῖν, καὶ μὴ μεταπίπτειν μηδὲ γίνεσθαι ἑτεροῖον, ἀλλὰ ἀεὶ εἶναι ἕκαστον, οἷον πέρ ἐστιν. Νῦν δὲ φαμεν ὀρθῶς ὀρθᾶν καὶ ἀκούειν καὶ συνιέναι· δοκεῖ δὲ ἡμῖν τό τε θερμὸν ψυχρὸν γίνεσθαι καὶ τὸ ψυχρὸν θερμὸν καὶ τὸ σκληρὸν μαλθακὸν καὶ τὸ μαλθακὸν σκληρὸν καὶ τὸ ζῶον ἀποθνήσκειν καὶ ἐκ μὴ ζῶντος γίνεσθαι, καὶ ταῦτα πάντα ἑτεροιοῦσθαι, καὶ ὅ τι ἦν τε καὶ ὁ νῦν οὐδὲν ὁμοῖον εἶναι, ἀλλ' ὅ τε σίδηρος σκληρὸς ἐὼν τῷ δακτύλῳ κατατρίβεσθαι ὁμοურῶν, καὶ

χρυσὸς καὶ λίθος καὶ ἄλλο ὃ τι ἰσχυρὸν δοκεῖ εἶναι πᾶν, ἐξ ὕδατός τε γῆ καὶ λίθος γίνεσθαι ὥστε συμβαίνει μῆτε ὁρᾶν μῆτε τὰ ὄντα γινώσκειν. Οὐ τοίνυν ταῦτα ἀλλήλοις ὁμολογεῖ. Φαμένους γὰρ εἶναι πολλὰ καὶ αἰδία καὶ εἶδη τε καὶ ἰσχὺν ἔχοντα, πάντα ἑτεροιοῦσθαι ἡμῖν δοκεῖ καὶ μεταπίπτειν ἐκ τοῦ ἐκάστοτε ὀρωμένου. Δῆλον τοίνυν, ὅτι οὐκ ὀρθῶς ἐωρῶμεν οὐδὲ ἐκεῖνα πολλὰ ὀρθῶς δοκεῖ εἶναι· οὐ γὰρ ἂν μετέπιπτεν, εἰ ἀληθῆ ἦν· ἀλλ' ἦν οἷόν περ ἐδόκει ἕκαστον τοιοῦτον. Τοῦ γὰρ ἐόντος ἀληθινοῦ κρεῖσσον οὐδέν. Ἦν δὲ μεταπέσει, τὸ μὲν ἐὸν ἀπώλετο, τὸ δὲ οὐκ ἐὸν γέγονεν. Οὕτως οὖν, εἰ πολλὰ εἶη, τοιαῦτα χρῆ εἶναι, οἷόν περ τὸ ἔν.

Diese Rede ist der wichtigste Hinweis, daß das Eine einzig ist; aber es gibt auch folgende Hinweise. Gäbe es viele Dinge, müssten sie genauso sein, wie ich sage, daß das Eine ist. Denn wenn es Erde und Wasser und Luft und Feuer und Eisen und Gold gibt, und das eine lebendig, das andere tot und schwarz und weiß und so weiter ist, was die Menschen alles für wahr halten, wenn das also ist und wir richtig sehen und hören, dann muß jedes von ihnen so beschaffen sein, wie es uns von Anfang an schien, und es darf weder umschlagen noch anders werden, sondern jedes einzelne muß immer so sein, wie es gerade ist. Nun behaupten wir aber, richtig zu sehen und zu hören und zu begreifen; uns scheint aber das Warme kalt und das Kalte warm und das Harte weich und das Weiche hart zu werden und das Lebendige zu sterben und aus dem Nichtlebenden Lebendes zu entstehen, und alle diese Veränderungen zu geschehen, und nichts, was war und was jetzt ist, sich gleich zu sein, sondern das harte Eisen in Berührung mit dem Finger sich abzureiben und zu verschwinden, und [ebenso] Gold und Stein und alles andere, was fest zu sein scheint, und aus Wasser und Erde und Stein zu entstehen; daraus ergibt sich, daß wir das wirklich Seiende weder sehen noch erkennen. Das stimmt also nicht miteinander überein. Denn wir sagen zwar, es seien viele ewige Dinge, die ihre Gestalten und ihre Festigkeit haben, aber der Augen-

schein lehrt uns durch die einzelne Wahrnehmung, daß alles sich verändert und umschlägt. Es ist also offenkundig, daß unser Blick nicht richtig ist, und daß der Anschein jener Vielheit trügt; wenn er wahr wäre, schlägen sie nicht um; sondern jedes bliebe so, wie es vordem erschien. Denn nichts ist stärker als die Wahrheit der Dinge. Schlägt aber etwas um, so geht das Seiende zugrunde, und das Nichtseiende ist entstanden. Daher folgt, wenn Vieles wäre, müsste jedes genauso beschaffen sein, wie das Eine.

B 9

Εἰ μὲν οὖν εἴη, δεῖ αὐτὸ ἓν εἶναι· ἓν δ' ἐὸν δεῖ αὐτὸ σῶμα μὴ ἔχειν.
Εἰ δὲ ἔχοι πάχος, ἔχοι ἂν μέρη, καὶ οὐκέτι ἓν εἴη.

Wenn es also ist, muß es eins sein; ist das Seiende aber eins, so darf es keinen Körper haben. Hätte es Dicke, so hätte es Teile und wäre nicht mehr eins.

B 10

Εἰ γὰρ διήρηται, φησί, τὸ ἐόν, κινεῖται· κινούμενον δὲ οὐκ ἂν εἴη.

Wenn nämlich das Seiende geteilt ist, bewegt es sich; bewegt es sich aber, ist es nicht.

Für Parmenides ist das Seiende unveränderlich, weil es unmöglich nicht sein kann. Für Melissos ist das Seiende unveränderlich, weil es, wenn es nicht wäre, nicht aus dem Nichtsein erzeugt werden könnte. Das Sinnwidrige besteht für ihn nicht darin, daß das Seiende nicht ist bzw. als nichtseiend vorstellbar ist, sondern darin, daß es aus dem Nichtsein erzeugt werden müsste. Wenn das Seiende nicht wäre, könnte aus dem Nichtsein nichts entstehen. Für Parmenides gilt: Wenn das Seiende aus dem Nichtsein kommt oder kommen könnte, wäre es nicht; wäre das Seiende erst hervorzubringen, so wäre es nicht. Für Melissos gilt: Wäre das Seiende nicht, könnte es nicht aus dem Nichtsein kommen; wäre das Seiende erst hervorzubringen, so wäre es aus dem Nichtsein hervorzubringen, was unmöglich ist. Für ihn bleibt nur das Resultat, nicht sein Grund. Damit das Seiende keinem Werden unterliegt, setzt er – nicht Parmenides – das Prinzip des ‚ex nihilo nihil fit‘ in Kraft (vgl. auch Diogenes von Apollonia, DK 64 A 1). Hypothetisch war das Seiende nichtseiend, wurde aus ihm heraus erzeugt, und *dies* ist es, was er dann negiert.

Der Satz ‚οὐδὲν ἐξ οὐδενός‘ geht bereits vom Seinsverständnis der Doxa aus, demgemäß das Sein ein Woher und eine Herkunft hat. Parmenides sagt nicht: ‚Das Sein kann nicht dem Nichts entstammen, also ist es ungeworden.‘ Sondern er sagt: ‚Wenn es ist, dann ständig.‘ Melissos anerkennt das erscheinende Gegebensein von Veränderung und Werden, das die Nichtigkeit des Seienden impliziert. Sein Ausgangspunkt ist die Vorstellungweise des *Erscheinens*. Diesem Erscheinen eignet zwar keine Wahrheit, es steht qua Vergleich im Widerspruch zur Ewigkeit des Seienden; doch die Evidenz der Welt ist für ihn unstrittig. Fundamental abwegig ist für ihn nicht, daß das Seiende nicht ist, sondern die Konsequenz daraus, nämlich, daß faktisch aktual nichts wäre, was falsch ist, weil wir Sein erfahren. Das Seiende als solches bleibt gegenüber Sein und Nichtsein *unentschieden*, so daß ein Sein aus seiner Notwendigkeit (also

ein notwendiges Sein) zu beweisen ist, die Notwendigkeit dem Sein folglich nicht schlechthin immer schon anhängt.

Das Seiende ist nicht rein aus sich notwendig, sondern weil es aus dem Nichtsein nicht werden kann. Es wäre nicht gewesen, hätte also nicht entstehen können. Die Vorstellung des Zustandes, daß das Seiende nicht ist, gilt nicht als in sich ungerneimt. Vor seiner fiktiven Erzeugung scheint es durchaus angängig, daß das Seiende nicht ist. Daß es nicht ist, daß mithin nichts ist, gilt für Melissos nicht als per se unmöglich und undenkbar. Er sieht die Kongruenz von Nichtsein und Nichtssein des Seienden nicht mehr. Und damit wird auch der Gegensatz zwischen Sein und Nichts zu einem wirklich bestehenden. Im Hintergrund steht bei all dem der *Satz vom Grund*, der negativ-hypothetisch seinen Platz zwischen Sein und Nichts einnimmt. Somit ist zwar die Erzeugung des Seienden unmöglich, die Unmöglichkeit eines Nichtseins indes ist nicht notwendig. Das Seiende kann nicht seinem eigenen Nichtsein entstammen, das also als fiktives Ur-Woher im Blick stehen muß. Wenn nichts ist, d.h., wenn das Seiende nicht ist, kann nichts, d.h. kein Seiendes, entstehen: ‚Wenn das Seiende nicht ist‘ gilt Melissos als möglicher Gedanke und Zustand.

Melissos sichert das Sein, indem es ewig und unendlich ist, also gegen Zeit und Raum. Das Sein wird gesichert nicht aus sich selbst, sondern aus der Unmöglichkeit seiner Herkunft aus dem Nichtsein, aus seinem Nichtsein. Es ist nicht, weil es ist, sondern weil es nicht nicht ist und nicht werden konnte. Das Sein ist nicht nicht, weil es ist, sondern weil es nicht entstehen kann. Es ist nicht veränderlich, weil es ist, sondern es ist, weil es unveränderlich ist. Es ist nicht entstanden, weil es ist, sondern es ist, weil es nicht entstanden sein kann. Diese Denkweise bestimmt auch den Einheitsgedanken bei Melissos: Das Eine ist unendlich, weil es sonst eine Grenze in einem Anderen hätte. Das Seiende wird nicht bloß als reine Erfülltheit gedacht, sondern als unbegrenzt und damit als ein unbegrenztes Erfülltes; und weil es unbegrenzt ist, ist es nur eines.

Wäre das Eine begrenzt, dann wäre außerhalb seiner die Leere, d.i. ein wirkliches Nichtsein. ‚Wäre das Viele, so wäre es dem Einen gleich, d.h. unveränderlich‘: Die *Eleatisierung der Vielheit* erfolgt zwar aus dialektisch-elenktischen Gründen, aber gleichwohl findet darin eine reale Hinwendung zum Gedanken der Pluralität des Seins statt, der bei den Atomisten seine konsequente positive Durchführung findet. Wenn Leukipp Parmenides kritisiert, worauf Melissos dann mit seiner Lehre von der Unendlichkeit des Seienden antwortet, die die Leere als seiendes Nichtsein und damit als räumliche Bedingung der Möglichkeit von Bewegung ausschließt – Bewegung setzt eine Leere im Raum voraus, die unmöglich ist, weil die Leere (das Nichtseiende) nicht ist und nicht gedacht werden kann –, so paßt er den Seinsgedanken doch gleichzeitig schon seiner naturphilosophischen Auslegung und Kritik an und denkt ihn im Horizont der durch sie gemachten Vorgaben.

Alle Nachfolger des Parmenides – Melissos, Zenon, die Atomisten, Platon, Aristoteles, die Neuplatoniker oder Hegel – deuten das Sein maßgeblich vom $\acute{\epsilon}\nu$ her, denn gerade vom Einen her scheint sich das Sein als das Wahre durchhalten und zugleich entfalten zu lassen, ohne seine Einheit zu verlieren, ohne als Identisches, Einfaches, Unteilbares, Einziges und Ganzes auseinander zu brechen. Und als $\acute{\epsilon}\nu$ ist das Seiende per se vollendet, von vornherein ganz und eins und einfach; es kann sogar in dem Sinne unvollendbar genannt werden, daß es keinem Vorgang des Vollendetwerdens unterliegt, nicht erst aus einem solchen hervorgeht.

Es geht Parmenides nicht um Endlichkeit und Unendlichkeit, sondern um Vollendung, während Melissos das Seiende als unendliche Erfüllung seiner selbst als des unendlichen Raumes versteht. Wenn Zenon die Vielheit sowie Raum, Zeit und Bewegung zurückweist, so tut er dies vermittels der Aporien des Unendlichen. Die Unendlichkeit läßt sich niemals als abgeschlossen denken, nie als zu Ende gebracht, weder als Progression noch als Teilung eines Endlichen. Anders als für Melissos

ist das Unendliche für Zenon eine scheinhafte, trügerische Vorstellung. Wenn es Vieles gäbe, dann unendlich Vieles, was das Denken in die Aporie führt.

Melissos wendet jedenfalls den Seinsgedanken zur Natur hin, zu Kosmologie, Physiologie und Medizin. Er tendiert bereits – wie die Atomisten, Empedokles oder Platon – zu einer Entschärfung der Parmenideischen Einsicht, zu ihrer Umdeutung und Anpassung im Hinblick auf Nichtsein, Materie, Werden und Vielheit. Einen Gedanken einerseits ursprünglich zu denken, ihn andererseits denkend zu verteidigen, ist nicht dasselbe von zwei Seiten, sondern entfremdet vielmehr den Gedanken von sich, entzweit ihn in sich. Es wird in den beiden Ausprägungen nicht dasselbe gedacht. Melissos ist dem Abgrund des Unhintergehbaren, in den der Parmenideische Seinsgedanke mit seiner scheinbaren Tautologik führt, nicht mehr gewachsen. Er bricht aus dem Umkreisen der Unbegründbarkeit des Grundlosen aus. Dabei tritt das Denken in seinem Vollzug auch an seinen eigenen Abgrund heran, denn auch für es gilt: Denken ist, Nichtdenken ist nicht.