

PARMENIDES UND NIETZSCHE. DIE WIEDERKEHR DES SEINS IM SCHEIN

(DIRK CÜRSGEN)

I

Auf den ersten Blick muß der Versuch, Parmenides und Nietzsche in philosophischer Absicht einander an die Seite zu stellen, als ein zweck- und fruchtloses Unterfangen erscheinen.¹ Zu fremd scheinen sie einander zu sein, beziehungslose Antipoden, in fiktive Gleichzeitigkeit versetzt, jeder dem anderen widrig. In Nietzsches Fragment gebliebenem Vorsokratiker-Buch kommt Parmenides denn auch vordergründig von allen Denkern des tragischen Zeitalters am schlechtesten weg: abstrakt, frostig, ungriechisch, verhängnisvoll. Gleichwohl zollt er ihm doch auch – ähnlich wie im Falle Platons – Respekt,² und bei näherem Zusehen gestaltet sich das Bild vom Verhältnis der beiden differenzierter als zunächst anzunehmen.

Wenn jeder der vorsokratischen Philosophen eine Not zum Ausdruck bringt,³ sein Gesagtes in eine Lücke hineinstellt, dann ist die Frage, welche Not das Denken des ungriechischen Parmenides hervortreibt, was ihn, den abstrakt-logischen Eismenschen, dazu nötigt, die große Ausnahme zu werden, die das tragische Zeitalter der Griechen in zwei Hälften zerschneidet. Anders als für Hegel ist Parmenides für Nietzsche nicht der Anfang, sondern die Mitte, die Anaximander und Heraklit schon im Rücken hat; und das heißt, die Werden und Vergehen, Zeit und Leiden in der Welt der Gegensätze von sich weist.⁴

Die Befremdung und die gleichzeitige Faszination, die Nietzsche angesichts der Person und des Denkens des Eleaten verspürt, läßt das Kapitel über ihn in der *Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* blaß und äußerlich geraten, den Kern des Problems ‚Parmenides‘ nicht erreichend. Wird bloß die Homogenität der tragischen Philosophen durch ein in seinen Gründen zwar kaum zu erhellendes, aber in der Sache doch erratisch

¹ Dezidierte Studien zum Thema sind dementsprechend rar: Alfons Reckermann: „Nietzsche und Parmenides“. In: *Philosophisches Jahrbuch* 89 (1982) 325-346 [konzentriert sich auf die Bedeutung des Platonischen *Parmenides*]; Manfred Riedel: „Präludium zur Ontologie? Nietzsche und Parmenides“. In: Günter Abel/Jörg Salaquarda (Hg.): *Krisis der Metaphysik. Wolfgang Müller-Lauter zum 65. Geburtstag*. Berlin/Boston 1989, 307-328 [beleuchtet wesentliche ästhetische und metaphysische Aspekte]; Enrico Müller: *Die Griechen im Denken Nietzsches*. Berlin/New York 2005, 151-158 [knappe Skizze].

² Vgl. KSA 11, 151.

³ Vgl. KSA 7, 423.

⁴ Vgl. KSA 1, 836-842.

bleibendes Präludium des Sokratismus gestört? Worin besteht indes der irritierende Widerspruch, der den Typus ‚Parmenides‘ ausmacht? Was Nietzsche zufolge alle Vorsokratiker auszeichnet, das gilt an erster Stelle für Parmenides – freilich in Form der entschiedensten Zuspitzung: „mit einem einzigen Sprung an den Mittelpunkt alles Seins zu kommen und von dort aus das Räthsel der Welt zu lösen.“⁵

Parmenides ist Dichter und Philosoph in eins; eine Einheit, die er in die größtmögliche innere Spannung versetzt, sofern er als Denker die exzessivste logische Abstraktion vollzieht (das Sein), als Dichter hingegen epischer wie lyrischer Poesie und Oralität verpflichtet bleibt,⁶ ja als Künstler überhaupt dem Schein und seiner Produktion dient⁷ – eine Zwiefältigkeit, die auch Platon in Nietzsches Sicht charakterisieren wird. Wenn Nietzsche das Denken des Parmenides als Fortgang vom zweiten zum ersten Teil des Lehrgedichts begreift, dann bedeutet dies, daß er Schein und Kunst durch das Denken des Seins auflöst oder zumindest übersteigt und damit den tragischen Charakter des menschlichen Daseins umdeutet – und zwar in der Form der Kunst verbleibend.⁸

Am Beginn seines Weges sieht Nietzsche im Eleaten – gerade wegen seiner Philosophie des Seins – durchaus einen Gipfelpunkt des Denkens.⁹ In den 1870-er Jahren spielt er eine positive und bedeutsame Rolle für ihn, die in der Einheit seiner späten Grundgedanken zurückkehren wird, wenn auch in Gestalt einer äußersten Umkehrung. Das in ihnen Transformierte macht sie selbst erst möglich und verständlich. Auch wenn Nietzsche seine Philosophie vor allem als einen umgedrehten Platonismus ausweist, so ist sie doch zugleich – durch die wiederum alle anderen Denker überragende Macht des Parmenides über Platon, der ihm seine beiden gewichtigsten Dialoge widmet – umgedrehter Eleatismus.

In seiner Frühzeit bestimmt Nietzsche den Begriff des wahrhaften, höchsten Seins in seiner Unbedingtheit, Unzugänglichkeit und Transzendenz im Einklang mit Parmenides: als Unentzifferbares, Anonymes, als Ball des ewigen Seins, des unnahbar Einen und

⁵ Vgl. KSA 2, 215.

⁶ Dazu gehören Momente wie Ich-Sagen, Dialog und Wortkampf, Bildlichkeit und Handlungscharakter. Vgl. KSA 7, 421, 540-541.

⁷ Vgl. KSA 7, 547.

⁸ Die schillernde Zwiespältigkeit, die später Platon auszeichnet, wird von Nietzsche bereits bei Parmenides ausgemacht: Er ist Dichter und Philosoph; aber er schlägt nicht nur den metaphysischen Weg der Suche nach Hinterwelten ein (vgl. KSA 8, 106), sondern verhält sich ebenso schon auflösend gegen alle Kunst (vgl. KSA 7, 541).

⁹ Vgl. KSA 7, 46, 79.

Ewigen.¹⁰ Alles, was die Erscheinungen bestimmt und von ihnen aussagbar ist, kann dem opaken Einen nicht zugesprochen werden. Zwischen dem menschlichen Denken und dem Sein besteht ein Riß, so daß das Unbedingte uns – ganz im Sinne Kants – unerkennbar bleiben muß und auch nichts bedingen kann.¹¹ Die reine Identität des Seins scheidet es von allen äußeren Zugängen ab.

Für Nietzsche führt dieser Befund nicht zu einer Problematisierung und gegebenenfalls möglichen Reformulierung des Seins oder des Prinzips, sondern zu einer Gesamtdestruktion jeder in diese Richtung zielenden Metaphysik und Ontologie. Die Udenkbarkeit und Unsagbarkeit des absoluten Seins mündet in seine Aufhebung und die Sinnlosigkeit jeder Hinwendung zu ihm. Übrig bleibt nur, das Sein zu zerschlagen in eine potentiell unendliche atomare Vielheit von Teilen, deren Zusammenhang wiederum chaotisch anmuten muß. Das Sein zergeht hier – ganz im Sinne des dritten Weges des Parmenides – in eine Vielfalt von Gegensätzen, als die das Sein nunmehr vorgestellt wird. Die diesseitige Welt ist für Nietzsche in ihrer persistierenden Entzweiung und Widersprüchlichkeit die Welt des Kampfes und der Grausamkeit sowie der Gegenstand des absoluten Wissens der dionysischen Weisheit.¹² Von dieser Wahrheit eines in sich permanent widersprüchlichen Seins soll das Denken sich fernhalten, weil sie ansonsten die Lebensbedingungen zersetzt, das Leben zerstört. *Kann* das unbedingte Sein also nicht gedacht werden, so *soll* das wirkliche Sein nicht gedacht werden: Ist das eine unzugänglich, so ist das andere unerträglich. Die Möglichkeiten des Denkens werden radikal restringiert; sein Wert für den Menschen muß anderswo liegen. Damit die Welt lebenswert bleibt, muß sie auf bestimmte Weise erscheinen,¹³ und in dieser Hinsicht geht es nicht um ihr Sein oder das Sein an sich selbst.

Zwischen dem Denken und dem Sein besteht ein Hiatus. Sie sind niemals dasselbe, weshalb das Denken das Sein nicht ergreifen kann.¹⁴ Der Gedanke ihrer Identität wurzelt in dem Vorurteil, daß Begriffe und Kategorien das Wesen der Dinge zu treffen vermögen.¹⁵ Diese Voreingenommenheit verweist jedoch lediglich auf die Unfähigkeit zurück, das Sein in seiner Widersprüchlichkeit, Entsetzlichkeit und Absurdität

¹⁰ Vgl. KSA 1, 30, 38, 43-44, 62, 141, 855; KSA 7, 198.

¹¹ Vgl. KSA 12, 141.

¹² Vgl. KSA 1, 67, 785; KSA 7, 188-191, 436.

¹³ Vgl. KSA 7, 101.

¹⁴ Vgl. KSA 7, 117.

¹⁵ Vgl. KSA 7, 134.

auszuhalten.¹⁶ Und deswegen wird alles Derartige als unlogisch und sodann als Schein abgetan, wie es auch bei Parmenides der Fall ist.¹⁷ Dieser grundlegende erkenntnistheoretische, psychologische und ontologische Befund spiegelt sich auch in der Architektonik des Lehrgedichts, dem Problem des Verhältnisses zwischen seinen zwei Teilen.

Nietzsches – weder zu beweisende noch zu widerlegende – These lautet, daß die beiden Teile des Lehrgedichts eine historische und genetische Abfolge bilden: Der früher entstandene Doxa-Teil, ohne den der erste Teil überhaupt nicht zu verstehen ist,¹⁸ entwirft ein naturphilosophisches System im Anschluß an Anaximander, in dem die divergenten Erscheinungen im Kosmos auf konstitutive Grundgegensätze zurückgeführt werden, die geordnet aufeinander Bezug nehmen, sich gegenseitig anziehen und miteinander wechselwirken, um so die Erscheinungen erklärbar zu machen, was für Nietzsche bereits eine Hypertrophie des Logischen anzeigt: Parmenides versucht, das Chaos der Phänomene durch eine sachlich unlogische Kooperationsneigung der Gegensätze zu logifizieren.¹⁹

Im Zusammenwirken positiver und negativer Bestimmungen bilden Sein und Werden eine Einheit.²⁰ Diese Anaximandrisch-Heraklitische Frühform einer logischen Bewältigung des Unheils im Wesen der Dinge²¹ wird jedoch im späteren Aletheia-Teil maßlos überboten. In ihm erfüllt sich sowohl das unerbittliche Streben des Parmenides nach zumindest einer absoluten Gewißheit²² als auch seine Flucht in die Logik, die nun die Wahrheit des weltlichen Seins ganz hinter sich läßt und zum unbedingten Sein selbst vorstößt. Mit diesem späteren Teil schneidet Parmenides sich selbst in zwei Hälften, um damit in eins die gesamte vorsokratische Philosophie in zwei Epochen zu teilen, nämlich die Anaximandrische und eben die Parmenideische.²³

¹⁶ Vgl. KSA 1, 57.

¹⁷ Vgl. KSA 7, 74.

¹⁸ Mit dieser Position steht Nietzsche ganz im Gegensatz zu Hegel, für den der zweite Teil im Grunde philosophisch wertlos und daher überflüssig ist.

¹⁹ Vgl. KSA 1, 839.

²⁰ Vgl. KSA 1, 838.

²¹ Vgl. KSA 1, 69.

²² Vgl. KSA 1, 845.

²³ Im Brief an Rohde vom 11.6.1872 bezeichnet Nietzsche Anaximander, Heraklit und Parmenides salopp als die „Hauptkerle“ der ausschlaggebenden Frühzeit der Vorsokratik (vgl. KSB 4, 10) – eine Einschätzung, der sich Heidegger anschließen wird.

Parmenides erzwingt in einer nie dagewesenen Abstraktionsleistung²⁴ einen Punkt der Identität von Denken und Sein in Gestalt der einzig tautologisch explizierbaren völligen Identität des einen und reinen Seins. Alles Negative, Nichtseiende, Scheinhafte (Schein ist wesentlich Nichtsein²⁵) und Widersprüchliche wird eliminiert zugunsten einer einwertigen Tautologik des Seins. Die vielen Gegensätze als Signatur der wahren Wirklichkeit werden vertilgt, der Krieg des Entgegengesetzten – Parmenides' eigene frühere Position – wird künstlich befriedet.²⁶

Die Logik des Identischen steht insofern für Nietzsche immer zwischen Lebensbewältigung und Realitätsfälschung oder -leugnung. Parmenides' ursprüngliche Einsicht in das reine Sein ist daher einerseits das Resultat einer autonomen logisch-metaphysischen Spekulation, andererseits die von den Widersprüchen der Erscheinungen, der Gegensätze und des Werdens veranlasste Absetzungsbewegung von der physischen Welt, die von ihnen bestimmt wird, an der der Mensch leidet und die er zu übersteigen trachtet.

Ist die Tautologik des Identischen die adäquate Erkenntnis des reinen, absoluten Seins, so ist die Konstruktion von Identitäten im Hinblick auf die ambivalente und antagonistische Verfassung der Erscheinungswelt durchgängig bloße willkürliche Setzung, um den in ihr bedrohten Menschen in seiner Lebensfähigkeit als Gattung zu stabilisieren. Im permanenten Wandel werden Identitäten gesetzt, die mit dem Wesen der Natur und der Dinge nichts zu tun haben. Sprache und Denken mit ihren formallogisch fundierten Fixierungen und abstrakten Identitätssetzungen, ihren Bildern und Anthropomorphismen entsprechen der Realität nicht. Die Sprache ist nichts anderes als die Überlebensbedingung des kranken, nicht festgestellten Tieres.²⁷

Das System der abstrakt-formalen Logik bewerkstelligt den Wechsel des Aggregatzustandes der Wirklichkeit von flüssig zu fest – mit dem Zweck der Sicherung der menschlichen Existenz. Die Sprache ordnet Symbole für Relationen innerhalb der dinglichen Sphäre und der Dinge zu uns, wobei ‚sein‘ die allgemeinste Relation benennt,²⁸

²⁴ Immer wieder sieht Nietzsche hierin – in Abstraktion, Logik, Dialektik, Wissenschaftlichkeit – das Auszeichnende an Parmenides. Vgl. KSA 7, 83, 399, 421, 449, 457, 540.

²⁵ Vgl. KSA 7, 313.

²⁶ Vgl. KSA 1, 825, 844.

²⁷ Vgl. KSA 1, 876-888; KSA 5, 367.

²⁸ Vgl. KSA 1, 846.

die radikalste Identifikation, die alle Ungleichheit und Unterschiedenheit einebnet,²⁹ alle Konkretheit und Bestimmtheit beiseite läßt.³⁰ In diesem Licht ist auch Parmenides zu sehen und metaphysisch umzukehren: Was gedacht werden kann, ist nicht; was ist, kann nicht gedacht werden.³¹

Dem frühen Nietzsche ist auf der einen Seite das Werden noch nicht der unhintergehbare Horizont dionysisch-heraklitischer Weisheit, sondern vielmehr die Unwahrheit, die sinn- und ziellose Auflösung der menschlichen Existenz, der unfruchtbare Boden einer historistischen Relativierung aller Geltungsansprüche.³² Auf der anderen Seite ist das reine Sein in seiner Abgeschlossenheit nicht dazu imstande, sich selbst zu deuten.³³ Es bedarf infolgedessen der Produktion des Scheins in der Kunst als Ausdruck des Willens, der nicht mit dem Sein, sondern mit dem Werden, mit Vielheit und Individualität zu identifizieren ist.³⁴

Weil das Ur-Eine nur im Willen erscheint, *ist* der Schein ebenso wie das Sein unverändert und ewig. Und wie das Parmenideische Sein ist auch die Welt des Erscheinens deshalb ein lückenloses Zusammenhängen ohne Leere. Der Wille erzeugt und durchschaut das Ganze des Scheins und ist somit der Inbegriff des Nichtseins, des Werdens.³⁵ Historisch bedeutet dies für die Person des Parmenides, daß er das früh von ihm durchschaute Werden später durch das Sein überwinden will, so daß er dem früher verfassten zweiten Teil seines Gedichts später einen ersten voranstellt. Er wird damit zum Paradigma der Grundmöglichkeiten des Denkens und der Weltdeutung, und zwischen diesen Grundmöglichkeiten gilt es für jeden Denker, neu zu entscheiden. Werden und Sein ergeben hier die vollständige Differenz.³⁶

Die Grunderfahrung freilich, mit der auch der Anfang zu machen ist, ist das Werden und mit ihm die Zeit. In dieser Grunderfahrung findet das griechische Denken seinen Ausgangspunkt: Alles, was zum Vorschein kommt, entschwindet auch wieder. Bei den Eleaten tritt neben das Faktum des Werdens das des Denkens *und* die Tatsache, daß das Denken das Werden nicht zu begreifen vermag, womit die Metaphysik ihren Anfang

²⁹ Vgl. KSA 1, 880.

³⁰ Vgl. KSA 1, 844.

³¹ Vgl. KSA 13, 332.

³² Vgl. KSA 1, 374-375.

³³ Vgl. KSA 7, 202.

³⁴ Vgl. KSA 7, 206-207.

³⁵ Vgl. KSA 7, 204.

³⁶ Vgl. KSA 7, 546.

nimmt.³⁷ Bereits bei Anaximander fällt der Schwerpunkt des Problems von Werden und Wechsel auf die Seite des *Vergehens*, das somit der Philosophie ihren Anstoß gibt. Das wahrhaft Seiende, Unvergängliche und Unveränderliche ist ohne Bestimmungen.³⁸ Zwei Sphären tun sich damit auf: die des Seins und die des Werdens. Das Einzelne resultiert aus der schuldhaften Absonderung vom Ganzen, die es mit seinem Vergehen abträgt.

Für Nietzsche beginnt Parmenides seinen Denkweg im zweiten Teil des Lehrgedichts mit der Adaption dieses Anaximandrischen Standpunktes, indem er den Charakter der Welt des Werdens aus Grunddualismen herleitet. Durch die Ordnung und den Vergleich der Gegensätze sucht er nach dem Grundgegensatz der Natur und erkennt die Notwendigkeit der Unterscheidung von Positivität und Negativität der Qualitäten insgesamt.³⁹ Diese wiederum beruhen auf letztlich willkürlichen Namensetzungen, so daß der zweite Teil zu einer expliziten Logik des Scheins wird.

Was sich den Sinnen zeigt, ist Schein und kann weder vor dem Begriff des wahren Seins noch vor dem Wesen des Denkens bestehen – wie der spätere erste Teil festhalten wird. Nichtsein und Negation sind nicht zu denken, Denken und Sein müssen dasselbe sein.⁴⁰ Allerdings verbirgt sich für Nietzsche in der Affirmation des Seins die Selbstaffirmation des Menschen und seines Gefühls der eigenen Lebendigkeit. Weil wir unseres Lebens gewiß sind, setzen wir so etwas wie ‚Sein‘. Und deswegen ist die einzige mögliche Konkretisierung dieses Begriffs für unser Vorstellen die der Lebendigkeit, d.h., Totes ist nicht.⁴¹ Das Konzept des Seins gründet mithin auch bei Parmenides in einer maskierten Lebensbejahung.

Die Vorstellung des Vergehens – und damit den Tod – kann sich Parmenides nach Nietzsche daher allein durch das Nichtsein erklären, das die Schuld am Vergehen trägt. Das Werdende vergeht, wenn Sein und Nichtsein ihrer Natur gemäß auseinandergehen; sein ‚Sein‘ ist widernatürlich, letztlich scheinhaft, einem rein menschlichen und d.h. nominalistischem Sprechen entspringend. Der spätere Aletheia-Teil des Lehrgedichts basiert deshalb auf der Erkenntnis, daß alle Gegensätze nur gemeinsam überwunden werden können; Sein steht nicht im Gegensatz zu Nichtsein. Auch Leben und Tod

³⁷ Vgl. KSA 7, 387.

³⁸ Vgl. KSA 1, 819.

³⁹ Vgl. KSA 1, 837.

⁴⁰ Vgl. KSA 7, 543.

⁴¹ Vgl. KSA 12, 153.

können im und als Sein kein Gegensatz sein. Das reine Sein entsteht und vergeht nicht,⁴² so daß das Werden nur als ganzes in seiner Doppelseitigkeit von Entstehen und Vergehen zurückgewiesen werden kann.

Nietzsche dehnt den Nominalismus und Konventionalismus der Sprache von der Gegensatz- auf die Seinslehre aus. Auch ‚Sein‘ ist ein gesetzter Begriff, der wie jeder Begriff menschlichen Zwecken dient. ‚Sein‘ ist die abstrakte Tautologie reiner Identität. Mit einer derartigen Deutung bleibt Nietzsche in den Bahnen des Platonischen und Aristotelischen Parmenides-Verständnisses. Der zweite Teil zeigt für Nietzsche das Werden als leeren Schein, der erste Teil zeigt das Sein als leere, gleichgültige Tautologie, die Logik mit Ontologie verwechselt. Was das Denken für Parmenides als Notwendigkeit des Seins einzusehen glaubt, das kann sich in keiner Erfahrung manifestieren. Und unabhängig von der Erfahrung eignet dem Denken – ganz im Sinne Kants⁴³ – keine Fähigkeit, Zugang zu etwas außer sich selbst in seiner fiktionalen Potenz zu gewinnen.

In letzter Konsequenz rekurren Begriffe wie Sein, Einheit, Wahrheit, Substanz oder Identität auf eine fingierte Welt,⁴⁴ während die gegebene Welt von Nichtsein und Schein bestimmt wird.⁴⁵ Eine übergeordnete seiende Welt jenseits der Lebenswelt gibt es nicht. Indem wir Schein produzieren, vor allem in der Kunst, bringen wir das wahre Nichtsein der Welt hervor; eine Welt, die uns entspricht, die uns anspricht und in der wir unsere Kraft entfalten können.

II

Die Denkwege von Parmenides und Nietzsche verlaufen in entgegengesetzte Richtungen: Wendet sich Parmenides von der Welt des Scheins und der Erscheinungen ab und dem reinen identischen Sein zu, so geht Nietzsche in die umgekehrte Richtung, vom unbedingten Sein zum Werden und zum Schein, der nichts zur Erscheinung bringt. Es ist aber gerade Nietzsches Konstruktion entsprechend ein und derselbe Weg, der am Anfang

⁴² Vgl. KSA 1, 838-839.

⁴³ Das Seins- und Erkenntniskonzept des Parmenides wird von Nietzsche letztlich mit Kantischen Prinzipien widerlegt: Dessen Seinsbegriff (Sein als reine logische Position) und Erkenntnislehre (ohne Anschauung resp. Empirie gibt es keine gültige Erkenntnis) verbieten jeden Schluß vom Denken auf ein notwendiges Existieren. An einer geänderten Stelle wird dies besonders deutlich. So lautete KSA 1, 845, Zeile 18-19 ursprünglich: „Parmenides ist der Erfinder des ontologischen Beweises.“ (Vgl. KSA 14, 112.) Dies glättete Nietzsche dann zu der weit weniger bestimmten Aussage: „In der Philosophie des Parmenides präludiert das Thema der Ontologie.“

⁴⁴ Vgl. KSA 13, 48-49.

⁴⁵ Vgl. KSA 13, 271.

und am Ende der Metaphysik in verschiedener Richtung begangen wird. Was bedeuten also rein sachlich Sein und Werden, Wissen und Vorstellen, Schein und Erscheinung?

Das Konzept von Wissen und von Wissenschaft als seiner prominentesten und dominierenden Realisation beruht auf einem Widerspruch und einem Mißverhältnis. Was Marx wohl vor allem mit Blick auf Kant sagt, hat somit doch universelle Bedeutung: „Alle Wissenschaft wäre überflüssig, wenn die Erscheinungsform und das Wesen der Dinge unmittelbar zusammenfielen.“⁴⁶ Das Streben nach Wissen, nach Objektivität und nach Stiftung ihrer Relevanz für den Menschen gründet im Willen nach Beseitigung dieser fundamentalen Diskrepanz.

„Objektivität“ bedeutet: Das Gegebene; das Wirkliche; das Tatsächliche; das Gegenständliche (objectum); der Sachverhalt; das Bestimmte (das Genaue und Sichere). Das Erscheinen ist ein Scheinen, dem man „Objektivität“ zuspricht oder doch zumindest potentiell zutraut. Die Erscheinung steht bei Kant ontologisch zwischen Ding und Vorstellung, zwischen Sich-Geben des objektiven Gehaltes von der Sache aus und Gegebenwerden durch das Subjekt (sein Denken und seine Sinnlichkeit), zwischen Theorie und Poiesis. Diese in ihren Momenten niemals genau bestimmbare Zweiseitigkeit, das intentionale Sein des Erscheinens, rückt in jeder Erscheinung selbst und der natürlichen Einstellung zu ihr in den Hintergrund, erscheint nicht mit.

Kant nimmt alles, was die Möglichkeiten sicherer Erkenntnis angeht, in den Bereich des Erscheinens hinein. Die fundamentale Relation von Subjekt und Objekt findet in ihm statt. Objekte erscheinen dem Subjekt, das selbst eine Erscheinung ist, sich als solche erscheint sowie sich als solche seiner versichert; das Subjekt reflektiert die Erscheinungen, in denen Objekte repräsentiert werden, und bewertet sie nach ihrer perzeptiven Sicherheit und sachlichen Gewißheit, nach ihrem Wert für die Erfahrung. Als reflektierte und repräsentierte Erscheinung steht der Gegenstand einem vorstellenden (und als ein solches wiederum selbst vorgestellten) Ich gegenüber. Dem Gegenstand entsprechen Vorstellung und Erlebnis. Die Vernunft – als das Kritisierende und Kritisierte, als Richter und Gerichtete – stellt den Grund und Bereich ihrer eigenen Richtigkeit und Festigkeit in unaufhebbarer Reflexivität und bewußter Selbstgegenständlichkeit sicher.

⁴⁶ Vgl. Karl Marx: *Das Kapital* III, MEW 25, 825.

Die die Logik bestimmende Grundunterscheidung ist bei Kant die zwischen Erscheinung (und diese konstituiert letztlich das Gebiet der Wahrheit) und Schein;⁴⁷ eine Unterscheidung, die sachlich fundiert wird durch den Anschauungsbezug des Denkens und seiner Formen. Für Kant ist der Schein eine bloß scheinbare Erscheinung, ein scheinbarer Gegenstand, scheinbare Objektivität. Die objektiven Bedingungen einer gültigen Erscheinung fehlen den Scheingebilden. Schein und Erscheinung teilen die Logik, mittels der Hinzuziehung des Ästhetischen, in zwei Hälften.

Bei Kant stellt das Vorstellen sich sogar das Unmögliche vor, repräsentiert es als Nichts, denn das Nichts ist in vierfacher Gestalt das objektiv Unmögliche als Äußerstes des Vorstellbaren.⁴⁸ Alles Mögliche ist vorstellbar, aber nicht alles Vorstellbare ist möglich. Das Mögliche ist das Objektivierbare (Realisierbare), das Vorstellbare ist das rein Subjektivierbare, zu dem eben auch noch das Unmögliche gehört, was den Bedingungen der Möglichkeit zuwiderläuft und entgegensteht. Die leere Subjektivität des vorstellbaren Nichts – das nur noch eine Erscheinung des reinen Vorstellens selbst ist – bildet die absolute Peripherie aller Reflexion. Das Sein ist reine Position, das unbestimmte Setzen von Gesetztem überhaupt; Etwas und Nichts sind die allgemeinsten Setzungen oder Vorstellungen des Gegenständlichen, des Objektiven in seiner Möglichkeit und Unmöglichkeit. Das Nichts ist eine Setzung des Vorstellens, die verneint wird; das Etwas ist eine Setzung des Vorstellens, die bejaht wird; das Sein ist das Setzen des Vorstellens überhaupt, gleichgültig gegen Affirmation oder Negation, gegen Möglichkeit und Notwendigkeit.

Das Subjekt stellt sich selbst als Erscheinendes vor, darin jedem Objekt vergleichbar. Alles Vorgestellte ist Erscheinung und insofern gleichermaßen subjektiv wie objektiv. Das Subjekt erscheint sich selbst als sich Erscheinendes; es stellt sich vor als Vorgestelltes und als sich sich Vorstellendes. Gegenständlichkeit ist ein Vorstellungsmoment, das in der – im weitesten Sinne genommen – Materialität des Vorgestellten gründet. Sind Vorstellung und Gegenstand im logischen Sinne gleichbedeutend, so bildet im empirischen Sinne eine anschauliche (räumliche resp. zeitliche) Mannigfaltigkeitseinheit einen Gegenstand, weshalb hier Gegenstand und Erscheinung gleichbedeutend sind. Gegenstand, Erscheinung und Vorstellung sind die konvergenten Formen des Sinnes von

⁴⁷ Vgl. Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 62/B 87-A 64/B 88; A 131/B 170.

⁴⁸ Vgl. Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, A 290/B 346-A 292/B 349.

Sein innerhalb der primär gewordenen *Beziehung* von Subjekt und Objekt. Im Raum zwischen ihnen schwebt alles, was als Seiendes gilt.

Wenn das, was als seiend gilt, Erscheinung geheißen wird, dann steht das, was ist, unter dem Primat der Beziehung von Subjekt und Objekt. In der Untrennbarkeit beider kommt es auf das *Verhältnis* an, das das eigentlich *Wirkliche* ist. Das Seiende kann in der Relation hin und her schwingen, sich den Seiten jeweils mehr oder weniger zuneigen, und dieser Primat der Relation wird durch den Erscheinungsbegriff zum Ausdruck gebracht. Wenn Ich und Gegenstand zurücktreten, durch Psychologie (Psychoanalyse) und Physik aufgelöst werden, gewinnt die Relation den Vorrang vor beiden. Sie verschwindet nicht, sondern absorbiert Subjekt und Objekt und *besteht als Erscheinen*. Es ist die Beziehung, die die Restbestände beider trägt; in der sie sich nach einander richten, mit- und durch einander sind. Was als Seiendes gilt, durchmißt einen Zwischenraum, in dem an jedem Punkt Subjekt *und* Objekt die Erscheinung konstituieren und selbst Erscheinungen sind. Alle Selbständigkeit tritt hinter die Beziehungseinheit von Subjekt und Objekt, hinter ihre Eingebundenheit in das vorgestellte, erscheinende Gegenständlichkeitsgefüge zurück. Das Subjekt ist Subjekt in seiner Gerichtetheit auf Objekte, das Objekt ist auf das Subjekt verwiesen und an es gebunden. Beide sind im Hinblick auf das je andere.

Deutet man die Erscheinung als Erscheinung-von, wie Kant dies tut, so ist sie (wie die Reflexion) etwas Sekundäres, etwas nicht Ursprüngliches, das etwas Vorangehendem folgt und von ihm zugelassen wird. Schon vor dem Erscheinen ist etwas da, das dann (als das Selbe) erscheint, was jedoch ebenso unterbleiben könnte. Benennt das Scheinen eine schlichte Faktizität, so weist das Erscheinen hin auf ein Heraustreten aus der Verborgenheit, ein Aufgehen ins Scheinen, ein vielleicht mühevolleres Losringen, zumindest aber etwas nicht Selbstverständliches. Das Scheinen gewinnt seine Wahrheit, wenn etwas in ihm erscheint. Erscheinen bedeutet Hervorgehen, Sich-Zeigen, Herausstehen (ek-sistere) aus dem vorgängigen Nicht-Erscheinen. Das, was als das gilt, was ist, was uns als seiend begegnet, hat im Erscheinen ein Woher und setzt etwas, wovon es die Erscheinung ist. Damit haftet dem Erscheinen die Vorstellung des Grundes an. Das Nicht-Erscheinen gehört zum Erscheinen: Einerseits als sein Woher und Woraus, andererseits gehört zum Erscheinen von etwas, daß anderes nicht erscheint, und dies sowohl synchron als auch diachron.

Wer oder was begründet das Hervortreten? Wie hängen Erscheinungen von etwas anderem ab? Kant hält zwar noch formal an der Verbundenheit von Ding an sich und Erscheinung fest, aber jene ist unerkennbar; sie erscheint nicht, ist nicht vorstellbar. Das Ding an sich ist ein rein logischer Gegenstand, der Sache nach ein Nichts. Jede objektiv mögliche und wirkliche Gegenständlichkeit wird in das Erscheinen hineingenommen. Die Erscheinung ist nunmehr schlicht da, sie ereignet sich und geschieht, es gibt sie; sie ist die Sache selbst, die Sache nicht nur als sich zeigend, sondern ganz und gar als das Sich-Zeigende, hinter dem nichts anderes mehr positiv bestimmbar steht. Läßt sich beim Konzept der Erscheinung-von nie bestimmen, was genau hinter ihm steht, so kann beim Begriff der reinen Erscheinung nie ausgeschlossen werden, daß etwas hinter ihr steht, das bloß außer Acht gelassen wird. Einmal ist, was erscheint; einmal erscheint, was ist. Weder erscheint bei Parmenides das Sein, noch bei Platon die Idee, noch bei Kant das Ding an sich. Sie erscheinen in den Erscheinungen bloß als nicht erscheinend; sie werden sichtbar als das, was nur hinter ihnen steht.

Das Sein intendiert bei Parmenides nichts, ebensowenig das Denken, denn andernfalls wäre etwas anderes neben dem Sein, und Sein und Denken wären jeweils ein anderes im Bezug aufeinander. Sein und Denken sind eine Präsenz, ein einziges in beständiger Gegenwart Anwesendes. Das Sein intendiert nicht sein Gedachtwerden oder seine Gegenwart im Denken, sondern sie sind unvordenklich ein ‚Ist‘. Auch das wahre Sprechen ist ein Sagen des Einzigsten, des gedachten ‚Ist‘, nicht ein Setzen von differenten Namen, die sich niemals mehr zusammenbringen lassen. Denken ist nicht Bestimmen oder Kategorisieren, Sprechen ist nicht Prädizieren. Nichts steht in Differenz oder Relation zum ‚Ist‘ als dem Einzigsten.

Für Parmenides ergibt sich das Erscheinen im Überschreiten des Seins, im Herausgehen über seine Grenze. Das Vorstellen besteht im Glauben, über die Grenze hinausgehen zu können. Es sieht nicht mehr die Vollendung des Seins, sondern stellt sie als Endlichkeit vor, die in der Unendlichkeit der Erscheinungen überwunden werden kann. Es herrscht nicht länger das Denken der Grenze, sondern das Vorstellen unbegrenzten, maßlosen Erscheinens. Doch die Zeit dringt nicht in das Sein ein, das Sein zeigt sich nicht in ihr. Das Sein als Sein erscheint nicht; es ist der Begriff seines Wesens nicht zu erscheinen. Und doch ist auch das, was im Erscheinen ist, das Sein. Das Sein als Sein kann nicht mit

dem Sein als Erscheinendem übereinstimmen; diesen Begriff des Seins nennt man Vorstellung.

Es wird vorgestellt, daß das Sein aus seinen Banden gelöst wird, sich ausweitet und vervielfacht, sich mit dem Nichtsein verbindet, porös wird. Das Erscheinen und seine Welt werden als Entfesselung des Seins vorgestellt. Letztlich ist das Nichts der ‚Grund‘ des Erscheinens, denn nur durch es wird die Vorstellung des dritten Weges eröffnet: der Schein unendlichen Erscheinens der Einheiten von Sein und Nichts, von Möglichkeiten, Veränderungen und Vielheit. Allein das Denken sieht, daß sich die drei Wege niemals kreuzen, weil es bloß einen Weg gibt. Im Erscheinen wird das ‚Ist‘ uneindeutig, unfähig, zur Ruhe zu kommen. Was nicht erscheint, ist die Unmöglichkeit des Erscheinens; was nicht vorgestellt wird, ist die Unmöglichkeit des Vorstellens.

Woher kommt die Erscheinung? Aus dem Nicht-Erscheinen. Das Hervortreten impliziert, daß vordem etwas da ist, aber es selbst oder etwas an ihm ungesehen blieb, übersehen wurde, unsichtbar oder unscheinbar war. Nicht das Sein ändert sich, sondern der Zustand des Begegnens oder Entgegnetretens tritt ein oder ändert sich, d.h., das Erscheinen ist ein Wie des Seins, eine Weise seines (entstellten) Vorliegens, nicht aber ein anderes Sein. Das Sich-Zeigende, das Seiende als Sich-Zeigendes wird hingenommen. Die Erscheinung ist das Anwesende in seinem Aussehen (das Hervorgetretene, das auch wieder zurücktreten und verblassen wird), aber auch das Wesenlose (das wahre Sein hält sich von der Erscheinung fern); sie steht – werdend – zwischen Sein und Nichtsein. Wenn wir das, von dem wir meinen, daß es das ist, was ist, Erscheinung nennen, dann verstehen wir darunter das, in dem Sein und Nichtsein ineinander übergehen, einander auf vielfältige Weise abwechseln. Daß solches denkbar ist, bildet den für die Möglichkeit des Erscheinens vorausgesetzten Schein. Was im Erscheinen als seiend gilt, befindet sich im unaufhörlichen Schwebezustand zwischen Sein und Nichtsein. Eine unveränderliche Erscheinung ist widersinnig.

Die Vielheit hat somit als der Bereich des Erscheinens des Seienden zu gelten. Es sind deshalb die Bestimmungen, die das Werk der Erscheinung tun. Alles, was sich im Rahmen der Ordnung, des Zusammenhangs und des Vorstellens der Vielheit als seiend ansprechen läßt, ist für Parmenides Erscheinung. In der Vielheit von Erscheinungen erscheint aber, wenngleich auf verstellende Weise, das Seiende, so daß die Erscheinungen aus der Einheit eine von Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit bestimmte Vielheit machen. Erscheinen

bedeutet Entzweiung, besteht in ihr 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. 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.

Was im Scheinen ist, ist das Seiende, und nur durch es ist auch der Schein in seiner Nichtidentität und Antagonistik. Von der Wahrheit des Seins her besteht die Einheit des Lehrgedichts, die Einheit von Sein und Schein (seiendem Schein), als Identität von Identität und Nichtidentität. D.h., das Seiende ist als es selbst und als Schein (als das, was im Schein ist) dasselbe, es ist ein Identisches. Im In-sich-Sein und im Auseinandergegangen-Scheinen des Seienden ist ein und dasselbe ‚Ist‘. Dieses ‚Ist‘ kann im Werden nur scheinbar selbst ein anderes werden oder geworden sein.

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. Nie erscheint das unveränderlich Selbe, nie erscheint nichts oder die Leere. Auch im Erscheinen wirkt die Lückenlosigkeit des Seins, nie herrscht Nicht-Erscheinen. Einzig das, was ist, kann erscheinen; was nicht ist, kann auch nicht erscheinen. Daher vermag bloß das Seiende in den Erscheinungen das zu sein, was ist – wenn es auch 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.

Was in Wahrheit ist – das Seiende selber –, kommt selbst nur teilweise zum Vorschein, nämlich gebunden in das Mit- und Nacheinander der vielen Erscheinungen zusammen mit ihren trennenden Unterschieden. 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*. 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.

Der Begriff der Erscheinung impliziert den Anspruch, etwas zu zeigen oder zu geben (wie es ist). Gleichwohl ist das Zeigen nur eine Möglichkeit des Erscheinens, denn es kann ebenso entstellen, verstellen, fortdeuten, überlagern, verbergen. Wenn also der Wahrheitssinn des Erscheinens (Seiendes zeigt sich als das, was es ist; Zeigen, was ist bzw. wie etwas ist) sein ursprünglicher Sinn ist, dann ist der Gegensinn des Scheinens (Seiendes zeigt sich als das, was es an ihm selbst nicht ist; Zeigen, was nicht ist bzw. Nicht-Zeigen, was ist) mitgegeben. Erkannt wird das Sein. Verkennt man es, verfällt man dem Wesenlosen, dem vorspiegelnden Unwesen des Scheins, dem Gewese der bloßen Oberfläche. Im Schein ist die Sache als Sache, mithin in ihrem Was und Wie, abwesend. Im Gegensatz zum ontologischen Komparativ läßt Parmenides den Komparativ von Erscheinen und Schein sehr wohl gelten, denn andernfalls besäße der zweite Teil des Lehrgedichts keinen Sinn.

Wenn das Sein, wie Nietzsche schon früh sagt, nur als ästhetisches Phänomen gerechtfertigt ist,⁴⁹ dann impliziert dies unabdingbar den Bezug zum menschlichen Subjekt. Das Sein ist allein durch den schönen Schein zu entlasten und erträglich zu machen. Von sich her ist das Sein zu hart oder gar entsetzenerregend. Der Schein wird vor das Sein gestellt, das Sein wird in den Schein gekleidet. In seiner Unwahrheit also wird das Sein affirmiert. Es wird in seiner Unerträglichkeit zum Grund und Anknüpfungspunkt einer Welt von Gestaltungen des schönen Scheins, letztlich von Ermächtigungen des Willens zur Macht. Als Grund und Ernötigungskraft zur Bildung von Schein läßt das Sein sich rechtfertigen. Dies endet darin, daß die Technik (als reine Rationalität) subjektive Erlebnisse beliebiger Art herstellt und ermöglicht.

Werden bei Kant die Erscheinungen als gültige Objektivitätsinstanzen vom Subjekt mit seinem Formenapparat konstituiert, so sind die logischen, epistemischen und

⁴⁹ Vgl. KSA 1, 47.

sprachlichen Kategorien und Begriffe, die der Mensch für Nietzsche hervorbringt, rein subjektiv. Sie sind Konstrukte, mittels derer der Mensch Welt und Leben bewältigen und ertragen kann. Über ihn hinaus eignet ihnen keine Bedeutung und Gültigkeit, sie sind scheinhaft. Was der Mensch also etwa mit ‚Sein‘ *meint*, das zu setzen, ist für ihn lebensnotwendig; daß aber so etwas wie ein ‚Sein‘ tatsächlich *ist*, bleibt eine Fiktion.

Für Nietzsche macht die Unterscheidung zwischen Erscheinung und Schein letztlich keinen Sinn mehr, weil die Erscheinung nichts anderes kundgibt, kein Sein zur Erscheinung bringt; und ‚das Sein‘ ist ihm rein der Sache nach die ärgste aller Fiktionen, in Umkehrung des ontologischen Komparativs folglich das Scheinbarste, das sich erfinden und von dem sich reden läßt: der äußerste mögliche Schein, weil er der Schein des Nicht-Scheins ist, weil er vorgibt, das absolut Andere gegenüber dem Schein zu sein und diesen zu überwinden. Der Schein, seine Produktion und sein Konsum, bildet für Nietzsche die Lebenswelt des Nihilismus; und eine andere Welt hinter dieser gibt es nicht.

III

Für Nietzsche ist der Nihilismus die treibende Kraft in der Geschichte des Menschen, seiner Ideen und Werte, die Logik der platonisch-christlichen Vorstellungen und ihrer Menschenformung bis hin zu ihrer Selbstzerstörung, hinter der die neuen Werte eines neuen Menschentums zum Vorschein kommen, ja durch die sie erst zum Vorschein kommen können. Er benennt den Einheits- und in sich stimmigen Abfolgezusammenhang der großen abendländischen Ideen, ihre Wahrheit und ihr Ende. Im Nihilismus kann sich keine Idee mehr erheben, ohne daß sich ihre Aufhebung – in Widerspruch, Banalisierung, Verfälschung, Übertreibung, Ignoranz – mit ihr erhebt.

Wenn das Sein von sich her keinen Sinn besitzt, steht es der Macht offen. Die ganze Substanz des Seins zieht sich in den Willen zurück; er wird zum Maßgeblichen, wenn alles andere wegfällt. Er ist die Kraft des Sinnsetzens, wenn es keinen Sinn mehr gibt. Zu erkennen, daß das Sein keinen Sinn hat, und es dennoch zu bejahen, markiert den höchsten Standpunkt, der eingenommen werden. Nietzsche nennt die unüberwindliche Sinnlosigkeit des Seins ‚Nichts‘;⁵⁰ das menschliche Sein freilich erfährt seine äußerste Steigerung, wenn es diese Nichtigkeit des Seins affirmiert, sich als einem dergestalt

⁵⁰ Vgl. KSA 12, 213.

verfaßten Sein zugehörig erlebt. Den Sinn zu verneinen, bedeutet geradezu, das Sein zu bejahen, das zum Spielraum von Stärke und Macht wird.

Der Nihilismus ist der Entscheidungspunkt innerhalb derjenigen Geschichte, die ihm vorangeht und am Ende notwendig zu seinem Offenbar-Werden hinführt. Er erzwingt die Entscheidung zwischen Stärke und Schwäche, zwischen Bejahung und Verneinung des Seins, zwischen Sein und Nichtsein. Der Nihilismus ist die Wahrheit der Unheilsgeschichte des europäischen Menschen, aber ebenso die Entscheidung über seinen zukünftigen Weg. Das Sein ist sinnlos und in seiner Sinnlosigkeit ewig – in der Form des Werdens, der Ewigen Wiederkunft des immer Gleichen: Wie der Mensch sich zu dieser Wahrheit verhält, zeigt, wer er ist.

Was Metaphysik und Wissenschaft stets anstrebten – Sicherheit, Klarheit, Gewißheit, Beständigkeit –, sie erreichen es in der Nichtigkeit des Seins; und d.h. bei Nietzsche: in seiner Gleichheit. In der Ewigen Wiederkunft, die jeden Anfang und jeden Willen zum Anderen zu einer Erhebung gegen das Ganze in seiner Unvermeidlichkeit macht, besteht und wiederholt sich immer das Gleiche. Es herrscht Gewißheit, daß etwas ist, was ist und daß es nichtig ist. Der Kreis ist als ganzer absolut beständig und notwendig, doch jeder Punkt kann, je nach Perspektive, kontingent als Anfang und Ende gesetzt werden. Als das, was ist, ist er ein Zusammenhängen ohne jede Leerstelle.

Nietzsche erkennt, daß der Nihilismus ein nur genealogisch entschlüsselbarer Prozeß ist: Die obersten Werte entwerten sich, und sie tun dies aus sich selbst heraus.⁵¹ Der Nihilismus ist das Ende in Gestalt des in der Sache liegenden und zwingenden Zu-Ende-Kommens, ihrer negativen Reife. In der Nichtigkeit wird die innere Wahrheit von Metaphysik und Religion offenbar. Der „Glaube an die absolute Wertlosigkeit, das heißt Sinnlosigkeit“⁵² wird unhintergebar und objektiviert sich (auch für das Subjekt) ein für allemal als Ewige Wiederkunft: „Denken wir den Gedanken in seiner furchtbarsten Form: das Dasein, so wie es ist, ohne Sinn und Ziel, aber unvermeidlich wiederkehrend, ohne ein Finale ins Nichts: »die ewige Wiederkehr«. Das ist die extreme Form des Nihilismus: das Nichts (das »Sinnlose«) ewig!“⁵³

Das Sein ist schlechterdings, aber das Werden als Bewegung braucht einen Grund und ein Ziel, ohne die es nichtig und sinnlos bleibt. Das Werden ist der einzige Zustand, in dem

⁵¹ Vgl. KSA 12, 350.

⁵² KSA 12, 513.

⁵³ KSA 12, 213.

sich alles befinden kann. Es gibt gar nichts anderes als das Werden, nichts ist auf andere Weise da als im Werden. Wenn die Ewige Wiederkunft die vollständige Immanenz herstellt, zugleich aber sinnlos ist, dann ist die reine Immanenz der Wesensort des Nihilismus. *Die Ewige Wiederkunft ist der Mythos des Nihilismus.*

Macht verausgabt sich für Nietzsche im Werden und bindet darin ihr Sein. Nur das, was verändert werden kann, kann Gegenstand der Macht werden. Deshalb ist bei Nietzsche das reine Werden zugleich die Welt der reinen Macht bis hin zur Selbstermächtigung des Werdens zu seiner absoluten Immanenz. Macht kann verändern oder Veränderung verhindern, aber was unveränderlich *ist*, bietet der Macht keinen Zugang. Macht über das Sein gibt es nur, sofern das, was ist, dem Werden unterworfen ist. Ohne das Nichtsein, ohne Nichtigkeit ist Macht unmöglich, und außerhalb des Übergehen-Könnens zwischen Sein und Nichtsein kann Macht sich überhaupt nicht erheben. Wie die Fesseln der Ananke das Sein in seiner Lückenlosigkeit zusammenhalten, so hält der Wille zur Macht das ewige Werden in seinen Banden.

Wie das Seiende des Parmenides steht auch die Ewige Wiederkunft jenseits von Grund und Begründbarkeit (deren höchste Steigerung die Idee des *ens necessarium* im Rahmen des ontologischen Komparativs markiert) sowie der aus ihnen entspringenden Unterscheidung von Notwendigkeit und Kontingenz. Weder das eine Seiende noch das eine Werden sind jemals geworden, haben jemals begonnen. 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 Anwesenden.

Auf überaus eigentümliche und nicht unmittelbar ersichtliche Weise kehrt das Denken des Parmenides in den zentralen Zwillingsgedanken des späten Nietzsche zurück. Als Wille zur Macht deutet das ewig werdende und als Werden ewige Sein sich selbst als Fülle seiner Erscheinungen. In der Ewigen Wiederkunft sieht sich der Wille als Welt, als Erscheinen des ewig Wiederkommenden, als Wiederkunft der Erscheinungen und allen Scheins, der im selben Sinne und im selben Maße ist wie alles andere.

Schon einem flüchtigen Blick auf das Lehrgedicht des Parmenides offenbart sich die Verwandtschaft mit dem Gedanken der Ewigen Wiederkehr und des Willens zur Macht. Alle Zeichen, die dem Seienden in B8 zugesprochen werden, können ebenso für die Ewige Wiederkunft gelten: ungeworden und unzerstörbar, unerschütterlich, vollständig und

nicht erst zu vollenden, als ein Ganzes jetzt zugleich, in sich zusammenhaltend, ohne ein Nichtsein als Woher und Wohin, ohne Größer und Geringer oder Mehr und Weniger, unbewegt in den Grenzen gewaltiger Fesseln gehalten und ruhend, unteilbar, in lückenloser Gleichheit ganz erfüllt, Seiendes schließt sich an Seiendes, anfanglos, unaufhörlich, unbedürftig. Das Abwesende *ist* ebenso wie das Anwesende (B4); Anfang und Ende sind eins (B5). Beide sind wohlgerundete Kugeln,⁵⁴ die von Fesseln eingeschlossen, von den Willen zur Macht festgehalten werden. Was am entscheidenden Punkt in B1 die Göttin als das größte Schwergewicht ausspricht, das vollbringt bei Nietzsche der Dämon.⁵⁵ Und wie Sein und Vernehmen desselben dasselbe sind (B3), so ist die Wahrheit der Ewigen Wiederkunft der Gedanke, der das, was ist, aufdeckt und benennt, das Leben des Menschen bestimmt und über seinen Wert entscheidet.

Die Macht ist das Zusammenhaltende *und* das Zusammengehaltene, das Bindende *und* das Gebundene. Wie zwischen den Fesseln der Notwendigkeit und dem Seienden selbst kein Unterschied besteht, so gleichfalls nicht zwischen dem Willen zur Macht und der Ewigen Wiederkunft. Wie das Seiende eines ist und in allen Erscheinungen das ist, was ist, das immer selbe und gleiche ‚Ist‘, so ist und wirkt in den vielen Punkten des Kreises derselbe und gleiche Wille zur Macht. Bei allem Kampf zwischen den Machtquanten, den vielen gegeneinanderstrebenden Willen zur Macht, ist doch jeder und in jedem der Wille zur Macht; er ist das, was ist und was alles ist. Die vielen Willen zur Macht *sind* alle dasselbe, ihr ‚Ist‘ ist eines. Für Nietzsche ist daher der Wille die Wende der Not, die *sein* Denken antreibt, die Wende aller Not, wenn er seinen Sieg im Denken des notwendigsten und abgründlichsten Gedankens bewältigt.⁵⁶

Wie Denken und Sein für Parmenides dasselbe sind, so sind der Wille (zur Macht) und die Ewige Wiederkunft (das werdende Sein) dasselbe; sie sind – jedes als gleichermaßen Eines und Vieles – in ein und demselben verbunden und gebunden. Der Wille ist das, was in der Ewigen Wiederkunft ist, was sie ist, und er will darin und damit sich selbst. Der Wille ist, was ist; ist in allem das, was es ist; bringt sich in allem, es zusammenbindend, wieder und wieder hervor. In der Ewigen Wiederkunft gewinnen die vielen Willen zur Macht, die einzelnen Machtquanten, ihre Einheit, und ihr Gesamtgefüge in seiner Unverbrüchlichkeit ist die endgültige Gesamterscheinung des Willens zur Macht

⁵⁴ Vgl. KSA 4, 273.

⁵⁵ Vgl. KSA 3, 570.

⁵⁶ Vgl. KSA 4, 269, 271.

schlechthin. Die Bewährung jedes Einzelnen im Geschehen der Ewigen Wiederkunft besteht darin, daß jeder Wille zur Macht, jedes Quantum desselben, danach strebt, sich mit dem Identischen – seiner eigenen ewig sich wiederholenden und als solchen unhintergebar festgelegten Identität – zu identifizieren, d.h. wieder und wieder zu werden, wer er ist, damit das Ganze ewig wird und bleibt, was es ist.

Unser Leben findet in der Zeit statt und muß vergehen. Daher ist unser Sein als werdendes der Sterblichkeit verfallen. Wenn unser Vergehen in der Ewigen Wiederkunft aber kein endgültiges ist, dann konvergieren Sein und Werden, Leben und Tod. In der Ewigen Wiederkunft gleicht die Zeit dem Sein, weil alles, was ist, das ‚Ist‘ überhaupt, zugleich das Ganze ist, weil das Ganze in jedem Jetzt ganz ist. Alles, was im Werden stattfindet, ist gleicherweise seiend; das Leben ist nicht seiender als der Tod. Im seienden Werden oder werdenden Sein gibt es keine Leerstellen, kein Nichtsein. Alle erscheinenden Gegensätze erfüllen als seiende gleichermaßen das eine Sein; alle Unterschiede sind eins, sind als seiende keine sich ausschließenden und negierenden Gegensätze.

So wie Nietzsche Anaximander versteht, zeitigt die Zeit das Vergehen, d.i. die Rückkehr ins Eine-Ganze. Das Vergehen ist das Ende und die Vollendung der Ganzheit des Werdens jedes Einzelnen. Als Ganzes ist das Vergehen das Wahre, die Wahrheit des Werdens. Das Entstehen dient nur dem Vergehen, denn ohne es verginge nichts. Das Bestehen ist Vergehen *und* Hinauszögern der Vollendung des Vergehens, des Vergangenseins. Entstehen ist Schuld, Vergehen die Wiederherstellung des Rechts.

In der Ewigen Wiederkunft hingegen absorbiert das Identische die Zeit, es kommt zur Gleichzeitigkeit von Diachronie und Synchronie der Dinge. Die Ewige Wiederkunft gleicht das Vergehen mit dem Entstehen aus, es wird als einseitige Wahrheit des Werdens überwunden. Kein Einzelnes kann sich mehr schuldhaft vom Ganzen absondern, kein Vergehen erfolgt endgültig. Nichts ist besser als das andere; alles wird schuldig, um zu büßen, und büßt, um erneut schuldig zu werden. Bei Parmenides ist das Recht das Gebundensein des ‚Ist‘, die Gleichzeitigkeit und Unbeweglichkeit des ‚Ist‘: Das Sein erfüllt sich in der Gleichheit des ‚Ist‘.

Das ‚Ist‘ kann nicht von sich weg, nicht aus sich heraus, nicht 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 Wiederkunft zu einer Zeitigung des Identischen im Rahmen einer weltlichen ewigen Wiederholung kommt. ‚Sein‘ ist bei Nietzsche ganz in der ‚Welt‘ aufgelöst.

„Dem Werden den Charakter des Seins aufzuprägen – das ist der höchste Wille zur Macht. [...] Daß Alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: Gipfel der Betrachtung.“⁵⁷ Χαρακτήρ bedeutet ursprünglich Prägestempel, Prägung, Zeichen. Durch diese Prägung erst ‚wird‘ das Werden zur Ewigen Wiederkunft. Das Sein – das Feste, Starre, Unvergängliche, Tote, Massive, Leere, tautologisch Identische – ist aber für Nietzsche eine Illusion, ein Schein, so daß dem Werden also eigentlich sein Gegenteil oder Gegencharakter aufgeprägt wird. Der Wille zur Macht läßt das Werden als Sein erscheinen, gibt dem Schein selbst den Charakter des Seins (des Nicht-Scheins), gibt dem Sein als Illusion den Anschein der Nicht-Illusion.

Als Schein kommt somit der Charakter des Seins zu seiner höchsten Macht und Geltung. Der Wille zur Macht hält den Prägestempel des Seins in Händen. Doch wird dem Werden nicht nur etwas aufgeprägt, als das es sich äußerlich zeigt, als was es von der Oberfläche her erscheint, was es zu sein scheint? Auch wenn alles Schein ist: Es *muß* scheinen, (etwas) *zu sein*. Selbst im Schein, im scheinbaren Seinscharakter dessen, was auf werdende Weise ist und geschieht, *meinen* wir das Sein. Das Sein wird zur Prägung, zum Zeichen des ewigen Werdens. Der Wille zeichnet das Werden mit dem – intelligiblen wie empirischen – Charakter des Seins. Ja, der Wille gibt dem Werden das wirkliche Aussehen des Seins.

Selbst wenn das Sein eine Fiktion ist, so ist seine *Bedeutung* doch der Prägestempel des Willens für das Werden und ist in dessen Kraft wirksam. Das Sein wird – als Schein durchschaut – zu seiner reinen Bedeutung hin befreit. Dem Werden – dem, was tatsächlich geschieht – wird die Bedeutung des Seins aufgeprägt. So wird das Werden als Wahrheit der Welt bewahrt (und ist als solche auch nie zu transzendieren, wie der Begriff der ‚Annäherung‘ belegt), aber es gewinnt das Aussehen und die Gestalt des Seins, zeigt dessen Zeichen. Die Lebenswelt des Werdens und die Hinterwelt des Seins berühren sich in der Prägung. Das Sein erscheint im Werden, das Werden erscheint als Sein. Einerseits ist das Werden der Schein des Seins, andererseits ist es das Sein des Scheins. Und der

⁵⁷ KSA 12, 312.

Wille zur Macht gibt dem Werden nicht nur insgesamt, sondern auch dem je eigenen Werden das Gepräge des Seins.