

Nietzsche und Parmenides

Von Alfons RECKERMANN (Freiburg i. Br.)

I.

Auf den ersten Blick scheint es reizlos und daher überflüssig zu sein, das Verhältnis Nietzsches zur parmenideischen Philosophie ausdrücklich zu thematisieren, läßt sich die Essenz der nietzscheschen Philosophie doch offensichtlich nur als eine Summe entschiedener Antithesen zu den zentralen Sätzen des parmenideischen Lehrgedichts verstehen. So stellt Nietzsche der These des Parmenides, daß *Sein* ist und *Nichtsein* nicht¹ die Behauptung entgegen, daß allein „im Schein – also im Nichtsein“ die „Weltvollendung“ bestehen könne.² Dieser Gegensatz in der Formulierung der jeweiligen ontologisch-metaphysischen Kernsätze setzt sich fort bei der Behandlung erkenntnistheoretischer und sprachphilosophischer Fragestel-

¹ Frg. 2, 3 f.; Frg. 6, 1 f.; Frg. 8, 2. Die Bestimmungen von εἶναι und ἐόν bilden bei Parmenides nicht, wie Nietzsche meint, das Resultat einer „durch jede Wirklichkeit ungetrübten und völlig blutlosen Abstraktion“ (III 2, 330, PHG), sondern sie benennen die höchste Wirkmächtigkeit überhaupt. Vgl. den Hinweis von U. Hölscher, daß „εἶναι bei Parmenides fast immer im substantiellen Sinne gebraucht wird – ‚möglich sein‘, ‚Bestand haben‘“ (Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie [1968] 94). – *Parmenides* wird zitiert nach: Parmenides, Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente, hg. von U. Hölscher (1969). *Nietzsche* wird zitiert nach: F. Nietzsche, Kritische Gesamtausgabe, hg. von G. Colli u. M. Montinari (1967 ff.). Es wird jeweils mit der römischen Ziffer die Abteilung, mit der ersten arabischen Ziffer der Band, mit der folgenden die Seite angegeben. Hinzugefügt wird in Klammern der Titel der zitierten nietzscheschen Schrift. Dabei gelten die folgenden in der internationalen Nietzscheforschung gebräuchlich gewordenen Abkürzungen: CV = Fünf Vöreden zu fünf ungeschriebenen Büchern, GM = Genealogie der Moral, GT = Die Geburt der Tragödie, JGB = Jenseits von Gut und Böse, MA = Menschliches – Allzumenschliches (I–II), NL 70 = Nachlaß der siebziger Jahre, NL 80 = Nachlaß der achtziger Jahre, PHG = Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, SGT = Sokrates und die Tragödie, WL = Über die Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne. – Im Rahmen der Kritischen Gesamtausgabe noch nicht abgedruckte Texte werden zitiert nach: F. Nietzsche, Gesammelte Werke, Musarion-Ausgabe (1922) (abgekürzt: *MusA*). Alle Zitate werden in der heute gebräuchlichen Orthographie wiedergegeben. Die Interpunktion bleibt unverändert.

² III 3, 325 (NL 70). „Nichtsein“ kann bei Nietzsche in verschiedenen Begründungskontexten Unterschiedliches meinen. Neben der erwähnten ontologischen Bedeutung als einer Antithese zum Kernsatz des parmenideischen Lehrgedichts findet sich beim frühen Nietzsche auch die Bedeutung von „Nichtsein“ als Bezeichnung für den Tod. „Nichtsein“ umschreibt dann das Telos eines tragisch-pessimistischen Verhältnisses zur Wirklichkeit, das auf die Grundfrage der Ontologie, warum Seiendes sei und nicht vielmehr Nichts, zur Antwort gibt, Nichtsein sei in jedem Falle besser als Sein, weil dieses nur als eine ewig mit sich selbst entzweite Wirklichkeit begriffen werden könne. Vgl. für diesen Zusammenhang III 3, 84 (NL 70), ebd. 86 und die Midas-Anekdote in GT: III 1, 31.

lungen. Gegen die parmenideische Kennzeichnung des Denkens als σῆμα des Seins³ steht der Satz Nietzsches: „Denken und Sein sind keinesfalls dasselbe. Das Denken muß unfähig sein, dem Sein zu nahen und es zu packen.“⁴ Sprache ist bei Parmenides ein Medium, das trotz seiner Differenz zum Sein dessen Wahrheit selbst auszusagen vermag, weil Sein seine Wirkmächtigkeit dadurch zeigt, daß es von sich her die Intention hat, gedacht und im Logos sprachlich bestimmt zu werden.⁵ Für Nietzsche hingegen besteht Sprache wesentlich aus „Metaphern . . ., die den ursprünglichen Wesenheiten (sc. der Dinge) ganz und gar nicht entsprechen.“⁶ Wahrheit meint deshalb nicht einen begrifflich fixierbaren Modus der Präsenz von Sein wie bei Parmenides,⁷ sondern sie ist für Nietzsche lediglich „ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen“ und „Illusionen, von denen man vergessen hat, daß sie welche sind.“⁸ Sie kann nicht gefunden werden mit Hilfe eines dem νοῦς vorbehaltenen Ausschließungsverfahrens von Ambivalenzen, die auf der Ungenauigkeit und Unzuverlässigkeit sinnlicher Wahrnehmung beruhen und die ihrerseits nur im Medium begrifflicher Reflexion auf die Bestimmtheit, Einheit, Ganzheit, Autarkie und Selbigkeit des Seins überwunden werden können.⁹ Vielmehr verlangt Nietzsche, daß das Denken seine „Gewalt der Gewißheit“, die

³ σῆμα: Frg. 8, 2. Zentral: Frg. 3: . . . τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. Bei Parmenides ist dieser Satz von allen idealistischen oder gar nominalistischen Implikationen freizuhalten. Auch wenn man Hölschers Überlegungen zu Frg. 8, 34 nicht in jeder Einzelheit zustimmen möchte (a. a. O. 94 ff.), gilt doch seine conclusio: „nicht das Sein ist im Denken verwurzelt, sondern das Denken im Sein“ (ebd. 200). Weil Sein seine eigene Gegenwart im Denken intendiert, ist Denken, das sich seinerseits auf Sein bezieht, immer Denken und Vernehmen des Seins. Zur Bedeutung von νοεῖν als Vernehmen und Aufspüren dessen, was ist, und nicht als Bezeichnung einer gegenüber dem Bereich der Objekte autonomen Tätigkeit des verstehenden Subjekts vgl. K. v. Fritz, Die Rolle des ΝΟΥΣ, in: Um die Begriffswelt der Vorsokratiker, hg. von H.-G. Gadamer (1968) 246–363.

⁴ III 3, 121 (NL 70); vgl. ebd. 171.

⁵ Frg. 6, 1 betont die Zusammengehörigkeit von λέγειν und νοεῖν. Frg. 8, 35 ff. (οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστὶν, εὐρήσεις τὸ νοεῖν) ist deshalb auch als eine Aussage über den λόγος zu verstehen. Erhellend ist in diesem Zusammenhang auch die Kennzeichnung der δόξαι βροτείαι. Sie begnügen sich mit willkürlichen sprachlichen Setzungen (8: ὀνομάζειν, κατατίθεσθαι; 8, 55: ἔθεντο) und begreifen Sprache als ein Aggregat von Eigennamen (ὀνόματα), die nicht in den Zusammenhang eines λόγος integriert werden. Der λόγος ist als Begründung eines Zusammenhangs von Namen und Worten, die isoliert genommen immer arbiträrer Natur sind, ein Analogon des Kosmos, in dem Einzelnes nur innerhalb eines geordneten Zusammenhangs „wirklich“ ist. Vgl. hierzu auch den Gegensatz von Frg. 19 und Frg. 4: Wer das Seiende insgesamt mit dem νοῦς betrachtet, wird nicht, wie derjenige, der sich im Denken an willkürlich gesetzten Eigennamen orientiert, „das Seiende von Zusammenhang mit dem Seienden abschneiden“.

⁶ III 2, 373 (WL).

⁷ Parmenides hat in auffälliger Weise σήματα des Seins und die Bestimmungen der Wahrheit miteinander parallelisiert, so daß diese sich wechselseitig erläutern. Die wichtigsten Parallelen: Frg. 1, 29 und Frg. 8, 43 (ἀληθείης εὐκύκλεος . . . ἦτορ – σφαῖρα πάντοθεν εὐκύκλεος; Frg. 1, 29 und Frg. 8, 4 (ἄτρεμής). Zu ἀλήθεια vgl. auch Frg. 2, πίστις ἀληθῆς (Frg. 8, 28) ist Vergegenwärtigung der σήματα des ἔόν.

⁸ III 2, 374 f. (WL).

⁹ So werden die in Frg. 8 explizierten Bestimmungen des Seins allein mit Hilfe des νοῦς bzw. des λόγος gewonnen. Vgl. die göttlichen Imperative: κρῖναι δὲ λόγοι (Frg. 7, 5) und λεύσσει . . . νόμι (Fr. 4, 1).

es bei Parmenides in der Orientierung an der Wirkmächtigkeit des Seins mit Recht für sich in Anspruch nehmen kann,¹⁰ zugunsten eines Verfahrens der Potenzierung von Ambivalenzen im Medium der Kunst aufgibt.

Nietzsche hat zwar die Kennzeichnung der systematischen Intention seines Philosophierens nicht auf Parmenides bezogen, sondern auf Platon; aber die inhaltliche Umschreibung dessen, was für ihn „umgedrehter Platonismus“ bedeutet, impliziert im Sinne der Maxime: „Je weiter ab vom wahrhaft Seienden, um so reiner schöner besser ist es“,¹¹ zwangsläufig auch eine Umkehrung der parmenideischen Philosophie. Betroffen ist von dieser „Umdrehung“ schließlich die europäische Metaphysik insgesamt, insofern sie seit der platonischen Parmenidesrezeption ihre fundamentalen Fragestellungen und Antwortmöglichkeiten, die ein Verständnis des Seins als eines in sich stimmigen Zusammenhangs intendieren, im wirkungsgeschichtlichen Horizont der parmenideischen Philosophie entfaltet hat.

Im vorliegenden Aufsatz geht es nicht primär um dieses als selbstverständlich vorausgesetzte Faktum der angedeuteten Gegensätze zwischen den zentralen Aussagen der parmenideischen „Ontologie“ und der nietzscheschen Metaphysikkritik. Es soll statt dessen gezeigt werden, daß Nietzsches kritische Distanzierung von den Denkgewohnheiten und Rationalitätsansprüchen der metaphysischen Tradition in ihrer argumentativen Struktur auf Kernsätze des parmenideischen Lehrgedichts und auf deren für die Wirkungsgeschichte der Metaphysik folgenreiche Radikalisierung im platonischen „Parmenides“ bezogen werden kann. Die vollständige Veröffentlichung des nietzscheschen Nachlasses in streng chronologischer Folge durch G. Colli und M. Montinari stellt für diesen Interpretationsaspekt eine Fülle zuvor unbekannt gebliebenen Materials zur Verfügung, das auch im Blick auf andere Fragestellungen noch einer genaueren Erschließung bedarf. Dem Leser des Nachlasses insbesondere der frühen siebziger Jahre eröffnen sich zum Teil erstaunliche Einsichten in die spekulative Potenz des frühen Nietzsche, die in ihrer inhaltlichen Differenzierung nur unzureichend erkannt werden kann, wenn man sich ausschließlich auf die veröffentlichten Texte bezieht. Eine Konzentration auf den frühen Nietzsche ist aber nicht nur wegen des sachlichen Gewichts seiner in den frühen siebziger Jahren entwickelten „Denkmodelle“ angebracht, sondern auch wegen ihrer Bedeutung für wesentliche Aspekte seiner späteren Philosophie, insbesondere für die Lehre vom „Willen zur Macht“.

Zum Verständnis dieses Sachverhalts soll Nietzsches komplexer und in sich changierender Umgang mit Begriffen wie „Sein“, „Nichtsein“, „Schein“ und „Denken“ durch dessen direkten oder zumindest indirekten Bezug auf zentrale Argumentationsformen des parmenideischen Lehrgedichts und deren Rezeption im platonischen „Parmenides“ erläutert werden. Es geht dabei nicht um eine Bestätigung der sachlich ohnehin fragwürdigen These vom Fundamentalismus der metaphysischen Tradition durch das Argument, daß selbst noch der rigideste

¹⁰ Frg. 8, 12 (πίστιος ἵσχυς). Nietzsche kritisiert an Parmenides „die furchtbare Energie des Strebens nach Gewißheit“ (III 2, 339 [PHG]).

¹¹ III 3, 207 (NL 70).

Destrukteur metaphysischen Denkens ihren Rationalitätsansprüchen insgeheim dennoch verhaftet bleibe, sondern um die inhaltliche Konkretisierung eines von Nietzsche selber für das Verhältnis von Gegenwart und Vergangenheit als verbindlich herausgestellten Sachverhalts, den er als „das große Gesetz der Umsetzung“ bezeichnet hat. Gemäß diesem Gesetz ist das insbesondere für die Neuzeit konstitutive Selbstverständnis der Gegenwart als eines radikalen Neuanfangs gegenüber der ihr vorausliegenden Tradition Resultat naiver Selbsttäuschung, weil es nicht bedenkt, daß „das, was uns zu diesem angeblichen ‚Anfang‘ trieb“, nur als „Wirkung und Resultat des Vorhergehenden“ verstanden werden kann. Gerade ein „starkes und entschiedenes Abbrechen“ einer bestimmten Tradition ist nur aus den ihr selbst immanenten Gesetzmäßigkeiten verständlich zu machen.¹² Zu zeigen ist deshalb, daß Nietzsches „Umdrehung“ der maßgeblich von Parmenides begründeten Konzeption von Metaphysik gemäß seinem eigenen Selbstverständnis keinen Sprung in ein bislang gänzlich unbekanntes Reich der Wahrheit darstellt, sondern eine „Umsetzung“ der in dieser Tradition begründeten Denkgewohnheiten, die ohne einen sachlichen Bezug auf das von ihr Transformierte in ihrer eigenen Substanz unverständlich bleiben müßte.

II.

Platon hat in der ersten Hypothesis des Dialogs „Parmenides“ Konsequenzen erläutert, die aus einer ganz bestimmten Fassung des Begriffs der Einheit als einer in sich relationslosen Identität resultieren. Dieser hypothetisch angesetzte Einheitsbegriff ist kein Phantasieprodukt spekulativer Willkür, sondern er hebt ganz bestimmte Schwierigkeiten ins Bewußtsein, die den zentralen $\sigma\eta\mu\alpha\tau\alpha$ des Seins im ersten Teil des parmenideischen Lehrgedichts inhärieren. Parmenides verfolgt dort die Absicht, Sein als gänzlich untangierbar vom Gedanken der Differenz zu erweisen. Er bestimmt deshalb Sein als reine Identität, denn nur „als ein Selbiges und im Selbigen verharrend, ruht es in sich und wird so fest auf der Stelle verharren“.¹³ Diese Konzeption von Sein ist nur dann durchzuhalten, wenn es gelingt, Sein nicht als ein Relationsverhältnis verschiedener Seien der untereinander zu verstehen. Parmenides bemüht sich deshalb nachzuweisen, daß Sein seine Identität nicht dadurch gewinnt, daß es ein bestimmtes anderes Seiendes nicht ist. Sein ist vielmehr „ganz und einheitlich, unerschütterlich und vollendet“,¹⁴ weil es jeglicher Relation zu Anderem, die notwendig ein Nichtsein zumindest als partielles Konstitutivum der eigenen Identität impliziert, grundsätzlich enthoben ist. Alle $\sigma\eta\mu\alpha\tau\alpha$ des Seins haben deshalb die gemeinsame Funktion, Relationsverhältnisse, wie z. B. Werden und Vergehen, als die entscheidenden Kennzeichen alles in bestimmter Weise Seienden „in weite Ferne“ zu „verschlagen“. Dies gelingt

¹² IV 1, 117 (NL 70).

¹³ Frg. 8, 29.

¹⁴ Frg. 8, 4.

allein mit Hilfe der „wahren Gewißheit“, die Sein als ein radikales Jenseits zu allem kategorial erfassbaren und mit Eigennamen zu bezeichnenden Seienden denkt. Sie hat den Gedanken zu „verstoßen“, Sein sei zu verstehen als die Summe mannigfaltiger Bezüge zwischen der Fülle des in dinghafter und konkreter Weise Seienden, das als es selbst immer nur im Verhältnis der Differenz zu Anderem bestimmt werden kann.¹⁵

Platon will auf begriffliche Schwierigkeiten dieser Konzeption von Sein als reiner Identität aufmerksam machen, wenn er den Gedanken des in sich relationsfreien Seins dadurch radikalisiert, daß er Einheit als den zentralen Terminus für Identität in der Weise bestimmt, daß sie nicht als bestimmtes und von anderem Einen abgegrenztes Eines begriffen werden kann. Zu diesem Zweck setzt Platon im Kontext der Argumentationsgänge der ersten Hypothese stillschweigend voraus, daß Denken nur als kategorisierendes Handeln fungieren und Sprache nur als Akt der Prädikation verstanden werden könne. Wenn Kategorien immer nur etwas als etwas denken können, das dann als ein Bestimmtes mit Hilfe von Prädikaten fixiert wird, dann müssen dem Einen als reiner Identität in äußerster Konsequenz alle Kategorien und Prädikate abgesprochen werden, weil es sonst nur als ein Analogon zu bestimmtem Einen denkbar wäre. Soll mit Hilfe eines Satzes, dem die Struktur der Prädikation essentiell ist, das Sein des in sich relationslosen Einen ausgesprochen werden, so könnte dieser Satz nur als Negation der Copula auftreten, weil selbst die reine, noch nicht in bestimmter Weise kategorisierende und präzisierende Copula bereits – platonisch gesprochen – ein Teilhabe- oder ein Teilnahmeverhältnis am Sein und damit eine Differenz zum Sein impliziert. Dieser seine eigene prädikative Struktur aufhebende Satz müßte deshalb lauten: Eines ist nicht. Konsequenterweise kann es dann von diesem mit sich selbst identischen Einen keinerlei sprachliche Bezeichnung, keinen bestimmten Gedanken und damit keinerlei Wissen geben.¹⁶ Eines als reine Identität „ist“ ein derartig radikales Jenseits gegenüber allem Seienden als bestimmtem Einen, daß „nichts von dem, was Seiendes ist, von ihm irgendeine Form der Wahrnehmung hat“.¹⁷ Die parmenideische Konzeption von Sein bedarf deshalb, wie insbesondere der „Sophistes“ ausführt, einer Korrektur, die es ermöglicht, Nichtsein als konstitutives Moment von Sein zu denken. Als reine Identität gedacht wäre Sein nicht zu denken und auch nicht auszusprechen.¹⁸

Dieser von Parmenides angestoßene, von Platon als Hypothese erwogene, von Plotin in der Bestimmung des Einen durchgeführte und im Neuplatonismus aufbewahrte Gedanke¹⁹ ist, wie insbesondere die Nachlaßreflexionen der siebziger

¹⁵ Vgl. Frg. 8, 27 f.

¹⁶ 142 a 3 ff.: Οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ γινώσκειται . . .

¹⁷ 142 a 6: οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται.

¹⁸ Vgl. hierfür: W. Beierwaltes, „Nicht-sein *ist*“. Identität und Differenz als Elemente platonischer Dialektik, in: ders., Identität und Differenz (1980) 9–23.

¹⁹ Zur Bestimmung des Einen als in sich relationsloser Identität bei Plotin, der das Eine als das ἕτερον πάντων (VI 7, 42, 13 u. ö.) vom Bereich des Seienden insgesamt durch eine unaufhebbare ontologische Differenz trennt und es dennoch zum Grund alles Seienden werden läßt; vgl. Beierwaltes, Identität in der Differenz. Zur Funktion von Differenz im neuplatonischen Denken, in: ders., Identität und

Jahre zeigen, auch für Nietzsche von erheblicher systematischer Bedeutung, die vor allem an seiner Kritik des schopenhauerschen Willensbegriffs verdeutlicht werden kann. Der Wille fungiert bei Schopenhauer als ein die Mannigfaltigkeit des Seienden insgesamt begründendes Prinzip. Er ist der „Schlüssel . . . zur Erkenntnis des innersten Wesens der gesamten Natur“, „das Innerste, der Kern jedes Einzelnen und ebenso des Ganzen“, der sowohl „in jeder blindwirkenden Naturkraft“ als auch „im überlegten Handeln des Menschen“ erscheint.²⁰ Als Identitätsprinzip alles in bestimmter Weise Seienden hat er seinen Ursprung nicht in der von ihm in ihrer gesamten Fülle produzierten Welt der Erscheinungen. Vielmehr ist er „völlig frei von allen Formen derselben“, so daß ihn nicht einmal „die allgemeinste Form aller Vorstellung, die des Objekts für ein Subjekt“, geschweige denn die Vorstellungsformen, „welche insgesamt ihren gemeinschaftlichen Ausdruck im Satz vom Grunde haben, wohin bekanntlich auch Zeit und Raum gehören“, treffen können. Als Ding an sich und Prinzip aller Erscheinungen liegt der Wille gänzlich „außerhalb des Gebietes des Satzes vom Grunde“. Er ist deshalb, wie Schopenhauer zusammenfassend formuliert, „schlechthin grundlos, obwohl jede seiner Erscheinungen durchaus dem Satz vom Grunde unterworfen ist: Er ist ferner frei von aller *Vielheit*, obwohl seine Erscheinungen in Raum und Zeit unzählig sind: Er ist selber Einer, jedoch nicht wie ein Objekt Eines ist, dessen Einheit nur im Gegensatz der möglichen Vielheit erkannt wird, sondern er ist Eines als das, was außer Zeit und Raum, dem principio individuationis, das ist der Möglichkeit der Vielheit, liegt“.²¹

Der Wille als ein jenseits der Welt der Erscheinungen zu denkendes Prinzip begründet die Mannigfaltigkeit des Seienden insgesamt als eine mit sich selbst übereinstimmende, homogene Einheit. Zwar befinden sich nach Schopenhauer die *einzelnen* Objektivationen des Willens miteinander im Zustand des Streits, weil der

Differenz, a. a. O. 25 ff. Zur Konzeption des Einen, das in sich die Spannung zwischen der ersten und der zweiten Hypothese des platonischen „Parmenides“ aushält und aus einer zwar in sich relationalen, aber dennoch konsequent transzendenten, noch nicht dinghaft konkretisierbaren und deshalb primär unter dem Aspekt der Identität verstehbaren Einheit die Wirklichkeit des Seienden insgesamt begründet vgl. ebd. 36 ff., sowie die folgenden Aufsätze zu Marius Victorinus, Augustinus, Meister Eckhart, Cusanus, Bruno, Schelling und Hegel. – Es muß im Rahmen des vorliegenden Aufsatzes unthematisiert bleiben, welche Funktion der ersten Hypothese innerhalb der platonischen Philosophie als einer Theorie von εἶδη zukommt. Keinesfalls recht hat Nietzsche, wenn er den „Parmenides“ als „Ende Platos“, als Ausdruck eines unwiderruflichen „Skeptizismus“ und als „Widerlegung der Ideenlehre“ auffaßt (III 4, 146 [NL 70]). Akzeptabel erscheint mir C. V. v. Weizsäckers „Prinzip der Wahrheit des Behaupteten“, das besagt: „Zu jeder Behauptung, die Platon einer seiner Figuren in den Mund legt, gibt es eine Deutung, in der verstanden die betreffende Behauptung nach Platos eigener Ansicht wahr ist.“ (Parmenides und die Graugans, in: ders., Die Einheit der Natur [21971] 448) Im Sinne dieses Prinzips könnte man die erste Hypothese auf das εἶν, die zweite auf die ἀόριστος δύναμις im Sinne der platonischen Prinzipienlehre beziehen. Die dritte Hypothese könnte erläutern, in welcher Weise das Eine im Bereich der Vielheit wirkmächtig ist. Ich verdanke diesen Ansatz zwei Seminaren von Herrn Prof. Dr. W. Beierwaltes, die er an den Universitäten Münster und Freiburg über Platons „Parmenides“ gehalten hat.

²⁰ Die Welt als Wille und Vorstellung, II, § 21, zitiert nach A. Schopenhauers sämtliche Werke, hg. von J. Frauenstädt, Bd. 2 (21877), 130 f.

²¹ Ebd. § 23, 134.

Wille in seinem ihm selbst unbewußten und daher blinden Drang, sich vollständig zu verobjektivieren, auf ein begrenztes Quantum in sich starrer Materie als Medium seiner Selbstoffenbarung angewiesen ist, so daß seine einzelnen Objektivationen jeweils gegeneinander um das für ihre Selbstdarstellung unbedingt notwendige Quantum Materie zu kämpfen haben. Die Harmonie der Natur erstreckt sich deshalb nur auf den „Bestand der Spezies und der allgemeinen Lebensbedingungen“. Sie zeigt sich darin, daß „die Spezies im Organischen und die allgemeinen Naturkräfte im Unorganischen . . . sich wechselseitig unterstützen“, und sie bewährt sich dadurch, daß sie unberührt bleibt von dem „unaufhörlichen Vertilgungskriege der *Individuen* jener Spezies“ und dem „beständigen Ringen der *Erscheinungen* jener Naturkräfte miteinander“.²²

Dem Willen kommt also bei Schopenhauer die Funktion zu, sowohl die Verschiedenheit und Gegensätzlichkeit als auch die Identität des Seienden insgesamt zu begründen. Zu diesem Zweck hat Schopenhauer den Willen als das Ding an sich im Sinne Kants mit allen Prädikaten ausgestattet, die in der Tradition der europäischen Metaphysik dem Prinzip oder dem Grund alles Seienden zukommen, das vermöge einer unaufhebbaren ontologischen Differenz zu dem von ihm prinzipiierten Seienden eine Vollkommenheit seines Seins bewahrt, die der Mannigfaltigkeit des von ihm Begründeten abgeht. Eine irritierende Zweideutigkeit bei dem Versuch, durch die Bestimmung eines jenseits der Welt der Erscheinungen liegenden Prinzips zur „Erkenntnis des Identischen in verschiedenen Erscheinungen und des Verschiedenen in ähnlichen“ beizutragen, resultiert jedoch daraus, daß Schopenhauer das Kantische Ding an sich am Paradigma des *menschlichen* Willens erläutert. Durch den Bezug auf den menschlichen Willen glaubte Schopenhauer, das Ding an sich, „welches als solches nimmermehr Objekt ist, . . . dennoch objektiv . . . denken“ zu können. Es war ihm bewußt, daß er zu diesem Zweck für die Bezeichnung des Dings an sich „Namen und Begriff von einem Objekt borgen“ mußte, d. h. „von einer seiner Erscheinungen“. Er hoffte aber, der Gefahr, das Ding an sich zu verobjektivieren und damit als Prinzip zu depotenzieren, dadurch entgegen zu können, daß er zu dessen Explikation auf den menschlichen Willen als auf die „unter allen seinen Erscheinungen vollkommenste . . . , deutlichste, am meisten entfaltete, vom Erkennen unmittelbar beleuchtete“ rekurrierte.²³ Es bleibt dennoch zweideutig, ob der Wille wirklich reines transzendentes Prinzip ist oder letztlich doch als ein empirisches Substrat des Seienden aufgefaßt werden muß.

Diese Zweideutigkeit in der Bestimmung des Willens als Prinzip wird zumindest durch zwei weitere Gedanken Schopenhauers verstärkt. Zum einen soll der Mensch dadurch zur „Erkenntnis des innersten Wesens der Natur“ gelangen, daß er die ihm im Bewußtsein unmittelbar gegenwärtigen Bestimmungen seines Willens gemäß dem Gesetz einer universalen kaum zu denkenden Analogie „auch auf alle jene Erscheinungen überträgt, die ihm nicht wie seine eigene in unmittelbarer Erkenntnis neben der mittelbaren, sondern bloß in letzterer, also bloß einseitig,

²² Ebd. § 28, 192.

²³ Ebd. § 22, 131 f.

als *Vorstellung* allein, gegeben sind“.²⁴ Dies setzt voraus, daß die Natur insgesamt in Analogie zum menschlichen Willen gedacht werden kann. Kann dieser aber nicht als ein radikales Jenseits zur Welt der Erscheinungen, sondern nur als vollkommenste Erscheinung des Dings an sich bestimmt werden, so impliziert dieser Gedanke die Aufforderung, Seiendes insgesamt nach Maßgabe eines bestimmten Seienden zu denken, das sich in seiner eigenen Struktur von derjenigen der Natur in keiner Weise unterscheidet.

Noch deutlicher erscheint unter ethischem Aspekt der Wille nicht als rein transzendentes Prinzip alles Seienden, sondern als der Grund einer nur als Hölle und Gefängnis zu beschreibenden Welt, von der Schopenhauer in schroffer Antithese zur leibnizschen Metaphysik, die er moralistisch mißversteht, den Satz formuliert, sie sei „die *schlechteste* unter den möglichen“.²⁵ Der Wille als Grund für die Tatsache, daß die Welt einen „Tummelplatz gequälter und geängstigter Wesen“ darstellt, „welche nur dadurch bestehen, daß eines das andere verzehrt“,²⁶ wird im Zusammenhang dieses Arguments keineswegs als rein transzendentes Prinzip bestimmt. Zentrum des Willens ist vielmehr der ausschließlich empirische Geschlechtstrieb.²⁷ Die schopenhauerische Ethik kulminiert deshalb in der Forderung, den Willen als Prinzip der schlechtesten aller möglichen Welten zu erkennen und ihn frei zu verneinen, so daß wir „bei aufgegebenem Willen, die Welt zerfließen sehen und nur das leere Nichts vor uns haben“.²⁸ Diese Forderung bliebe unverständlich, wenn der Wille nicht ein lediglich empirisches und deshalb besser nicht-sein-sollendes Prinzip, sondern eine transzendente Realität darstellte.

Die angedeutete Ambivalenz des Willens bei Schopenhauer ist für Nietzsche schon früh Ansatzpunkt einer kritischen Distanzierung gewesen. Er wirft Schopenhauer vor, daß er „die sämtlichen Prädikate des Willens von der Erscheinungswelt geborgt“ habe. Insbesondere „von den drei Prädikaten, der Einheit, Ewigkeit (d. h. Zeitlosigkeit), Freiheit (d. h. Grundlosigkeit)“ gilt, daß „sie alle . . . unzertrennlich mit unserer Organisation verknüpft“ sind, „so daß es völlig zweifelhaft ist, ob sie außerhalb der menschlichen Erkenntnisphäre überhaupt eine Bedeutung haben“. Außerdem kritisiert Nietzsche, daß „der Wille mit jenen Prädikaten nicht auskommen und haushalten kann, sondern fortwährend genötigt ist, ein Anleihen bei der Erscheinungswelt zu machen, d. h. den Begriff der Vielheit, Zeitlichkeit und der Kausalität auf sich zu übertragen“. Allein schon der Begriff „Wille“ wie der Begriff der Einheit seien „aus der Erscheinungswelt genommene Prädikate des Dings an sich, unter denen der eigentliche Kern, eben das Transzendente, sich verflüchtigt“.²⁹ Wäre der Wille wirklich das Ding an

²⁴ Ebd. § 21, 130 f.

²⁵ Ebd. Ergänzungen zum vierten Buch § 46: Von der Nichtigkeit und dem Leiden des Lebens, a. a. O. Bd. 3, 669. Vgl. ebd. S. 671: „Die Welt ist folglich so schlecht, wie sie möglicherweise sein kann, wenn sie überhaupt noch sein soll, was zu beweisen wäre.“

²⁶ Ebd. 667.

²⁷ Ebd. § 42: Leben der Gattung, 588.

²⁸ Ebd. Viertes Buch § 71, Bd. 2, 487.

²⁹ MusA I, 397 f. (Fragment einer Kritik der Schopenhauerschen Philosophie von 1867).

sich, müßte er als ein *radikales* Jenseits zu allem von ihm Prinzipiierten, nämlich der Welt erscheinender Objekte, bestimmt werden.³⁰ Da er aber bei Schopenhauer zu sehr in Analogie zu den von ihm produzierten Erscheinungen konzipiert sei, könne er nicht das prätendierte Ding an sich bezeichnen, sondern gehöre selber in den Bereich der Vorstellung. Er ist deshalb nur „die allgemeinste Erscheinungsform eines uns im übrigen gänzlich ‚Unentzifferbaren‘“. ³¹ Das wahrhafte Sein im Sinne eines Prinzips hingegen wäre als „das Sein an sich . . . das wahrhaft Anonyme, der Ball des ewigen Seins, das unnahbar Eine und Ewige“, ³² dem als dem Ur-Einen in sachlicher Parallele zur ersten Hypothese des platonischen „Parmenides“ alle auf die Welt der Erscheinungen zutreffenden Prädikate abgesprochen werden müssen. Denken, das Nietzsche wesentlich als Kategorisieren versteht, „muß unfähig sein, dem Sein zu nahen und es zu packen“, wenn dieses Sein wirklich als Prinzip von Seiendem aufgefaßt werden soll.³³ Nietzsche hat dieses Resultat seiner Kritik am Willensbegriff Schopenhauers ebenfalls in Form einer Hypothese ausgesprochen: „Gesetzt aber sogar, es gäbe ein An-sich, ein Unbedingtes, so könnte es eben darum nicht erkannt werden! Etwas Unbedingtes kann nicht erkannt werden: Sonst wäre es eben nicht unbedingt!“³⁴ Insofern auf ein Prinzip als auf ein Jenseits des von ihm Begründeten reflektiert wird, könnte man von ihm als „der metaphysischen Welt gar Nichts aussagen, als ein Anderssein, ein uns unzugängliches, unbegreifliches Anderssein“, so daß es ausschließlich „ein Ding mit negativen Eigenschaften“ wäre.³⁵ Als das Unbedingte gefaßt müßte es von allem Bedingten so radikal getrennt sein, daß es auch das Unbedingende wäre. Nur eine radikal negativ konzipierte Dialektik könnte jeden für das Prinzip von Sein kompromittierenden „Zusammenhang zwischen dem Unbedingten . . . und der uns bekannten Welt“ ausschließen.³⁶

Das Bemühen Schopenhauers, das Ding an sich im Sinne Kants als die Einheit des Willens zu bestimmen, scheitert nach Nietzsche, wie jedes Denken, das die Mannigfaltigkeit des Seienden in die Einheit eines Prinzips zurückzubinden beabsichtigt, aus rein logischen Gründen, weil reine Identität, als die das Prinzip von Sein einzig zu denken ist, aufgrund der ihr eigenen Differenz zu allem in bestimmter Weise Seienden nicht Thema philosophischer Reflexion sein kann.

³⁰ Nietzsche formuliert dieses Dilemma in der Bestimmung des Willens folgendermaßen: „Schopenhauer verlangt . . ., daß etwas, was nie Objekt sein kann, dennoch objektiv gedacht werden soll.“ (MusA I, 396)

³¹ III 3, 379 (NL 70); vgl. ebd. 205: „das von uns vorgestellte Sichbewegen der Urvisionen“. Ferner ebd. 211 und III 4, 49 (NL 70).

³² III 3, 206 (NL 70). Parallelen in GT: III 1, 39 f., 58: „Ursein“, ebd. 26, 39, 137: „Ur-Eines“. Dies als das „Wahrhaft-Seiende“ ebd. 34.

³³ Siehe Anm. 4. Ferner VIII 1, 105: „Wir können gar nichts denken, insofern es ist.“ (NL 80)

³⁴ VIII 1, 139 (NL 80).

³⁵ IV 2, 25 (MA).

³⁶ IV 2, 32 (MA). Als Hintergrund für diese Konzeption des Unbedingten wäre auch an Georgias „Über das Nichtsein“ zu denken, dessen argumentatives Vorgehen wohl kaum ohne Bezug auf die eleatische Logik und Dialektik verstanden werden kann. Vgl. dazu: O. Gigon, Gorgias „Über das Nichtsein“, in: ders., Studien zur antiken Philosophie (1972) 69–97 und W. Bröcker, Gorgias contra Parmenides, in: Hermes 86 (1956) 425–450.

Nietzsches Schopenhauerkritik erweist sich unter diesem Aspekt zum einen als Bestätigung der Kantischen Konzeption von der absoluten Unerkennbarkeit des Dings an sich. Sie bedient sich aber zugleich eines von Platon in der ersten Hypothese des „Parmenides“ explizierten Arguments,³⁷ das als Inkunabel negativer Dialektik wirkungsgeschichtlich relevant geworden ist. Aber im Gegensatz zur platonischen Kritik an einer ganz bestimmten Implikation der parmenideischen „Ontologie“, die dem Denken zumutet, Sein als reine Identität zu denken, ohne zu klären, wie im Medium begrifflicher Sprache, die zum Sein im Verhältnis der Differenz steht, Sein als in sich relationslose Identität vergegenwärtigt werden kann, ist der Rekurs auf die Konzeption einer radikal negativen Dialektik bei Nietzsche ausschließlich Mittel einer kritischen Destruktion der Frage nach einem Prinzip von Sein überhaupt.

III.

Nietzsches Radikalisierung einer Argumentationsform streng negativer Dialektik möchte einsichtig machen, daß Sein als Prinzip von Seiendem überhaupt nicht gedacht werden kann, selbst wenn es ein solches gäbe. Dieses Ergebnis provoziert zwangsläufig die Frage, ob, und wenn ja, in welcher Weise Sein denn überhaupt zu denken ist. Nietzsches Antwort auf diese Frage lautet: Sein, insofern es gedacht wird, ist der ewig mit sich selbst entzweite Wille im Sinne Schopenhauers, der eine unendliche Mannigfaltigkeit von Objektivationen seiner selbst aus sich heraus produziert.

Diese Antwort auf die Frage nach der Möglichkeit, Sein überhaupt denken zu können, wenn dieses denn als ein in sich einheitliches Prinzip von Seiendem nicht gedacht werden kann, folgt einem Argumentationsduktus, der bereits für den Aufbau des platonischen „Parmenides“ bestimmend gewesen ist: Da sich in der ersten Hypothese das Eine als in sich relationsfreie Identität dem Denken und der Wahrnehmung unzugänglich gezeigt hat, thematisiert die zweite Hypothese das *seiende Eine*.³⁸ Der in diesem Zusammenhang von Platon stillschweigend vorausgesetzte Seinsbegriff versteht dieses als ein Relationsverhältnis, nämlich als Teilhabe am Sein.³⁹ Das seiende Eine ist deshalb nicht identisch mit dem $\epsilon\upsilon\ \epsilon\upsilon$ der ersten Hypothese, sondern es „ist“ dadurch Eines, daß das Eine am Sein teilhat.⁴⁰ Das seiende Eine ist notwendig eine Synthesis aus den Teilen „Eins“ und „Sein“. Diese Teile wiederum sind auch jeweils in sich ein seiendes Eines, die auch ihrerseits gemäß der zuvor festgesetzten Definition von Sein nur aus den beiden Teilen

³⁷ In der vierten Unzeitgemäßen Betrachtung über Richard Wagner in Bayreuth stellt Nietzsche einen Bezug her zwischen der Kantischen und der eleatischen Philosophie. Wer Kant verstanden hat, so suggeriert Nietzsche, kann erst verstehen, was die eleatische Philosophie, insbesondere Parmenides, hat sagen wollen: IV 1, 18.

³⁸ 143 a 5: τὸ ἔν ὄν.

³⁹ Vgl. hierfür 142 b 6: μέθεξις τῆς οὐσίας.

⁴⁰ Vgl. 142 c 5.

„Eins“ und „Sein“ zusammengesetzt sein können. Ist seiendes Eines Synthesis aus Sein und Einem, so kann Eins immer nur zusammen mit dem Sein bestehen und das Sein immer nur zusammen mit dem Eins. Eins ist deshalb immer schon „zwei“ geworden und kann niemals im strengen Sinne der ersten Hypothese „eins“ sein. Sein insgesamt, insofern es als Teilhabe beliebig multiplizierbarer seiender Einheiten am Sein verstanden wird, zeigt sich demnach als in sich unbegrenzbare Vielheit.⁴¹

Zu demselben Resultat gelangt eine Überlegung, die ein Verständnis der Sprache als Synthesis einzelner Sprechakte voraussetzt, wobei der Sprechakt jeweils eine in sich abgeschlossene Prädikationshandlung darstellt. Unter dieser Voraussetzung ist der Satz: Eines ist, Resultat einer doppelten Prädikation. Sie kommt zustande als Synthesis von zwei jeweils in sich einheitlichen Prädikationshandlungen, die als solche seienden Einheiten wiederum nur aus der „Verbindung von zweien“ resultieren können.⁴² Sein, insofern es als Bezugspunkt einer potentiell unabschließbaren Reihe einzelner Prädikationshandlungen verstanden wird, enthält auch unter diesem Aspekt „eine unbegrenzte Menge des Seienden“.⁴³ Als Ergebnis der Überlegungen der zweiten Hypothese, die in ihren weiteren Einzelheiten hier unthematisiert bleiben können, läßt Platon den Parmenides seines Dialogs den Satz formulieren: „Zerhauen also ist es (sc. das Eine, insofern es ist) in die denkbar kleinsten und größten und wie immer gearteten Stücke; es ist von allem am meisten geteilt, und es gibt unbegrenzt viele Teile des Seins.“⁴⁴

Selbstverständlich expliziert Platon in der zweiten Hypothese ebensowenig wie in der ersten den für seine eigene philosophische Konzeption verbindlichen Begriff von Sein. Bezieht man aber die Argumente der zweiten Hypothese auf die platonische Kritik der Schriftlichkeit, so können sie als argumentative Vorbereitung einer adäquateren Exposition der Frage nach der Einheit des Seins verstanden werden, weil sie die Einsicht bestätigen, daß sowohl ein Seinsbegriff, der Sein als ein additiv zu gewinnendes Aggregat von einzelner Seienden versteht, als auch die Auffassung, daß Sein adäquat auf dem Wege einer potentiell unabschließbaren Synthesis einzelner Prädikationshandlungen sprachlich vergegenwärtigt werden könne, zu der absurden Konsequenz führt, daß Sein überhaupt nicht mehr als Einheit eines in sich sinnvollen Zusammenhangs zu verstehen ist. Die zweite Hypothese kann aber auch gelesen werden als Unterstützung der genuin parmenideischen Einsicht, daß Sein sich notwendig als chaotische Vielfalt von Gegensätzen zeigt, aber nicht als Einheit eines Zusammenhangs, wenn es nach Maßgabe willkürlich gesetzter *ὀνόματα* verstanden wird. In diesem Sinne verfahren nach Parmenides die über die Voraussetzungen ihres eigenen Seinsverständnisses unaufgeklärte *δόξα βροτεῖαι*, indem sie „Feuer“ und „Nacht“ aufgrund der offensichtlichen Verschiedenheit ihrer sinnlichen Erscheinungen als eine in sich gegensätzli-

⁴¹ 143 a 2: ἀπειρον πλήθος.

⁴² 143 c–d.

⁴³ 144 a 5 f.

⁴⁴ 144 b 4 ff.

che Zweiheit auffassen.⁴⁵ Auch für Parmenides ist Sprache, wenn sie nicht bereit ist, einzelne ὀνόματα in den Zusammenhang begründeter Rede zu integrieren, unfähig, die Mannigfaltigkeit der sinnlich erscheinenden Wirklichkeit als Einheit eines sinnvoll geordneten Kosmos zu begreifen, sondern sie impliziert, indem sie sich auf die Addition in sich einheitlicher Prädikationshandlungen versteift, ein atomistisches Wirklichkeitsverständnis, das sich von der durchreflektierten Atomistik im Sinne Leukipps, Demokrits oder Epikurs allerdings dadurch unterscheidet, daß es das Verhältnis der Atome untereinander nicht als Einheit begreifen kann.

Für Nietzsche hat die These, Sein, insofern es gedacht wird, zeigt sich nicht als Einheit, sondern als ein essentiell mit sich selbst entzweites Sein, nicht die Funktion, ein differenziertes Verständnis von Sein vorzubereiten, das seinerseits die Voraussetzungen zu klären hätte, unter denen das in sich mannigfaltige Sein dennoch als Einheit gedacht und begrifflich ausgesprochen werden könnte. „Wahre Erkenntnis“,⁴⁶ die als „absolutes Wissen“⁴⁷ „dionysische Weisheit“⁴⁸ vermittelt, begreift Sein insgesamt als die von dem ewig mit sich selbst entzweiten Willen produzierte „Welt des Kampfes und der Grausamkeit“.⁴⁹ Sie erkennt im Willen den Grund sowohl für „das furchtbare Vernichtungsstreben der sogenannten Weltgeschichte“ als auch für „die Grausamkeit der Natur“.⁵⁰ Duplizität als ewig mit sich selbst entzweite Gegensätzlichkeit erweist sich als das entscheidende Strukturprinzip des Seienden insgesamt. Das wahre Sein ist deshalb der Widerspruch.⁵¹ Wer aber Sein in diesem Sinne wahrhaft denkt, empfindet zwangsläufig „Ekel am Dasein“.⁵² Wahre Erkenntnis des Seins führt zum reinen „Dionysismus“ und Pessimismus.⁵³ Nietzsche fordert deshalb, daß Sein, wie es an sich ist, überhaupt nicht gedacht werden dürfe, weil das absolute Wissen vom Sein, das nach seiner Meinung die Einsicht Schopenhauers in den ewig mit sich selbst entzweiten Willen nicht zu überbieten vermag, alle Lebensimpulse vernichten würde.

Die parmenideische Kennzeichnung der δόξαί βροτεῖται und die Explikation der logischen Schwierigkeiten eines Verständnisses von Sein im Sinne der zweiten Hypothesis des platonischen „Parmenides“ erfahren im Denken Nietzsches eine gravierende Transformation. Die Kennzeichnung des Seins als *seiender* Einheit und daher als in sich unaufhebbarer Gegensätzlichkeit ist für Nietzsche lediglich eine Strukturbeschreibung eines für wahr gehaltenen Wissens und in dieser

⁴⁵ Vgl. Frg. 8, 55. Hierzu U. Hölscher in seinem Nachwort zur zitierten Ausgabe der Parmenides-Fragmente, a. a. O. 103 ff. Vgl. ferner Frg. 9, 4 und Frg. 6, 4 ff. zur Kennzeichnung derjenigen, die im Sinne der δόξαί βροτεῖται verfahren.

⁴⁶ III 1, 53 (GT). Vgl. III 3, 61: „vollkommene Erkenntnis“ (NL 70).

⁴⁷ III 4, 24 (NL 70).

⁴⁸ III 1, 63 (GT).

⁴⁹ III 2, 279 (CV).

⁵⁰ III 1, 52 (GT).

⁵¹ III 3, 196, 198 f. u. ö. (NL 70).

⁵² III 1, 52 (GT); vgl. III 2, 279 (CV).

⁵³ III 3, 69 (NL 70). Vgl. in diesem Zusammenhang die Behauptung, daß die „dionysische Weisheit ein naturwidriger Greuel sei“ (III 1, 63 GT).

Funktion eine Voraussetzung dafür, die Frage nach dem einheitlichen Grund der Mannigfaltigkeit des Seins als eine das theoretisch-begriffliche Reflexionsvermögen des menschlichen Bewußtseins überfordernde und die Lebensbedingungen des Menschen gefährdende Frage zu kennzeichnen. Nietzsches Schopenhauerkritik läßt sich deshalb folgendermaßen zusammenfassen: Sein, insofern es Prinzip ist, kann nicht gedacht werden; Sein, das nur als seiendes Sein gedacht wird, darf nicht gedacht werden. Das Denken kann deshalb nicht die Instanz sein, die den Menschen in die Lage versetzt, ein ihm angemessenes Verhältnis zur Wirklichkeit zu begründen.

IV.

Die These, das Denken sei unfähig, Sein als Prinzip auszumachen, und es müsse ihm verwehrt bleiben, das Sein in seiner unverfälschten Absurdität ins Bewußtsein zu heben, bliebe ohne explizite Reflexion auf die Bedeutung von „Denken“ und „Erkennen“ im Kontext der nietzscheschen Philosophie unverständlich. Um klären zu können, was „Denken“ und „Erkennen“ bei Nietzsche bedeuten, mag es erlaubt sein, einen kritischen Dialog zwischen Parmenides und Platon einerseits und ihrem Antipoden andererseits zu inszenieren, der mit der Intention geführt wird, einige bislang verdeckt gebliebene axiomatische Voraussetzungen bewußter zu machen, die Nietzsche zu seiner grundsätzlichen Kritik an den Möglichkeiten menschlichen Denkens und Erkennens veranlaßt haben. In diesem Dialog würden Parmenides und Platon auf dem Gedanken insistieren, daß menschliches Denken und Sprechen nicht ausschließlich als Kategorisieren bzw. als Prädikation von Gegenständen verfahren muß. Denken und Sprechen haben nicht nur eine instrumentelle Funktion bei der Organisation gegenständlichen Wissens. Sie sind vielmehr auch in der Lage, die Wahrheit des Seins als eine die Frage nach Gegenständen erst ermöglichende Einheit eines Zusammenhangs zu vergegenwärtigen, auch wenn dieser Modus des Wissens nicht mehr im Rahmen einer Aussagelogik zu beschreiben ist, die ausschließlich den Modus des Wissens von Gegenständen klären kann. Exemplarisch vorgeführt wird dieser die Möglichkeiten alltäglicher, auf die Prädikation von Gegenständen spezialisierter Rede überbietende Modus des Wissens bei Parmenides in der Explikation der *σήμετα* des Seins und bei Platon in der Rede von Ideen, deren Charakteristika ohne Bezug auf die *σήμετα* des Seins im parmenideischen Lehrgedicht nicht hätten gewonnen werden können. Beide Ansätze sind Versuche, eine Redeweise vom Sein zu begründen, die zwar, wie insbesondere der Siebte Brief Platons zeigt, in methodisch reflektierter Weise, aber nicht nach Maßgabe eines erlernbaren technischen Verfahrens, das ihrem inhaltlichen Bezugspunkt äußerlich bliebe, Sein als Einheit, Zusammenhang und Wahrheit thematisiert.

Nietzsches Replik auf diese Konzeption von Denken und Sprechen kulminiert in dem Vorwurf, sie sei nicht das Ergebnis der von ihr selbst prätendierten theoretischen Reflexion auf die Strukturen der Wirklichkeit, wie sie von sich her sich zeigten, sondern sie stelle einen Vorgang der „Weltkorrektur“ dar. Als solche

frage sie gar nicht nach der Wahrheit des Seins, sondern lediglich nach der Art und Weise, in der die Welt erscheinen müsse, „um lebenswert zu sein“.⁵⁴ Konstitutiv für die Begründung einer Metaphysik, die eine „Identität von Denken und Sein“ voraussetzt, ist nach Nietzsche der argumentativ unausgewiesene „Glaube, daß der Begriff das Wesen der Dinge trifft“.⁵⁵ Nietzsche versteht ihn als Indiz für die Unfähigkeit, das Dasein, so wie es sich dem auf Wahrheit gerichteten Denken als Widerspruch zeigt, ertragen zu können. Ist erst einmal „das Entsetzliche und Absurde des Seins“ erkannt,⁵⁶ das in der immanenten Widersprüchlichkeit des Willens begründet ist, so erscheint eine „Metaphysik der Logik“, wie sie bei Parmenides auftritt, als „Leugnung des Unlogischen als eines Scheinbaren, nicht Wesentlichen“.⁵⁷

Nietzsche hat die These, daß eine „Metaphysik der Logik“ das Wissen vom essentiellen „Unheil im Wesen der Dinge“⁵⁸ verdrängen müsse, in Bezug auf Parmenides dadurch präzisiert, daß er – wiederum unter Bezugnahme auf Schopenhauers Metaphysik des Willens – das Verhältnis des zweiten zum ersten Teil des parmenideischen Lehrgedichts einer ausdrücklichen Reflexion unterzogen hat. Nach Auffassung Nietzsches enthält dessen zweiter Teil ein vollständig „durchgeführtes philosophisch-physikalisches System“ im Sinne der milesischen Naturphilosophie.⁵⁹ Zu diesem Zweck habe Parmenides die mannigfaltigen Erscheinungen des Kosmos in letzter Instanz zurückgeführt auf einen gänzlich unlogischen „Hang des Entgegengesetzten, sich zu nähern und sich anzuziehen“.⁶⁰ Gemäß dieser Einsicht in den Grund der Natur besteht der Kosmos als eine in sich widersprüchliche Einheit von Sein und Werden, die als das Zusammenwirken von positiven und negativen Eigenschaften zu erklären sei.⁶¹ Demgegenüber komme dem nach Meinung Nietzsches später konzipierten ersten Teil des Lehrgedichts die Funktion zu, das Negative als das Nichtseiende systematisch aus einer Konzeption von Sein auszuschließen, die nur dann allen logischen Einwendungen standhalten könne, wenn sie sich nicht mit der paradoxen Redeweise von seiendem Nichtsein belaste. Der Preis für die Vermeidung dieses vom Standpunkt einer in sich widerspruchsfrei konzipierten Aussagelogik ruinösen Paradoxons sei die Reduktion der Erkenntnis auf die tautologische Struktur des Satzes der Identität.⁶² Sein könne nur dann in sich als widerspruchsfreie und damit vom Standpunkt einer von Nietzsche ausschließ-

⁵⁴ III 3, 105 (NL 70).

⁵⁵ III 3, 140 (NL 70).

⁵⁶ III 1, 53 (GT).

⁵⁷ III 3, 74 (NL 70).

⁵⁸ III 1, 65 (GT).

⁵⁹ III 2, 330 (PHG).

⁶⁰ III 2, 333 (PHG).

⁶¹ Der zweite Teil des Lehrgedichts verkünde den „Lehrsatz . . . , daß . . . unsere Welt selbst etwas Seiendes enthalte: freilich auch etwas Nichtseiendes. Das Seiende soll man nicht außerhalb der Welt und gleichsam über unserem Horizont suchen; sondern vor uns, und überall, in jedem Werden, ist etwas Seiendes enthalten und in Tätigkeit.“ (III 2, 332) Es ist leicht erkennbar, daß diese Interpretation des zweiten Teils des Lehrgedichts Parmenides als Kronzeugen für die kritische Distanzierung von metaphysischem Denken, insofern es Sein als Identität denkt, ausgeben möchte.

⁶² III 2, 335 (PHG).

lich als formal verstandenen Logik zu rechtfertigende Einheit verstanden werden, wenn durch die Verpflichtung des Wissens auf die Formulierung tautologischer Sätze das Bewußtsein vom Sein als einer Fülle von Gegensätzen erfolgreich verdrängt werde. Für Nietzsche stellt die Ontologie des Parmenides deshalb ein Kunstprodukt dar, mit dessen Hilfe „der Philosoph, ... blutlos wie eine Abstraktion und rings in Formeln eingesponnen“⁶³ angesichts einer Wirklichkeit zu überleben vermag, die er ursprünglich selber als „Krieg des Entgegengesetzten“ aufgefaßt hat.⁶⁴

Die These von der tautologischen Struktur eines dem Satz der Identität verpflichteten Wissens hat Nietzsche am prägnantesten in der frühen Studie „Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne“ begründet. „Wissen“ und „Denken“ werden im Zusammenhang dieses Arguments streng unterschieden von der bereits erwähnten wahren Erkenntnis des absoluten Wissens, das, wie z. B. die Philosophie Schopenhauers, der tragische Mythos der Griechen oder die vorplatonische Philosophie Heraklits Sein mit Recht als ewig mit sich entzweite Wirklichkeit denkt. Ausschließlich ein der Kategorie der Identität verpflichtetes Denken ist gemeint, wenn Nietzsche den Intellekt in seiner Funktion „als Mittel zur Erhaltung des Individuums“⁶⁵ gegen die Natur thematisiert, die vom Menschen aufgrund seiner mangelhaften Organausstattung als Inbegriff von Bedrohungen und von lebensgefährdenden Irritationen erfahren werden muß. Aus dieser anthropologischen Ursituation der Bedrohung der eigenen Existenz resultiert nach Nietzsche für den Menschen die Notwendigkeit, „gesellschaftlich und herdenweise (sc. zu) existieren“.⁶⁶ Denken und Sprechen konstituieren sich deshalb im Rahmen von Daseinsbedingungen, die eine funktionstüchtige intersubjektive Kommunikation erfordern, um lebensbedrohende Gefahren gemeinsam abwenden zu können, wesentlich im Absehen von der essentiell ambivalenten Struktur der Welt. „Erkenntnis“ ist notwendig willkürliche Setzung von Identität. Sie stabilisiert die ungesicherte Position des Menschen innerhalb der Natur dadurch, daß sie in einer irritierenden Fülle an sich gänzlich verschiedener und durch permanente Veränderung gekennzeichnete Erfahrungen von Wirklichkeit Identisches ausmachen kann. Ein solches „Identifizieren des Nichtgleichen“, das unter erkenntnistheoretischem Aspekt „wesentlich unlogisch“ verfährt, darf auf intersubjektive Anerkennung rechnen, wenn innerhalb einer menschlichen Gesellschaft mit seiner Hilfe eine als Gefahr erkannte Bedrohung durch eine auf dieser Erkenntnis beruhende gemeinsame Handlung hat bewältigt werden können.⁶⁷ Das Denken als Identifizieren und Rubrizieren, das in den Gesetzmäßigkeiten der formalen Logik und in den Operationen der Mathematik kulminiert, ist deshalb kein Modus der Wahrheitsvermittlung über das Wesen der Natur, sondern ein anthropologisch notwendiger

⁶³ III 2, 338 (PHG).

⁶⁴ III 2, 319 (PHG).

⁶⁵ III 2, 370.

⁶⁶ III 2, 371.

⁶⁷ III 4, 81 (NL 70).

Versuch, das Irritationspotential der Natur auf ein für menschliche Überlebensbedingungen erträgliches Maß zu reduzieren.⁶⁸

Bereits aus dieser grundsätzlichen Kennzeichnung des Denkens wird deutlich, daß Nietzsche jede erkenntnistheoretische oder transzendentalphilosophische Reflexion auf die Wahrheitsbedingungen des Verstandes für einen Selbstbetrug des Menschen hält, der, um in Sicherheit leben zu können, sich gezwungen sieht, das Bewußtsein der Risiken seiner exponierten Position innerhalb der Natur konsequent zu verdrängen. An die Stelle einer erkenntnistheoretischen Begründung des Denkens als eines Wahrheitsverhaltens tritt deshalb bei Nietzsche die anthropologische Reflexion auf dessen Entstehungsbedingungen. Sie wird konkretisiert durch eine detaillierte Reflexion auf das Phänomen der Sprache. Nietzsche ist nicht daran interessiert, Sprache als Wahrheitsbedingung des Denkens zu thematisieren, wie dies etwa Herder und Humboldt in kritischer Konkurrenz zur Transzendentalphilosophie Kants getan haben.⁶⁹ Sprache wird vielmehr nur begriffen als die anthropologisch notwendige Überlebensbedingung des kranken Tieres, das Mensch heißt, und das deshalb krank ist, weil es „unsicherer, wechselnder, unfestgestellter als irgend ein Tier sonst“ ist.⁷⁰

Am deutlichsten erhellt dieses systematische Interesse der nietzscheschen Sprachphilosophie aus ihrer Theorie von der Entstehung des Wortes und des Begriffs. Das Wort als die rudimentäre Vorform des Begriffs bildet das äußerste Ende einer Kette aufeinanderfolgender Abstraktionsvorgänge. An ihrem Anfang steht das „einmalige . . . Urerlebnis“ von Wirklichkeit, das im menschlichen Leib zunächst einen Nervenreiz evoziert, der sich aufgrund einer ausschließlich ihm selbst eigenen Gesetzmäßigkeit bereits gegenüber der ursprünglichen Wirklichkeitserfahrung verselbständigt.⁷¹ Dieser Nervenreiz wird in ein Bild übertragen, das deshalb als dessen erste Metapher fungiert.⁷² Das Bild wiederum wird mit Hilfe eines weiteren metaphorischen Prozesses in einen Laut umgeformt. Entscheidend ist in diesem Zusammenhang der Gedanke, daß zwischen den verschiedenen in sich

⁶⁸ Vgl. in diesem Zusammenhang auch die Berufung Nietzsches auf den Homo-mensura-Satz des Protagoras, z. B. III 4, 82 (NL 70); III 2, 377 (WL); IV 2, 47 (MA); insbesondere VI 2, 11 f. (JGB). Ebensovienig wie für Platon beschreibt der Homo-mensura-Satz für Nietzsche eine Wahrheits-, sondern lediglich eine empirische Überlebensbedingung.

⁶⁹ Vgl. hierzu A. Reckermann, Sprache und Metaphysik. Zur Kritik der sprachlichen Vernunft bei Herder und Humboldt (1979).

⁷⁰ VI 2, 385 (GM).

⁷¹ Wichtig ist in diesem Zusammenhang die Ablehnung von Ansprüchen, die sich auf den Satz vom Grunde berufen können: „Von dem Nervenreiz aber weiterzuschließen auf eine Ursache außer uns, ist bereits das Resultat einer falschen und unberechtigten Anwendung des Satzes vom Grunde.“ (III 2, 372)

⁷² Ebd. Zu bedenken ist, daß Metaphern nach Nietzsche grundsätzlich „etwas Unlogisches“ darstellen, weil sie die Wirklichkeit nicht nach Maßgabe der ihr selbst eigenen Struktur begreifen, sondern „nach Maßgabe menschlicher Analogie . . ., nach Analogie des eigenen Daseins, also anthropomorphisch, und jedenfalls durch eine unlogische Übertragung“ (III 2, 341 [PHG]). Wenn der „Trieb zur Metapherbildung“ als „Fundamentaltrieb des Menschen“ gekennzeichnet wird (III 2, 381 [WL]), so ist verständlich, warum nach Nietzsche das menschliche Bewußtsein sich niemals „ursprünglichen Wesenheiten“ der Wirklichkeit zu nähern vermag (III 2, 373 [WL]). Vgl. zur Abweisung eines Kausalitätsverhältnisses zwischen Nervenreiz und Bild – in Analogie zu Anm. 71 – ebd. 378: „Selbst das Verhältnis eines Nervenreizes zu dem hervorgebrachten Bilde ist an sich kein notwendiges.“

selbständigen Stationen der Umformung des primären Erlebnisses von Wirklichkeit keinerlei kontinuierliche Übergänge stattfinden können. Es handelt sich bei dieser Kette von Transformationen vielmehr „jedesmal“ um ein „vollständiges Überspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andere und neue“,⁷³ so daß die einzelnen Stationen dieses metaphorischen Prozesses nicht mehr mit Hilfe des Satzes vom Grunde aus dem ursprünglichen Urerlebnis von Wirklichkeit abgeleitet werden können. Die Fixierung von Worten zu Begriffen erscheint unter dieser Perspektive als ein qualitativer Sprung innerhalb einer zunehmenden Entfernung vom „Urerlebnis“, die bereits auf den vorangegangenen Ebenen seiner metaphorischen Transposition begonnen hat. Indem Begriffe die zuvor produzierten Metaphern „zu einem Schema“ verflüchtigen,⁷⁴ begründen sie radikaler noch als die im Bereich der sinnlichen Erfahrung verbleibenden Metaphern gegenüber den „anschaulichen ersten Eindrücken . . . eine neue Welt von Gesetzen, Privilegien, Unterordnungen, Grenzbestimmungen“.⁷⁵ Diese neue Welt der Begriffe wird dadurch stabilisiert, daß diese ohne jede Rücksicht auf unmittelbare sinnliche Anschauungen nach den Gesetzmäßigkeiten der Logik miteinander kombiniert werden können. Die Logik als Begründung eines Aussagesystems in sich widerspruchsfreier Sätze errichtet ein „Gebälk und Bretterwerk . . . , an das sich klammernd der bedürftige Mensch sich durch das Leben rettet“.⁷⁶ Sie verweist als begrifflich begründete Rede nicht auf das „Wesen der Dinge“,⁷⁷ sondern stellt lediglich eine Fixierung, das „Hart- und Starrwerden einer ursprünglichen, in hitziger Flüssigkeit aus dem Urvermögen menschlicher Phantasie hervorströmenden Bildermasse“ dar. Ihr Ergebnis ist nicht Wahrheit, sondern eine anthropologisch notwendige „Assimilation“, bzw. „Metamorphose der Welt in den Menschen“,⁷⁸ die ausschließlich den Zweck hat, das den Menschen in seiner Existenz gefährdende Gefühl der radikalen Isoliertheit und Verlassenheit von der Natur erfolgreich zu kompensieren.

Nietzsche hat dieses Resultat seiner Sprachtheorie explizit auch auf Grundbegriffe der parmenideischen Ontologie bezogen. Wenn Worte grundsätzlich „nur Symbole für die Relationen der Dinge untereinander und zu uns“ darstellen, die der Mensch selber zur Kompensation seiner eigenen Lebensnot gesetzt hat, so können sie „nirgends die absolute Wahrheit“ berühren. Insofern das Wort „sein“ nur die „allgemeinste Relation“ bezeichnet, die unterschiedslos „alle Dinge

⁷³ III 2, 373.

⁷⁴ III 2, 375: „Er (sc. der Mensch) stellt jetzt sein Handeln als vernünftiges Wesen unter die Herrschaft der Abstraktionen: er leidet es nicht mehr, durch die plötzlichen Eindrücke, durch die Anschauung fortgerissen zu werden, er verallgemeinert alle diese Eindrücke erst zu entfärberten, kühleren Begriffen, um an sie das Fahrzeug seines Lebens und Handelns anzuknüpfen. Alles, was den Menschen gegen das Tier abhebt, hängt von dieser Fähigkeit ab, die anschaulichen Metaphern zu einem Schema zu verflüchtigen, also ein Bild in einen Begriff aufzulösen; . . .“

⁷⁵ Ebd.

⁷⁶ III 2, 382.

⁷⁷ III 2, 379.

⁷⁸ III 2, 377.

verknüpft“,⁷⁹ bedeutet der parmenideische Satz, daß nur Sein gedacht werden könne und Nichtsein nicht, das extreme Endprodukt eines identifizierenden Denkens, das als das äußerste „Gleichsetzen des Nichtgleichen“ und „Vergessen des Unterscheidenden“⁸⁰ am allerwenigsten hoffen darf, „hinter die Wand der Relationen, . . . in irgendeinen . . . Urgrund der Dinge gelangen“ zu können.⁸¹ Denken kann Sein nur dann als einen in sich einheitlichen Zusammenhang verstehen, wenn es sich „auf die verblaßtesten, abgezogensten Allgemeinheiten“ und damit auf die gänzlich „leeren Hülsen der unbestimmtesten Worte“ konzentriert.⁸² Es kann als solches unmöglich „über sich selbst hinaus etwas sehen und erkennen . . . , so unmöglich, daß Erkennen und Sein die sich widersprechendsten aller Sphären sind“.⁸³ In diesem Sinne ist auch die Aussage einer Nachlaßreflexion der achtziger Jahre zu verstehen, in der Nietzsche die geschichtliche Stellung seiner eigenen philosophischen Konzeption gegenüber der parmenideischen gekennzeichnet hat: „Parmenides hat gesagt, ‚man denkt nicht, was nicht ist‘ – wir sind am anderen Ende und sagen: ‚was gedacht werden kann, muß sicherlich eine Fiktion sein‘. Denken hat keinen Griff auf Reales.“⁸⁴

V.

Die bislang thematisierten „Umsetzungen“ von Argumentationsformen einer Metaphysik, die in ihren entscheidenden Strukturen von Parmenides angestoßen worden ist, sollten begründen, warum – nach Nietzsche – *Sein* nicht zu denken ist, bzw. so, wie es eigentlich ist, nicht gedacht werden darf. Zu zeigen ist abschließend, daß nach Nietzsche auch die dionysische Weisheit allein ebenfalls kein dem Menschen angemessenes Verhältnis zur Wirklichkeit begründen kann. Es kennzeichnet zwar im Gegensatz zum identifizierenden Denken das wahrhafte Sein der Welt als Leid, Sehnsucht, Schmerz und Widerspruch, aber es begreift diese seine negativen Eigenschaften als im Grunde defiziente und deshalb besser nicht-sein-sollende Modi eines zumindest als Konjektur präsenten, in sich vollkommenen, einheitlichen und deshalb befriedeten Seins. Nietzsches spekulativer Ehrgeiz möchte demgegenüber das menschliche Bewußtsein mit dem in sich selbst entzweiten Sein versöhnen. Er reaktiviert zu diesem Zweck die idealistische Konzeption der intellektuellen Anschauung und deutet sie um als die zeitfrei gedachte Selbstanschauung des Willens. Bei Fichte und Schelling richtet sich die intellektuelle Anschauung in ihrer entscheidenden Funktion gegen die Kantische Konzeption der Selbstaffektation des Ich, das auch in der Wahrnehmung seiner selbst auf die Zeit als die Anschauungsform des inneren Sinnes angewiesen bleibt.

⁷⁹ III 2, 340 (PHG).

⁸⁰ III 2, 374 (LW).

⁸¹ Siehe Anm. 79.

⁸² III 2, 338 (PHG).

⁸³ III 2, 340 (PHG).

⁸⁴ VIII 3, 124 (NL 80).

Sie bezeichnet demgegenüber einen Modus des absoluten Wissens, das nicht wie alles diskursive Wissen durch die Gegensätzlichkeit von Subjekt und Objekt gekennzeichnet ist. Nietzsche hingegen versteht die zeitfreie Selbstanschauung des Willens durchaus als Indiz für die ihm selber zugrundeliegende Differenz. Sie charakterisiert aber nicht die Insuffizienz seines Seins, sondern weist darauf hin, daß in Wirklichkeit nur der Gegensatz zum mit sich selbst entzweiten Willen, nämlich die in sich relationsfreie Identität, einen defizienten Modus von Sein darstellt. Blicke Sein als reine Identität in sich, wie es Parmenides unterstellt, müßte es unfähig sein, „sich selbst zu deuten“.⁸⁵ Wäre es ausschließlich sich selbst genügende Identität, gäbe es gar kein Seiendes, sondern vielmehr Nichts. Da es aber offensichtlich Seiendes gibt, muß auf ein Selbstdeutungsbedürfnis des Seins zurückgeschlossen werden, das auf der Selbstanschauungsfähigkeit des Willens beruht und zwangsläufig Differenz impliziert. Nur als Sein der Differenz ist der Wille als Sein zu denken, das zum „Urquell aller Dinge“ werden kann.⁸⁶

Im Medium seiner zeitfreien Selbstanschauung gewahrt der Wille als das wahre Sein die ihm als Essenz eigene Widersprüchlichkeit und zugleich die aus der Not seiner Selbstdeutungsbedürftigkeit resultierende Fülle seiner Produktionen, d. h. schopenhauerisch gesprochen, die gesamte Welt der Erscheinungen.⁸⁷ Da er sie im Modus der Zeitfreiheit alle zugleich wahrnimmt, muß er „immer dasselbe sehen, d. h. der Schein muß ebenso *sein*, wie das Sein (sc. seiner selbst als Widerspruch)“, nämlich „unverändert ewig“. Der Wille gewahrt sich deshalb als „Urprozeß“,⁸⁸ d. h. „nicht nur leidend, sondern gebärend: er gebiert den Schein in jedem kleinsten Moment: der als das Nichtreale auch der Nicht-*eine*, der Nichtseiende, sondern werdende ist“.⁸⁹

Diese Explikation des Grundes der Wirklichkeit als eines der Zeit enthobenen künstlerischen Urprozesses⁹⁰ ist die sachliche Voraussetzung für die „Artistenmetaphysik“ des frühen Nietzsche. Sie möchte den Gedanken begründen, daß Sein nicht als Identität, Autarkie und Wahrheit, sondern nur als Vielheit, Schein, Werden, Täuschung, d. h. als Nichtsein zu verstehen ist. Die Reflexion auf den künstlerischen Urprozeß der Welt selber versteht das als Nichtsein sich zeigende Sein nicht mehr wie noch Schopenhauer als Hinweis auf einen dem erscheinenden Sein selbst wesentlichen Defekt. Das sich als Nichtsein zeigende Sein tritt vielmehr genau an die Systemstelle, an der für die von Parmenides begründete Tradition metaphysischen Denkens das in eminenter Weise seiende Prinzip von Sein gestanden hat. Es bedarf für eine Philosophie, die im Nachweis eines künstlerischen Urprozesses der Welt selber die Fülle der Erscheinungen insgesamt als ästhetisches Phänomen rechtfertigt, keiner „Erdichtung des am Werden Leiden-

⁸⁵ III 2, 210 (NL 70).

⁸⁶ III 3, 207 (NL 70).

⁸⁷ III 3, 211: „Der eine Weltwille ist zugleich Selbstanschauung und er schaut sich als Welt: als Erscheinung. Zeitlos . . .“

⁸⁸ III 3, 211 f.

⁸⁹ III 3, 212 (NL 70).

⁹⁰ III 3, 211 (NL 70).

den“,⁹¹ der die Fülle der phänomenalen Welt nur unter der Bedingung zu retten und zu rechtfertigen vermag, daß er die Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit auf ein in sich einheitliches Prinzip zurückführen kann.

In einer Nachlaßreflexion der siebziger Jahre hat Nietzsche den parmenideischen Satz, das Nichtsein sei nicht zu denken,⁹² positiv aufgenommen. Zu fragen ist dann, was unter dieser Voraussetzung das „Einswerden mit dem Ursein“⁹³ im Sinne Nietzsches bedeuten kann. Wird dieses in verbaler Übereinstimmung mit der metaphysischen Tradition als das Telos menschlichen Denkens und Handelns bestimmt, so kann es angesichts einer Welt, die sich primär als Welt des Nichtseienden erweist,⁹⁴ nur vollzogen werden als kritische Distanzierung von den Denkmodellen der Einheit, des Seins und der Wahrheit, die allesamt nur als Kategorien zu verstehen sind, „welche sich auf eine rein fingierte Welt beziehen“.⁹⁵ Die Vereinigung mit dem Ursein ist deshalb nicht vollziehbar im Medium identifizierenden begrifflichen Denkens, sondern sie wird möglich allein durch „eine Wiederholung des Urprozesses, aus dem die Dinge entstanden sind“,⁹⁶ im Medium der Kunst. Einzig indem wir in strenger Analogie zum Ursein aus uns selber „den Schein erzeugen“,⁹⁷ befriedigt sich auch unser menschliches Sein in der Produktion des wahrhaft Nichtseienden, so daß sich der Mensch wie das Ursein durch die kontinuierliche Kreation des Scheins in der Kunst vollendet.⁹⁸ Zum Bezugspunkt menschlichen Denkens und Handelns deklariert Nietzsche deshalb den νοῦς des Anaxagoras, den er als Künstler versteht, weil er über „das Privilegium der Willkür“ verfügt. Aufgrund seiner „irrationalen Willkür“ ist er „das gewaltigste Genie der Mechanik und Baukunst“, der mit „den einfachsten Mitteln die großartigsten Formen und Bahnen und gleichsam eine bewegliche Architektur“ schafft. Der Mensch wird zu seinem Analogen nur dann, wenn er auch in Bezug auf sich selbst der „künstlerisch-undeterminierten Kraft des Geistes“ vertraut, die keinem ihm vorgegebenen „vernünftigen Zweck“ verpflichtet ist. Zu aktivieren ist deshalb die „Urbewegung“ als der „absolut freie Wille“, der „nur zwecklos gedacht werden kann, ungefähr nach Art des Kinderspiels oder des künstlerischen Spieltriebes“.⁹⁹

Es kann nur noch angedeutet werden, daß diese spekulative Begründung einer Metaphysik der Kunst entscheidende Rahmenbedingungen für die spätere Konzeption des Willens zur Macht festlegt. Der Wille zur Macht, der das „innerste

⁹¹ VIII 1, 113 (NL 80).

⁹² III 4, 139.

⁹³ III 1, 27, 39 f., 58 (GT); III 2, 103 (SGT).

⁹⁴ VIII 3, 63 (NL 80).

⁹⁵ VIII 2, 291 (NL 80); vgl. ebd. 290: „... es fehlt die übergreifende Einheit in der Vielheit des Geschehens.“ Wenn die „seiende Welt ein Schein ist“, darf man „nichts Seiendes zulassen“, weil „die Hypothese des Seienden die Quelle aller Weltverleumdung“ darstellt (ebd. 277).

⁹⁶ III 3, 174 (NL 70).

⁹⁷ III 3, 212 (NL 70).

⁹⁸ III 3, 208.

⁹⁹ Alle Zitate III 2, 362 ff.

Wesen des Seins“ benennt,¹⁰⁰ formuliert kein Identitätsprinzip von Seiendem insgesamt. Insofern er die Wirklichkeit als eine irreduzible Fülle dynamischer Quanten begreift, die sich jeweils in einem Spannungsverhältnis zu anderen Quanten befinden, ist er kein Prinzip im Sinne des metaphysischen Denkens. Er bezeichnet als „die elementarste Tatsache, aus der sich erst ein Werden, ein Wirken ergibt“, ein dynamisches Strukturprinzip von Wirklichkeit, das „nicht ein Sein, nicht ein Werden, sondern ein Pathos“ darstellt.¹⁰¹ Indem er im Gegenzug gegen die metaphysische Tradition die Mannigfaltigkeit der Wirklichkeit nicht mehr auf ein sie als Einheit zusammenbindendes Prinzip zurückführt, erschließt er die Fülle des Seins als eine essentielle „*regio dissimilitudinis*“,¹⁰² in der „Alles zugleich und übereinander und durcheinander und gegeneinander“ ist.¹⁰³ Der Wille zur Macht erweist sich deshalb als Bestätigung und Weiterführung der ästhetischen Rechtfertigung der Welt im Sinne der „Geburt der Tragödie“.

Nietzsche hat sowohl mit seiner frühen ästhetischen Rechtfertigung der Welt als auch mit der späteren Konzeption des Willens zur Macht die Voraussetzungen der parmenideischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte verlassen. Gezeigt werden konnte, daß und inwiefern Nietzsche seine eigenen philosophischen Intentionen in einer aspektreichen Auseinandersetzung mit zentralen Argumentationsformen parmenideischer Philosophie begründet hat. Zu fragen wäre schließlich, ob nicht über diesen direkten Bezug auf Parmenides hinaus der Nietzschesche Versuch einer nichtmetaphysischen Begründung von Philosophie dem Bannkreis parmenideischen Philosophierens dadurch verhaftet bleibt, als selbst Nietzsche Sein im strengen Sinne nur als reines, mit sich identisches, als reines und sich selbst genügendes Sein denken kann.¹⁰⁴ Seine Philosophie des Nichtseienden wäre dann die Reaktion einer Enttäuschung auf Anforderungen an einen Seinsbegriff, der ihm zwar noch als in sich stimmige Forderung gegenwärtig ist, aber aus verschiedenen Gründen nicht mehr denkbar zu sein scheint. Im Blick auf den platonischen „Parmenides“ könnte man auch sagen, Nietzsches Verständnis von „Sein“ bleibe ausschließlich von der Gegensätzlichkeit der beiden ersten Hypothesen bestimmt: Wenn Identität als in sich relationslos nicht gedacht werden kann, muß Differenz das Wesen des Seienden insgesamt bestimmen. Nicht in den Horizont der nietzscheschen Reflexion gerät hingegen der Gedanke, der für die Denkbewegung der dritten Hypothese ebenso entscheidend ist wie für die metaphysische Tradition insgesamt, daß nämlich die Einheit des Seins nur als Identität der Identität und

¹⁰⁰ VIII 3, 52 (NL 80).

¹⁰¹ VIII 3, 51 (NL 80).

¹⁰² Formuliert im Anschluß an Augustinus' Kennzeichnung einer mannigfaltigen Wirklichkeit, die nicht auf ein Prinzip ihrer Einheit bezogen ist: Conf. VII 10, 16.

¹⁰³ VIII 3, 107. Von dieser Nachlaßnotiz aus dem Frühjahr 1888 sei zurückverwiesen auf das „Durcheinander verschiedener Welten“ in der GT (III 1, 66). Die ästhetische Rechtfertigung dieser Wirklichkeit hat Nietzsche in dem Satz zusammengefaßt: „Alles Vorhandene ist gerecht und ungerecht und in beidem gleich berechtigt.“ (ebd. 67)

¹⁰⁴ Die Fixierung auf einen Begriff des Seins als reiner Identität im Sinne des parmenideischen Lehrgedichts und der ersten Hypothese des platonischen „Parmenides“ mag noch einmal der Satz belegen: „das wahrhaft an sich Seiende muß gänzlich unbedingt und einheitlich sein“ (III 2, 349 [PHG]).

der Nicht-Identität verstanden werden kann. Nietzsches Seinsverständnis verweist unter diesem Aspekt hinter die platonische Einsicht in das dialektische Verhältnis von Identität und Differenz auf das Seinsverständnis des historischen Parmenides zurück, und zwar in der Form, wie es Platon als eine kritische Anfrage an Parmenides und als vorbereitende Argumentationsstufe zu seiner eigenen Konzeption von Dialektik in der ersten Hypothesis seines „Parmenides“ expliziert hat.