

Friedrich Kümmel

AUF DEM WEG ZUM DISJUNKTIVEN DENKEN

STUDIEN ZUR LOGIK BEI PARMENIDES, HERAKLIT
UND PROTAGORAS

BAND 1:
PARMENIDES- UND HERAKLIT-STUDIEN

VARDAN VERLAG HECHINGEN

Zum Verfasser

Friedrich Kümmel, geb. 1933, habilitierte sich 1967 in Philosophie an der Universität Tübingen mit einer Arbeit über „Platon und Hegel zur ontologischen Begründung des Zirkels in der Erkenntnis“. Von 1967 bis 1971 war er Professor für Historische und Systematische Pädagogik an der Pädagogischen Hochschule Reutlingen, von 1971 bis 1986 ebd. Professor für Philosophie und von 1986 bis zu seiner Emeritierung 1998 Professor für Philosophie an der Pädagogischen Hochschule Ludwigsburg. Von 1967 bis 2015 übte er seine Lehrbefugnis für Philosophie an der Universität Tübingen aus. Seine Studien zum Begriff der Zeit, zur Hermeneutik als Methode, zum Verhältnis von Logik und Hermeneutik, zum Wissenschaftscharakter der Pädagogik, zu Schleiermachers Dialektik, zum philosophischen Verständnis der Natur sowie zur Logik der Disjunktion sind im Vardan Verlag erschienen.

Friedrich Kümmels philosophisches Denken wird von einer doppelten Einsicht angetrieben: zum einen davon, daß drei voneinander unabhängige und auch in ihrem Phänotyp ganz unterschiedliche philosophische Formationen zu einer grundlegenden *gemeinsamen* Erkenntnis gelangt sind; zum anderen davon, daß diese Erkenntnis ein tragfähiges Fundament für eine Neuorientierung und Vertiefung unseres Philosophierens abgibt. Bei dieser Erkenntnis handelt es sich um das dem üblichen Denken in Alternativen überlegene disjunktive Denken („Logik der Disjunktion“) und bei jenen Formationen um das moderne japanische, sich dem Zenbuddhismus verdankende Denken Nishidas und seiner Schule, um die antike griechische Philosophie vor Platon und um die Philosophie Nietzsches sowie die Lebensphilosophie.

Bibliographische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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

ISBN-13: 978-3-941060-15-9

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier
Druck und Bindung:
Vereinigte Druckereibetriebe Laupp & Göbel, D-72810 Gomaringen

Das Werk ist in allen seinen Teilen urheberrechtlich geschützt.
Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig.
Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen,
Mikroverfilmungen und die Einspeicherung in und Verarbeitung
durch elektronische Systeme.

© 2020 by Vardan Verlag, D-72379 Hechingen, Zollernstraße 21

Besuchen Sie uns im Internet:
www.vardan-verlag.de
www.friedrich-kuemmel.de

Editorische Vorbemerkung

Friedrich Kümmels lebenslange Beschäftigung mit dem Denken der sogenannten ‚Vorsokratiker‘ hat nicht nur deutliche Spuren in seinem letzten systematischen Werk *Der Ort des Menschen in der disjunktiven Struktur. Studien zur Logik der Disjunktion* hinterlassen, sondern ihn auch veranlaßt, eine Reihe von Texten zu verfassen, in denen er Parmenides‘, Heraklits und Protagoras‘ Denken im Hinblick auf das Anliegen, das ihn umtrieb, fruchtbar zu machen suchte: die Entwicklung einer disjunktiven Logik.

Die beiden vorliegenden Bände enthalten Kümmels Studien zu Parmenides, Heraklit und Protagoras. Auffällig ist der unterschiedliche Umfang dieser Studien: Während die Texte zu Parmenides und Protagoras sehr umfangreich sind und einen hohen Grad der Ausarbeitung repräsentieren, haben die kurzen Texte zu Heraklit ersichtlich nur einführenden Charakter. Kümmel plante nach Ausweis einer Notiz, die sich zu Beginn einer Parmenides‘ Denken gewidmeten Studie (hier im Anhang zu Band 1 wiedergegeben) fand, unter dem Titel „Parmenides und Heraklit als Denker der Disjunktion“ ein größeres Werk, das die Resultate seiner Beschäftigung mit den beiden Philosophen unter der Hinsicht des disjunktiven Denkens zusammenführen sollte. Dazu kam es jedoch nicht. Was nun Protagoras betrifft, so ergibt sich aus den vorliegenden Unterlagen nicht, ob Kümmel plante, auch seine Studien zu Protagoras mit denen zu Parmenides und Heraklit zu vereinigen. Dies zu tun fühlten wir uns als Herausgeber aber von der Sache her berechtigt, da Kümmel auch seine Auslegung von Protagoras‘ Homo-mensura-Satz ganz unter den Gesichtspunkt einer Logik der Disjunktion gestellt hat. Der von uns verantwortete Titel „Auf dem Weg zum disjunktiven Denken“ deutet das den genannten Denkern unterstellte Implikative ihres Philosophierens an, das Kümmel zu explizieren sucht, aber auch das Tentative seiner Auslegungen, die nicht umstandslos ein logisches Konzept Texten (eigentlich nur Bruchstücken von Texten) zu unterlegen beabsichtigen, die allesamt außerordentliche interpretatorische Probleme aufwerfen.

Zwei Unterschiede der beiden Fassungen der Parmenides-Studie fallen ins Auge. Der erste Unterschied betrifft die Einteilung: Die frühere Fassung des Anhangs kennt außer der Gliederung in zwanzig mit Überschriften versehene und durchnummerierte Abschnitte keine weitere Gliederung; demgegenüber ist die spätere Fassung des Haupttextes in zwei Kapitel geteilt, deren erstes die Überschrift „Grundlagen“ trägt und aus zehn Abschnitten besteht und deren zweites mit „Konsequenzen“ überschrieben ist und neun Abschnitte zählt. Der zweite Unterschied betrifft Änderungen im Text. Während die ältere Fassung

des Anhangs einen in sich abgeschlossenen Eindruck macht, bringt die jüngere Fassung Ergänzungen, die sie offener erscheinen lassen als die ältere. Das zeigt sich z. B. in Kümmels Bestreben, Parmenides' disjunktives Denken phänomenologisch aufzuhellen oder durch die Konfrontation mit neuzeitlichen Denkern stärker zu profilieren.

Auch für die Protagoras-Studie gilt: Sie existiert in zwei Fassungen, die sich jedoch nur teilweise überschneiden. Die als Haupttext geführte, längere (und wohl auch jüngere) Fassung ist in Kapitel, Abschnitte und Unterabschnitte gegliedert und weist so eine deutliche Struktur auf, während die kürzere (nach dem Zusammenhang, in dem sie steht, wohl ältere) Fassung (hier im Anhang zu Band 2 wiedergegeben) aus siebzehn mit Überschriften versehenen Abschnitten besteht, ohne daß das Ganze weiter gegliedert wäre. Die ältere Version trägt die Überschrift „Protagoras' Homo-mensura-Satz und die Frage nach den Grundlagen einer Erkenntnis ohne Allgemeines“; die jüngere ist mit „Der Homo-mensura-Satz und das Problem der Erkenntnis“ betitelt und nahm im Inhaltsverzeichnis der ersten Fassung von *Der Ort des Menschen in der disjunktiven Struktur* das sechste Kapitel ein. Während die ältere Version nicht den Eindruck macht, abgeschlossen zu sein, kommt die jüngere Version zu einem gewissen Abschluß, wenn auch damit zu rechnen ist, daß Friedrich Kümmel bei einer neuerlichen Durchsicht oder bei der Endredaktion erneut (und vielleicht nicht unerhebliche) Änderungen vorgenommen hätte – sein Denken war immer im Fluß. Trotzdem erscheint es uns auch in diesem Fall aufgrund des hohen Grads ihrer Ausarbeitung gerechtfertigt, die frühere Fassung in den Anhang dieses Bandes aufzunehmen.

Die Herausgeber haben sich selbstverständlich jedes inhaltlichen Eingriffs enthalten. Ihre redaktionelle Tätigkeit beschränkte sich auf die Beseitigung offenkundiger Versehen und einer Reihe von stilistischen Unebenheiten sowie auf die Ergänzung und Vereinheitlichung bibliographischer Angaben, allerdings mit dem Bewußtsein, manches Mal hinter dem Wünschenswerten zurückgeblieben zu sein.

Hechingen/Konstanz, im Oktober 2019

Rosemarie Bossenmaier-Kümmel & Reiner Wimmer

INHALTSVERZEICHNIS

Inhaltsverzeichnis 7

Erster Teil

Parmenides zum Ort des Seins und zu den Wegen der Menschen 11

Erstes Kapitel

Grundlagen 11

1. Die Unabdingbarkeit einer logischen Bestimmung der Kategorie „Sein“ und die damit verbundene Frage, welche Form von Logik dem „Gedanken Sein“ gerecht werden kann 11
2. Die Kategorienbestände „Welt“ und „Sein“ sind nicht inhaltlich, sondern im Sinne einer formalen Differenz zu unterscheiden 14
3. Die drohende Aporie im Weg der Erkenntnis 18
4. Das Problem des Denkens und Sagens von Sein stellt vor die Aufgabe, eine „Sprache des Seins“ zu finden, die nicht mehr durch den Widerspruch desavouiert werden kann 30
5. Die Aufgabe einer seinsgemäßen Lösung des Widerspruchsproblems 33
6. Sowenig Raum und Zeit zu Bestimmungsgründen für den Widerspruch und seine Vermeidung gemacht werden können, sowenig können sie Bestimmungsgründe für das Seiende und seinen Ort sein 39
7. Formale Aspekte der Unterscheidung von „Sein“ und „Welt“ bzw. „Nichts“ 42
8. Das Erfordernis einer doppelten Charakteristik von Raum und Zeit 49
9. Zum Verhältnis von „Orten“ und „Wegen“ 54

10. Zur Frage nach der Bezugsrelativität seiender Dinge und der damit verbundenen Frage nach dem Absoluten im Relativen 57

Zweites Kapitel

Konsequenzen 65

1. Konsequenzen bezüglich der Konstruktion eines räumlichen Bildes vom „Sein“ und seinem „Ort“ 65
2. Konsequenzen bezüglich der Konstruktion eines zeitlichen Bildes des Seins in seinem Ort 68
3. Konsequenzen bezüglich der Frage nach der Einheit und/oder Vielheit des Seienden und der zwischen den vielen Seienden gegebenen Beziehung 71
4. Konsequenzen bezüglich der Frage nach dem „Ort des Seins“ und seiner logischen Formbestimmtheit 81
5. Konsequenzen bezüglich der im „Ort des Seins“ gegebenen Bewegungsmöglichkeit 87
6. Konsequenzen bezüglich des Ortes des Menschen und seiner Lebensform 97
7. Konsequenzen bezüglich der Konvergenz von Sein und Freiheit im Ort 102
8. Konsequenzen bezüglich des Denkens und der Form seiner Bewegtheit 107
9. Zum Abschluß noch einmal: Disjunktion versus Alternativenbildung und Kampf oder Vermittlung 120

Zweiter Teil

Heraklit

Disjunktion bei Heraklit 124

Eine kurze Vorstellung Heraklits als Denker der Disjunktion 144

Heraklit als Denker der Disjunktion 150

Anhang

Parmenides zum Ort des Seins und zu den Wegen der Menschen 179

1. Die Unabdingbarkeit einer logischen Bestimmung der Kategorie „Sein“ und die damit verbundene Frage, welche Form von Logik dem „Gedanken Sein“ gerecht werden kann 179
2. Die Kategorienbestände „Welt“ und „Sein“ sind nicht inhaltlich, sondern im Sinne einer formalen Differenz zu unterscheiden 181
3. Die drohende Aporie im Weg der Erkenntnis 186
4. Das Problem des Denkens und Sagens von Sein stellt vor die Aufgabe, eine „Sprache des Seins“ zu finden, die nicht mehr durch den Widerspruch desavouiert werden kann 196
5. Die Aufgabe einer seinsgemäßen Lösung des Widerspruchsproblems 200
6. Sowenig Raum und Zeit zu Bestimmungsgründen für den Widerspruch und seine Vermeidung gemacht werden können, sowenig können sie Bestimmungsgründe für das Seiende und seinen Ort sein 207
7. Formale Aspekte der Unterscheidung von „Sein“ und „Welt“ bzw. „Nichts“ 208
8. Die Frage nach dem „Ort“ des Seins und seiner logischen Formbestimmtheit 213
9. Konsequenzen bezüglich der Konstruktion eines räumlichen Bildes vom „Ort des Seins“ 221
10. Konsequenzen bezüglich der Konstruktion eines zeitlichen Bildes des Seins 225
11. Konsequenzen bezüglich der Konvergenz von Sein und Freiheit im Ort 228
12. Die Frage nach dem Sein und seinem Ort unterscheidet sich formal von der Frage nach der Einheit und/oder Vielheit des Seienden und sagt darüber nichts aus 231
13. Die nach außen hin gegebene „Unbewegtheit“ des Seins läßt fragen nach der in ihm selbst gegebenen Bewegungsmöglichkeit 237
14. Die qualitative Verschiedenheit der Bewegung-im-Ort gegenüber einer äußerlichen Bewegung in Zeit und Raum 239

15. Das Erfordernis einer doppelten Charakteristik von Raum und Zeit 243
16. Konsequenzen bezüglich eines seinsgemäßen Handelns in Raum und Zeit
246
17. Folgerungen bezüglich des Verhältnisses von „Orten“ und „Wegen“ 249
18. Konsequenzen bezüglich der Frage nach der Bezugsrelativität seiender
Dinge und der damit verbundenen Frage nach dem Absoluten im Relativen
251
19. Zum Abschluß noch einmal: Disjunktion versus Alternativenbildung und
Kampf bzw. Vermittlung 254
20. Konsequenzen bezüglich der Bewegung des Denkens 256

Personenverzeichnis 265

Sachverzeichnis 269

ERSTER TEIL

PARMENIDES ZUM ORT DES SEINS UND ZU DEN WEGEN DER MENSCHEN

ERSTES KAPITEL

GRUNDLAGEN

1. Die Unabdingbarkeit einer logischen Bestimmung der Kategorie „Sein“ und die damit verbundene Frage, welche Form von Logik dem „Gedanken Sein“ gerecht werden kann

Parmenides fragt nach dem „Sein“ und geht davon aus, daß der Mensch es – im Unterschied zu seiner „Welt“ – nicht oder nicht mehr kennt. Er weiß nicht, wie es sich mit dem „Sein“ verhält und wie er sich zu ihm verhalten kann. Zunächst hat man davon nur das Wort, an das sich ein vages Versprechen knüpft, gepaart mit abgründiger Angst; denn der Schrecken des Seins erscheint nicht geringer als der Schrecken vor dem Nichts.

Bevor man etwas *wissen* kann über das, was man noch nicht kennt, muß die *Frage* nach ihm ausgearbeitet werden: worum es beim „Sein“ eigentlich geht? Nur wenn die Frage als solche hinreichend ausgearbeitet ist, lassen sich bereits gegebene Antworten daraufhin prüfen, ob sie der fraglichen Sache gerecht werden oder von ihr wegführen. Es kann sein, daß überhaupt erst vermöge der durchgehaltenen Frage eine Antwort gefunden wird, die der Sache entspricht und das Fragen befriedigt.

„Sein“ ist auch schon sprachlich ein Abstraktum. Mit der Frage nach dem „Sein“ und ihrer Ausarbeitung kann keinesfalls schon eine bestimmte Vorstellung von diesem verbunden werden. Weder kann man davon ausgehen, daß „Sein“ bzw. „das was ist“ in die Sinne fällt, noch hat man von ihm schon einen zureichenden Begriff. In dieser Situation kann das Fragen allein zurückgreifen auf *logische Mittel*, die nichts vorwegnehmen und dennoch eine Richtungsnahe ermöglichen. Nach der Logik einer Sache zu fragen, verlangt nicht, sie bereits zu kennen, doch kann man davon ausgehen, daß jede Sache einer Logik folgt und mit dieser gleichsam ihr Geburtsort (ihre Matrix) aufgeschlossen werden kann.

Die *erste Frage* ist damit die Frage nach der *Logik des Seins*. Um sie auszuarbeiten, muß zwar kein Wissen, aber doch ein Gespür dafür vorhanden

sein, um was für eine Kategorie es sich beim „Sein“ eigentlich handelt. „Sein“ ist – wie seine vielen Stellvertreter „ist“, „es gibt“, „es ist der Fall“, „es ist wirklich“ usw. beweisen – ein vieldeutiges Wort. Als solches hat es Aristoteles unter dem Aspekt eines „mehrfachen Sprachgebrauchs“ (πολλαχῶς λέγεσθαι) behandelt.¹ Allein von einer Klärung des Sprachgebrauchs her erscheint es aber wenig aussichtsreich, ein angemessenes Verständnis der *Kategorie* „Sein“ zu gewinnen. Um der Vieldeutigkeit zu entkommen, muß diese ohne Rückgriff auf die Vermögen der Wahrnehmung, der Vorstellung und der Sprache gedacht werden können. Kategorien, die man *nur denken* kann, sind *reine* Kategorien, das heißt: man kann sich ihnen nur vermöge der dem Denken eigenen Logik annähern.

Damit ist ein Ausgangspunkt gewonnen, von dem aus die Frage *als solche* ausgearbeitet werden kann, ohne bereits ein bestimmtes Verständnis dessen, was „Sein“ ist, voraussetzen zu müssen. Das radikal Neue und noch immer Unausgeschöpfte an Parmenides' Ansatz ist: Was nicht bereits in der Erfahrung gegeben ist und was man auch nicht mittels zeit-räumlicher und semantischer Konnotationen imaginieren kann: das unsichtbar bleibende und nur dem Denken zugängliche „Sein“ kann, wenn überhaupt, nur mittels einer *Logik* ausgemacht und definiert werden, die von vornherein auf alle ihr von der Welt in Zeit und Raum her angetragenen Schematisierungen verzichtet und sich bewußt auf den Standpunkt des reinen Denkens stellt.

„Sein“ ist für Parmenides – nicht an sich, aber was den Zugang des Menschen zu ihm betrifft – eine *logische* Kategorie und *als solche* zu entfalten. „Sein“ ist aber zudem – der *Sache* nach – „Existenz“ und bleibt als solche auch dem reinen Denken unvordenklich und unhintergebar. Dennoch gibt es für ein Wesen, das sich vornehmlich in Welten des Scheins bewegt, nur den Weg über das reine Denken, wenn überhaupt ihm ein Zugang zum Sein selbst erschlossen werden können soll. *Nur insofern* – und nicht im Sinne eines mißverstandenen Idealismus, der Existenz aus dem Denken abzuleiten sich anheischig macht – ist für Parmenides „Denken und Sein dasselbe“ (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι; Fragment 3²). In der Tat ist es angesichts der Alternativen von Idealismus oder Realismus, von Metaphysik und Positivismus nicht so einfach, sich der „Existenz“ bzw. des „Wirklichen“ zu versichern, denn dieses ist nicht einfach mit Händen zu greifen und liegt nicht ohne weiteres vor Augen. Parmenides

¹ Mit der mehrfachen Rede vom Seienden (τὸ ὄν) wird im 3. Buch der Metaphysik die Erörterung des Seinsbegriffs eingeleitet (vgl. Met. 1003a31 ff.). Vgl. auch Buch 12. 5. (1071a31, 37) und in der Topik θ 3 (158b10).

² Die Fragmente werden mit der bei Diels-Kranz, Fragmente der Vorsokratiker, gegebenen Nummerierung zitiert.

verzichtet bewußt auf die Leitfunktion der Sinne, um sich dem „Sein“ auf andere Weise anzunähern. Demgegenüber wäre auch ein Idealismus – und nicht nur der klassische Empirismus – zur Stärkung seines Arguments gut beraten, wenn er – wie z. B. in der protagoräisch-platonischen Wahrnehmungsthe³ oder beim Berkeley'schen *esse est percipi* – die erstaunliche Bildkraft der sinnlichen Wahrnehmung in Verbindung mit der Einbildungskraft und Vorstellungstätigkeit für sich in Anspruch nähme, weil davon ausgegangen werden kann, daß – um Kants Termini aufzunehmen – die Erscheinungswelt in der Tat ein Produkt menschlicher Sinnlichkeit, Einbildungskraft und Verstandestätigkeit ist.

Nicht aber so das „Sein“ und der „Gedanke Sein“ bei Parmenides! Indem dieser den Begriff des Seins mit rein logischen Mitteln bestimmt und jede sinnliche Erfahrung sowie die daran gebundene Vorstellung aus dem Spiel läßt, beansprucht er weder, Sein bzw. Existenz aus dem Denken abzuleiten, noch läßt er es, wie der gewöhnliche Menschenverstand dies tut, unmittelbar in die sinnenfällige Wahrnehmung fallen. Parmenides will zum Sein als einer über die Wahrnehmung und Vorstellung hinausreichenden – und eben deshalb notwendig zu denkenden – Wirklichkeit zwar den *Weg* weisen, nicht aber eine Seinerfahrung irgendwelcher Art vorwegnehmen.

Parmenides' rein logischer Zugang zum Sein darf aber auch nicht nominalistisch mißverstanden werden, so als ob es sich dabei nur um die formale Analyse des auf die Kopula „ist“ (ἐστίν) bezogenen Sprachgebrauchs handelte, mit dem keinerlei „ontological commitment“ (Quine) zu verbinden wäre. Parmenides' Bestimmung des Seins will keineswegs nur eine logisch geschärfte, sprachanalytische Klärung dessen sein, was die Kopula „ist“ im Zusammenhang des Satzes und seines Wahrheitsanspruchs leistet und was ihr ja auch durch keinen anderen Satzteil abgenommen werden kann. In diesem Sinne ist Parmenides auch als Logiker noch kein moderner, durch den Skeptizismus hindurchgegangener analytischer Denker.

³ Vgl. Platons auf den Homo-Mensura-Satz des Protagoras (Fragment 1) bezogene erste These im „Theaitetos“: Erkenntnis ist Wahrnehmung, und die daran geknüpften Problematik der Relativität.

2. Die Kategorienbestände „Welt“ und „Sein“ sind nicht inhaltlich, sondern im Sinne einer formalen Differenz zu unterscheiden

Solange die Logik lediglich zur strukturellen Analyse von Weltgegebenheiten und zur Prüfung von darauf bezogenen Wahrheitsansprüchen verwendet wird, braucht auf ihre eigene Formbestimmtheit nicht ausdrücklich reflektiert zu werden, weil so lange davon ausgegangen werden kann, daß sie ‚aus einem Guß‘ ist, bezüglich jeglicher Gegebenheit ‚Einheit‘ verbürgt und durch ‚Wahrheitsübertragung‘ das ‚System‘ bzw. das ‚Ganze‘ kohärent mit sich zusammenschließt. Eine so verstandene Logik muß die Einheit des Weltzusammenhangs verbürgen, das heißt: sie muß mit dessen Gegensatzstruktur und Widersprüchlichkeit so umgehen, daß die Einheitspostulate nicht verletzt werden.

Soll die Logik jedoch dem *seiner formalen Struktur nach anderen* „Gedanken Sein“ gerecht werden und zu dessen Charakterisierung dienen können, so muß die diesem Gedanken angemessene logische Form allererst erfragt bzw. zur Ausarbeitung der Kategorie „Sein“ eigens entwickelt werden. Der „Gedanke Sein“ und der „Gedanke Welt“ sind für Parmenides *formal verschiedene Gedanken*, das heißt: sie folgen einer unterschiedlich gehandhabten Logik. Nur indem die Frage nach der *logischen Form* selbst ausdrücklich gestellt wird, läßt sich das Verhältnis von Logik und Welt einerseits, Logik und Sein andererseits im Sinne einer *formalen Differenz* ausarbeiten. Die Konsequenz ist deutlich: Was in formaler Differenz zueinander steht, kann nicht auf derselben Ebene verrechnet und mit denselben logischen und sprachlichen Mitteln dargestellt werden.

Wie immer jedoch die hier gegebene formale Differenz zum Ausdruck gebracht wird: Anleihen bei der in der weltbezogenen Anschauung, Sprache und Handlung bereits verkörperten Proto-Logik können auch in Parmenides’ auf das „Sein“ bezogener Verfahrensweise nicht überhaupt vermieden werden. Wenn die Kategorie „Welt“, wie Parmenides bei der Charakterisierung des dritten Weges feststellt, durch Gegensatzstrukturen bestimmt ist, färbt das auch auf die ihr gemäße Sprache und Logik ab, die mit Negationen, Implikationen und Alternativbildungen arbeitet und Gegensätze bzw. Widersprüche so behandelt, daß sie den hier alles leitenden und tragenden Gedanken der Einheit nicht sprengen, aber auch nicht zur unbestimmten Indifferenz verkommen lassen. Die Kategorie „Sein“ dagegen ist durch den strikten Ausschluß von Gegensatzstrukturen definiert und wird von Parmenides von vornherein in Disjunktion zu diesen gesetzt.

Was aber heißt es, das Sein auf die ‘andere Seite’ zu stellen? Für Parmenides’ Denken und Sagen des Seins stellt sich damit die Aufgabe, die mit dem gegenständlich fokussierten und sprachlich ausgelegten Weltverhältnis verbundenen logischen Formbestimmtheiten gleichsam gegen den Strich zu bügeln und – wo auch er nicht umhin kann, die ihnen gemäßen Sprachformen zu benützen – auf formal andere Weise zu interpretieren. Wenn bereits die nicht-formalisierte, syntaktische und semantische Sprachstruktur den Oppositionen und Negationen verpflichtet ist, muß um so mehr darauf geachtet werden, wie mit diesen Vorgaben auch anders umgegangen werden kann und wie Parmenides sie, entgegen der üblichen Verfahrensweise, im Sinne einer anders gewendeten Logik verwendet.

Um die geläufigen Titel aussagekräftiger zu machen, ziehe ich es im Folgenden vor zu sagen, daß Parmenides’ Behauptung eines strikten Entweder | Oder zwischen „Sein“ und „Nicht-Sein“ der von mir so genannten „*Logik der Disjunktion*“ entspricht, während das die disjunktive Struktur ignorierende und den Gegensatz bzw. Widerspruch relativierende oder ausschließende Einheitsdenken dem üblichen Umgang gemäß der „*Logik der Alternativen*“ entspricht.

Man muß zum Verständnis des parmenideischen Gedankens ausdrücklich darauf reflektieren, daß *alle* logischen Funktionen, insbesondere aber Negation und Konjunktion, Alternative und Disjunktion einen *formal anderen Sinn* annehmen, je nachdem, ob sie unter dem Aspekt einer *weltbezogenen* „Logik der (mit relativen Differenzen und Alternativen behafteten) Identität“ gedacht oder im Rahmen einer *seinsbezogenen* „Logik der (unaufhebbaren) Differenz bzw. Disjunktion“ verwendet werden. Achtet man genauer auf die mit „Disjunktion“ einerseits, „Alternative“ andererseits umschriebene logische Formbestimmtheit, die alle übrigen logischen Funktionen entsprechend einfärbt, so stellt sich u. a. bezüglich Parmenides die Frage, was die der Disjunktion entsprechende Form der *Negation* wäre bzw. welche Form eine Negation annehmen muß, um durch sich selbst die mit dem Gedanken „Sein“ verbundene *Affirmation* zum Ausdruck bringen zu können, ohne dessen „Positivität“ lediglich indirekt im Sinne einer „Negation der Negation“ auszudrücken. Die sog. doppelte Negation wäre unterschiedlich zu interpretieren, je nachdem, ob sie mit einer disjunktiven Struktur oder mit dem Gegebensein von Alternativen verbunden wird.⁴

⁴ Der von Parmenides zur Geltung gebrachte formale Unterschied von Disjunktion und Alternative wird hier als gegeben vorausgesetzt. Er wird systematisch im ersten Kapitel meines Buchs *Der Ort des Menschen in der disjunktiven Struktur. Studien zur Logik der Disjunktion* (Hechingen 2017) entfaltet.

Am Beispiel einer Alternativenbildung, wie sie z. B. im Parteienstreit vorliegt, läßt sich eine ähnliche Problematik aufrollen, denn auch das Verständnis von Alternativität kann sehr verschieden sein und mit entsprechend unterschiedlichen Konsequenzen verbunden werden. Alternativen stellen sich in der Regel bezüglich derselben Fragen, Angelegenheiten und Forderungen – doch was kann es heißen, daß ‘dasselbe’ strittig ist? Ist es eine Sache des Machtanspruchs rivalisierender Kräfte und damit ein rivalisierender Streit um den Besitz von ein und derselben Pfründe⁵, oder liegt es an einer nicht zu beseitigenden, ‘geblockten’ Alternativität, daß der Streit kein Ende nimmt? Beim Wettkampf löst die Entscheidung gemäß einer Regel das Problem. Was heißt es aber, um nicht entscheidbare Alternativen zu streiten bzw. um Sachen, die näher besehen nicht in Alternative zueinander stehen und gar keiner Entscheidung zugeführt werden können? Alternativen suggerieren oft eine Entscheidbarkeit, die in Wirklichkeit gar nicht besteht und, wenn überhaupt, nur gezwungenermaßen zustande gebracht werden kann. Wenn aber gleichwohl die ‘andere Seite’ nicht ausrangiert werden kann: wie ist dann mit dem *stets gegebenen* Widerspruch umzugehen, ohne Hoffnung darauf, ihn je beschwichtigen oder aus der Welt schaffen zu können? Mit anderen Worten stellt sich die Frage: Was für eine Form müßte die Alternative selbst annehmen, damit es nicht mehr möglich ist, die Sache auf die eine oder andere Seite zu ziehen und sich im unlösbaren Parteienstreit zu verstricken? Hier taucht in der einen Richtung das Problem des eingesehenen Dilemmas und der nicht mehr zu beseitigenden Aporien auf, in anderer Richtung gesehen das Problem der Disjunktion.

Schließlich wäre auch noch auf die Formen der *Konjunktion* und die durch sie bestimmten Einheitsvorstellungen zu reflektieren und hier nach einer analogen Differenzierung zu fragen. Das Spektrum reicht von striktem „Einssein“ über die „Identität des Nichtunterschiedenen“ und die „partielle Gleichheit im Unterschied“ bis hin zur „Beziehung Getrennter“. Dabei ist deutlich, daß nicht jede Form von Konjunktion jeder Form von Einheit bzw. Beziehung gerecht werden kann und Fehlgriffe an der Tagesordnung sind. Insbesondere bei der Ausarbeitung ethischer und personaler Einheitsvorstellungen und Beziehungsmodalitäten werden formale Differenzierungen nötig, wie sie z. B. in Form einer Abgrenzung von gegenständlich bestimmtem „Habensmodus“ und intrinsisch bestimmtem „Seinsmodus“ durchgeführt worden sind. Bezüglich des Seinsmodus wird das disjunktive Element in den

⁵ In diesem Sinne interpretiert Thrasymachos den auf die Aufbauschung künstlicher Differenzen reduzierten Parteienstreit (vgl. DK 85A1).

Vordergrund gerückt, während die an den Habensmodus geknüpfte Alternativenbildung in der langen Sicht als fehlleitend und unfruchtbar empfunden wird.

An dieser Stelle kann erstmals deutlich werden, was unterschiedliche „Wege“ im Sinne einer *formal* zu treffenden Unterscheidung sein können und was für eine Rolle insbesondere die Unterscheidung von Disjunktion und Alternative dabei spielt. An einem geläufigen Beispiel kurz gesagt: Man kann nicht gleichzeitig auf die Karte „Haben“ und auf die Karte „Sein“ setzen. In analogem Sinne markiert Parmenides ein Entweder | Oder⁶ zwischen dem ersten „Weg des Seins“ bzw. der „Wahrheit“ und dem zweiten „Weg des Nichts“, der zu nichts führt, aber gleichwohl den Nenner des dritten Weltweges bildet. Der Königsweg des Seins hingegen läßt sich nicht unmittelbar mit dem dritten Weltweg der Sterblichen verbinden, weil er eine andere Ebene einführt, die einen anderen Nenner zur Grundlage hat.

Die formale Unterscheidung von „Sein“ und „Welt“ verlangt somit bezüglich *aller* abgeleiteten Kategorien einen je anderen Zugang und ein dementsprechend unterschiedliches Verständnis. In der knappen logischen Formel des Parmenides ausgedrückt: Die Kategorie „Welt“ ist, wie die Charakterisierung des dritten Weges zeigt⁷, ihrer logischen Form nach durch Gegensatzstrukturen und Alternativen bestimmt, während „Sein“ von jedem inneren und äußeren Widerspruch säuberlich freigehalten werden muß und zu nichts anderem in Alternative gesetzt werden kann. „Sein“ wird in Disjunktion zum „Nicht-Sein“ (und damit auch zur „Welt der Meinungen“) gesetzt und keinerlei Vermittlung der beiden Sphären mehr zugelassen. Die Explikation beider Kategorien verlangt einen dementsprechend unterschiedlichen Gebrauch der Logik, wobei der formale Unterschied sich gemäß Parmenides' Vorgabe durch die Unterscheidung von weltbezogener *Gegensatz- bzw. Alternativstruktur* und seinsbezogener *disjunktiver Struktur* terminologisch fixieren läßt.

Dies verlangt hinsichtlich der Wirklichkeitsgeltung des Begriffs „Welt“ und seiner Inhalte eine folgenschwere Einklammerung. Wenn die Welt, so wie sie

⁶ Das Bindestrich-Wort Entweder-Oder hat einen guten Sinn, die das disjunktive Moment hervorhebende Notationsweise Entweder | Oder aber auch. Der Bindestrich betont die Zusammengehörigkeit des nicht auf einen Nenner zu Bringenden, während der Trennungsstrich das Moment der Ausschließlichkeit und die Inkommensurabilität der Nenner selbst zum Ausdruck bringt. Ich benutze je nach Kontext beide Schreibweisen, um damit eine jeweils andere Akzentuierung des Gedankens vornehmen zu können.

⁷ Siehe im Lehrgedicht Fragment 8, Zeile 50 ff.

sich darstellt, nicht eo ipso „wirklich“ ist und wenn es in ihr auch nicht an erster Stelle um die Zuschreibung von Wirklichkeit und Wahrheit geht, muß ihre Funktion für das weltbezogene Dasein eine andere sein. Die Wahrheit, die man in ihr finden kann, ist wie beim delphischen Orakel immer nur die seiner selbst.⁸ Soll aber die Welt in diesem subjektivierenden und individualisierenden Sinne Spiegel sein können, so muß sie insoweit auch als Produkt eigener Projektion begriffen werden: als Widerschein einer Doxa und Ausdruck der in ihr waltenden Logik. Dies zu wissen und ausdrücklich eine subjektive Wendung zu nehmen, ist die Weisheit des griechischen Denkens und, was die Herauf-führung einer im Subjekt zentrierten Bewußtseinsform betrifft, seine epochale Leistung. In der Aufnahme dieser Spur sind die Griechen bis heute unübertroffen in ihrer Modernität.

Zunächst aber gilt es, einen naheliegenden Einwand zu entkräften, der die mit dem „Sein“ verbundene *Erkenntnismöglichkeit* betrifft. Eine solche ist für Parmenides im „Gedanken Sein“ durchaus gegeben, kann doch nur „Sein“ und nicht „Welt“ für ihn die „Wahrheit“ verbürgen. Wie aber soll Seinserkenntnis möglich sein, wenn man sie nicht mehr einfach mit Welterkenntnis gleichsetzen kann?

3. Die drohende Aporie im Weg der Erkenntnis

Die von Parmenides vorgenommene strikte Trennung des ersten und des zweiten bzw. dritten Weges leuchtet auf den ersten Blick nicht ein, ja sie scheint bezüglich aller drei von ihm unterschiedenen Wege in Aporien zu führen, deretwegen man glaubt, sie zurückweisen zu müssen. Insbesondere das folgende, für den gegenständlich bestimmten Weltbezug aporetisch werdende, aber auch den Weg der Wahrheit zur vermeintlichen Sackgasse machende Problem hat sich im Zusammenhang mit dem von Parmenides behaupteten Entweder | Oder von „Sein“ (ἔστιν) oder „Nicht-Sein“ (οὐκ ἔστιν) gestellt: Wie soll, wenn der zweite Weg des „οὐκ ἔστιν“ als „unerkundbar“ (Fragment 2) und gar nicht gangbar kategorisch geschlossen wird, über das „Sein“ noch etwas Bestimmtes ausgesagt werden können, wo doch – so glaubt man – alle Bestimmung an Negation geknüpft ist? Sind die beiden erstgenannten, im Blick auf eine bestimmbare Weltgegebenheit gerade nicht unter ein Entweder | Oder zu stellenden Wege nicht überhaupt nur gangbar, wenn man eine Verbindung zwischen ihnen herstellt und es auch bezüglich der Bestimmung des „Seins“ bei einer solchen beläßt? Und wird der Gedanke „Sein“ nicht noch viel aporetischer

⁸ Der Torspruch von Delphi lautet bekanntlich Γνῶθι σεαυτόν.

als das von Parmenides wegen seines Widerspruchs zurückgewiesene Denken des „Nichts“? Die sich gegen Parmenides' Ansatz wendende, von Platon zuerst ins Spiel gebrachte und in der Folgezeit allgemein akzeptierte Regel: *omnis determinatio est negatio* beinhaltet ja gerade dieses, daß bezüglich einer jeden bestimmbaren Beziehung bzw. Gegebenheit „– ist“ und „– ist nicht“ sich gegenseitig erklären und im Sinne des bestimmten Unterschieds sorgsam aufeinander abgestimmt werden müssen.⁹

Und doch ist damit das letzte Wort nicht gesagt; denn alle Versuche der Vermittlung des Positiven und Negativen können nicht verhindern, daß im Rahmen eines solchen Denkansatzes die durch Mittebildung gebändigte Antinomik jederzeit wieder aufbrechen kann und der gegenüber jeder bestimmten Aussage stets mögliche Widerspruch das letzte Wort behält. Sowenig die Freiheit des Sagens unterbunden werden kann, sowenig entgeht eine Bestimmung *via negationis* ihrem eigenen Widerspruch. Ein solcher ist bereits in sie selber eingebaut und braucht gar nicht von außen an sie herangebracht zu werden. Was auf diese Weise bestimmt werden kann, bleibt genauer besehen im Widerspruch und kann jederzeit wieder in einen solchen münden bzw. umformuliert werden. Platon ist sich dessen durchaus bewußt und übertrifft Gorgias bezüglich der skeptischen Konsequenz (vgl. den Dialog „Parmenides“.)

Aber gerade diese Konsequenz will Parmenides aus dem Gedanken „Sein“ *a limine* ausschließen, indem er ihn aus der Gegensatzstruktur überhaupt herausnimmt – eben vermöge seiner nicht mehr zur Alternative herabstufbaren und der Entscheidung anheimgestellten Disjunktion. Die gefürchtete Schwierigkeit des Seins – sei es in der Form seiner Unbestimmbarkeit oder

⁹ Platons Dihairesenlehre zieht daraus die methodologischen Konsequenzen. Vgl. dazu Julius Stenzel, Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles, 3. Aufl. Darmstadt 1961 und meine Habilitationsschrift über „Platon und Hegel zur ontologischen Begründung des Zirkels in der Erkenntnis“, Tübingen 1968, Drittes Kapitel: Die Begründung des dihairetischen Verfahrens in einer ontologischen Prinzipienlehre, S. 102-128. Das disjunktive Moment reduziert sich im Rahmen eines solchen, sich der Sache von außen annähernden Bestimmungsverfahrens auf eine disjunktive Agilität, mittels deren ein zunächst völlig unbestimmtes Begriffsfeld durch geschickt getroffene Unterscheidungen sukzessive eingeschränkt wird, bis ein befriedigender Begriff der fraglichen Sache (z. B. die Frage nach der Natur des „Sophisten“ im gleichnamigen Dialog) dabei herauspringt. Der anderen, durch die Dihairesenbildung ausgeschlossenen Seite kann auf diese Weise aber nicht mehr Genüge getan werden, und insofern bleibt auch das von Parmenides behandelte ‘große’ Entweder | Oder bei einem solchen Verfahren unberücksichtigt.

seiner Widersprüchlichkeit – wäre von daher gesehen lediglich die Konsequenz eines fehlgeleiteten Denkansatzes und gleichsam der Preis für den Versuch, ein Über- bzw. Außergegensätzliches in Anschlag zu bringen und dennoch – bezüglich seiner möglichen Bestimmbarkeit – in der Gegensatzstruktur zu verharren. Einzusehen ist vielmehr, daß die Bestimmung *via negationis* selbstwidersprüchliche Konsequenzen hat und kein Vermittlungsversuch in der Lage ist, sie zu vermeiden.

Damit sind nur einige der Fragen angedeutet, die sich jeder Logik stellen müssen, aber nicht in jeder Form von Logik auch hinreichend ausgearbeitet werden können. Dazu muß *die logische Form selbst* ins Auge gefaßt und im Sinne eines komplexen, durch Grenze *und* Unbegrenztheit gleichermaßen definierten „logischen Feldes“ nach zwei Seiten hin ausdifferenziert werden. Parmenides’ befremdlich anmutende, rein formale Argumentationsweise hat von Anfang an Bedenken seitens eines an dinglicher Weltgegebenheit orientierten Verfahrens genährt – einer Logik, die dem gewöhnlichen Menschenverstand eigen ist und bereits in dessen leibliches und sprachliches Substrat einprogrammiert worden ist, bevor er überhaupt zu denken begonnen hat. Der von jeglicher Weltgegebenheit abgelöste, abstrakte „Gedanke Sein“ muß von daher als ein Ungedanke erscheinen und auf äußerste Skepsis stoßen. Was Parmenides sagen will, kann nur dem einsichtig werden, der das von ihm geltend gemachte Entweder | Oder in der Tat realisiert¹⁰, an der strikten Disjunktion von „Sein“ oder „Nicht-Sein“ festhält und die sich daraus bezüglich der Weltgegebenheit ergebenden Konsequenzen nicht scheut.

Um „Sein“ in Disjunktion zu denken, muß die auf der anderen Seite geltend gemachte, auf Gegensatzstrukturen und ihre Vermittlung ausgelegte logische Formbestimmtheit beiseite gelegt werden. Voraussetzung dafür ist die Einsicht, daß die Logik von „Sein“ bzw. „Existenz“ nicht *formgleich* mit der Logik von „Welt“ bzw. „Gegenstand“ ist. Wenn aber der „Gedanke Sein“ und der „Gedanke Welt“ *formal unterschiedliche* Gedanken sind, können sie auch nur mittels einer *logischen Differenz* voneinander unterschieden werden. Eine logische Differenz sagt nichts aus bezüglich der Bereiche von „Sein“ und „Welt“, wohl aber tangiert sie die respektiven Bedeutungsrelationen und das Problem der Wahrheitsübertragung zwischen beiden. Die von Parmenides geltend gemachte Disjunktion macht die beiden Kategorien *logisch unabhängig voneinander*, auch wenn der Bereich dessen „was ist“ und der Bereich

¹⁰ Das Englische *to realize*: sich vergegenwärtigen, lebhaft empfinden, voll erfassen, in der Tat erkennen, bringt deutlicher als das deutsche Lehnwort realisieren = verwirklichen den hier gemeinten Bedeutungsumfang zur Geltung.

gegenständlicher Weltgegebenheiten sich überschneiden und untrennbar voneinander sind. Logische Unabhängigkeit will zunächst nur so viel besagen, daß Sein-Denken *nicht auf gleicher Ebene* mit dem Denken der Welt konkurriert, aber auch *nicht in Alternative* zu einem solchen gestellt werden kann. Der eine Gedanke schließt den anderen der logischen Form, nicht aber den Inhalten nach aus. In der Konsequenz heißt das: „Was ist“ und „was wir glauben, daß (wie) es sei“ läßt sich nicht über einen Kamm scheren, nicht in dieselbe Form bringen und nicht auf demselben Nenner verrechnen. Es läßt sich aber auch nicht überhaupt voneinander trennen und unbezüglich behandeln.

Bezüglich der Erkenntnis führt die Markierung einer solchen Kluft zu einem folgenreichen Problem. „Wahrheit“ (ἀλήθεια) ist für Parmenides an „Sein“ gebunden, während jegliche Bemühung um Erkenntnis im Rahmen der Welterforschung sich immer nur „Meinungen“ (δόξαι) bilden kann und diese unter einen prinzipiellen Wahrheitsvorbehalt stellen muß. Mit anderen Worten entspricht die Kluft zwischen „Wahrheit“ bzw. Erkenntnis und „Meinung“ der Disjunktion von „Ist“ (ἔστιν) oder „Nicht-ist“ (οὐκ ἔστιν), so daß es für beides keinen gemeinsamen Nenner gibt und für eine kontinuierliche Überführung der vorläufigen Meinung in eine gesicherte Wahrheitserkenntnis jegliche Grundlage fehlt.

An dieser Stelle hat Platon Kritik an Parmenides geübt und mittels einer Interpretation von „ist“ und „ist nicht“ als Kopula in einem Satz beides so miteinander verbunden, daß es sich wechselseitig interpretieren kann.¹¹ Wer sagt, was etwas ist, sagt damit auch, was es nicht ist, und umgekehrt läßt sich durch den Ausschluß von Bestimmungen eine positive Bestimmung finden. Als wahrheitsfähige Kopula gilt für Platon nicht mehr nur das „ist“ (ἔστιν), sondern auch das „ist nicht“ (οὐκ ἔστιν), das dann allerdings nicht mehr ‚nichts überhaupt‘, sondern nur noch ein Verschiedensein zum Ausdruck bringen darf und als abgrenzendes Moment an den *bestimmten Unterschied* geknüpft bleibt. Was etwas „nicht ist“, ist ein „anderes“; worin es nicht so beschaffen ist, ist es anders geartet usw.¹² Wenn etwas so – je nach Blickpunkt und Betrachtungsweise – mittels „ist“ und „ist nicht“ gleichermaßen bestimmbar erscheint, wird die Seinsaussage mit der Negation verträglich und diese zur Kontrastfolie, ja geradezu zum Medium für jene gemacht. Jedes Positiv hat eine genaue Entsprechung in einem Negativ, so daß „– ist –“ und „– ist nicht –“ im ganzen

¹¹ Vgl. Platons Auseinandersetzung mit Parmenides im „Sophistes“, Kapitel 29, 241 b 4 ff. und zum ‚Nichtseienden‘ als ‚Verschiedenem‘ das 41. Kapitel, 255 e 8-257 c 4.

¹² Vgl. „Sophistes“ 255 e 8 – 257 c 4.

konvertibel werden und der Weg des „Seins“ und des „Nichts“ sich komplettieren, ja genau besehen nur verbunden auftreten können. Dies hat Konsequenzen für den Begriff des Gegenstandes: Wenn So-sein sich nur in Abhebung von einem Anders-sein bestimmen läßt, hört Dieses-sein auf, eine intrinsische Bestimmung zu sein.¹³ Was intrinsische Eigenschaft ist, kann auch beziehungsrelativ definiert werden, so daß das Ding schließlich zur Summe seiner von außen her bedingten, ihm zugeschriebenen Eigenschaften wird.¹⁴

Platon bezieht sich mit einer solchen Überlegung zweifellos auf die gegenständlich gegebenen, im äußeren Zusammenhang stehenden Weltgegebenheiten und stellt so lange den Gedanken „Sein“ hintan, ohne ihn überhaupt preisgeben zu wollen. Erkenntnistheoretischer Sinn des erneuten Zusammennnehmens und Verflechtens der von Parmenides säuberlich unterschiedenen Kategoriensätze ist es, eine auf den *einzelnen Gegenstand* bezogene *bestimmte Aussage* treffen zu können – die ja immer etwas ausschließt – und *gleichwohl* zumindest tendenziell eine *Wahrheitsbehauptung* mit ihr verbinden zu können. Was er damit leistet, ist die Übersetzung der von Parmenides für den *dritten* Weg angegebenen *logischen* Kennzeichnung in eine auch *methodologisch* brauchbare Erkenntnismaxime. Bezüglich der vor Augen liegenden und vergleichsweise zu bestimmenden Welt Dinge ist ein solches Verfahren (mit Einschränkungen) durchaus angebracht, denn deren Bestimmungen sind in der Tat – zum Teil wenigstens – bezugsrelativ, so daß man hier mit Parmenides' Formel sagen kann, daß, sobald etwas einen bestimmten Unterschied macht, es in einer Hinsicht „dasselbe (gleich) ist“, in anderer Hinsicht aber „nicht dasselbe (nicht gleich) ist“. In Parmenides' Augen verschafft diese „doppelköpfige“ Rede jedoch keinen wirklichen Erkenntnisgewinn, während Platon der Meinung ist, daß man aus ihr unter Einhaltung bestimmter Kautelen durchaus erkenntnistheoretisches Kapital schlagen kann. Einerseits soll Welterkenntnis hierdurch ihre Weihe finden, andererseits richtet an derselben Stelle Wissen als Autorität sich ein.

¹³ Vgl. „Sophistes“ 255 e 8 – 257 c 4.

¹⁴ Vgl. dazu Josef König, Einige Bemerkungen über den formalen Charakter des Unterschieds von Ding und Eigenschaft (1967), in: Vorträge und Aufsätze, hrsg. von Günther Patzig, Freiburg/München 1978, S. 338-367. Daß „Substanzdenken“ und „Beziehungsdenken“ (bzw. ein Denken in Funktionen und Relationen) sich nicht vertragen, wird auch in historischer Analyse deutlich; vgl. Ernst Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundlagen der Erkenntnis-kritik, Berlin 1910.

Man muß aber auch die Konsequenz eines so angesetzten Bestimmungsverfahrens sehen, sobald es zum Prinzip erhoben wird. Wenn gilt: *omnis determinatio est negatio*, ist dem negativen Moment ein Vorrang gegeben, so daß Negativität geradezu zum Medium und Träger eines so verstandenen Erkenntnisprozesses werden muß. Dies führt am Ende doch wieder zurück zu der von Parmenides gezogenen Folgerung, daß das „Positive“ bzw. das „Sein“ aus dem Begründungszusammenhang weltbezogener Erkenntnis auswandern muß und nur im Sinne einer μετάβασις εἰς ἄλλο γένος – auf anderem Wege – wieder zurückgewonnen werden kann.¹⁵

Eine weitere Konsequenz aus der gegebenen logischen Sachlage ist der durch das eingeschlagene Verfahren selbst erzwungene Verzicht auf die zweifelsfreie Absicherung einer Erkenntnis. Daß mit dem gewählten und auf den ersten Blick auch einleuchtenden Bestimmungsverfahren nicht alle Aporien aus der Welt geschafft sind, sondern neue hinzugebracht werden, weiß natürlich auch Platon und nicht nur der Sophist. Weltbestand und Welterkenntnis sind für beide ebenso wenig wie für Parmenides absolut verbürgt. Gleichwohl möchte Platon hier einen Schritt weiter gehen mit der Frage, was der Welt *als solcher* Bestand gibt, auch wenn sie als eine Welt des Werdens und Vergehens *nicht überhaupt* Bestand hat. Erkenntnis muß dazu eine gegenstandskonstitutive Rolle übernehmen und zumindest im Vorgriff selber begründen, was durch sie begründet werden kann. Dieser unumgängliche Zirkel in der Begründung begleitet von nun an das erkenntnistheoretische Problem.¹⁶ Wer den bestimmten Aussagesatz formulieren will, muß ihn abgrenzen und aus sich selbst zu verstehen versuchen; gleichzeitig aber muß er auf die kontextuelle Relativität achten, die jeder derartigen Bestimmung zugrunde liegt und durch sie auch gar nicht aufgehoben werden kann. Damit kann sich vorderhand nicht mehr als eine Hoffnung verbinden, die auf einen Wahrheitserweis zu verzichten bereit ist. Auch wenn die Kopula „ist“ *zunächst* lediglich als Behauptung und nicht als Wahrheitsoperator fungiert, muß sie doch auch als ein solcher fungieren *können*, denn man findet in der Sprache keinen anderen. Wo die Sprache keinen Unterschied macht, bedarf es der logischen Unterscheidung, die aber selber oft genug zweideutig bleibt, einen mehrfachen Sinn derselben Ausdrücke nicht ausschließen kann und zunächst eher die Aporien herausstellt, als daß sie den Gewißeheiten zuarbeiten könnte.

¹⁵ Die Diskussion dieser Problematik bei Hölderlin und beim jungen Hegel gibt hierzu ein lehrreiches Beispiel ab.

¹⁶ Vgl. dazu meine Habilitationsschrift über „Platon und Hegel zur ontologischen Begründung des Zirkels in der Erkenntnis“, Tübingen 1968.

Daß Aussagen über Welt Dinge einer Meinung bzw. Sichtweise Ausdruck geben, ist für Platon wie für Parmenides unbestritten; sie sind nicht *eo ipso* wahr oder falsch und folglich auch nicht lediglich von der Frage her aufzuschließen, ob und welche Wahrheit in ihnen liegt. Im „Schein“ und den darauf bezogenen Aussagen können sich immer auch andere Gesichtspunkte und Interessen einnisten, denen an der Wahrheitsfrage gar nicht gelegen ist. Der erkenntnistheoretische Vorbehalt ist somit prinzipiell nicht aus der Welt zu schaffen, auch wenn hier manches ganz pragmatisch für die Überbrückung der Kluft zwischen „Sein“ und „Weltgegebenheit“ zu sprechen scheint.

Was Platon zu zeigen unternimmt, kann also von anderer Seite her jederzeit wieder bestritten werden. Nicht umsonst verlangt er Gründe und bindet das Gewicht einer Erkenntnis (ἐπιστήμη) bzw. Aussage an einen logischen Begründungszusammenhang. Um Meinung mit dem Anspruch von Wahrheit zu verbinden, wird sie in Zusammenhang mit guten Gründen gebracht¹⁷ und dadurch sowohl bekräftigt als auch tendenziell entleert; denn wo es Gründe gibt, gibt es immer auch Gegen Gründe und, formal betrachtet, ihre prinzipielle Symmetrie. An die Stelle von „Sein“ (εἶναι) als einzigem Grund und allein hinreichender Bedingung von Wahrheit treten nun die „Gründe“ (λόγοι), mit denen wahrheitsfähige Aussagen versehen werden müssen. Der Übergang vom „Sein“ zum „Grund“ führt, wiederum formal betrachtet, zu einem System von axiomatischen und abgeleiteten Sätzen und schafft damit eine Situation, die der logischen Begründungsforderung (λόγον διδόναι) zwar entspricht, die mit den Erfahrungsgrundlagen wie mit der logischen Form selbst verbundene Zweideutigkeit jedoch keineswegs aus der Welt zu schaffen imstande ist. Auch wenn Sätze nun innerhalb eines kohärenten Aussagenzusammenhangs mit einem Wahrheitsanspruch verbunden werden können und dies mit guten Gründen wie mit logischer Verträglichkeit begründet wird, bleiben sie im Kern Behauptungen und lassen sich als solche wieder bestreiten, so daß unter rein formalem Gesichtspunkt Rede und Gegenrede nach wie vor streng symmetrisch zueinander stehen.¹⁸ Wie immer diese Symmetrie des in der Gegensatzstruktur befangenen Logos verstanden werden will – jedenfalls konnten spätere

¹⁷ Die dritte These: Erkenntnis (ἐπιστήμη) ist wahre Meinung (ἀληθής δόξα), verbunden mit Begründung bzw. Erklärung (μετὰ λόγον), wird als abschließende These im „Theaitetos“ 200 d 6 ff. entwickelt.

¹⁸ Protagoras bringt dies in die Formel: δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένων ἀλλήλοις (Fragment 6a nach Diog. IX, 51).

Skeptizismen aus ihr jederzeit ihre Nahrung ziehen und gegenüber jedweder Behauptung einen Vorbehalt anmelden.¹⁹

Der von Platon anvisierte Fortschritt im Erkenntnisproblem bleibt somit nicht unbestritten und ist tief ambivalent. Die Zwielligkeit der Situation ist nicht auszuräumen und kann doch nicht mehr mit einer ignoranten Vermeidungshaltung beantwortet werden. Einerseits wird durch Platons Bemühung der dritte, weltbezogene Weg als möglicher *Erkenntnisweg* 'gerettet' und ein darauf bezogener wissenschaftlicher Anspruch zumindest pragmatisch einlösbar. Andererseits aber ist der mit *derselben* logischen Grundstellung operierende Skeptizismus nun nicht mehr aus der Welt zu schaffen und hat im Prinzipiellen allemal den längeren Atem bewiesen. Allein Parmenides scheint am Ende Recht zu behalten, wenn er einen Wahrheitsbegriff formuliert, der nicht mehr skeptisch destruiert werden kann, gleichzeitig jedoch alle Mittel an die Hand gibt, um sich im Bereich der „Welt“ zu behaupten und auszubreiten.

Um mit der zwielligigen Situation fertig zu werden, können entsprechend einem Denken in Alternativen verschiedene Strategien gewählt werden. Zwischen Aoretik und Affirmation gilt es, einen Ausgleich zu finden, der die Fronten verbindet und doch nicht verhindern kann, daß die Akzente nach wie vor höchst unterschiedlich gesetzt werden. Platon hat die mit der eingestanden Bezugsrelativität aller Dinge bzw. Aussageweisen verbundene Zweideutigkeit im Sinne einer bestimmten und begründeten Aussage zu *minimieren* versucht. Auch wenn dieses Bemühen – was die Welt Dinge und ihre Zusammenhänge betrifft – völlig legitim ist, muß doch zugleich auch in umgekehrter Richtung gefragt und der *bleibenden* Widersprüchlichkeit Rechnung getragen werden. Auch wenn der Widerruf (*παλινοδία*) nicht ausgeschlossen werden kann und wie ein Refrain folgt, ist eine selbstkritische Einstellung gerade für die Erkenntnisbemühung unverzichtbar, soll sie nicht der Gefahr des Dogmatismus erliegen. Ein Moment des Zweifels und der Skepsis ist deshalb immer angebracht und macht jedes Verstehen zu einer riskierten Leistung.

Die gekennzeichnete Schwierigkeit macht aber auch vor dem Logischen bzw. Formalen selbst nicht Halt, vor allem, wenn dieses sich mit dem Schematismus räumlicher Vorstellung verbindet und zeitliche Folge als Indiz einer Konsequenz nehmen muß. Ein die Logik unmittelbar betreffendes Beispiel äußerster Zweideutigkeit geben die zeitlichen und räumlichen Hinsichten ab, die Aristoteles mit seiner Fassung des Nichtwiderspruchsprinzips verbunden

¹⁹ Dies wirft ein Licht auf die systematische Mehrdeutigkeit von Protagoras' Fragment 1, in dem er die erkenntnistheoretischen Konsequenzen aus seiner logischen Einsicht zieht (siehe Teil 3 und Anhang II).

hat, um ihm seine Geltung zu sichern.²⁰ Um den Widerspruch durch Einschränkung zeiträumlicher Hinsichten ausräumen zu können, muß Aristoteles *gleichzeitig* die nicht einzuschränkende Bezugsrelativität von allem und jedem gelten lassen. Es soll etwas lediglich *nicht gleichzeitig* und *nicht in derselben Hinsicht* einen Widerspruch in sich enthalten dürfen.²¹ Derartige

²⁰ Die wesentlichen Formulierungen des Nichtwiderspruchsprinzips finden sich im Buch IV der Metaphysik, 1005 b 20-22 und 33-35 sowie 1011 b 14-15 und 20-21. Eine frühere, auf die Wahrheit entgegengesetzter Aussagen bezogene Formulierung findet sich in Met. XI, 6, 1063 b 15-16.

²¹ Vgl. dazu die Diskussion bei Svend Ranulf, *Der Eleatische Satz vom Widerspruch*. Diss. Kopenhagen 1924. Parmenides nimmt die von Aristoteles in Anschlag gebrachten Hinsichten aus seinem „Satz des Widerspruchs“ ausdrücklich heraus und macht stattdessen auch hier die strikte Disjunktion geltend. Der von Ranulf so genannte „eleatische Satz des Widerspruchs“ nimmt dementsprechend die Form an: „Es ist unmöglich, daß das Seiende nicht ist (οὐκ ἔστιν μὴ εἶναι) – so lautet der Satz vom Widerspruch bei Parmenides“ (S. 160). Widerspruchsfreiheit und Widerspruch sind hier, wie der Seinsbegriff selber, definiert durch ausdrückliches *Weglassen* der Hinsichten auf Raum und Zeit und den Verzicht auf alle Umstände und Gesichtspunkte, die es erlauben würden zu sagen, daß „etwas (widersprüchlich) ist und zugleich in gewisser Hinsicht auch nicht (widersprüchlich) ist“. Wer so zu sagen erlaubt, bleibt nach Parmenides der Gegensatzstruktur verhaftet, selbst wenn er diese einschränkenden Bedingungen wie Aristoteles in umgekehrter Stoßrichtung zur Entschärfung des Widerspruchs verwendet und schließlich zur Ausformulierung eines strikten Identitäts- bzw. Nichtwiderspruchsprinzips gebrauchen möchte.

Ranulf stellt sich in diesem Punkt auf die Seite von Aristoteles. Für ihn hat Parmenides' Radikalität des Ausschlusses des Widerspruchs aus dem „Sein“ die mißliebige Konsequenz, daß „seiend“, „nichtseiend“ usw. zu „absolut vieldeutigen Begriffen“ werden und keine gültigen deduktiven Folgerungen mehr gezogen werden können. In diesem Sinne redet er von der eleatischen Logik als einer „Logik der absoluten Vieldeutigkeit“ und sieht in ihr (sicher zurecht) einen Wegbereiter des sophistischen Denkens, das die Kategorien der Identität und des Widerspruchs gleichrangig nebeneinander stellt und aus ihrer Symmetrie allererst den eigenen Ansatz gewinnt. Zwischen gültigen Schlüssen und sog. Trugschlüssen kann dann nicht mehr unterschieden werden, jedenfalls nicht nach dem Maß der auf ein unterteilbares Allgemeines bezogenen aristotelischen Syllogistik.

Wenn also wie bei Parmenides der Widerspruch einerseits uneingeschränkt bestehen bleibt und andererseits vom Sein bzw. vom Seienden gänzlich ferngehalten wird, hat dies den auch für ihn zu hohen Preis, daß keine bestimmten Unterscheidungen mehr getroffen werden können und keine zwangsläufigen Konsequenzen mehr mit ihnen verbunden sind. Es sind keine wohlgeformten Begriffe zu erwarten und keine eindeutigen Ableitungsverhältnisse mehr möglich. Solange und insofern aber die

einschränkende Bedingungen können aber den Widerspruch nicht überhaupt tilgen, ja sie fordern ihn geradezu heraus, weil er in jeder so markierten Differenz *der Möglichkeit nach* immer noch enthalten ist und nach Belieben wieder hervorgekehrt werden kann. Wahrheit wird durch das aristotelische

Wissenschaft an dieser Forderung festhalten muß, kann sie Ranulfs Meinung nach nicht anders als aristotelisch verfahren.

Zu dieser Option ist zu sagen: Um *generelle* Widersprüchlichkeit zu vermeiden, zieht Aristoteles die Konsequenz, eine *ingeschränkte* Relativität zuzulassen und dafür geeignete Bezugsrahmen: Kategorien und Gattungsbegriffe, Gesichtspunkte von Zeit und Raum, Modalitäten wie Möglichkeit und Wirklichkeit, Abstufungen der Wahrscheinlichkeit u. a. mehr bereitzustellen. Eine *Garantie* ist damit aber nicht gegeben und muß durch Systemrelativität ersetzt werden. Es *soll* nicht mehr aus jeder wohlbegründeten Unterscheidung bzw. Differenz ein Widerspruch konstruiert werden können. Aristoteles sucht mit Berufung auf den *common sense* zu verhindern, was Zenon mit seinen Paradoxien der Bewegung demonstriert hatte: die totale Durchrelativierung von allem und jedem und den Verlust verlässlicher Rahmenbedingungen für den gegenseitigen Verkehr. Zumindest die grundlegenden „Einteilungen“ des Seienden, an denen der Praxis wie der Forschung gelegen ist, müssen auf allgemeinen Konsens gebaut sein und dürfen nicht ständig hinterfragt und in Zweifel gezogen werden. Dabei ist systematischen Gesichtspunkten ebenso wie Entwicklungsgesichtspunkten Rechnung zu tragen. Rein technisch bewerkstelligt Aristoteles dies durch den Hinweis auf einen mehrfachen Sprachgebrauch derselben Wörter wie „sein“, „eins“, „dasselbe“, „Ganzes“, „Teil“ usw. und folgt damit Prodikos' Prinzip, für synonym gehaltene Wörter durch Unterscheidung zu klären. Wenn man unterstellt, daß keine zwei Wörter dieselbe Bedeutung haben und Selbigkeit bzw. Identität als leitendes Prinzip mit Gewinn auf sie angewendet werden kann, läßt sich diese zumindest im Sinne eines heuristischen Prinzips geltend machen. Hinsichtlich der nach wie vor gegebenen Bezugsrelativität bleibt dies indes eine Abwehr- bzw. Vermeidungsstrategie, auf die Aristoteles sich auch ganz bewußt einläßt. Ihm geht es mit seiner Formulierung des Nichtwiderspruchsprinzips um „vorweg zu treffende“ Unterscheidungen, die „als Abwehr gegen die logischen Schwierigkeiten“ (*προσδιορισμένα πρὸς τὰς λογικὰς δυσχερείας*; Met 1005 b 21-22) aufgestellt werden müssen (vgl. dazu bei Ranulf S. 160). Der Unterschied im Verfahren ist deutlich. Während es Parmenides darum geht, den Widerspruch aus den obersten Kategorien auszuschließen, verfährt Aristoteles pragmatisch bzw. 'technisch' und kann auch eher damit rechnen, allgemeine Zustimmung zu finden. Der Kernpunkt der Schwierigkeit bleibt jedoch unausgeräumt: Die vom aristotelischen Satz des Widerspruchs als oberstem Prinzip geleitete Logik garantiert ein schlüssiges Verfahren *in einem vorweg abgesteckten Rahmen*, nicht aber bereinigt sie das sachliche und logische Feld. Man kann vielmehr umgekehrt damit rechnen, daß der so verfahrenende „Logiker der Identität“ den „Antilogiker des Widerspruchs“ geradezu auf den Plan ruft und der zweiten Linie logisch-sophistischer Verfahren neuen Auftrieb gibt.

Nichtwiderspruchsprinzip positional fixiert, jedoch ist dieselbe Positionalität auch wieder dazu angetan, sie in Zweifel zu ziehen. Dies heißt in der praktischen Konsequenz, daß das widersprüchlich *Bleibende* unter den Teppich gekehrt werden muß, soll es nicht seinen Sprengsatz entfalten. Aber auch der unter den Teppich gekehrte Widerspruch hört nicht auf, sich auf der manifesten Ebene auszuwirken, denn was verdrängt wird, muß projiziert werden, und sei es nur, um hinausgekippt zu werden; es verlangt nach neuen Opfern und Gefängnissen.

Nun ist auch für Parmenides ein offen widersprüchlicher Sprachgebrauch zu vermeiden. Was die Kennzeichnung des „Seins“ betrifft, geht er damit aber entschieden weiter als seine Gegenspieler und schließt auch die verschiedenen Hinsichten noch aus, die kontextuelle Mehrdeutigkeit einschränken und Unverträgliches verträglich machen sollen. Die von den „Sterblichen“ zugrundegelegte Annahme, daß etwas „ist was es nicht ist“ und „nicht ist was es ist“, erlaubt es ihnen, mit bezugsrelativen Sachlagen so oder anders umzugehen und sie durch Unterscheidung und Aspektierung zu kontrollieren. Eine solche Verfahrensweise kann aber nicht Anwendung finden auf das gar nicht aus einem so verstandenen Bezug heraus definierbare „Sein“. Wäre „Sein“ eine Bezugs-kategorie innerhalb relativer Größen, so wäre auch „Nicht-Sein“ eine solche und beide müßten sich bekämpfen, um dann doch zu konfundieren bzw. in ihren Hinsichten konvertibel zu werden. Dies ist die Grundlage der Austauschbarkeit von allem und jedem auf dem Markt der Möglichkeiten.

Die von den „Sterblichen“ wie von Platon und Aristoteles vorgenommene Bestreitung des strikten parmenideischen Entweder | Oder entbehrt somit nicht der Logik, einer Logik allerdings, die den innerweltlichen Gegebenheiten entspricht und gar nicht aus dem „Gedanken Sein“ heraus entwickelt worden ist. Bezüglich der vielerlei bezugsrelativen Weltgegebenheiten muß auch die Logik gleichsam eine „weiche“ Form annehmen und alles Mögliche zu denken erlauben. Sie wird zu einem Instrument gemacht, das allen Seiten gleichermaßen dient und den verschiedenen Interessen gemäß so oder anders gewendet werden kann. Parmenides aber lehnt es ab, die Logik und insbesondere die Logik des Seins wie eine Trickkiste zu verwenden, aus der man nach Belieben alles Mögliche herauszaubern und in die hinein man es auch wieder verschwinden lassen kann.

Und doch ist am langen Ende das Resultat nicht sehr verschieden. Nicht nur Parmenides, sondern auch die Denker der Relativität müssen einen absolut widerspruchsfreien Seins-Vorbehalt machen – und sei es in der Form eines Postulats –, weil die andere Möglichkeit *durchgängiger* Relativität, ins Extrem getrieben, auf den unsinnigen Gedanken hinauslief, daß etwas *allein ist* durch den Bezug auf das, *was es nicht ist*. Nicht nur der äußere Unterschied wäre so

durch den Bezug definiert, sondern auch die intrinsischen Merkmale und darüber hinaus die Existenz des Dinges überhaupt.

Sein bzw. Existenz als solche läßt sich aber nicht überhaupt aus dem Bezug ableiten bzw. durch diesen definieren.²² Auch wenn man in der Moderne dem Sein des Dinges keinerlei substantielle Wesensbestimmtheit mehr zuschreiben möchte und vom „nackten Daß“ seiner Existenz den Ausgang nimmt, hat man bereits wieder ein absolutes, nicht mehr bezugsrelatives und nur auf den ersten Blick kontingent erscheinendes Datum eingeführt. Zugleich ist damit aber auch ein Bruch zu allen definierenden Bezugsrahmen signalisiert und ein offener Widerspruch bis hin zum Zerfall eingeräumt. Der modallogische Ausdruck dieser Sachlage gibt wiederum Parmenides recht: „Existenz“ und die mit ihr verbundene Notwendigkeit-zu-sein (gleich ob man sie als Faktizität, als absurde Fatalität oder im Sinne des amor fati verstehen will) läßt sich nicht auf „Möglichkeit“ zurückinterpretieren und von da her denken; man muß den Ausgang schon bei ihr selber nehmen.

²² Ein Beispiel gibt die neuzeitliche Entsubstanzialisierung der Seins- bzw. Wesensbegriffe und ihre Übersetzung in lediglich funktional zu interpretierende Variablen (vgl. dazu das in Anm. 14 genannte Werk von Ernst Cassirer. Ein nur funktional definierter bzw. immer nur von anderer Seite her genommener Unterschied weist dem so Unterschiedenen allenfalls eine Leerstelle zu, wie der neukantianische Gegenstand x als Objekt unendlicher Bestimmbarkeit sie einnimmt. Dies gibt ihm aber noch keine Existenz. Nun muß das Faktische leiten und kann doch nicht leiten, weshalb man zum Ideellen Zuflucht nehmen muß. Damit ist der Wirklichkeit des so Angezielten der Abschied gegeben, und doch kann auf sie nicht überhaupt verzichtet werden. Wenn in der Konsequenz eines *generellen Seinsvorbehalts* die *resignatio sui* bezüglich *aller* mit Aussagen verbundenen Wahrheitsansprüche vollzogen worden ist, kommen Wirklichkeit und Wahrheit gleichsam durch die andere Tür wiederum herein. Damit legt sich am Ende der Bemühung um Erkenntnis dieselbe Konsequenz nahe, von der Parmenides seinen Ausgang genommen hat: Zwar ist es nicht falsch, im Bereich bezugsrelativer Möglichkeiten unendlich fortsetzbare Unterscheidungen zu treffen und mittels ihrer eine „Bestimmung des Unbestimmten und unbestimmbar Bleibenden“ vorzunehmen. Das in derartigen, zweiseitig werdenden Formulierungen hervortretende Paradoxon hat jedoch seinen besten Sinn darin, daß sich so *auf lange Sicht* wiederum eine Disjunktion geltend macht, die nun aber nicht mehr – wie die gewählte Ausgangslage – in Alternativen zerlegt und identitätslogisch restringiert werden kann.

4. Das Problem des Denkens und Sagens von Sein stellt vor die Aufgabe, eine „Sprache des Seins“ zu finden, die nicht mehr durch den Widerspruch desavouiert werden kann

Natürlich muß auch für Parmenides jegliches „Denken und Sagen was ist“ seine ihm angemessene Sprache finden, so daß sich die Frage nach dem Verhältnis reiner Kategorien zu ihrer sprachlichen Darstellbarkeit stellt. Die Sprache leiht sich, wie die Logik, allen Seiten und ist durch bestimmte Weltannahmen und dementsprechende logische Strukturen bereits voreingenommen. Wie aber kann dann „Sein“ in ihr ausgesagt werden, wo dieses doch keine bestimmten, bezugsrelativen Konnotationen mehr hat und allein aus und durch sich selber gedacht werden will?

Die Schwierigkeit dabei ist, daß die uns gegebene Sprache ihrer logischen Struktur nach gar nicht dem „Sein“ nachgebildet ist, sondern der „Welt“ und den in ihr gegebenen Verhältnissen und Gegensatzstrukturen verpflichtet bleibt.²³ Für das „Sagen von Sein“ muß sie erst wieder tauglich gemacht werden und bedarf dazu einer Logik, die sich nicht mehr am Schematismus sinnlicher Vermögen und einer darauf bezogenen Verstandestätigkeit orientiert. Andererseits aber ist dieselbe Sprache (insbesondere als dichterische Sprache) geeignet, sich jeder Form anzubequemen und heterogene Inhalte zur Darstellung zu bringen. Die Sprache leiht sich jeder Stimme und zeigt darin ein Doppelgesicht. Ausgeschlossen ist, daß sie gänzlich rein oder völlig korrumpiert wäre; das ihr eigene Doppelgesicht ist weder ein Engelsgesicht noch eine Teufelsfratze. Sprache *kann* wahr sagen, aber *auch* – wie das Bild – zur Schein und Blendung erzeugenden, verführerischen Macht werden. Bezüglich der von Parmenides dem Denken aufgetragenen kategorialen Unterscheidung von „Sein“ und „Welt“ heißt das: Die hier gegebene formale Differenz kann in der Aussage gewahrt bleiben, aber auch bis zur Unkenntlichkeit einnivelliert werden. Anders gesagt läßt sich der hier geltend gemachte Unterschied als ein *relativer* oder als *absoluter* Unterschied verstehen und entsprechend verschieden behandeln.

Wie kann nun aber eine „Sprache des Seins“ die ihr angemessene Form finden? Die Aussagemöglichkeit ist einerseits an Kontext- und Bezugsrelativität gebunden, andererseits aber ist sie auch dem verpflichtet, *was ist*. Allein von der einen *oder* der anderen Seite her kann die Mächtigkeit der Sprache nicht aufgeschlossen werden. Um diesen verschränkten und die Dimensionen verschränkenden Sprachgebrauch ins rechte Licht rücken zu können, muß die

²³ Sie hat die babylonische Sprachverwirrung schon hinter sich.

formale Struktur der Sprachmöglichkeit genauer angegeben und eine sowohl *semantische* als auch *logische* Schranke gegen unsachgemäßen Sprachgebrauch gebildet werden. Es muß möglich sein, rein und genau zu sprechen. Zu fragen ist also, was Parmenides in seinem Lehrgedicht im Sinne dieser doppelten Bedingung zur Ausarbeitung eines *seins- und sachhaltigen* Sprachgebrauchs geleistet hat.

Daß die Sprache *semantisch* nicht von vornherein und in allen Fällen der Bezugsrelativität und damit dem offenen oder verdeckten Widerspruch verpflichtet ist, machen insbesondere die Verben deutlich, die ihre Wurzelbedeutung in sich selbst tragen, durch sich selber ihre metaphorische Aussagekraft entfalten und zu ihrem Verständnis nicht auf erläuternde Kontexte angewiesen sind. Was für das Verb gilt, gilt allgemein für die metaphorische Kraft der Sprache. Die Metapher bzw. der im ganzen metaphorisch zu verstehende Sprachausdruck *weiß und sagt aus sich selbst* und gibt seine ursprüngliche Sprachkraft nicht der kontextuellen Verflüchtigung und Auflösung her. Das metaphorische Sagen entzieht sich dem Mißbrauch der Sprache.

In derselben durch eine Disjunktion bestimmten Struktur kann aber auch eine *logische* Schranke gegen den des Seins verlustig gehenden Sprachgebrauch gefunden werden. Parmenides sieht eine solche in dem streng gefaßten Nichtwiderspruchsprinzip, das auch innerhalb der gegebenen Kontextrelativität zur Askese auffordert und einer nicht bloß so dahingesagten Aussage zugute kommen kann. Scott Austin stellt in diesem Sinne fest: „The law of noncontradiction, or the prohibition against contextual relativity, can be satisfied only in a world *where predicates apply without distinctions of respect*; for any such distinctions soon bring about a coincidence of opposites, the very opposite of what they hoped to achieve.“²⁴ Wenn ein selber mit „Hinsichten“ (*distinctions of respect*) verbundenes Nichtwiderspruchsprinzip nach wie vor der kontextuellen Relativität verpflichtet bleibt und umso tiefer in die Widersprüche hineinführt, muß das Nichtwiderspruchsprinzip – auch und gerade zur Wahrung und Entfaltung der Sprachkraft – eine andere, strikt disjunktive Form erhalten, wie Parmenides sie ihm gegeben hat. So erst kann das Sprechen in sein eigenes, von anderer Seite gespeistes Sagen kommen. Eine bloße Subjektvertauschung im

²⁴ Parmenides. *Being, Bounds, and Logic*, New Haven/London 1986, p. 36 (kursiv hervorgehoben von mir). Ich beziehe mich in der Folge immer wieder auf dieses ausgezeichnete Buch, weil es die logischen Sachlagen klarer als sonstige Interpretationen herausarbeitet, ohne sie allerdings in der von mir eingeschlagenen Richtung weiter zu entwickeln.

Sinne von „die Sprache spricht ...“ löst dieses Problem aber nicht, denn *wir* müssen sagen, was *die Sprache* spricht, soll *sie selber* es *uns* sagen können.²⁵

Die semantische und logische Beschränkung des Sprachgebrauchs hinsichtlich des „Sagens von Sein“ läßt sich am Text von Parmenides belegen. Wie ausgeführt, geht Parmenides von einer strikten Disjunktion von „Sein“ bzw. „Sein-Denken“ und Weltzusammenhang bzw. „Meinen“ aus und trennt den ersten Weg des „Seins“ (ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστιν μὴ εἶναι; Fragment 2.3) gänzlich vom zweiten Weg des „Nicht-Seins“ (ἡ δὲ ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι; Fragment 2.5) und dem daran geknüpften dritten Weg des „Meinens“ (οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος; Fragment 6.7-8). Dennoch sagt er in der Entwicklung des auf „Sein“ bezogenen Gedankens nicht nur, was „Sein“ *ist*, sondern vor allem auch, was es *nicht ist*. Bezüglich der Aussageform stellt sich zur metaphorischen Kraft der dichterisch belassenen Sprache hin deshalb auch die Frage nach der angemessenen Art und Weise der in ihr verwendeten semantischen und logischen Negation.

So wie die Sprache nicht ohne negative Ausdrücke auskommt, arbeitet auch die Logik mit Negationen und kann in formalen Kalkülen durch Negationen in Verbindung mit Implikationen oder Konjunktionen und Alternativen vollständig definiert werden. Auch Parmenides kann nicht umhin, negative Ausdrücke zu benutzen, die dem Sein nicht angemessen sind und doch zu seiner logischen und sprachlichen Charakterisierung beitragen müssen. So wenig die Sprache es erlaubt, den affirmativen Charakter des Seins unmittelbar auszudrücken, so wenig gibt es eine nur-bezeichnende Logik reiner Bejahung, die kein „nicht“ bzw. kein „nein“ kennt.²⁶ Es ist also danach zu fragen, in welchem Sinne die Negation der Affirmation von „Sein“ dienen kann und wie sie von Parmenides zu dessen Beschreibung verwendet worden ist.

²⁵ Derartige Verschränkungsformeln benutzt Josef König des öfteren, um für logisch komplexe Sachlagen den möglichst genauen sprachlichen Ausdruck zu geben. Einschlägig zum Thema ist die Habilitationsschrift „Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie“ (1937), 2. Auflage, Tübingen 1969; „Die Natur der ästhetischen Wirkung“ (1957), in: Vorträge und Aufsätze, hrsg. v. Günther Patzig, Freiburg/München 1978, S. 256-337 und „Bemerkungen zur Metapher“ (um 1937), in: Kleine Schriften, hrsg. v. Günter Dahms, Freiburg/München 1994, S. 156-176.

²⁶ Das Problem der Ur- bzw. Namens- oder Schöpfungssprache lasse ich an dieser Stelle außer Betracht.

a) Die von Parmenides häufig verwendete Aussagemöglichkeit mittels Alpha-Privativa (ἀ- bzw. un-...) ist unbedenklich, insofern hier negative Ausdrücke verwendet werden, die auch – und oft gesteigert – im affirmativen Sinne zu verstehen sind. Dazu gehört die Charakterisierung des „Seins“ mit un-geboren (ἀγένητον), un-bewegt (ἀκίνητον), un-verletzlich (ἄσλον) un-zerstörbar (ἀνόλεθρον) usw. Wörter dieser Art erscheinen positiver als die mit ‘un-’ negierten Stammverben selbst. Sie dienen häufig dazu, eine gesteigerte affirmative Funktion zu erfüllen, wenngleich dies nicht immer der Fall sein muß.

b) Ein logisches Mittel ist der von Parmenides wiederholt vorgenommene Ausschluß von sprachlichen Oppositionen bzw. logischen Alternativen durch die iterative Verwendung von „weder ... noch ... noch“. Wo die Sprache Vergleichsbegriffe und relative Gegensätze wie mehr-weniger; größer-kleiner; früher-später usw. zur Hand gibt, müssen zu einer seinsgemäßen Bestimmung stets *beide* Seiten negiert werden, weil die eine Seite hier die andere notwendig fordert und schon jede für sich das Ganze in eine Indifferenz oder in die Gegensatzstruktur hineinziehen möchte. Die durchgängige Negation mittels „weder-noch“ gilt im gesteigerten Maße aber auch bezüglich aller Antithesen und kontradiktorischen Widersprüche, die vom „Sein“ fernzuhalten sind.

c) Dazuhin verwendet Parmenides auch rein affirmative Ausdrücke wie „ganz“ (πᾶν), „vollkommen“ (τετέλεσµον), „zusammenhaltend“ (ξυνεχέζ) u. a. mehr und verdichtet sie im Bild des Sphairos zu einer rundum geschlossenen, gleichmäßig erfüllten Seinsgestalt. Welcher logischen Form sie genügen, ist nicht auf den ersten Blick auszumachen und bedarf einer genaueren Analyse.²⁷

5. Die Aufgabe einer seinsgemäßen Lösung des Widerspruchsproblems

Insgesamt geht es Parmenides darum, Negationen und Gegensatzstrukturen, wie sie die Welt der Erfahrung und der Meinungen kennzeichnen, aus dem „Sein“ und seinem Begriff gänzlich herauszuhalten. Damit wird auch die Möglichkeit zur Alternativenbildung bestritten, mittels deren Gegensätze sich in eine logisch behandelbare Form bringen lassen, sei es um den Gegensatz zu steigern oder auch um ihn zu vermitteln und in ein Drittes, Neutrales bzw. Indifferentes überführen zu können. Man kann der Gegensatzstruktur auf diese

²⁷ Vgl. Fragment 8, 42 ff. und mehr dazu in Abschnitt 8.

Weise eine einseitige Position abgewinnen, versuchen, eine Mitte zu bilden oder aber das Extrem herausstellen und Entscheidungen erzwingen wollen, wo genau besehen gar keine Entscheidung möglich ist. Doch kann die Bildung von Alternativen das Problem nicht lösen, deretwegen sie ausgearbeitet wurden. Alle die Gegensatzstruktur auslegenden, die Antithese zuspitzenden oder scheinbar gänzlich aufhebenden Alternativbildungen bleiben in den Augen von Parmenides letztlich unfähig, dem „Gedanken Sein“ zu einem angemessenen Ausdruck zu verhelfen. Und er hat recht, denn entgegen der Intention auf Bereinigung des Gegensatzes werden Alternativen immer an die Ausgangslage einer nicht zu beseitigenden Gegensatzstruktur zurückgebunden bleiben, die jede vermittelnde Lösung bzw. Stellungnahme sabotiert und den gewonnenen Konsens wieder in Frage stellt. Vermeintlich entscheidbare Alternativen erweisen sich so unter der Hand als unauflösbare Dilemmata. Der Weg der Alternativen führt, entgegen der Erwartung, in die Aporie. Alternativen werden als Entscheidungshilfen verstanden und zur Klärung und tendenziellen Auflösung von Differenzen bzw. Gegensätzen benützt. Weil es in Wirklichkeit aber oft gar keine Alternative zu den gegebenen Zuständen gibt, versperrt die Alternative sich selber und muß schließlich im ganzen „geblockt“ und „eingefroren“ werden. Wenn aber Alternativbildung das Problem des Widerspruchs grundsätzlich nicht lösen kann, sondern diesen nur an eine andere Stelle rückt, an der er noch weniger aufgelöst werden kann, muß auch von der Illusion der Alternativen Abstand genommen werden, um dem Sein bzw. der Existenz Genüge zu tun. In diesem Sinne ist das von Parmenides geltend gemachte, jeweils beide Seiten einer Alternative negierende Weder-noch zu verstehen.

Für Parmenides bedarf es der durchgeführten Aporetik dilemmatisch gewordener Alternativen nicht. Seiner Meinung nach müssen derartige Versuche schon aus rein formalen Gründen scheitern und bräuchten dazu gar nicht die Geschichte ihrer endlosen (Selbst-)Frustration. In diesem Sinne ist Parmenides' Weg des Seins ein direkter und schneller Weg, jenseits der von endlosen Ausweichmanövern gespeisten Aporetik der langen Wege. Parmenides bringt von vornherein eine disjunktive Struktur zur Geltung und versagt sich der Möglichkeit, diese auf eine Alternative herabzustufen und dadurch vermeintlich leichter handhabbar zu machen, um dann doch im langen Gang der Dinge zu merken, daß die vermeintliche Alternative versperrt ist und gar nicht zur Entscheidung gebracht werden kann. „Sein“ (ἔστιν) schließt etwas *kategorisch* von sich aus, was dann, wie immer durchdekliniert, eitel Haschen nach Wind ist und insgesamt auf dem Nenner des Nicht-Seins (οὐκ ἔστιν) verrechnet werden muß. Die beiden „Nenner“ bleiben strikt getrennt, denn dazwischen gibt es nichts, was eine unmittelbare Verbindung und ein Verrechnenkönnen der beiderseitigen Gehalte auf gleicher Ebene möglich

machen würde. In diesem Sinne ist das „Sein“ selbst, unerachtet seiner „Einheit“ (τὸ ἕν) und „Ganzheit“ (καὶ πᾶν), durch eine *disjunktive Struktur* definiert und mit einer *Ebenentrennung* verbunden, der gemäß, was auf der einen Ebene gilt, auf der anderen nichts bedeutet. Ein so verstandenes „Sein“ kann grundsätzlich nicht mit einer sich in Alternativen auslegenden, alles auf gleicher Ebene verrechnenden Gegensatzstruktur zusammengeworfen werden, auch wenn man geneigt ist, es als ein subsidiäres Einheitsprinzip in diese einzuführen.

Wird die Alternative aus dem „Sein“ ausgeschlossen, so muß auch der Bereich des Relativen, was seine Seinshaltigkeit betrifft, anders behandelt werden. Die reinen Kategorien auszusondern heißt nicht, den Bereich des Relativen sich selbst zu überlassen und seiner Durchrelativierung nichts abgewinnen zu können. Gemäß der Logik der Disjunktion kann etwas auch hier, entgegen dem Anschein, nicht *mehr oder weniger wirklich* sein; auch hier gilt, daß es entweder *ist* oder *nicht ist*. Für Parmenides folgt daraus einerseits die Unzerstörbarkeit des Seins und andererseits die Nichtsubstantialität bzw. Wesenlosigkeit des Scheinenden, dessen Welt-Ort von ihm im übrigen keineswegs bestritten wird. Die Logik der Alternativen hingegen würde die Ebenentrennung ignorieren und von einem *abgestuften Seinsbestand* ausgehen, so als ob die Kategorie „Sein“ bzw. „Existenz“ wie ein Stück Käse behandelbar wäre, dessen Quantum einen relativen Gegensatz an sich hat und gemindert und gesteigert, gesetzt und wieder aufgehoben werden kann, je nachdem wie's beliebt und welches Interesse sich mit einer so verstandenen *analogia entis* verbindet. Was in Disjunktion zueinander steht, kann nicht als ein „bloß Verschiedenes“ in Analogie zueinander gesetzt oder gar als „Ein und dasselbe“ letztlich gleichgesetzt werden.²⁸

²⁸ Wer die Kategorie „Sein“ bzw. „Existenz“ graduell abstufen will, kommt damit in größte Schwierigkeiten, weil Existenz, wie Kant am Beispiel der 100 Taler verdeutlicht, der Art nach ein anderes Prädikat ist (siehe in der Kritik der reinen Vernunft, Drittes Hauptstück, Vierter Abschnitt über die Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises des Daseins Gottes). Auch der jüdisch-christliche Schöpfungsgedanke hat mit dem Begriff einer abgestuften Hierarchie von Seinsgraden und Existenzrängen immer Schwierigkeiten gehabt, was durchaus verständlich ist, *weil Existenz als solche keinen Unterschied macht*. „Sein wie Gott“ und „doch nicht Gott sein“ gehen dann wild durcheinander und machen auch die absolute Beziehung noch zum Kampfplatz widerstreitender Gefühle und Interessen.

Der Ausgangspunkt rechtverstandener Analogiebildung schließt die Ebenentrennung ein und nicht aus. Es handelt sich hier um eine durch Disjunktion bestimmte Entsprechung. Wenn gilt: „wie oben – so unten“ (Hermes Trismegistos) kann, was

Der von Parmenides gewählte Ausgangspunkt ist somit: „Sein“ steht in *Disjunktion*, nicht aber im *Gegensatz* und auch nicht in *Alternative* zum „Nicht-Sein“. Entsprechend nimmt auch die Negation innerhalb der Disjunktion einen *formal anderen* Sinn an als den, der sich mit dem Gegensatz und der Alternative verbindet. Was in Disjunktion zueinander steht, schließt sich aus, *aber es negiert sich nicht im geläufigen, mit Entgegensetzung und Alternativität verbundenen Sinn des Worts.*²⁹

Der Umgang mit Grenzen ist geeignet, die Art dieser formal unterschiedlichen Zugänge zu beleuchten. Im Unterschied zur Disjunktion sind Alternativen nicht trennscharf. Sie verleiten zur Fusion oder zur einseitigen Reduktion und möchten gelegentlich doch wieder trennscharf gemacht werden in der – für Parmenides unmöglich zu denkenden – Weise, daß die je andere Seite überhaupt zum Verschwinden gebracht wird. Die Grenze wird damit einerseits als relativ betrachtet und andererseits in ihrer ausschließenden Funktion überfrachtet. Demgegenüber schließen disjunktive Strukturen eine unmittelbare Verbindbarkeit von Elementen beider Seiten *auf gleicher Ebene* aus, *ohne* doch die ‘andere Seite’ in Abrede stellen oder gar beseitigen zu wollen. Begriffe wie Gegenwart, Begegnung u. a. drücken am ehesten die hier gegebene, ineins durch Präsenz und Entzug gekennzeichnete Beziehungsmodalität aus. Dies wahrt die absolute Selbständigkeit einer jeden Seite. Es kann gar keinen Kampf um eine disjunktiv verstandene Grenze geben; vielmehr führt das disjunktive Zusammenbestehen zu einer paradoxen Koinzidenz, die jedem Übergriff wehrt und damit auch der gegebenen Schranke einen anderen Sinn gibt.

Was in Disjunktion zueinander steht und sich nicht im gewöhnlichen Sinn des Wortes negieren kann, ist in *formal anderer Weise* geschieden und kann eben

oben und was unten ist, keineswegs auf ein und demselben Nenner verrechnet und zur Kongruenz gebracht werden. Die „große Gleichung“ schließt eine „große Ungleichung“ ein. Dementsprechend ist die Analogie eine Verhältnisbestimmung und keine einfache Identität. Ihr Spielraum reicht vom „Dasselbe anders“ bis hin zur „Perversion desselben“ im Sinne einer „verkehrten Welt“. Es ist also in jedem Falle eine genauere Verhältnisbestimmung notwendig. Auch noch die neueren modelltheoretischen Vorstellungen gehen zu unrecht von einer 1:1-Abbildbarkeit (Isomorphie) aus, während die Analogie im Sinne einer logischen Verhältnisbestimmung sich in der Abstraktion bewegt und auch noch das vollkommen unanschaulich und vorstellungslos werdende Verhältnis des Formlosen zur Form umfaßt.

²⁹ Der Unterschied im Charakter der Negation ist für das angemessene Verständnis der Disjunktion entscheidend wichtig und macht, weil die Formalisierung hier an eine Grenze kommt, auch die größten Schwierigkeiten.

deshalb auch allererst koexistent miteinander sein. Disjunktiv verstandenes Sein braucht also nicht um die eigene Existenz zu fürchten und, sei es fusionieren, sei es sich abgrenzen und um die eigene Position kämpfen. Die Disjunktion als solche vereitelt jede Form von Übergriff, aber auch jeden Versuch zur Verschmelzung, wie sie einem in Form von Alternativen verstandenen Einheits- und Trennungsprinzip vorschwebt und zu nie aufhörenden Verschwisterungen und Kämpfen führt.

Das im „Sein“ grundlegende Entweder | Oder schließt das „Nichts“ und damit die Grundlage für Einheits-, Gegensatz- und Alternativenbildung jeglicher Art von sich aus. Indem das disjunktiv verstandene Zueinander jede der beiden Seiten ‘auf die andere Seite stellt’, verwirft es die unmittelbare Einheit ebenso wie die Alternative und den vermeintlichen Gegensatz. Dem Mißverständnis der disjunktiven Struktur muß ein *Weder-Noch* („nicht dieses – und nicht das andere“) zuvorkommen, das stets beide Seiten eines Gegensatzes bzw. einer Alternative negiert und so indirekt der affirmativen Seite der Disjunktion zuarbeitet. Das auf den ersten Blick verschließende „Weder-noch“ erweist sich als ein die bisher eingenommene Ebene durchbrechender Zugang zum disjunktiv verstandenen, paradox erscheinenden „Und“ der Koexistenz. Es entspricht der Funktion des „torlosen Tors“.

Ein mit mehrfachen Zurückweisungen („weder ... noch ... noch“) arbeitender Ableitungsduktus ist von Parmenides bei der Aufstellung der „Merkzeichen“ (σήματα) des insgesamt positiv zu denkenden Seins wiederholt verwendet worden (vgl. insbesondere die das „Sein“ kennzeichnenden Deduktionen in Fragment 8³⁰), ohne daß dies einem Betreten des „zweiten“, auf Nicht-Sein bezogenen Weges gleichkäme. Bezüglich der von ihm angegebenen drei „Wege“ kann es sich aus den genannten Gründen auch nicht mehr um Entscheidungsalternativen handeln, die als solche zur Wahl gestellt werden könnten. Der Ausschluß des zweiten Weges des Nicht-Seins und die Beiseitstellung des dritten Welt-Weges hinsichtlich der Wahrheitsfrage kann nicht Sache von Alternativen sein, die so oder anders entschieden und trennend vollzogen oder auch vermittelnd ins Werk gesetzt werden könnten. Inkonsequenz ist Parmenides gerade an dieser Stelle nicht vorzuwerfen! Eine solche wäre ihm nur dann zu unterstellen, wenn er Disjunktion und Alternative wiederum verwechseln und das Verhältnis der beiden Wege des „Seins“ und des „Nicht-Seins“ unter der Hand doch wieder im Sinne einer, sei es verbindenden, sei es

³⁰ Eine genaue philologische und logische Analyse dieses zentralen Lehrstücks gibt Scott Austin in seinem bereits zitierten Parmenidesbuch (s. Anm. 24); vgl. insbesondere die beiden Kapitel 2: Terms, pp. 44-65, und 3: Contraries, pp. 65-95.

trennenden Alternative behandeln würde. Aber gerade hier hat er die strikte Disjunktion aufgestellt und kompromißlos an ihr festgehalten. Erst die Späteren haben daraus, alter Gewohnheit folgend, wieder eine vermeintlich wählbare und so oder anders zu akzentuierende Alternative gemacht und die disjunktive Struktur eingeebnet, bevor sie in ihren konstitutiven wie kritischen Implikationen zum Tragen kommen konnte. An diesem insbesondere für die Einschätzung des dritten Weges entscheidenden Punkt schien es leichter und für den dritten Weg auch erfolgversprechender, die von Parmenides aufgestellte Disjunktion einfach zu ignorieren, als den mit ihr verbundenen Gedanken ernst zu nehmen und in seiner Anwendung auf den Bereich des „Scheins“ konsequent weiterzudenken. Die Folgezeit hat dem Beiseitestellen der Disjunktion scheinbar recht gegeben. In Alternative zueinander gestellt, kann der Weg des Seins zum *Einheitsprinzip* erklärt und die den dritten Weg kennzeichnende Gegensatzstruktur in ein *bestimmtes Verhältnis* überführt werden. Beides wird der von Parmenides verfolgten Intention nicht gerecht.

Angesichts bleibender Aporien gibt der Fortgang aber doch nicht den Alternativdenkern und Vermittlern, sondern im Endeffekt dem parmenideischen Denken der Disjunktion recht. Auch weiterhin gemäß der Logik der Alternativen zu verfahren und deren mißliebige Einseitigkeiten zu kompensieren ist *eine* Sache; mit all den Folge-Aporien fertig zu werden, in die dieses die Welt aufteilende und schließlich halbierende Unternehmen führt, eine *andere*, und gerade hier beweist Parmenides seine unüberholbare Modernität, indem er als Grundlage einer tragfähigen Lösung des Widerspruchsproblems die disjunktive Struktur in Anschlag bringt und den Übergang auf eine formal andere Ebene des Wirklichkeitsverständnisses vorbereitet.

Die Frage entscheidet sich letztlich an der Art und Weise der Behandlung des Widerspruchs und insbesondere an der Frage, ob man den Widerspruch ins „Sein“ hineinragen will oder nicht. Parmenides schließt ihn gerade an dieser Stelle definitiv aus, während ein anderer Gebrauch derselben Logik sich anheischig macht, „Sein“ und „Nicht-Sein“ als konvertibel zu denken und tragfähige Verbindungen des Gegensätzlichen – in welcher Form auch immer – denkbar zu machen. Die „Meinung der Sterblichen“ bleibt an dieser Stelle doppelzünftig, denn sie möchten den Widerspruch einerseits zulassen, andererseits aber zugleich auch außen vor halten und kontrollieren können. Die von Parmenides dafür gegebene Formel beleuchtet scharf die Ambivalenz in der Behandlung des Widerspruchsprinzips: „zu sein und nicht zu sein wird als dasselbe betrachtet, aber auch wieder als nicht dasselbe“ (οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται κοῦ ταῦτόν; Fragment 6). Ein solches Schwanken gehört notwendig zum „negativen“ Weg, auf dem, *nachdem* „nicht ist“ zugelassen worden ist, diesem doch der Zahn gezogen werden muß. Doch gelingt das nicht in gewünschter Weise. Die Eindämmung des Widerspruchs

kann nur durch *äußere* Bezugsrahmen und Bedingungen bewerkstelligt werden, die ihn gerade nicht aus der Welt zu schaffen vermögen, ja nicht einmal tangieren. *Zeit und Raum* und alle möglichen damit verbundenen Gefängnisse müssen erhalten, um den abgründigen Schrecken vor dem „Nichts“ zu bannen und einen bleibenden Widerspruch-im-Grunde wenigstens nach außen hin zu neutralisieren.

6. Sowenig Raum und Zeit zu Bestimmungsgründen für den Widerspruch und seine Vermeidung gemacht werden können, sowenig können sie Bestimmungsgründe für das Seiende und seinen Ort sein

Die aristotelische Fassung des Nichtwiderspruchsprinzips beleuchtet scharf die Ambivalenz eines solchen Unternehmens, wenn hier versucht wird, zeitliche und räumliche Hinsichten geltend zu machen und das Widersprüchliche auf diese Weise zu entschärfen. Das durch Außenfaktoren und sprachliche wie zeit-räumliche Einordnung (Etikettierung und Kasernierung) unterstützte Nichtwiderspruchsprinzip macht, so scheint es wenigstens, die durchgängige kontextuelle Relativität unschädlicher, die bleibende Zweideutigkeit geringer und den stets gefährdeten Zusammenhalt wenigstens ein bißchen stärker. Dies entspricht dem *common sense* und der alltäglichen Praxis der Welteinrichtung, und doch ist mit derartigen Manipulationen in Wirklichkeit gar nichts gewonnen. Der Zeit und dem Raum werden auf diese Weise Funktionen zugeschrieben, die sie, genauer besehen, gar nicht leisten können. Was die Wirksamkeit und gleichzeitige Nichtwirksamkeit räumlicher Grenzziehung betrifft, läßt sich dieser Gegenbeweis leicht führen. Räumliche Schranken halten ab, was jederzeit wieder heraus- bzw. hereinbrechen kann. Aber auch bezüglich der Zeit sieht es nur so aus, als ob sie – in Verbindung mit dem Raum und seiner Begrenzung – Herrin der Widersprüche wäre, frei sie zu setzen und auch wieder zu lösen. Demgegenüber muß auch hier an der harten Wahrheit festgehalten werden: Die so verstandene Zeit löst Widersprüche – *nicht*, sowenig wie die räumlich gezogenen Grenzen dem Übergriff wehren können. Die Zeitdilatation kann nur den unmittelbaren Rückschlag des Widerspruchs zurückhalten, nicht aber bringt sie ihn überhaupt zum Verschwinden. Dies ist die Achillesferse der Verdrängung und der Trug des Aufschubs, der aufschiebt bzw. aufhält, was letztlich doch nicht aufgehalten werden kann. Parmenides geht bezüglich all dieser Manipulationen zurecht davon aus, daß der so behandelte Widerspruch keineswegs beseitigt, sondern in Wirklichkeit nur vordergründig verblendet (aus dem Blick gerückt) worden ist; er kehrt an allen Stellen zurück, und härter als zuvor.

Was über die Unmöglichkeit einer Begrenzung des Widerspruchs gesagt ist, gilt auch bezüglich der Bildung von Alternativen und ihrer Bestreitung. Alternativen dienen häufig dazu, Unterschiede herauszustellen, die es in Wirklichkeit so gar nicht gibt, und andere Unterschiede zu leugnen, an denen bei näherem Zusehen viel gelegen wäre. Dieses willkürliche Verfahren verurteilt die Alternativenbildung letztlich selbst zur Ohnmacht. Im Bereich relativer Bestimmungen kann keine Behauptung ihre mögliche Negation verhindern und keine Negation einer möglichen Affirmation das Recht streitig machen. Setzung und Aufhebung sind hier streng symmetrisch zueinander und entkräften sich gegenseitig. Was einer festhalten möchte, nimmt etwas anderes ihm weg, und kein Dogma bzw. kein gesetztes Recht vermag diesen mit der Disjunktion gesetzten Konflikt je aus der Welt zu schaffen.

Die den Widerspruch durch zeit-räumliche Aufteilung und Einordnung neutralisierende aristotelische Logik und die ihn aus dieser äußeren Bindung wieder herausnehmende und zum Paradoxon steigernde sophistische Anti-Logik erweisen sich an dieser Stelle als Zwillingbrüder, die einander geradezu herausfordern. Dabei ist die Position des Widerspruchs, prinzipiell gesehen, allemal die stärkere, weil sie mit dem disjunktiven Element einen im Feld der Alternativen auf keine Weise zu beseitigenden Faktor einführt. Alternativen erzeugen sich, und Alternativen blocken sich gegenseitig.

Um an diesem neuralgischen Punkt eines *strukturellen* „Patts“ weiterzukommen, vollzieht Parmenides eine radikale Konsequenz: Er schließt die Grundlage des so gefaßten Widerspruchs wie seiner vermeintlichen *Lösung*: das relativierende „in Bezug auf ...“ ($\pi\rho\delta\varsigma\ \tau\iota$) aus dem Sein als solchem aus. Der entscheidende Schritt dazu ist, daß er die räumlichen und zeitlichen Hinsichten (hier – da; jetzt – ein andermal; ist (so) – ist nicht (so) usw.) aus dem Seinsbegriff herausnimmt und auch nicht zur Konstruktion und/oder Beseitigung von Widersprüchen verwendet.³¹ Dieses radikale Vorgehen folgt aus der Einsicht in die gleichzeitige Symmetrie und Asymmetrie widersprüchlicher Sachlagen: Man kann mit asymmetrischen Annahmen symmetrische Sachlagen nicht aus den Angeln heben, und umgekehrt.

Auch die auf Parmenides folgende Beschäftigung Zenons mit den Aporien der Bewegung und Platons spätere Auseinandersetzung mit der Sophistik machen deutlich: Wer Widersprüche auf die genannte einschränkende Weise zu

³¹ Dabei geht es, wie gesagt, zunächst nur darum, die räumlichen und zeitlichen Hinsichten aus dem Bezug auf Seiendes herauszunehmen. Unbenommen ist damit, „Sein“ in *anderer* Weise als eine nicht mehr raum-zeitlich definierte „Bezugswirklichkeit“ aufzufassen.

beseitigen unternimmt, kann sie *mit eben denselben logischen Mitteln* auch wieder konstruieren. Das durch Einschränkung und Bezugsrahmenbildung definierte Nichtwiderspruchsprinzip: *etwas unter gewissen Bedingungen gelten zu lassen, unter anderen Bedingungen aber nicht*, läuft so letztlich auf einen Zwang und bestenfalls auf einen ethischen Appell hinaus, an den sich keiner gebunden fühlen muß.

Parmenides vermeidet den Widerspruch *ab ovo* und *generell*, indem er ihn mit dem „nicht möglich“ *logisch* und *nicht zeit-räumlich* bindet und dieselbe „logische“ Bindung – mit umgekehrtem Vorzeichen – auf dem Bereich des Nichtwidersprüchlichen überträgt. So wie der Widerspruch im „nicht möglich“ logisch gebunden ist, so ist das, was ist, „in Existenz gebunden“, das heißt: es kann „*nicht nicht sein*“. Im Verhältnis zu dieser nach *beiden* Seiten hin wirksam werdenden logischen Bindung bedeutet es der Sache nach keine Steigerung, wenn Parmenides zu ihrer Bekräftigung auch noch der Göttin „letztlich überzeugende Wahrheit“ (Ἀληθεὺς εὐπειθέης), ursatzendes Recht (Θέμις) und Gerechtigkeit (Δίκη) in Anschlag bringt (vgl. Fragment 1, 28-29); sein *Argument* ist durch rein logische Gründe getragen.

Wer also einen Widerspruch mittels Raum-Zeit-Bestimmungen erzeugt oder mittels derselben zum Verschwinden bringen möchte, tut in Wirklichkeit nichts, was den Widerspruch je berühren könnte. Gleiches gilt aber auch für die positive Bestimmung dessen, „was ist“, in seinem „Ort“. Der Grund dafür ist in beiden Fällen: Raum und Zeit binden *von außen*, das heißt: sie binden *nicht wirklich*, weil nichts, was ist, je von außen her gebunden und wieder gelöst werden kann. Eben weil äußere Bindung keinen Platz im Wirklichen und keinen Logos ihrer selbst hat, verlangt sie nach Zwang und bestenfalls nach einem Ethos, das dem grundlegenden Mangel aber auch nicht abhelfen kann. Die von Parmenides in Anschlag gebrachte „Bindung“ bzw. „Notwendigkeit“ („es gehört sich“; „es ist nicht möglich, daß ...“) ist demgegenüber so gefaßt, daß ein Bezug nach außen und von außen her grundsätzlich nicht definierend für sie sein kann, gleich ob ein solcher – wie im Bereich der Relativität – mit hinzugegeben ist oder nicht. In der *logischen* Notwendigkeit legt sich somit ein *ontologischer* Sachverhalt aus: „Sein“, wie immer es beschaffen ist und in Bezügen steht, *definiert sich in und durch sich selber* und ist insofern auch immer nur *durch sich selbst an sich selbst gebunden, und sonst an nichts*.

Dieses Theorem gilt für das „Sein“ wie für die „Freiheit“ gleichermaßen. Es ist begründet in einer fundamentalen Disjunktion, die gar keine Bestimmung von außen zuläßt und alles, was ist, zum *Grund seiner selbst* macht. Die die Wahrheit in Gestalt des Seins wie der Freiheit regierende Disjunktion führt somit Notwendigkeit in Form einer unüberschreitbaren Schranke ein, die aber nicht von außen herangetragen wird, sondern den Grund und die *ratio essendi* des Ganzen wie eines jeden Seienden bildet. Wenn es nichts anderes,

Gleichmächtiges außerhalb und neben dem Sein gibt und geben kann (οὐδέν γαρ (ἢ) ἐστὶν ἢ ἔσται ἄλλο πᾶρεξ τοῦ ἐόητος, Fragment 8.36-37), das heißt: wenn es nichts gibt, was Seiendes in seinem Sein begrenzen und ihm sein Sosein streitig machen könnte, ist es in der Tat unmöglich, „was ist“ durch äußere Beziehungen zu definieren und über äußere Bestimmungen einzuschränken oder freizusetzen. „Was ist“, ist in seine eigene Freiheit gestellt und nur an sich selbst gebunden. Die ausschließliche Bindung-in-und-durch-sich-selbst und das grundsätzliche Nicht-gebunden-werden-können-von-außen sind zwei Seiten derselben Münze.

7. Formale Aspekte der Unterscheidung von „Sein“ und „Welt“ bzw. „Nichts“

Um der Differenz der beiden Kategorien „Welt“ und „Sein“ gerecht werden zu können, muß der formale Unterschied zwischen Disjunktion und Alternative genauer ausgearbeitet und, weil er schwer einzusehen ist, an Beispielen entwickelt werden.³²

Disjunktion und Alternative werden gewöhnlich als zwei Spezialfälle von ein und derselben logischen Sachlage behandelt.³³ Man kann – so scheint es – den im „oder“ enthaltenen Unterschied steigern bis hin zur Ausschließlichkeit (die Disjunktion wäre dann gleichsam ein Grenzwert der Alternative) oder aber in entgegengesetzter Richtung zurücknehmen bis hin zur Indifferenz bzw. Identität und auf diese Weise das verbindende „und“ der Konjunktion geltend

³² Vgl. zu seiner weiteren Charakterisierung das erste Kapitel meiner in Anm. 4 genannten *Studien zur Logik der Disjunktion*.

³³ Dem digitalen Philosophie-Lexikon, hrsg. v. A. Zügli und P. Lübecke (rororo systema) ist zu entnehmen: „Disjunktion, die logische Konstante <oder>; Aussage, deren Teilsätze mit <oder> verbunden sind. Genauer wird unterschieden zwischen der ausschließenden D. (D. im eigentlichen Sinn, <entweder ... oder>, symbolisiert mit >—<) und der nicht ausschließenden D. (Adjunktion, <oder>, symbolisiert mit <v>). Bei der D. $p >—< q$ kann nur <p> oder <q> wahr sein. Die Adjunktion <p v q> ist auch dann wahr, wenn <p> und <q> wahr sind.“

Damit ist lediglich die Auskunft gegeben, wie man sie aus jeder Wahrheitwertetabelle aussagenlogischer Funktionen ablesen kann. Doch schweigt sich die Wahrheitwertetabelle darüber aus, was dieser Unterschied im ‘oder’ eigentlich besagt. Da die ausschließende Disjunktion im Wahrheitwertekalkül überhaupt entbehrlich erscheint, ist dieser eher dazu angetan, den hier geltend zu machenden formalen Unterschied zwischen Disjunktion und Alternative wieder einzunivellieren als freizulegen und zur Geltung zu bringen.

machen. Das und/oder der Alternative trägt beidem gleichermaßen Rechnung und läßt die eine oder andere Richtungsnahme zu.

Gegenüber einem solchen beliebig die Richtung wechselnden Denken in Alternativen verlangt der Gedanke des Parmenides die formale Unterscheidung von Alternative und Disjunktion. Er nimmt aus dem „Entweder-Oder“ der Disjunktion das vieldeutige und nach beiden Seiten Wasser tragende „und/oder“ der Alternative heraus und läßt eine solche nur für den dritten „Weg der irrenden Sterblichen“ bestimmend werden. Entsprechend der parmenideischen Anweisung schlage ich vor zu sagen: Die dem „Sein“ angemessene Logik ist die *Logik der Disjunktion*, das strikte „Entweder | Oder“. Die der „Welt des Scheins“ bzw. der „Meinungen“ angemessene Logik ist demgegenüber eine *Logik der Alternativen* bzw. des „und/oder“, die bekanntlich einen großen Spielraum für verbindende und/oder trennende Lösungen läßt und in sehr verschiedener Richtung ausgelegt werden kann.

Für Parmenides gibt es nur *eine* Wahl: „Sein“ oder „Nichts“. Alles, was dazwischen liegt, ist auf dem Nenner des Nichts zu verrechnen, das heißt: es läuft im Endeffekt ‘auf nichts hinaus’, auch wenn es zunächst durchaus etwas ‘von sich hermacht’ und beansprucht zu sein. Mit anderen Worten ist die Logik der Disjunktion eine Logik des „Alles oder Nichts“ und des ‘nichts dazwischen’. Demgegenüber ist die Logik der Alternativen durch Zwischenstufen, graduelle Unterscheidungen und Vermittlungen geradezu definiert.

Der *erste Weg* des Sein-Denkens: „daß IST ist und daß für es nicht möglich ist, nicht zu sein“ (ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστιν μὴ εἶναι; Fragment 2.3 in der Zählung von Diels-Kranz) unterscheidet sich somit in *formaler* Hinsicht vom *zweiten Weg*: „daß NICHT IST nicht ist und daß für es sich nicht gehört zu sein“ (ἢ δ ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεὼν ἐστι μὴ εἶναι; Fragment 2.5) und damit auch vom *dritten Weg* der „Sterblichen“, „denen Sein und Nichtsein als dasselbe und auch wieder nicht als dasselbe gilt und für die es eine Bahn gibt, auf der alles in sein Gegenteil umschlägt“ (οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος; Fragment 6.7-8).

Wenn nun zwischen dem ersten Weg des „Seins“ und dem zweiten Weg des „Nichts“ eine Disjunktion besteht, kann der dritte „Weg der Sterblichen“ ihnen gegenüber nicht mehr eigenständig sein und nimmt in changierender Weise Züge beider an. Der *Nenner* zur Verrechnung der Gegebenheit „Welt“ kann aber, entsprechend der Disjunktion, nur das Sein *oder* das Nicht-Sein sein, und insofern ist klar, daß die Welt der Doxa ebenfalls in Disjunktion zum Sein gestellt und dem Nicht-Sein zugeschlagen werden muß. Der Widerspruchscharakter des Nicht-Seins schlägt auf die Gegensatzstruktur des Weltseienden voll durch und erlaubt es nicht, hier zu einer reinen Lösung zu kommen.

Während aber das Nicht-Sein kein gangbarer Weg ist, erscheint der Weltweg als durchaus begehbar und stellt durch sich selbst die Frage, welcher der beiden Grundannahmen man dabei letztlich folgen will. Die eingeschlagene Richtung entscheidet über die Art und Weise des Umgangs mit der Gegensatzstruktur, immer vorausgesetzt, daß diese hinsichtlich aller Weltgegebenheiten bestimmend ist und auf dieser Ebene nicht überhaupt verlassen werden kann. Wenn aber der Welt-Weg der Sterblichen gerade durch die Verbindung von positiven und negativen Aspekten gekennzeichnet ist und im Widerspruch zugleich mit der Disjunktion konfrontiert wird, kann der kompromißlose Weg des Seins in der Welt streitender Alternativen nicht ohne weiteres Früchte bringen können, es sei denn, man bügelt diese völlig gegen den Strich.

Doch was macht dabei den entscheidenden Unterschied? Nimmt man Parmenides' strikte Sonderung des ersten, auf „Sein“ bezogenen Weges von den beiden anderen Wegen ernst, so liegt dem die Einsicht zugrunde, daß der Gedanke „Sein“ eine andere Logik, genauer gesagt: einen formal anderen Gebrauch der Logik erfordert als der Gedanke „Nicht-Sein“, der den Selbstwiderspruch verkörpert und die von ihm gar nicht trennbare „Gegebenheit Welt“ mit vielfach herabgestuften Gegensätzen konfrontiert. Die Ausformulierung der Kategorie „Sein“ verlangt eine Logik, die keine Gegensätze bzw. Widersprüche, Alternativen und Negationen in sie hineinträgt, während die Kategorie „Welt“ durch derartige Formeigenschaften geradezu definiert ist.

Der hier gegebene Unterschied läßt sich, soll er ein *formaler* Unterschied sein und alle logischen Funktionen betreffen, nur modallogisch zum Ausdruck bringen. Dem logischen Formunterschied kann die Metaphorik zu Hilfe kommen, wenn sie unter dem Aspekt eines mehrfachen Sinns derselben Metapher betrachtet wird. „Gedanken“, „Sprachen“, „Formen“ usw. gehören in diesem Sinne bereits zu den Metaphern, während „Sein“, „Nichts“ oder „Welt“ logisch-ontologische Kategorien sind. Metaphorische Ausdrücke nehmen je nach der Kategorie, der sie zugeordnet werden, eine andere Färbung an. So wie der „Gedanke Sein“ und der „Gedanke Welt“ kategorial verschiedene, wengleich weder sachlich noch im Konkreten trennbare Gedanken sind, unterscheidet sich auch die „Sprache des Seins“ von den vielen „Stimmen der Weltgegebenheit“, wobei der hier gegebene Unterschied in ein und derselben Sprache ausgedrückt werden muß und von ihr gleichzeitig wieder einnivelliert wird.

An dieser Stelle beweist sich der Sinn eines unterschiedlichen Gebrauchs der Logik, denn nur sie kann derartige, sowohl bemerkbare als auch wieder einnivellierbare Differenzen wahren und so zur Geltung bringen, daß sie nicht mehr eingegeben werden können. Ein Beispiel für den verschiedenen möglichen Gebrauch geben die sinnlichen Vermögen wie z. B. hinsichtlich des Sehens die Unterscheidung von gegenständlicher „Wahrnehmung“ und geistig-sinnlicher

„Anschauung“, die entsprechend der jeweils leitenden Kategorie dasselbe anders präsentieren und scheinbar Gleiches als etwas völlig Verschiedenes zur Darstellung bringen. Man kann den Unterschied hier so weit treiben, daß der Gegenstand der Anschauung ein gänzlich anderer wird als der Gegenstand der Wahrnehmung, und dies ggf. bei gleicher Sehvorlage. Und doch hat beides nach wie vor miteinander zu tun und läßt sich nicht überhaupt auseinanderdividieren. Ein kategorialer bzw. radikaler Unterschied, der gleichzeitig als ein verschwindender Unterschied betrachtet werden kann, muß auch in die unmittelbare Erfahrung fallen und bedarf insofern keines weiteren Zeugen. Andererseits aber verlangt die Kommunikation darüber nach einer logischen und phänomeno-logischen Unterscheidung, soll die Erfahrung nicht selber zum blinden Fleck an der Sache werden.

Die logische Unterscheidung betrifft also einen kategorialen bzw. radikalen und zugleich zum Verschwinden zu bringenden Unterschied. Was kraft Disjunktion geschieden ist, ist gesondert ‘wie durch nichts’, das heißt: es ist in Wirklichkeit auch ungetrennt und *kann sich jederzeit berühren*. Die eine Optik kann in die andere umschlagen, auch wenn Sehgewohnheiten dies zu verhindern wissen. Entsprechend muß auch die Kategorie „Sein“ auf *logische* Weise von der Kategorie „Welt“ abgehoben werden, soll der qualitative Unterschied ins Bewußtsein treten und gleichzeitig einer mißverstandenen Bereichstrennung gewehrt werden können.³⁴

³⁴ Für eine solche, die Sachlage sorgsam nach zwei Seiten hin austarierende Formulierung kann Shankara Pate stehen (vgl. Das Kleinod der Unterscheidung, Bern/München/Wien 1981). Er faßt den die disjunktive Form der Einheit umschreibenden Begriff der Dualität (*advaita*, d. h. Nicht-‘Zwei’, *aber auch nicht einfach ‘Eins’*) so, daß daraus weder ein Dualismus (‘Zwei!’) noch ein Monismus (‘Eins!’) abgeleitet werden kann. „Dualität ohne Dualismus“ und „Einheit ohne Einigungszwang“ könnte man die so gefaßte Strukturformel umschreiben. Weder ist ein den Widerspruch heraus-treibender, kämpferischer „Dualismus“ angesagt, noch kann von einem alles auf einem Nenner verrechnenden „Monismus“ die Rede sein.

In dieser Unvereinbares verbindenden Grundaussage trifft sich Shankara mit der Position des Parmenides. Wahrhaft wirklich ist im Sinne der *advaita*-Lehre nur das Absolute in der dreifachen Form des Seins, des Erkennens und der Glückseligkeit (sat – chit – ananda). Alles andere: die Welt als Vorstellung, das sich selbst mit Vorstellungen ausstaffierende Ich, seine Traumgedanken und Weltbilder sind unwirklich. Beides negiert sich, aber es negiert sich nicht einfach nur, sondern bildet ein durch die Negation hindurchgegangenes „Zusammen“. Legt man in diesem Sinne eine sowohl ausschließende als auch nicht-ausschließende Disjunktion zugrunde und hängt man nicht mehr dem Gedanken einer nach der einen oder anderen Seite hin auflösbaren

Alternative nach (wie sollte der Mensch eine solche zu seinen Gunsten auflösen können!), so liegt darin gerade nicht die (wiederum in der Alternative gedachte) Behauptung, daß die vorgestellte Welt nicht besteht bzw. daß es all das gar nicht gibt. Die Antwort muß differenzierter ausfallen, soll sie beiden Seiten gerecht werden können. In psychologischer Ausdrucksweise kann die im a-dvaita ('Nicht-Zwei') eröffnete und zugleich in Klammer gesetzte (vom Weder-noch einer doppelten Negation umgriffene) Disjunkтивität so umschrieben werden: Für das gewöhnliche Bewußtsein und seine Erfahrung 'ist' alles Weltgebene in der Tat, insofern es damit identifiziert ist und behaftet wird. Darin liegt durchaus ein Sinn, wenn auch nur ein transitorischer. Erst für die höchste Erfahrung bzw. vom höchsten Bewußtsein her gesehen, ist es als 'unwirklich' *eingesehen* (nicht: verlassen!) und kann dann auch seine bindende Macht nicht mehr ausüben. *Zwar* ist es keine Wirklichkeit in demselben Sinne, in dem das Brahman (die göttliche Wirklichkeit) und in Verbindung damit das Atman (das hohe Selbst) eine solche ist; *aber* das heißt noch lange nicht, daß alle Weltchicksale 'umsonst' wären.

Die von Parmenides für den dritten Weg vorgegebene logische Form: daß hier alles zugleich 'ist' und 'nicht ist', wird in der advaita-Lehre nicht nur als ein verschließender Widerspruch empfunden, sondern im Sinne der Entfaltung der in ihm liegenden Disjunktion ins Offene und Freie weitergeführt. Wichtiger als die dem Buddhismus entnommene psychologische Beschreibung ist jedoch die logische Form, die Shankara seinem advaita-Prinzip mittels der Verbindung eines *disjunktiven* „Sowohl-als-auch“ mit einem *die Alternativität negierenden* „Weder-noch“ gibt. Es müssen also *zwei* Sätze sich gegenseitig erhellen: „Die Welt ist *und* ist nicht. Sie ist *weder* wirklich *noch* nicht-existent“ (Das Kleinod der Unterscheidung, S. 15). Daß die Welt „*ist und nicht ist*“, ist nun nicht mehr nur ein ihre Realisierung ausschließender Widerspruch; sie findet vielmehr im „*weder wirklich noch nicht-existent*“ den Grund ihrer eigenen Möglichkeit – einen Grund allerdings, der erst durch eine durchgängige Annihilation hindurch tragfähig werden kann. Nur beide Sätze zusammen charakterisieren somit den ontologischen Zwischenstatus der Weltgegebenheit hinreichend und eröffnen ein existentielles Feld, in dem Nicht-Wirkliches den Charakter des Wirklichen annehmen kann, ohne daß mit seiner Geltung ein absoluter Anspruch verbunden werden könnte. Um hier das Öffnen wie das Beschränken richtig zu setzen, muß die *Alternativität* von göttlicher und menschlicher Wirklichkeit und mit ihr die Konkurrenz beider bestritten werden. Dies bedeutet, daß die in Anschlag gebrachte *disjunktive Form der Verbindung* erst durch ein die Alternative negierendes Weder-noch hindurch freigesetzt und im Bewußtsein aktualisiert werden kann:

Hintergrund dieser ganzen Überlegung ist: Man kann das Unendliche und das Endliche einander nicht gleichstellen und als gleich absolute Gegebenheiten behandeln; dies hieße, beides im Sinne eines relativierenden quid pro quo austauschbar zu machen. Weder läßt sich beides einander gleichsetzen noch gegeneinander aus-spielen. Die disjunktive Verbindung beider Gegebenheiten erlaubt aber auch keine einseitige Reduktion der Art, 'daß nur das Göttliche ist' und 'die Welt nicht ist'. Die

Die Unterscheidung kann so umschrieben werden, daß das von der Leib-gegebenheit und den sinnlichen Vermögen vorschematisierte Weltverständnis von einer Logik getragen ist, die dessen *seinsabgewandte* Züge hervorkehrt und, weil der in der Präsenz liegende Entzug nicht mehr empfunden wird, zur Verdinglichung tendiert. Die so dem Haben zugänglich gemachte Welt wird in Gegensätze aufgespalten und in Alternativen zerlegt, deretwegen die Negation zum zentralen logischen Operator gemacht werden muß. Mit dem Negieren-können verbunden ist, modallogisch gesprochen, die Kategorie der Möglichkeit, die „nicht (so) zu sein“ in gleicher Weise zu denken erlaubt wie den Gedanken „es ist, wie es ist“, ja jener Denkmöglichkeit den Vorrang einräumt. Wo aber im Sinne bloßer Denkbarkeit alles möglich ist, muß wiederum *das logische Verfahren selbst* gewährleisten, daß „aus Wahrem nichts Falsches folgt“, das heißt: die auf den indifferenten Möglichkeitsraum bezogene Logik verlangt als Pendant zur beliebigen Denkbarkeit zwangsläufig die Entwicklung einer *formalen Konsequenz*, wie Aristoteles sie in der Form des Syllogismus ausgearbeitet hat und wie sie nach wie vor den beweistheoretischen Kern logisch-analytischer Verfahren bildet. Negation und Implikation bilden so den logischen Kernbestand eines Denkens, das sich im Bereich realitätSENTlasteter Möglichkeiten wie im Blindflug bewegen und deshalb selber steuern muß. Deutlich ist jedenfalls: Wenn die ‘andere Seite’ der megarischen Alles-möglichkeit nicht mehr das Wirkliche, sondern nur noch der stets drohende Widerspruch ist, muß das logische Beweisverfahren selbst von diesem freihalten, auch wenn er dadurch nicht überhaupt aus der Welt zu schaffen ist. Widerspruch und Nichtwiderspruch lassen sich so wenigstens durch Bereichstrennung in einer brüchigen Balance halten. Der von Parmenides formulierte logische Kernsatz des dritten Weges der „Sterblichen“ drückt die Rücksichtnahme nach beiden, nun nicht mehr zur Deckung zu bringenden, aber auch nicht entscheidbaren Seiten hin prägnant aus. Parmenides charakterisiert sie treffend als „Doppelköpfige“, insofern ihnen „Sein und Nichtsein für dasselbe gilt und nicht für dasselbe und für die es bei allem eine gegenstrebige Bahn gibt“ (Fragment 6, 7.8). Gegenstrebig, gegenwändig, umschlagend in das Gegenteil ... – was hier Möglichkeit ist, hat jedenfalls eine Kehrseite, die jedes Gelingen wieder in Frage zu stellen geeignet ist.

Konsequenz ist: ‘Daß das absolut Wirkliche ist’ und ‘daß die Welt ist’ läßt sich somit *nicht in gleichem Sinne*, aber auch *nicht unabhängig voneinander* sagen. Beide Gegebenheitsweisen stehen in „Dualität“ zueinander, das heißt: sie sind letztlich zwar eins, bleiben der Form und Wertigkeit nach aber gegeneinander gewendet und schließen sich insofern gleichzeitig aus.

In der Kehrseite der Möglichkeit spiegelt sich die verleugnete Notwendigkeit der Wirklichkeit. Ein solches wie immer egalisiertes, dialektisch vermitteltes oder paradoxologisch zugespitztes doppeltes Denkprinzip findet in der „Welt“ seine Spielwiese, aber es läßt sich nicht auf das „Sein“ anwenden, weil in diesem gemäß der parmenideischen Disjunktion eine solche Möglichkeit, nicht zu sein oder anders zu sein, als es ist, gar nicht gegeben ist. „Sein“ ist für Parmenides durch *Notwendigkeit-in-sich* bestimmt und hat keinerlei Alternative zu sich selber. Dieser Notwendigkeit-in-sich muß auch die Form der Logik genügen, anders gesagt: Sie muß modallogisch so verstanden werden, daß sie das in-sich-freie wie in-sich-gebundene Sein auszudrücken in der Lage ist und seinen Bestand nicht durch beliebige Denkmöglichkeiten in Frage stellen läßt. An die Stelle der *Möglichkeit*, wie sie einem Denken in ungebundenen Alternativen entspricht, tritt bei Parmenides die der disjunktiven Struktur entsprechende Kategorie der *Notwendigkeit*, die ausschließlich durch sich selbst gebunden und insofern auch wiederum absolut frei ist. Im Sinne einer solchen wechselseitigen Unterstützung von „Logik“ und „Sein“ im Gedanken der Gebundenheit-in-und-durch-sich bzw. der freien Notwendigkeit stellt Austin fest: „Parmenides’ being is bound by his logic, but his logic issues from his ontology.“³⁵

Wie diese nach beiden Seiten hin spielende Gebundenheit-in-und-durch-sich des näheren ausformuliert werden kann, muß an späterer Stelle noch genauer ausgeführt werden.³⁶ An dieser Stelle geht es zunächst nur um die Bekräftigung der Ausgangsthese: daß nur eine *disjunktiv* verstandene Verhältnisbestimmung, die keine Alternativen, Gegensatzbildungen und Vermittlungen *im Sein selber* zuläßt, dieses in seine eigene Notwendigkeit zu stellen vermag und ihm vermöge seines ausschließlichen Gebundenseins-in-und-durch-sich einen bleibenden Bestand gewährleistet. Kurz gesagt: „Was ist“, kann in Parmenides Worten „unmöglich nicht sein“, das heißt: *es hat zu sich selber keine Alternative*. Genau dies ist aber wiederum der Ausdruck seiner Notwendigkeit-in-und-durch-sich. Das Fehlen einer Alternative zu sich selber gilt für den Gedanken der „Freiheit“ ebenso wie für den parmenideischen Gedanken des „Seins“, und insofern folgen beide demselben Begriff und können einander wechselseitig interpretieren.³⁷ Die Logik der bestimmten Weltverhältnisse ist demgegenüber

³⁵ A. a. O., (s. Anm. 24), S. 154.

³⁶ Siehe unten 2. Kapitel, Abschnitte 6 - 8.

³⁷ Über die in der Neuzeit viel umstrittene und nie befriedigend beantwortete Frage, ob Freiheit oder Determination das Grundprinzip dieser Notwendigkeit-in-und-durch-sich sei, ist von Seiten der Logik der Disjunktion nur so viel vorentschieden, daß ein Denken in Alternativen hierbei fruchtlos bleiben muß. Mit der angedeuteten Konvergenz von „Sein“ und „Freiheit“ soll zunächst aber nur so viel gesagt sein:

eine Logik der ungebundenen Möglichkeiten und der daraus resultierenden streitenden Alternativen, in der die Gegensätze hart aufeinander prallen und ein Ausgleich, wenn überhaupt, nur durch Übereinkunft um den Preis der Realitätsgerechtigkeit gelingt. Freiheit ist jedoch, als normative Kategorie verstanden, nur denkbar und erfahrbar unter dem Aspekt ihrer möglichen Bestreitung, so daß Ungebundenheit und Gebundenheit hier schroff auseinanderfallen müssen.

8. Das Erfordernis einer doppelten Charakteristik von Raum und Zeit

Die Einklammerung von Raum und Zeit bezüglich ihrer Seinsgeltung impliziert, legt man die von Parmenides geltend gemachte Disjunktion zugrunde, *nicht* die Behauptung, daß es Raum und Zeit gar nicht gäbe und daß sie mit dem, was ist, überhaupt nichts zu tun hätten. Das Begehenkönnen des dritten Weges und die unbestreitbare Gegebenheit von Welt sprechen vielmehr umgekehrt dafür, daß Raum und Zeit durchaus rückbezogen auf „Sein“ sind und qualitativ verschiedene Formen annehmen je nachdem, ob dieser Rückbezug dabei ausgeblendet oder ausdrücklich ins Spiel gebracht wird. Die Möglichkeit zur Ausblendung liegt in der binnenweltlichen Schematisierung entlang von Gegensatzstrukturen und Alternativen, während die andere Möglichkeit sich auf die „Orte des Seins“ bezieht und auch Raum und Zeit gemäß der hier gegebenen disjunktiven Struktur behandelt. Von Raum und Zeit kann also in sehr verschiedenem Sinne die Rede sein.

Parmenides macht nicht nur hinsichtlich der Weltgegebenheit, sondern auch zur Charakterisierung des Seins vom Raum – näher besehen aber auch von der Zeit – durchaus Gebrauch, aber einen anderen als den gewöhnlichen Gebrauch. Nimmt man die von Parmenides verwendeten Bilder ernst, so wird unter dem Aspekt der Widersprüchlichkeit zwar die Zeit, nicht aber der Raum vom Sein ausgeschlossen. Der ontologische Vorrang des Raumes vor der Zeit hängt damit zusammen, daß die Zeit primär die Gegensätze austrägt und die damit verbundenen Alternativen repräsentiert (vgl. Fragment 8, 24 ff.), während sich mit dem „Insgesamt“ des Raumes und seiner homogen erscheinenden „Masse“

„Freiheit“ und „Sein“ stehen gleichermaßen in Disjunktion und können sich darin gegenseitig interpretieren. Beide Kategorien haben kein Gegenteil, das heißt: sie können nur um den Preis eines Selbstwiderspruchs gelegnet werden. Damit ist zunächst aber nur die formale Analogie zum Ausdruck gebracht, die bezüglich der Ausarbeitung beider Kategorien einen breiten Spielraum läßt.

eher der Gesichtspunkt der Ausgewogenheit verbinden läßt und, weil die Sphäre begrenzt und eine unbestimmte Möglichkeit an den Rand gerückt ist, die „Bande der Notwendigkeit“ in den Vordergrund gerückt werden können (vgl. 8, 43 ff.).

Was heißt also Raum und Zeit bezüglich des Seins und seines Orts? Ein Vorzug des Raumes zur Beschreibung von Gestalt und Ort des Seins lag darin, daß beides für das alte Denken eo ipso an „Lokalität“ gebunden war³⁸ und deren Begrenzung teilte, während Zeitangaben bzw. zeitliche Markierungen viel stärker mit Unabsehbarkeit und Grenzenlosigkeit behaftet blieben.³⁹ „A boundary can be set in place, but not in time.“⁴⁰ Auch fehlt der Zeit eine Mitte, wie sie im Raum immer noch festgehalten und mittels eines Omphalos, eines zentralen Stützbalkens oder des Herdes im Haus symbolisch und konkret zugleich markiert werden konnte.⁴¹ Vor allem aber haben sich die Aporien im Denken der Zeit mit der Vorstellung von Anfang und Ende verbunden, die einerseits innerhalb der Zeit liegen und diese begrenzen, andererseits aber auch das Davor und Danach einer nicht-finiten Zeit zu denken aufgeben. Das Anfangsproblem war für Parmenides der hauptsächliche Grund, die Zeit aus dem Sein auszuschließen und dem Nicht-Sein zuzuschlagen. Die Abweisung jeglichen Gewordenseins und Vergehenkönnens von dem „was *ist*“ erschien ihm notwendig, weil sonst auch das Sein durch das aporetische Anfangsproblem zu Fall gebracht werden könnte. Solange man Zeit insgesamt mit dem Anfangen- und Endenkönnen gleichsetzt, ist im „Sein“ *keine* Zeit.

Demgegenüber kann der Raum in seiner bruchlos erscheinenden Kontinuität (οὐδὲ διαίρετον ἐστίν, ἐπεὶ πᾶν ἐστίν ὁμοῖον, ... ξυνεχὲς; 8, 22-25) viel eher ein *Bild des Ganzen* geben, wenn man von seiner unendlichen Teilbarkeit einmal absieht und dazu Körper wählt, die eine solche von sich abzuweisen geeignet sind. Ein solches Bild ist für ihn die Kugelsphäre (σφαίρη; vgl. 8, 43 ff.), die durch ein mathematisch-irrationales Element mitdefiniert ist und in

³⁸ Dies belegen die Präpositionen und auch die verbale Grundbedeutung von „sein“.

³⁹ Das unabsehbare ἄπειρον des Anaximander oder das zweite Prinzip der ἀορίστας δύαξ beim späten Platon verweisen eher auf zeitliche Hintergrundkontexte, mittels deren der *zweiseitige* Charakter der Grenze (πέρας) anders und besser als im Raum zum Ausdruck gebracht werden kann. In der Zeit ist die ‘andere Seite’ immer mitgegeben, während der Raum es eher erlaubt, sie auszublenden.

⁴⁰ Austin, a. a. O., S. 57.

⁴¹ Allenfalls ein Neubeginn wie z. B. eine neue Jahreszählung und in Verbindung damit ein neuer Kalender kann hier eine „Mitte der Zeit“ markieren.

diesem Sinne Begrenztheit mit Unbegrenztheit verbindet.⁴² Der Raum erlaubt zudem – wie in der Mythologie – eine Abstufung der Ebenen bzw. Dimensionen, so daß qualitative Differenzen in Anschlag gebracht werden können.

Ich gebe die den Sphairos betreffende Stelle im vollen Wortlaut wieder: „Aber da eine äußerste Grenze vorhanden ist, so ist es vollkommen, nach allen Seiten hin der Masse einer wohlgerundeten Kugel vergleichbar, von der Mitte her überall gleichgewichtig. Es darf ja nicht da oder dort etwas größer oder etwas geringer sein. Denn weder gibt es ein Nichtseiendes, das es hindern könnte zur Selbigkeit (εἰς ὁμόν) zu gelangen, noch könnte, was ist, auf irgendeine Weise hier mehr und dort weniger sein als (was) es ist, da alles an ihm unverletzlich ist. Sich selbst nämlich von allen Seiten her gleich, liegt es gleichmäßig innerhalb seiner Grenzen“ (8, 42-49). Die angegebenen begrifflichen Bestimmungen der Kugelsphäre (gleichmäßige Ausdehnung nach allen Seiten hin, homogene Massenverteilung und vollkommene Ausgewogenheit in sich) sollen nicht allein der besseren Vorstellbarkeit eines an sich nicht Vorstellbaren dienen. Die starke Betonung der Ausgewogenheit weist eher in eine andere, nur formal zu beschreibende Richtung. Zum abstrakten Gehalt des Kugelbildes gehören Symmetrie, Gebundenheit-in-sich und das Fehlen von internen Ungleichgewichten, wie sie mit Aufteilungen und Gegensatzstrukturen verbunden sind. Diese müßten „was ist“ aus seiner standfesten Lage bringen und seinen immerwährenden Bestand gefährden. Schließlich weist der Gedanke der von allen Seiten gerundeten, ganz und gar ausgewogenen Einheit, der sich den mit Aufteilungen verbundenen Ungleichgewichtigkeiten widersetzt, eine unerschütterliche Ruhelage einnimmt und den Gesichtspunkt der Begrenzung mit dem der Vollkommenheit verbindet, auf den Charakter der Notwendigkeit hin, der sich hier allerdings ganz auf Symmetrieeigenschaften stützt und nicht durch die mit einseitiger Konsequenz verbundene Asymmetrie definiert ist.

Es kommt also, wie gesagt, bei der Charakterisierung der Kugelgestalt nicht auf die Vorstellung an, sondern auf die mit ihr verbundenen ‘unsichtbaren’ Eigenschaften, die nur logisch bzw. mathematisch angemessen zu beschreiben sind. Aber auch die Metaphorik der mit dem Sein verbundenen „Merkzeichen“ (σήματα; Fragment 8, 2) ist wichtig. Die positiv auf „Sein“ bezogene Sprache entstammt räumlicher Metaphorik, die sich jedoch auch im Sinne eines

⁴² Platon hat später auf diesem Prinzip rational-irrationaler Verhältnisbestimmung seine Welt- und Seinskonstruktion aufgebaut; vgl. dazu Konrad Gaiser, Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule, Stuttgart 1965.

zeitlichen Bildes des Seins auslegen läßt. Das Sein ist Eines (ἓν), „ein einzigartiges Ganzes, durch nichts erschüttert (und vollkommen)“ (οὐλον μονογενές τε καὶ ἀτρεμές (...); 8, 4). „Mit sich selbst zusammengeschlossen und zusammenhaltend“ (συνεχές; 8, 6), verbleibt es „unbeweglich innerhalb gewaltiger Bande“ (αὐταρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον; 8, 26-27), und „dasselbe bleibend im gleichen Ort, liegt es bei sich selbst und steht standfest auf seiner Stelle“ (ταυτόν τ' ἐν ταυτοῖ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κείται χούτως ἔμπεδον αἰθι μένει; 8, 29-30). Wenn dies nicht rein abstrakt zu verstehen und auch nicht lediglich im Sinne einer metaphorischen Umschreibung gemeint ist, werden damit dem Sein von Parmenides in der Tat räumliche Ausdehnung und ein Sichdurchhalten in der Zeit zugeschrieben, allerdings wiederum nur in der Weise, daß die hierzu assoziierten raum-zeitlichen Eigenschaften selber metaphorisch aufzufassen sind und, näher besehen, gar nicht in die unmittelbare Anschauung oder eine auf sie bezogene Vorstellung fallen.

Der Raum ist leichter totalisierbar, auch wenn er, in Bereiche aufgeteilt, zu denselben Aporien Anlaß geben kann wie die Zeit, und dies nicht nur theoretisch, sondern auch praktisch. Daß zum Begriff des Seins bei Parmenides aber nicht nur räumliche, sondern auch genuin zeitliche Bestimmungen gehören, wird durch die Negation seines Beginnens (ἀγένεστον) und Endens (ἀνώλεθρον; 8, 3 und 8, 27 f.) keineswegs in Frage gestellt. Zeit in ihrer Begrenzung und der mit dieser verbundenen Widersprüchlichkeit von sich abzustreifen bedeutet keineswegs, Zeit überhaupt zu negieren. Parmenides schreibt dem Sein erfüllte Gegenwart zu (νῦν ἔστιν ὁμου πᾶν; Fragment 8, 5), die keinen Ausstand an Vergangenheit und Zukunft mehr kennt (οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται; ebd.) und insofern auch nicht von außen her begrenzt oder zugänglich gemacht werden kann. Dies entspricht in einem Sinne dem Bild eines Ruhe ausstrahlenden Raumes, in dem die Zeit zum Stillstand gekommen ist. Es handelt sich um eine qualitativ andersartige Zeit, wie sie oft mit dem Eintritt in unbekannte Räume verbunden ist. In anderem Sinne aber muß in der in erfüllter Gegenwart ganz gewordenen Zeit auch die immerwährende Bewegtheit-in-sich zum Ausdruck gebracht werden, die diesen zeitvergessenen Raum nach wie vor lebendig erfüllt.

Der Hinweis auf eine die Zeit in sich aufnehmende und zugleich deren Begrenztheit von sich abstreifende Gegenwart ist wichtig, will man nicht wiederum einem Denken in Alternativen erliegen und die Welt in Zeit und Raum von einer *anderswo gelegenen* Seinsdimension abgrenzen. Wenn die Gegenwart der Ort des Seins ist, muß sie, der von Parmenides zur Geltung gebrachten Disjunktion entsprechend, Transzendenz und Immanenz gleichermaßen einbefassen und eine Trennung der Sphären unmöglich machen. In ihrer Verbindung und Durchdringung nimmt aber nicht nur die

„Gegenwart“, sondern auch der „Ort“ eine Schlüsselstellung ein. Beide sind durch eine fundamentale Disjunktion gekennzeichnet und gewährleisten *ineins* die Verbindung *und* das Getrennthalten der Sphären. Die viel verhandelte Frage einer Transzendenz in der Immanenz läßt sich nur mittels der Kategorien „Gegenwart“ und „Ort“ befriedigend beantworten. Sie bilden das notwendige Zwischenglied zwischen den qualitativ unterschiedenen Sphären und stellen ihre immerwährende Verbindung her.

Was disjunktiv bestimmt ist, kann keinen anderen Ort einnehmen als den, an dem es ist, und hier ist es präsent, wie verborgen auch immer dieser Eindruck sein mag. Der formale Begriff der „Kontinuität“ (συνεχέζς; Fragment 8, 6) hat mit dem „Ort“ und seiner „Gegenwart“ viel gemeinsam. Kontinuität ist durch Nichtteilbarkeit definiert und eignet sich von daher als „Merkzeichen“ des Seins. Zugleich läßt sich damit aber auch eine Eigenschaft von Raum und Zeit ausdrücken. Eine räumliche Auslegung gibt das Kugelbild des Seins. Als Zeitmodus verstanden, macht Kontinuität die Zeit unteilbar und ganz („zusammenhaltend“), wobei im Begriff der „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ auch das Moment der Diskontinuität noch berücksichtigt wird. Insofern die Zeit kontinuierlich ist, ist sie weder von sich selbst noch von ihrer Gegenwart getrennt, in der Einheit mit der Gegenwart aber auch nicht fragmentierbar.

Ein so verstandener, Zeit und Gegenwart zusammenhaltender „Ort“ kann als *geschichtlicher Ort* bezeichnet werden, der als solcher nicht lediglich eine Zeitstelle bezeichnet und in der Immanenz aufgeht, aber auch die ihm eigene Transzendenz nicht von sich abspalten kann und immer über sich selber hinausweist. Geschichtliche Orte bzw. Ereignisse, die zu solchen werden, behalten durchaus ihre zeitliche Bestimmung, ohne deshalb im platten Sinne „in der Zeit“ zu sein und deren Widerspruch und Vergessen zu erliegen.⁴³

Das Sein findet also durchaus seinen Ort in Zeit und Raum, ja es ist in beiden gegenwärtig an allen Punkten, ohne sich jedoch ihren intentionalen,

⁴³ Goethe redet in diesem Sinne davon, daß ein großer Mann (Maximen und Reflexionen 1166), eine Revolution (Xenien 31 – Der Zeitpunkt) oder eine Schlacht, genau besehen jeder Tag (Maximen und Reflexionen 1166) oder auch nur „dieser Augenblick in unserem Leben“ (Wahlverwandtschaften I, Artemis-Ausgabe S. 12) eine historische Bedeutung annehmen und „Epoche in der Welt“ machen (Gespräche mit Eckermann 2. 5. 1824), das heißt, etwas Neues in sie einführen kann. Immanenz und Transzendenz konvergieren an diesem Punkt und lassen keine objektivierende Behandlung mehr zu. „Innerhalb einer Epoche gibt es keinen Standpunkt, eine Epoche zu betrachten“ (Maximen und Reflexionen 1023).

handlungsbezogenen und vergegenständlichenden Schemata von Innen-Außen, Hier-Dort, Jetzt-Dann usw. zu fügen. Der „Raum im Ort“ und die „Zeit im Ort“ können nicht vorgeplant und handelnd ergriffen, nach Belieben eingenommen und wieder verlassen werden. Wenn sie gleichwohl vom eigenen Handeln abhängig sind, bauen sie sich in ihm auf andere Weise auf und nehmen die Qualität des Gegenwärtigseins an. Ein geschichtlicher Ort hat immer Züge von beidem: von Vergangenheit und bleibender Gegenwärtigkeit, in sich. Einen geschichtlichen Ort schaffen bzw. finden heißt dann, in eine nicht mehr vergehende Zeit einzutauchen, die auch dann ihre Gegenwärtigkeit behält, wenn die Zeit über sie hinweggegangen ist.⁴⁴

9. Zum Verhältnis von „Orten“ und „Wegen“

Orte sind immer existentielle Orte bzw. Orte des Seins. Dem muß auch die Form des existentiellen Weges bzw. die logische Form des Weges des Sein-Denkens genügen.⁴⁵ Wenn der „Ort“ und die in ihm gegebene Bewegungsmöglichkeit nur logisch bezeichnet und nicht im zeit-räumlichen Bezugsrahmen ausgelegt werden kann, wirft dies auch ein Licht auf die Rede von „Wegen“. Wiewohl nach dem „Ort“ zu fragen immer nur heißen kann, nach dem „Ort des Seins“ zu fragen, wobei das „Nichts“ und die Welt der „gegensätzlichen körperlichen Formen“ (Fragment 8, 55) für Parmenides kein solcher Ort sein können, redet er von „Wegen der Forschung“ (ὁδοὶ διζήσιός; Fragment 2, 2) und verbindet mit allen drei Titeln (Sein, Nichts, Welt) eine Wegebezeichnung. Soll aber *in allen drei Fällen* von „Wegen“ geredet werden können, so sind diese weder (wie der Welt-Weg) an Zeit und Raum noch (wie der Weg des Sein-Denkens) an die Einnahme des Ortes gebunden, wiewohl Züge von beidem aus den Wege-Konzeptionen nicht wegzudenken sind. Die „gegensätzlichen körperlichen Formen“ auf dem Weg der Sterblichen lassen sich von Zeit-Raum-Bedingungen gar nicht trennen, wiewohl auch sie nicht in diesen aufgehen können und einer Ortscharakteristik durchaus zugänglich sind. Der von Parmenides als ungangbar bezeichnete Weg des Nicht-Seins hingegen ist ein nur logisch zu bestimmender Sachverhalt und weder an zeit-räumliche Bedingungen geknüpft noch durch die Charakteristik von Seins-Orten

⁴⁴ Höchst prägnant ist das ausgedrückt in dem bekannten Haiku von Basho: „Sommergras – / alles was geblieben ist / vom Traum des Kriegers.“

⁴⁵ Eine genauere Unterscheidung der mit zeit-räumlichen Vorstellungen behafteten Wege-Konzeptionen vom Begriff eines nicht mehr an diese gebundenen, existentiellen Wegevollzugs wird im Exkurs zur Bewegung in meinen *Studien zur Logik der Disjunktion*, a. a. O. (s. Anm. 4), S. 175-194, zu geben versucht.

definierbar. Nimmt man alle drei Titel zusammen, so nimmt der Weg einen eigentümlichen Zwischenstatus ein und verbindet sich mit der Charakteristik aller Dimensionen. Er steht für die Wahrheit ebenso wie für den Irrtum, verbindet Aspekte der Affirmation mit denen der Negation und macht auch die Aporie noch zu einem möglichen Weg.

Die Definition des Weges *als solchen* kann dann aber in der Tat nur in der Form einer *logischen* Kennzeichnung gegeben werden, wie Parmenides sie vorgenommen hat. Er definiert alle drei von ihm bezeichneten Wege zunächst rein logisch, das heißt: weder im Hinblick auf ihre jeweiligen Rahmenbedingungen noch in bezug auf die mit ihnen verbundenen Ziele und Erfüllungsgehalte. Was einen Weg hinreichend kennzeichnet, ist allein seine logische Matrix. Der Weg des Nichts ist durch den *Widerspruch* definiert; der Weg der Sterblichen durch die *Wahl von Alternativen* und das damit verbundene *Umwerten aller Werte*; der Weg des Sein-Denkens durch das *Geltendmachen einer fundamentalen Disjunktion*. Während der Weg des Nichts sich von vornherein auf keinerlei Bedingung einläßt und auch keinen wirklichen Schritt zu tun erlaubt, hat der Weg der Sterblichen sich an seine Bedingungen verloren und ist durch deren Hypostasierung in die Irre gegangen. Der Weg des Sein-Denkens geht von derselben Ausgangslage aus, aber er verwischt die zeit-räumlichen Spuren und führt mit dem „Aufbruch“, der „Schwelle“ und dem „Tor“ neue Elemente in das Wege-Feld ein. Der Weg zum Ort des Seins, an den die Göttin führt, läßt sich nicht durch kartographische Angaben vorbahnen oder nachzeichnen und noch weniger mittels genauer Zeitangaben einleiten und beenden. Wenngleich zur Charakteristik des „Weges des Denkens“ und seines Zugangs zum „Ort des Seins“ räumliche und zeitliche Konnotationen nicht überhaupt vermieden werden können, nehmen diese hier einen anderen Sinn an.

In dieser Hinsicht ist das Prooimium (Fragment 1) aufschlußreich. Parmenides legt den „Ort des Seins“ außerhalb von Zeit und Raum und beschreibt ihn als einen jenseits der „Schwelle“ und ihrer fest verwahrten „Tore“ liegenden Bereich zeitloser Wahrheit und eines darauf bezogenen Denkens.⁴⁶ Daß mit dieser Wegbeschreibung eine raum-zeitliche Vorstellung verbunden ist und zugleich in Frage gestellt wird, belegt die Verwendung der Pronomina und Ortsadverbien, deren Richtungsanzeige uneindeutig gemacht wird. So bleibt semantisch unentscheidbar, ob der Weg des Rossegespanns nach oben (*ἀνάβασις*) oder im Sinne einer *κατάβασις* nach unten führt. Unbestimmt

⁴⁶ Vgl. zur semantischen Struktur des Prooimium Joseph Owens, Knowledge and „Katabasis“ in Parmenides, in: *Monist*, vol. 62, pp. 15-29.

belassen ist zudem, ob das beim Überschreiten der Schwelle vollzogene Transzendieren ein „Weg heraus“ oder ein „Weg hinein“ in ein Zentrum ist, das gar nicht mehr mit „Dinnen oder Draußen“, „Hier oder Dort“ usw. lokalisiert werden kann und sich auch der Frage: Transzendenz oder Immanenz? versperrt.⁴⁷

Mit der Nichtlokalisierbarkeit und einer alle Vorstellung hinter sich lassenden Charakteristik des Seins-Weges ist verbunden, daß nur der Denkende *als solcher* diesen Weg gehen und das Haus des Seins bzw. den Ort der Wahrheit betreten kann. Hingegen sind Sinneswahrnehmungen und Vorstellungen gehalten, etwas in Zeit und Raum abzubilden und müssen eben dadurch auch das verfehlen, was nur gedacht werden kann: die logische Matrix, die bei alledem untergründig bestimmend wird, sowohl eine Schranke markiert als auch den Durchlaß gewährt und das Ergebnis der Unternehmung bestimmt. Die Schranke besteht darin, daß der Welt-Weg als solcher keinen Zugang zum Sein eröffnet und auch nicht der Wahrheit dienen kann. Sein einziges langfristiges Ergebnis ist die verdeckte oder offene Selbstfrustration. Wo diese sich ihrer bewußt wird, bleibt als einziger Ausweg die totale Negation, die aber noch mehr in sich selber verstrickt und nicht ins Freie führt. Um den Welt-Weg und den des „Nichts“ immer noch als Wege zum Sein verstehen zu können, müssen sie gleichsam gegen den Strich gebürstet werden. Vorderhand aber ist einzig der Weg des Sein-Denkens aussichtsreich, um das, was ist (das Wirkliche), zu erreichen.

Die Unabdingbarkeit des Denkens für den Weg des Seins leuchtet nicht ohne weiteres ein und markiert gegenüber den mythologischen Vorstellungswelten in der Tat einen geistesgeschichtlichen Durchbruch. Auch wenn, was ist, unmittelbar vor Augen liegt, wird es doch nur sichtbar für den, dessen Augen nicht mit Bildern besetzt sind und diese gleichsam als handelnde Figuren auf die Kulisse des Welttheaters projizieren. In diesem Sinne kann man mit Recht sagen: *Nur der Denkende 'sieht', was wirklich und was unwirklich ist*, weil nur das Denken in seiner gänzlichen Abstraktion keinen verdeckenden Schein mehr erzeugt und sich von einem solchen, wo er gegeben ist, frei zu machen vermag. Die Leistung des Denkens ist es, sich von allen logisch, sprachlich und gegenständlich einbindenden Bezugsrahmen freizumachen, den Bereich des

⁴⁷ Die *lokative* Grundbedeutung von „sein“ (εἶναι) wird von Parmenides ebenso aufgenommen wie dekonstruiert. Es gibt einen Weg zum Sein, doch keinen, den man bereits kennt. Sein ist dem Denken erreichbar und wird in rein logischer Kennzeichnung zugleich aus allen Bezugsrahmen herausgesetzt. Wege des Seins sind erkennbar und übersteigen doch das Wissen usw.

Vorstellbaren zu verlassen und nicht mehr den Versuchungen der sinnlichen Wahrnehmung zu erliegen. Seins-Orte sind *insofern* Denk-Orte, weil sie dem gewöhnlichen Auge unsichtbar bleiben, es sei denn, sie werden ineins gesehen-und-gedacht.

Auf den Wegen zur Erkundung von „Orten des Seins“ – und das verlangt an erster Stelle die Erkundung des eigenen existentiellen Orts – darf man sich also nicht mehr von Bildern leiten lassen, nicht seinen Sinnen folgen und auch keiner mit Vorstellungen verbundenen Glaubensgewißheit vertrauen. Entsprechend muß der wirkliche Ort als solcher von zeitlichen und räumlichen Konnotationen freigehalten werden, jedenfalls so, wie Zeit und Raum gewöhnlich verstanden sind. Wie aber soll man deren Bann brechen und aus dem Vorstellungsgehäuse herausfinden, das man sich selber gemacht und nahtlos abgedichtet hat? Die Lösung des unlösbar Scheinenden wird nach Parmenides' Überzeugung nur aussichtsreich, wenn zunächst das „Denken des Seins“ und analog dazu das „Denken des Orts“ *mit rein logischen Mitteln ausgearbeitet wird* und man bereit ist, dabei auf jede Vorstellung zu verzichten.

10. Zur Frage nach der Bezugsrelativität seiender Dinge und der damit verbundenen Frage nach dem Absoluten im Relativen

Auch in der Welt von Zeit und Raum ist für das Handeln und die Dinge eine Bezugsrelativität gegeben, die hier allerdings nicht in angemessener Weise zur Geltung gebracht werden kann und den Rekurs auf eine zugrundeliegende disjunktive Struktur verlangt. Doch wie kann ein solcher Rückbezug gegeben sein, wo doch die Raum-Zeit-Welt ihre „andere Seite“ von sich abspaltet, ohne sie überhaupt von sich ausschließen zu können? Deutlich ist, daß die mit der Bezugswirklichkeit verbundene Frage nach dem *Absoluten im Relativen* weder im Sinne des Ausschlusses noch im Sinne des Einschlusses der einen oder anderen Seite beantwortet werden kann und eine scheidend-verbindende Lösung verlangt. Damit ergibt sich bezüglich der Bezugsrelativität des Handelns und der seienden Dinge ein eigentümliches Problem, das hier wenigstens in seinem Kernpunkt verdeutlicht werden soll.

Zuerst zur Frage nach der Möglichkeit des Handelns in Zeit und Raum. Die aus der disjunktiven Struktur resultierende Handlungskonsequenz ist deutlich: Ein Seins-Ort, der in Disjunktion zu allen anderen Orten steht und zu dem es keine Alternative gibt, muß (1) *denkend* eingenommen werden. Nur dann ist es nicht mißverständlich zu sagen, daß er (2) *unmittelbar* eingenommen werden muß. „Denken“ und „Unmittelbarkeit“ widerspricht sich nicht nur nicht – wie dies bei „vorgestellter Unmittelbarkeit“ der Fall wäre –, sondern fordert sich vielmehr gegenseitig, soll eine *bewußte* Einnahme des Ortes möglich sein. Für

den Gedanken wie für die Unmittelbarkeit gilt zudem die von Parmenides angegebene Bestimmung, daß man sich nicht von außen her darauf beziehen kann und daß nichts antizipiert werden kann von dem, was darin enthalten ist. Was für die wissende Unmittelbarkeit gilt, gilt aber nicht für die Vorstellung. „Im Ort sein“ und „sich eine Vorstellung machen können von dem, worin man ist und was einem dabei widerfahren könnte“, schließt sich geradezu aus. Es gibt hier nur die Möglichkeit zur Partizipation, nicht aber hat man auch bereits Schemata für eine sekundäre Repräsentation des Geschehens zur Hand, wie Raum und Zeit, Sprache und Bild oder auch die Vorstellung eines Weges bis hin zum Begriff der Methode sie anbieten. Im Ort bzw. im Bezug selbst hat man keine Möglichkeit zur Rekonstruktion und Verrechnung eigener Bewegungsmöglichkeit auf der Folie einer nach außen projizierten Welt von Dingen, vorhersehbaren Ereignissen und erwartbarem Verhalten.

Zwischen vorschematisierbarer und existentieller Bewegung bzw. Handlung muß somit, der parmenideischen Disjunktion entsprechend, *toto genere* unterschieden werden. Solange man Handeln lediglich in Kategorien des Raumes und der Zeit denkt und mit Wertungsgesichtspunkten verbindet, verfehlt man jeden Ansatzpunkt für eine existentielle Bewegung, so daß man sich zur Kompensation dieses Mangels einen äußeren Bewegungsraum und normative Bezugsrahmen geradezu erschaffen muß. Im vorgestellten „Raum“, verliehenen „Wert“ und zugeschriebenen „Sinn“ hofft man das zu finden, was aus und durch sich selbst nicht mehr erschlossen werden kann und unerreichbar geworden ist. Doch der Anschein trügt, denn das Gesetz der disjunktiven Struktur bleibt nach wie vor in Geltung und entwertet alle derartigen Versuche. Die Disjunktion schreibt vor, daß allein am eigenen Seins- bzw. Selbst-Ort existentielle Bewegungsmöglichkeit gegeben und das raumzeitliche „Außen“ durch existentielles Sich-nicht-bewegen-können definiert ist. Eine Bewegung im phänomenalen Raum ist möglich und wird durch die Leibgegebenheit ja auch unterstützt, und doch bleibt sie hinsichtlich der existentiell zu vollziehenden Schritte ohne Bedeutung und muß dessen auf lange Sicht auch innwerden.⁴⁸

⁴⁸ Ein geläufiges Bild mag dies verdeutlichen: Wer mit Händen zuzugreifen gewohnt ist, kann im existentiellen Sinne ‘nichts’ fassen; die zugreifenden und festhaltenden Hände bleiben leer und verfehlen im Zwischenmenschlichen notwendig ihr Ziel. Folgen dieselben Hände aber der existentiellen Bewegung-im-Ort, so vollzieht sich etwas ganz anderes mit ihnen, was im „Monolog der Marschallin“ so umschrieben wird: „Halten und fassen, halten und lassen; wer nicht so ist, den straft das Leben, und Gott erbarmt sich seiner nicht“ (Hugo von Hofmannsthal und Richard Strauß, Der Rosenkavalier, am Ende des 1. Akts).

Wenn dies im Sinne eines universellen Bewegungs- bzw. Handlungsgesetzes gültig ist, muß auch die Bewegung im Raum ein – nun allerdings phantastisch erscheinendes – Analogon zur Bewegung im Ort erhalten, eben indem diese sich in raum-zeitliche Verhältnisse übersetzt und doch nicht in ihnen aufgehen kann. Existentielle Bewegung, in Raum und Zeit übersetzt, wird nach wie vor als eine nicht-zeitlich und nicht-räumlich zu interpretierende Gegebenheit erscheinen müssen, wobei sich diese Doppelbestimmung in der Form eines Paradoxons bekundet und eben dadurch auch wieder verschleiert. Die „Unmöglichkeit“ einer existentiellen Bewegung in dem ihr fremden Medium der Körper läßt ihre hier gleichwohl unbestreitbar gegebene „Möglichkeit“ als eine *Quasi-Möglichkeit* erscheinen, eben weil sie durch die Raum-Zeit-Bedingungen nicht abgedeckt ist und trotzdem geschieht. Scott Austin kennzeichnet in diesem Sinne eine Reihe von Quasi-Möglichkeiten, den disjunktiv strukturierten, wirklichen Sachverhalt zu imitieren und gleichzeitig unreal erscheinen zu lassen, indem der darin liegende Widerspruch aufgedeckt wird: „These hypostasized contraries in „Opinion“ have phantastic properties: they are able *to be in the same place at the same time without fusing with each other* (fragment 9); they can present *at the same time as different aspects of the same thing without cancelling each other out* (fragment 18); they can *react with each other reciprocally in time*, first on being active and the other passive, and then the reverse (fragment 12), and so on ...“ (Austin, a. a. O., S. 110; kursiv hervorgehoben von mir). Hier und Dort zugleich sein und Ungleich-zeitiges gleichzeitig machen; Gesondert-sein und zugleich auf vielfache Weise Eins-sein; den aktiven Modus nahtlos mit dem passiven verbinden können etc. – die zeit- und raumgebundene Vorstellung kann gar nichts anbieten, um eine solche offensichtlich gegebene, im Kontext von Zeit und Raum aber höchst paradox anmutende Möglichkeit zu unterstützen. „Phantastisch“ erscheint insbesondere das hypostasierte Schema der Wechselwirkung über Zeit und Raum hinweg ohne Verlust der eigenen Position, weil Zeit und Raum eine solche Persistenz und Wechselseitigkeit gar nicht zulassen. Was in der Wirklichkeit des Ortes – und hier ganz fraglos und selbstverständlich – gegeben ist, muß innerhalb der raum-zeitlichen Vorstellungswelt auf paradoxe Weise als „Getrenntsein des Untrennbaren“, als „Nähe des Entfernten“ und als „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ umschrieben werden und entsprechend „phantastisch“ erscheinen.

Um der Beziehungswirklichkeit innerhalb der Grenzen der Welt gerecht werden zu können, ist man also genötigt, „unwahrscheinliche“, das heißt, sich jeder Vorstellbarkeit entziehende Seins- und Ortsverhältnisse in Raum und Zeit hineinzuprojizieren. Von einer Projektion zu reden ist an dieser Stelle durchaus angebracht, weil Bezugswirklichkeiten in Zeit und Raum gar keine *ratio existendi* haben und, soll man sie hier trotzdem annehmen, dazu nötigen,

Zuflucht zu einer Art Hyperraum zu nehmen, der für die atemporalen und alokalen Gesetzmäßigkeiten des Beziehungsfeldes geöffnet ist.

Der von Parmenides geltend gemachten Disjunktion entsprechend besagt dies: *der „Schein“ muß den wirklichen Sachverhalt imitieren, soll er ihn gleichzeitig von sich ausschließen können.* Dementsprechend muß auch für den Begriff des Seienden bzw. des Handelns und seiner Bezugsrelativität eine Formel gefunden werden, die beziehungsrelative Gegebenheiten *weder* ganz und gar dem Nichtsein überantwortet (wie Parmenides auf den ersten Blick nahezulegen scheint), *noch* vorschnell substantialisiert und ohne weiteres dem Sein zuschlägt (wie Aristoteles will). Um an dieser Stelle eine *beiden* Seiten gerecht werdende Verhältnisbestimmung zu erreichen, ist erneut die von Parmenides geltend gemachte disjunktive Struktur in Anschlag zu bringen.

Ich spreche im Folgenden der Kürze halber von Weltdingen bzw. von Dingen überhaupt. Aristoteles geht zurecht davon aus, daß ein Ding *als existierendes* in der Tat *nicht nur* relational bzw. kontextuell, das heißt, nicht lediglich durch seinen Bezug auf andere Dinge definiert werden kann. Hier scheidet sich Substanzdenken und Beziehungsdenken und verfehlt in der Alternative doch den entscheidenden Punkt.⁴⁹ Man kann das Ding mit gutem Grund als die Summe aller relationalen, ihm von außen her zugeschriebenen Eigenschaften betrachten, doch wird man ihm so nicht überhaupt gerecht. Das Ding ist nicht nur eine Leerstelle für mögliche Beschreibung, es wahrt vielmehr in allen Bezügen seine Seinsselbständigkeit und kann nicht lediglich Produkt aller möglichen Beziehungen sein. Seines 'Kerns' entkleidet, würde es sich in der Tat wie ein 'x' in Relationen auflösen und 'zu nichts' werden. Auf der anderen Seite aber darf die Seinsselbständigkeit eines Dinges dieses auch nicht bezugslos machen, denn es bestimmt sich im Zusammenhang mit anderen Dingen und verortet sich innerhalb des Ganzen des Seins. So gilt beides zugleich: „Sein“ ist auch bezüglich der Existenz der vielen Dinge nicht aufteilbar. Gemäß dem disjunktiven Prinzip des „Alles oder Nichts“ ist Existenz entweder gegeben oder nicht und läßt sich nicht in Häppchen aufteilen. Zugleich aber gilt, daß das existierende Ding in Beziehungen zu anderen Dingen steht und sich nicht gänzlich unabhängig definieren kann. Das seiende Ding ist durch Seinsselbstständigkeit *und* Seinseinbegriffenheit, hinsichtlich seiner Bestimmtheit durch Selbstbestimmungsfähigkeit *und* Sich-bestimmen-lassen-können definiert.

⁴⁹ Vgl. zu dieser Diskussion Ernst Cassirer, Substanzbegriff und Funktionsbegriff, a. a. O. (s. Anm. 14), und ders., Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit, Bd. I, Berlin 1906, 2. Kapitel: Die Entstehung der exakten Wissenschaft, S. 243 ff.

Das Ding *als Ding* ist somit *weder* ein bloßer Relationsbegriff (ein „in-bezug-auf ...“) *noch* eine gänzlich absolute Seinskategorie (ein Ganzes-in-sich). Es ist, wie alles Seiende, aus und durch sich selbst, was es ist und kann durch den Unterschied, der ihm anhaftet, nicht überhaupt definiert werden. Aber der Unterschied ist damit nicht aus der Welt geschafft, denn Welt Dinge als sich bestimmende bilden notwendig Unterschiede zwischen sich aus. Die Frage nach der Bezugs-relativität verbindet sich hier mit der Frage nach dem *Absoluten im Relativen*, doch so, daß das eine nicht unabhängig vom anderen ist und auch nicht eins ins andere aufgelöst werden kann. Mit Alternativbildungen ist es hier nicht getan. Nur die in Anschlag gebrachte disjunktive Struktur erlaubt es, zwei sich ausschließende Seiten zur Geltung zu bringen und gleichzeitig zu verhindern, daß sie am Widerspruch zerbrechen.

Die disjunktiv definierte Existenzrelation erlaubt aber nicht, wie Aristoteles will, die Einführung einer zusätzlichen ontologischen Differenz von Potentialität und Aktualität bzw. von Kausalität und Finalität. An dieser Stelle einen Zeitfaktor einzuführen, käme dem von Parmenides abgelehnten „Werden zum Sein“ gleich. Aber auch nach der anderen Seite des Atomismus hin muß eine Abgrenzung vollzogen werden. Dinge, verstanden als disjunktiv aufeinander bezogene Existenzen, brauchen im Unterschied zu den Atomen kein „Leeres“, um voneinander gesondert zu sein und miteinander in Beziehung treten zu können. Man braucht zum „Sein“ hin kein trennendes und/oder verbindendes „Leeres“ im Sinne eines *zweiten Prinzips*, in das dann nicht nur alle Möglichkeiten, sondern auch alle Widersprüche und Paradoxien hereingepackt werden müssen. Ein solches zweites Prinzip wäre nur dann erforderlich, wenn Sein und Nichts bzw. Ding und anderes Ding sich ineinander auflösen könnten und „was ist“ gegen die Gefahr der Fusionierung wie der Annihilierung immunisiert werden müßte.

In beiden Fällen resultiert der Fehler aus der Logik des Ansatzes. Den Zeitfaktor oder ein Leeres in die ontologischen Grundrelationen einzuführen ist nach Parmenides das $\pi\rho\tilde{\omega}\tau\omicron\nu\ \psi\epsilon\tilde{\upsilon}\delta\omicron\varsigma$ des Weltweges, der das „Nichts“ braucht, um Seiendes getrennt zu halten und/oder miteinander verbinden zu können. Nur 'gleiche' Atome, die sich in nichts voneinander unterscheiden und gänzlich austauschbar sind, müssen auf begriffslose Weise auseinandergehalten werden, würden sie sonst doch zu einer amorphen Masse zerfließen. Formal entspricht dem ein Denken in Identitäten und/oder Alternativen, wobei gesehen werden muß, daß ein solches dem auf beiden Seiten liegenden Widerspruch nicht entgeht.

Der Denkfehler liegt hier in der Vorstellung abstrakter, durch nichts gebundener Kontinuität, die künstlich unterbrochen werden muß, um die Dinge getrennt halten zu können. Parmenides geht demgegenüber davon aus, daß Existenzen in sich selbst gebunden und durch sich selbst gesondert sind,

was nicht heißt, daß sie getrennt wären oder fusionieren könnten. Kontinuität und Diskontinuität sind im Sein verbunden und können keineswegs als unabhängig voneinander gedacht werden. Disjunktiv verstandenes Sein ist gleichmäßig erfüllt und bleibt doch diskret, es ist geschlossen und vermöge dessen erst nach allen Seiten hin geöffnet. Das klingt nach einem Widerspruch, ist aber keiner. Existenzen gesondert-verbunden zu halten ist durch die disjunktive Struktur als solche gewährleistet, mit der sich ein Gegensatz bzw. Widerspruch verbinden *kann*, aber nicht verbinden *muß*. Nur unter dieser Voraussetzung widerspricht die Annahme einer Pluralität von Existenzen nicht der Einheit des Seins, und umgekehrt. Leibniz drückt dies so aus, daß jede der vielen Monaden *auf ihre Weise* die Monas ausdrückt, das heißt: sowohl Eins in sich als auch eins mit dem Einen ist.

Schließlich erlaubt das Denken der disjunktiven Struktur einen anderen Umgang mit Gegensatzstrukturen. Parmenides führt seine Behandlung des Gegensatzes am Verhältnis von Licht bzw. „ätherischer Feuerflamme“ und „lichtloser Nacht“ paradigmatisch vor: „Und sie setzten sie getrennt voneinander – hier das ätherische Flammenfeuer, das milde, gar leichte, in jeder Weise gleich mit sich selber und nicht gleich mit dem anderen; aber auch jenes für sich, gerade entgegengesetzt: die lichtlose Nacht, eine feste und schwere Körperform“ (ἔθεντο χωρὶς ἀπ’ ἀλλήλων, τῆι μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ , ἥπιον ὄν μέγ’ ἐλαφρόψ, ἐουτῶι πάντοσε τούτων, τῶι δ’ ἐτέρωι μὴ τούτων· ἀτὰρ κάκεινο κατ’ αὐτό τάντῖα νύκτ’ ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε; Fragment 8, 55-59). „Licht“ bzw. „Feuer“ und „Nacht“ sind hier „gleich mit sich selber und nicht gleich mit dem anderen“; jedes ist für sich, was es ist, und in diesem Sinne unbezüglich zum anderen. Sie haben keinen Anteil aneinander und brauchen aus diesem Grunde auch nicht im Streit miteinander zu liegen. Der so verstandene, von Parmenides im Sinne der Disjunktion interpretierte Gegensatz *ist nicht durch Bezugsrelativität definiert*. Vielmehr stehen beide Seiten *unbezüglich* zueinander – auch und gerade in ihrem durchgängigen Bezug. Weder kann „ätherisches Flammenfeuer“ übergehen in „lichtlose Nacht“, noch ist es aus der „festen und schweren Körperform“ hervorgegangen. Der durch den Gegensatz definierte Bezug ist damit aber nicht ausgeschlossen, sondern im Sinne einer disjunktiven Beziehung allererst realisiert. Parmenides führt in diesem Sinne aus, daß alles gleichgewichtig voll ist von „Licht“ und „unsichtbarer Nacht“ und keines von beiden irgendeinen Anteil hat am „Nichts“ (πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου ἴσωνά ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρωι μέτα μπδέν; (Fr 9,3-4). Deutlich ist, daß hier auch die Schematisierung des Gegensatzes dem Seinsbegriff nachgebildet ist und nicht in eine Alternative hineingezogen wird. Nur so kann auch bezüglich des Weltseienden die Harmonie des Ganzen gewahrt werden. Die Unbezüglichkeit von „Licht“ und „lichtloser Nacht“ hebt ihre enge und gleichgewichtige

Beziehung im Zusammenwirken keineswegs auf, sondern macht sie erst eigentlich möglich und tragfähig. Der symmetrisch gestellte Gegensatz läßt sich weder als ein Widerspruch behandeln – gegen einen solchen spräche das Zusammenwirken –, noch erlaubt das gleichgewichtige Erfülltsein von allem und jedem mit „Feuer“ und „Nacht“ eine einseitige Behandlung im Sinne eines Dualismus oder einer Alternative. Die disjunktiv behandelte Gegensatzstruktur wahrt die Selbständigkeit der beiden Mächte in ihrer Beziehung, ohne sie voneinander trennen zu müssen.

ZWEITES KAPITEL

KONSEQUENZEN

1. Konsequenzen bezüglich der Konstruktion eines räumlichen Bildes vom „Sein“ und seinem „Ort“

Das Sein ist „Ein Ganzes“; es kennt zu sich selber kein „Außen“ und erlaubt keine Dislokation und Vergegenständlichung im Raum. Dementsprechend muß auch die Kategorie des „Orts“ bezüglich seiner räumlichen Konnotationen genauer bestimmt werden.

Gemäß der von Parmenides in Anschlag gebrachten disjunktiven Struktur eignet dem Ort ein absolutes Moment, das ihn einerseits von raum-zeitlich anzugebenden Stellen unterscheidet, andererseits aber auch verhindert, daß er wie im Märchen in einem nicht mehr lokalisierbaren Irgendwann und Irgendwo angesiedelt wird. Grenzt man den Ort nach diesen beiden Seiten hin ab, so handelt es sich beim Geltendmachen des absoluten Moments keineswegs um den Ausschluß der mit einer Lokalisierung in Zeit und Raum verbundenen Eigenschaften. Im Ort ergibt sich vielmehr allererst die Möglichkeit, eine absolute *und* eine relative Bestimmungsebene miteinander zu verbinden und beide so zu verschränken¹, daß, was im Raum entweder werden muß oder

¹ Der paradoxologisch konstruierte, näher besehen jedoch die disjunktive Struktur in sich abbildende Begriff der „Verschränkung“ ist ein nachhegelischer Ausdruck mehrperspektivischer Betrachtung, die nicht mehr davon ausgeht, alles und jedes mit sich und anderem vermitteln zu können. Der einen Abbruch der Dialektik signalisierende Begriff kommt in den 20er Jahren in der sog. „Göttinger Diltheyschule“ bei Georg Misch, Josef König und Helmuth Plessner auf und entfaltet hier seine metaphorische Kraft, ohne in seiner logischen Struktur in jeder Hinsicht ausgeleuchtet worden zu sein. Vgl. dazu Josef König, *Der Begriff der Intuition*, Halle a. d. Saale 1926, III. Abschnitt: Die Verschränkung von kritischer und spekulativer Synthesis a priori, und Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Einleitung in die philosophische Anthropologie, Berlin/Leipzig 1928, wo Plessner im 7. Kapitel die exzentrische Positionalität des Menschen verortet. Plessner spricht in erweitertem Zusammenhang auch von der „Doppelaspektivität“ organischer Formen überhaupt (Kapitel 3) und führt diesen strukturellen Grundansatz weiter aus in der Frage nach der „*Conditio Humana*“, Pfullingen 1964; zusammen mit anderen Aufsätzen zur philosophischen Anthropologie wiederabgedruckt in dem Sammelband „*Die Frage nach der Conditio humana*“, Frankfurt 1976.

ununterscheidbar wird, zusammenfällt und zur paradoxen Koinzidenz gebracht werden kann.

Orte sind, von außen her gesehen, durchaus an bestimmten Stellen gelagert und stehen in räumlicher Entfernung zueinander, zugleich aber sind sie dadurch nicht begrenzt und bleiben mit allen anderen Orten verbunden. Lokalität und Alokalität, Temporalität und Atemporalität, Zentrierung und Dezentrierung sind im Ort selbst, wie auch im Verhältnis der verschiedenen Orte zueinander, auf paradoxe Weise verbunden. Will man beiden Seiten in gleicher Weise Rechnung tragen, so läßt sich der Ort definieren als ein „Durchbrochensein-in-sich“, das heißt: in ihm verschränken sich die Dimensionen wie in einem Punkt, der, nicht mehr dem Raum angehörig, durch eine allumfassende Sphäre ausgezeichnet ist.

Der logische Ausdruck für diese Sachlage ist die Disjunktion. Entsprechend dem parmenideischen „Alles oder Nichts“ folgen auch die Örter der Logik der Disjunktion und nicht der Logik der Alternativen. Sie schließen sich aus, negieren sich aber nicht. In diesem Sinne verstanden, kann Transzendenz und Immanenz nicht räumlich auseinandergehalten und in ein Gegensatz- oder Rangverhältnis zueinander gebracht werden; vielmehr steht beides in Disjunktion und geht vermöge dessen eine paradoxe Koinzidenz im „Ort“ ein. Die Art dieser Verschränkung der Dimensionen im Ort ist wohl zu beachten. Dimensionen stehen zueinander in Disjunktion, das heißt: sie sind geschieden, aber nicht getrennt. Bei dimensional verschränkten Sachlagen gibt es kein „Innen“ und „Außen“ und damit auch keine Grenzlinie, über die gestritten werden könnte. Durch eine Grenzproblematik sind Alternativbildungen innerhalb ein und desselben Bereichs definiert, nicht aber dimensionale Verhältnisse.

Überträgt man nun die gegebene formale Kennzeichnung auf ein näher zu bestimmendes *Feld von Orten*, so kann es sich auch hier, unerachtet der Singularität eines jeden Orts, keineswegs um Bezugslosigkeit handeln. Der Bezug wird nun aber nicht mehr durch das Kontiguitätsprinzip definiert, dem gemäß räumliches Nahe- und Zusammensein den Bezug ermöglicht und räumliches Fern- oder Getrenntsein ihn unterbricht. Orte bilden vielmehr im Verhältnis zu sich selber und zu anderen Orten ein Feld von strukturell und qualitativ anderer Art, eine diskontinuierliche Kontinuität sozusagen, die nicht mehr durch Begrenzung und Abstand bzw. durch Ein- oder Ausschluß definiert ist und im Sinne eines topologischen Netzes weder ein undifferenziertes Ganzes bildet noch Linearitätsbedingungen genügt. So wie das Sein dicht ist und „voll des Seienden“ (πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἕόντος; Fragment 8, 24), ist auch bei den Orten ‚nichts dazwischen‘, was einen Abstand erzeugen und die Verbindung unterbrechen könnte. Auch ist zur Sonderung und möglichen Verbindung der Orte nicht, wie für die Atomisten, ein zweites Prinzip im Sinne eines „leeren

Raums dazwischen“ erforderlich. Anders gesagt: Es gibt hier nichts, was das disjunktive Geschiedensein und den durch Disjunktion hergestellten Zusammenhalt (συν-έχεια; vgl. Fragment 8, 23 ff.) ermöglichen müßte oder verhindern könnte.

„Ort“ (τόπος) und „Raum“ (χώρα) sind somit als Kategorien durchaus verschieden zu fassen, weshalb es korrekt ist zu sagen, daß das Sein zwar einen Ort einnimmt, aber nicht im Raume ist. Bezüglich des homerischen *têi* als einer Raumstelle „dort“ gibt Austin eine Charakteristik, die „Ort“ und „Stelle im Raum“ voneinander zu unterscheiden erlaubt, auch wenn beide koinzidieren und sich in ihrer Charakteristik gleichsam spiegelbildlich ergänzen: „... *têi* refers to a focal point, a node, or a nexus, where two things join but can be separated or forced apart in order to effect a passage, or to a place of conflict and resistance between two opposing forces, or to a place of vulnerability, a weak point which can be breached or driven through, or to a path through such a weak point or place of conflict – in short, *têi* refers to a single point which is in contrast to many.“² Die gegebenen Hinweise beziehen sich auf Angel- bzw. Knotenpunkte, die immer noch in Zeit und Raum zu verorten sind, hinsichtlich ihrer Eigenschaften aber bereits darüber hinausweisen. Angel- und Knotenpunkte nehmen gleichsam eine Grenzlage zwischen den Dimensionen ein. Ihre Konflikthaftigkeit und Verletzlichkeit verweist zurück auf eine räumliche Charakteristik, während Formulierungen wie „a weak point which can be breached or driven through, or to a path through such a weak point or place of conflict“ bereits den Durchbruch in eine andere Dimension signalisieren. Während sie als *Raumpunkte* den Übergriffen nicht wehren können und zu Schwachpunkten werden (to a place of vulnerability, a weak point), sind sie als *Orte des Durchbruchs* nicht mehr denselben opponierenden Kräften ausgesetzt und können durch sie auch nicht geschwächt werden.

Der durch Sein bzw. Existenz und nicht lediglich durch Lokalität definierte Ort ist also nicht mehr nur eine im Raum befindliche Stelle, auch wenn eine räumliche Charakteristik auf ihn nach wie vor anwendbar ist. Wenn man davon ausgeht, daß das Sein nichts „außer“ und „neben“ sich hat und nicht in den Konflikt hineingezogen werden kann, ist auch für den Ort des Seins eine Grenzlage, Konflikthaftigkeit und Verletzlichkeit nicht das letzte Wort. Der Ort *als solcher* ist dem Zugriff entzogen und kommt ohne die Oppositionen aus, die den räumlichen Stellen schon in ihrer sprachlichen Vorschematisierung anhaften. Während jeder Punkt im Raum durch den anderen bedroht ist und

² Austin, a. a. O., S. 80.

ausgelöscht werden kann, ist kein Seinsort je der Bedrohung ausgesetzt, es sei denn, man verwechselt ihn mit den Körpern in Raum und Zeit.

2. Konsequenzen bezüglich der Konstruktion eines zeitlichen Bildes des Seins in seinem Ort

In der Sprache des Seins die Kategorie des *Raumes* durch die des *Orts* – und nicht mehr durch den *Körper* – zu ersetzen heißt, wie wir gesehen haben, nicht, jede räumliche Charakteristik von ihm fernzuhalten. Analoges läßt sich für Zeitorte im Unterschied zu Zeitpunkten sagen. Ein Charakteristikum der vergehenden Zeit ist es, daß Zeitpunkte sich ausschließen und gegenseitig verdrängen. Sie sind deutlicher noch als Punkte im homogen erscheinenden Raum, auch wenn man diese in Opposition zueinander setzt, einer nicht mehr neutralisierbaren Kontrarietät ausgesetzt. Während Raumpunkte einander angenähert werden können und schließlich koinzidieren, behalten die Zeitpunkte in der linearen Zeitvorstellung ihren Abstand und lassen sich nicht fusionieren, es sei denn, man rundet die Linie zum Kreis. Wie schwierig es ist, hier die auseinanderfallenden Aspekte wieder zusammenzubringen, mag ein Zitat von Austin belegen: „In a temporal situation, every plurality is riddled with contraries; there is no escape, no average density, no homogenous whole, no group of equal radii; instead, every group of time-points is such that no point is the same as the other; in order for what-is to be freed from temporal contrarieties, it must be freed from time itself, or at least from temporally conditioned variations“ (a. a. O., S. 87). Vor diesem Hintergrund wird verständlich, daß Parmenides in seinem Bild des Seins eine räumliche Charakteristik vorzieht und zeitliche Aspekte in den Hintergrund rückt. Gleichwohl kann es mit der säuberlichen Scheidung von „Zeit“ und „Sein“ nicht sein Bewenden haben, insofern der „Ort“ des Seins auch eine zeitliche Bestimmung in sich aufnehmen können muß.

In der Tat geben die von Parmenides im Zusammenhang mit Zeit-Wörtern verwendeten Alpha-Privative (ἀγένητον, ἀνώλεθρον, ἀκίνητον u. a.) Hinweise auf eine gegenüber der Fluß-Metaphorik andere Beschreibung der Form der Zeit. Kategorisch abzuweisen ist nach ihm nur die Vorstellung, daß Dinge, die sind, nicht sein können (οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ ἔόντα; Fragment 7, 1) und umgekehrt Nichtseiendes ins Sein gelangen könnte.

Um diese andere Form der Zeit zu beschreiben, darf sich nicht vorschnell ein platter Begriff von unbegrenzter Dauer oder Ewigkeit breit machen, der Zeit überhaupt negiert und zwangsläufig der Inkonsequenz verfällt, sie doch nicht von sich ausschließen zu können. Eine bloße Entgrenzung der Zeit ins Unabsehbare tilgt nicht deren Widerspruch, ja sie muß ihn noch zuspitzen, so

daß utopische Vorstellungen notwendig werden, um den empfundenen Mangel wieder auszugleichen. Es genügt also nicht, der Zeit den Widerspruch anzulasten und im Kontrast dazu einen Begriff von Ewigkeit zu formulieren, in der – ohne zu sagen wie – alle Widersprüche versöhnt sind. Auch die Ewigkeit, wie immer gedacht, ist Zeit und kann gar nicht aufhören, solche zu sein.

Das Problem wird spätestens virulent beim Begriff der Monade, die als eine die Differenz in sich ausarbeitende Individualität dem Prozeß und damit der Zeit zutiefst verpflichtet ist, um dann erst – auf einer nun ungleich gewordenen Grundlage – auch ihre paradoxe „Gleichheit“ mit anderen Monaden manifestieren und eine Beziehung zu ihnen aufnehmen zu können. Wie weit auch dieser Aspekt im Gedanken des Parmenides mitgedacht werden kann, wäre zu prüfen. Jedenfalls kann es hinsichtlich der Bestimmung des Seinsorts auch für ihn nicht darum gehen, Zeit überhaupt aus dem Sein auszuschließen und die Garantie seines unveränderlichen Bestandes ausschließlich dem Raum anheimzustellen, so als ob es einen solchen auch ohne Zeit gäbe. Das Sein ist in einem Sinne überzeitlich, doch auch seine Überzeitlichkeit ist noch eine Form von Zeit. Die Antwort wird also differenzierter ausfallen müssen, als Austin sie, den Gedanken des Parmenides resümierend, gibt: „Is being in time? No. Is it in space? Perhaps not, or perhaps equally at every point in space, and perhaps thought of, like the ether of Michelson and Morley, as a stuff rather than as the omnipresence of God. At any rate being is not distributed unevenly through space or through places“ (S. 94).

Wie aber kann der in der Zeit liegende Widerspruch eine Lösung finden, ohne daß die Zeit überhaupt verlassen wird? Hier ist wiederum zuerst nach einer Logik zu fragen, die Zeit nicht *wegen* ihres Widerspruchs gänzlich aus dem Sein ausschließen zu müssen glaubt. Einen Hinweis auf eine mögliche Lösungsrichtung gibt der von Austin nicht weiter ausgeführte Gedanke einer „eingefalteten“ Ordnung, die Pluralität zu denken erlaubt, ohne den Gedanken der Einheit preisgeben zu müssen: „What-is in „Truth“ is thus folded onto itself like a paper carnation, the same in all the relations and relations of relations in which a thoroughly unified plurality might be collated with itself. There is no diairesis, „division“, only συναγωγή, „leading together““ (ebd.)³.

³ Ohne diesen Gedanken hier weiter auszuführen, kann auf den quantentheoretischen Begriff der impliziten oder eingefalteten Ordnung hingewiesen werden, mit dem der Physiker David Bohm das Quantenfeld beschreibt. Der Begriff einer „impliziten Ordnung“ verlangt nicht nur andere räumliche Vorstellungen, sondern auch einen anderen Zeitbegriff, den F. David Peat unter dem durch C. G. Jung bekannt gewordenen Titel „Synchronizität“ zu beschreiben unternimmt. Vgl. David Bohm und

In welchem Sinne aber kann die Logik des Ortes leitend für eine andere Zeitauffassung sein? Bevor man die Zeit selber zum Sein hypostasiert und an dessen Qualität Abstriche machen muß, um es in der Zeit unterbringen zu können, muß man die Denkweise selbst verändern. Dies gilt auch für alle Versuche, aus den Bedingungen der Zeit heraus einen utopischen Seinsort zu konstruieren. Die Logik des Ortes erlaubt keine Ortlosigkeit (U-topia). Parmenides geht davon aus, daß die Notwendigkeit wie die Freiheit des Seins *denkend* erkannt werden kann und es dazu keiner ausgestalteten Vorstellung bedarf. Im Denken verläßt man nicht, wie bei der Vorstellung, den eigenen Ort und streitet man sich auch nicht mehr um die Meinungen und Plätze in der Welt.

Die Täuschung der Sterblichen besteht darin, daß sie das äußerliche Geöffnetsein von Raum und Zeit im Sinne einer mißverstandenen Bewegungsfreiheit für sich in Anspruch nehmen und aus der – auf andere Weise geöffneten wie in sich gebundenen – Bewegung-im-Ort herausfallen. Daß sie auch so nicht des Seins im Ort verlustig gehen, beweist die im Anbeginn verfügte und sie in der Form der Zeit *a tergo* wieder einholende Notwendigkeit. Hier greift die parmenideische Disjunktion: So wie keiner außerhalb des eigenen Orts Raum finden kann, so kann auch keiner sich des Gedächtnisses dieses Orts entäußern und seiner Vergangenheit verlustig gehen.

Es ist also durchaus möglich, zu dem im räumlichen Bild der Kugelsphäre zum Ausdruck gebrachten *Zusammenschluß des Ganzen mit sich selber* ein zeitliches Analogon zu bilden. Die Analogie zur räumlichen Kugelsphäre liegt im Zeit-Bild des in sich zurückkehrenden Kreises, nun verstanden als Bild einer in sich zurückkehrenden, sich selber einholenden und ganz machenden Zeit, wie es im Symbol der „ewigen Wiederkehr“ ausgedrückt ist. Alle Zeit rundet sich zum Kreis und kann sich dadurch entweder verfehlen oder erfüllen.⁴ Eine

F. David Peat, Das neue Weltbild. (engl. Science, Order and Creativity 1987), München 1990, Kapitel 4: Die generative und die implizite Ordnung, sowie F. David Peat, Synchronizität. Die verborgene Ordnung. Die moderne Wissenschaft auf der Suche nach dem zeitlosen universalen Ordnungsprinzip, München 1992.

⁴ Das Bild der Zeitwiederkehr ist nicht so leicht in seinem gedanklichen Gehalt aufzuschließen wie das räumlich gedachte Kreis- bzw. Kugelbild. Es darf nicht nur an zyklischen Naturverläufen – wie dem Kreis der Jahreszeiten – orientiert sein und muß auch dem irreversiblen Charakter des Zeitverlaufs noch gerecht werden können. Das bedeutet, daß auch die absurden Aspekte der Zeit in ihr Gesamtbild mit aufgenommen werden müssen. Nietzsches Gedanke einer „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ kommt an diesen Punkt, wenn man davon ausgeht, daß sie sowohl die absurden Züge einer ermüdenden identischen Wiederholung zeigt als auch mit der großen Bejahung einen

so verstandene „Zeit des Seins im Ort der Wiederkehr“ steht nicht einfach für die „Ewigkeit“ im abstrakten Sinn des Worts, sie begreift vielmehr auch die Geschichte ein und kann mit ihr für die Notwendigkeit der Freiheit im Sinne des *amor fati* eintreten. Sein und Freiheit finden ihre konkrete Entsprechung vermöge der Zeit, die alles an sich selbst zurückbindet und eben dadurch in sich verstrickt oder ins Offene und Freie bringt. Nur ein freies Sein kehrt in sich zurück, weil es immer nur an den eigenen Ort – und sonst an nichts – gebunden ist und eben dadurch in ihm gebunden und frei werden kann. Ewiges Ende, ewiger Aufbruch und ewige Wiederkehr, als Zeitverlauf verstanden, heißt in diesem Sinne: Auch wenn einer seinen Ort nie verlassen hat, kehrt er in der Zeit immer anders in ihn zurück.⁵

3. Konsequenzen bezüglich der Frage nach der Einheit und/oder Vielheit des Seienden und der zwischen den vielen Seienden gegebenen Beziehung

Was die von Parmenides eingenommene Position betrifft, ist die Frage nach der Einheit und/oder Vielheit des Seienden durch die ganze Geschichte hindurch kontrovers abgehandelt worden. Von Anfang an hat sich ein Widerstand gegen ihn mit der Frage verbunden, wie die behauptete Disjunktion von Sein oder Nicht-Sein sich zur Frage nach der Einheit und/oder Vielheit⁶ des Seienden verhält. Die Frage war genauer, ob Parmenides' Begriff des Seins im Sinne eines strengen *Monismus* verstanden werden muß, der Vielheit grundsätzlich von sich ausschließt (und wenn ja, in welchem Sinne), oder ob dabei das Viele im Sinne eines *Pluralismus* seinsselfständiger Entitäten mitgedacht werden kann, ohne daß dies dem Gedanken der Einheit widerspricht.

Weg heraus ins Auge faßt. Man muß davon ausgehen, daß es auf den verschiedenen Windungen der Spirale zu unvorhergesehenen Koinzidenzen des „Jetzt“ und „Damals“ kommt und immer neue Entwicklungen auf dieser ebensowohl niederschmetternden wie befreienden Erfahrung aufbauen können. Ein Beispiel gibt das Kapitel „Vom Gesicht und Rätsel“ im Zarathustra. Vgl. dazu Pierre Klossowski, Nietzsche und der Circulus vitiosus deus, München 1986, und Oliver Dier, Die Lehre des Absurden. Eine Untersuchung der Philosophie Nietzsches am Leitfaden des Absurden, Würzburg 1998.

⁵ Wichtig ist hier die Feststellung, daß die Konzeption einer *ineins* freien und gebundenen, geschichtlichen und ewigen Zeit dem „Gedanken Sein“ bei Parmenides keineswegs widerspricht und der von ihm geltend gemachten Logik zutiefst verpflichtet ist.

⁶ Vgl. dazu Michael C. Stokes, One and Many in Presocratic Philosophy, The Center for Hellenistic Studies, Washington D. C. 1971.

Zur Klärung dieser Frage ist von Parmenides folgender logischer Ausgangspunkt gegeben: *Existenz macht keinen Unterschied* und ist in *diesem* Sinne *eins*.⁷ Es gibt keine Grade, Ränge und Bestreitungen in ihr und d. h. auch kein Behaftetsein mit ihrem drohenden Verlust. Wenn, was ist, nicht nicht sein kann, kann es auch keine prinzipielle Unverträglichkeit im Sein geben. Was immer ist, besteht zusammen. Diese Aussage ist unabhängig von der Einzahl oder Mehrzahl der Existenzen; denn Verträglichkeit im Sinne der Zustimmung mit sich verbürgt Einheit, nicht aber verlangt es die Einzahl des Seienden. Existenz, die keinen Unterschied macht, steht nicht in Alternative zu anderer Existenz, sondern geht widerspruchsfrei mit ihr zusammen. In *diesem* Sinne sind für Parmenides die Alternative und der Widerspruch aus dem Sein ausgeschlossen. Damit sind Unterscheiden und Bekriegen nicht überhaupt unmöglich gemacht, regieren sie doch die Welt. Daß Sein durch den Widerspruch nicht tangiert ist, heißt also nur, daß gemachte Unterschiede nicht existenzbestimmend werden können und weder etwas hinzutun zum Sein noch etwas wegnehmen können von ihm. Es bleibt also bei der Grundaussage: Existenz steht in Disjunktion und hat zu sich selbst keine Alternative. Im Unterschied dazu muß ein Denken in Alternativen Unterschiede produzieren und dadurch selbst bestreiten. Im Anfang ist hier bereits das Ende mitgesetzt, allerdings nur in der Form eines Immer-weiter. Unterschiede produzieren weitere Unterschiede, und der Widerspruch provoziert den Widerspruch, so daß das Ganze zum Spiel ohne Ende wird. Weil die Alternative als solche am Unterschied hängt und durch ihn geradezu definiert ist, kann ein wirkliches Einssein auf dieser Ebene grundsätzlich nicht erreicht werden. Auch wenn Alternativen sich hervorrufen, durcheinander steigern und aneinander profilieren, so daß drohende Eskalationen zu immer neuen Vermittlungsversuchen führen, kann das Ergebnis letztlich immer nur frustrieren. Es gibt kein immanentes Maß in diesem Spiel, sondern immer nur die Norm eines begrenzten Energiepotentials.

Gleichwohl ist, wie der zweite und dritte Weg zeigen, die Alternative wählbar und der Widerspruch möglich. Soll dies mit der Aussage verträglich sein, daß Existenz keinen Unterschied macht, so muß der Unterschied und der an ihn geknüpfte Widerspruch an eine andere Stelle gerückt und bezüglich seiner Letztgültigkeit irrealisiert werden. Zu dieser Verlagerung bedarf es keines von außen kommenden Spruchs; denn der Unterschied impliziert selber, indem er sich immer von neuem macht, die Aufhebung seiner Letztgültigkeit. Wer den Unterschied macht, kann nicht wollen, daß er von Dauer ist. Gleiches gilt für

⁷ Dies entspricht dem Leibniz'schen Prinzip der Identität des Nichtunterschiedenen.

den Widerspruch, der sich eben dadurch selber unrealisiert, daß er sich äußert, das heißt: sich aus dem durch Widerspruchsfreiheit definierten Sein heraussetzt. Der Vorgang wird von der anderen Seite her weder ins Werk gesetzt noch dementiert. Sie bestätigt ihn nur indirekt in dem Sinne, daß Unterschiede und Widersprüche der Existenz als solcher nichts anhaben können. Mit dieser Unberührtheit verbindet sich ein weiterer Schritt: Die *ausgeschlossene Wirklichkeit* ist gleichzeitig eine *ingeräumte Möglichkeit* an verschobener Stelle. Dies ist der Preis für den Gewinn der Freiheit. Die Nichtbedrohtheit des Seins gewährleistet einem *freien* Sein eine *unbeschränkte Möglichkeit* eben dadurch, daß auch die Freiheit-im-Widerspruch ihrer selbst nicht verlustig gehen kann. Daß der Widerspruch selbstaufhebend ist, heißt nicht, daß auch die ihn äußernde Freiheit dadurch aufgehoben wäre. Was den Unterschied macht, hängt nicht am Unterschied und geht am Widerspruch seiner selbst auch nicht zugrunde. In diesem Sinne hat nicht nur das Sein, sondern auch die in sich haltlose Welt des Scheins eine in Klammern stehende Bestandsgarantie, deren Einschränkung eben darin liegt, daß nichts in ihr wirklich werden kann, was nicht schon wirklich ist. Alles Hinzukommende kann sich nur in der Form eines *perpetuum mobile* (eines Immer-weiter) ins Werk setzen, dem der Überstieg ins Sein verwehrt ist. Aber auch diese Schranke ist in der Logik der Welt selbst verankert und ihr nicht von außen auferlegt. Aus diesem Grunde kann das Spiel ohne Ende durch eine andere Logik jederzeit ein Ende finden – und geht doch weiter nach dem eigenen Regelspiel. Mit anderen Worten hat, was hier geschieht, auf anderer Ebene gar nicht stattgefunden.

Vor diesem zunächst nur logisch vorgezeichneten Hintergrund läßt sich die alte Streitfrage nach der Einheit und/oder Vielheit des Seienden durchaus versöhnlich beantworten. Für Parmenides gibt es *dem Begriff nach* in der Tat nur *eine* Wirklichkeit und nicht mehrere Wirklichkeiten, die, getrennt voneinander, abgestuft neben-, über- oder gegeneinander gestellt werden könnten. Insofern ist für ihn das „Sein“ bzw. die „Wirklichkeit“ *der Kategorie nach* ein Singular. Damit ist aber über die Frage nach dem Sein der vielen seienden Dinge noch nichts vorentschieden und lediglich behauptet, daß diese, wenn und insofern sie *sind*, (a) selber *singuläre* Existenzen darstellen und (b) nicht *getrennt* von dem *einen* Sein existieren können. Der Gedanke des „Vielen“ und eines damit verbundenen „Pluralismus“ wird somit durch die von Parmenides vorgenommene, logische Definition des Seinsbegriffs keineswegs ausgeschlossen. Um Einheit und Vielheit widerspruchsfrei zusammendenken zu können, ist ein *disjunktives Verhältnis* von Einheit und seiender Pluralität erforderlich, die der Einheit des Ganzen nicht widerspricht und gleichzeitig verhindert, daß das viele Seiende dem Widerspruch erliegt.

Erst die Bildung einer Alternative hat die mißliebige Konsequenz, entweder das viele Seiende aus dem Einen Sein ausschließen oder dieses jenem aufopfern

zu müssen. Die äußerste Alternativbildung wäre eine dualistische Konzeption, die den Seinsgedanken pervertiert, indem sie Einheit und Vielheit des Seienden im Sinne einer ewigen Unverträglichkeit aneinander bindet.⁸ Deutlich ist an dieser Stelle: Der unlösbar werdende Streit von Monismus, Dualismus oder Pluralismus resultiert aus einem Denken in Alternativen und ist nicht vereinbar mit einem Denken der Disjunktion. Hier erhält die von Parmenides in Anschlag gebrachte Logik der Disjunktion erst ihr volles Gewicht. Die Disjunktion läßt widerspruchsfrei denken, was, in der Form einer Alternative gedacht, nicht ohne Widerspruch zusammengehen kann. Die Einheit des Seins widerstreitet nicht der Mehrzahl seiender Wesen, ja sie garantiert ihnen umgekehrt allererst die Unverbrüchlichkeit ihrer Existenz und gibt ihnen damit den Frieden.

Aufgrund der getroffenen Unterscheidung von Disjunktion und Alternative zeichnet sich in der anstehenden Erörterung eine andere Lösungsmöglichkeit ab. Ohne hier irgend etwas vorentscheiden zu wollen, kann zumindest so viel gesagt werden, daß die Frage nach Einheit und/oder Vielheit des Seienden nicht im Sinne einer Alternative zur Entscheidung gestellt werden kann. Des weiteren läßt sich aufgrund des Charakters der Disjunktion sagen, daß ein strikter Monismus im Sinne des Ausschlusses des Vielen aus dem Sein der logischen Grundlage entbehrt. Die Disjunktion erlaubt und gewährleistet vielmehr gerade umgekehrt die Koexistenz von vielem Seienden, sei diese mit oder ohne Widerspruch gedacht. Schließlich ist der Gedanke des Parmenides als einziger geeignet, einen Dualismus auszuschließen, weil es aufgrund der Disjunktion zwischen Sein und Nichts keinen Kampf zwischen beiden geben kann und auch kein Wertungsgegensatz eingeführt werden muß, um doch wieder einen Vorrang des Seins behaupten zu können. Als einzig sinnvolle Annahme bleibt somit nur ein Pluralismus von Existenzen übrig, dessen Begriff im Sinne der disjunktiven Beziehung ausgearbeitet werden muß.

Daß viele Zeitgenossen von Parmenides und ihre Nachfolger sich genötigt sahen, von ihrem Lehrmeister abzurücken, hatte primär einen *anthropologischen* Grund in der empirischen Daseinsverfassung des Menschen und daraus resultierend einen *logischen* Grund in einem dieser Verfassung entsprechenden

⁸ Die Fragen eines Dualismus können an dieser Stelle nicht ausdiskutiert werden. Um den Kampf des guten und des bösen Prinzips schlichten zu können, muß die je andere Seite vernichtet werden können, was wiederum dem Gedanken des Seins widerspricht und schließlich doch wieder auf ein Entweder-Oder hinauslaufen muß: Entweder ist das Negative bzw. das Böse, oder es ist nicht. Und wenn man sich im ersten Falle unlösbare Widersprüche einhandelt, bleibt am Ende doch nur die Konsequenz des Parmenides als einzig tragbare übrig.

Denken in Alternativen. Der Differenzpunkt ist in beiden Fällen die Einschätzung des *ontologischen* Status der Weltgegebenheit und damit verbunden die *erkenntnistheoretische* Frage, ob Wahrheit in ihr gefunden und letztgültig abgesichert werden kann. Wie gesagt, kann Parmenides die Weltgegebenheit durchaus gelten lassen und hat sie nicht nur in seiner praktischen Tätigkeit als Arzt wichtig genommen. Die den größten Teil seines Lehrgedichts ausmachende Kosmologie beweist, daß er durchaus eine formal durchgebildete Theorie über die Welt und den Charakter ihrer Gegensatzstruktur besitzt und sich keineswegs darauf beschränken muß, ihr „Sein“ entweder zu- oder abzusprechen. Im Gegenteil: Einer adäquaten Beschreibung der Welt ist viel mehr damit gedient, wenn von dem primitiven Bewußtseinszustand abgesehen wird, der das Sinnenfällige und alle möglichen Meinungen darüber alsbald reifiziert und dann die größte Mühe darauf verwenden muß, die Legitimität einer solchen Blickstellung auch noch logisch und erkenntnistheoretisch zu begründen. An dieser Stelle kann nur eine andersartige Erfahrung den Bannkreis der Illusion durchbrechen. Für den entwickelteren, sich in der Ebene des Gedankens bewegenden Bewußtseinszustand wird das Wirkliche unsichtbar und erweist das sinnlich Gegebene sich als selbstrefizierende Projektion von Gedankeninhalten bzw. Glaubenssätzen. Solange diese Erfahrung aber nicht gemacht ist und allgemein vorausgesetzt werden kann, bleibt nur die Logik übrig, um ihren Ort zu bezeichnen und offenzuhalten.

Aber auch in sozialer Hinsicht ist Parmenides' Verfahrensweise der Vorrang zu geben; denn die unmittelbare Verbindung von relativen Weltgegebenheiten mit letzten Wahrheits- und Seinsansprüchen nährt vorderhand nur den Dogmatismus und zieht das Erkenntnisproblem hinein in einen unlösbar werdenden Streit um das, was der Fall ist. Hier wird die Frage nach der Wirklichkeit selbst zu einer Sache der Politik und sieht sich alsbald den Vorgaben und Entwertungen ausgesetzt. Üppig wuchernde Alternativbildungen machen aus der seienden Pluralität einen Kampfplatz von Glaubenssätzen, bis schließlich der Streit darüber in der relativistischen These mündet, daß alles und jedes von sich behaupten kann, wirklich bzw. wahr zu sein. Wird der Streit so als gelöst betrachtet, führt dies zum Ende der Macht, deretwegen er geführt wurde. Will diese aber nicht von sich lassen, so muß ihre *ratio* sich selbst *ad absurdum* führen. Wie immer der Ausgang ist, wird durch den Vorgang selber klaggestellt: Ein sich durch selbstfrustrierende Alternativen deprivierender, mit Raumnahme und Verdrängung verbundener Existenzkampf muß zwangsläufig auf ein Mißverständnis dessen hinauslaufen, was eine rechtverstandene Pluralität seinsselbständiger Dinge bzw. Wesenheiten ist und was für Formen von Koexistenz und gegenseitiger Beziehung ihr angemessen wären.

Unter Zugrundelegung der von Parmenides herausgestellten disjunktiven Struktur stellt sich die Frage nach der Vielheit des Seienden und seinem

Verhältnis zueinander anders und zukunftssträchtiger; denn nun kann es grundsätzlich nicht mehr um die illusorisch erscheinende Zusprechung von Existenz und in Verbindung damit um die ebenso absurde Züge annehmende Bestreitung eines Existenzrechts überhaupt gehen. Keinerlei Besitzansprüche können gewahrt bleiben, die Existenz und Verfügung über sie mit Eigentum verwechseln.

Wie aber kann eine Koexistenz des vielen Seienden gedacht werden, die nicht mehr unter dem Eindruck der Gefährdung der eigenen Position zu räumlichen Abgrenzungen Zuflucht nimmt und Besitzansprüche geltend machen muß, um wenigstens äußerlich einen vertraglich gesicherten Rückhalt zu haben? Hier muß zuerst eingesehen werden, daß auch der berechtigte Sinn einer solchen Absicherung durch die Formen der Durchführung alsbald pervertiert wird, so daß auch die legitimen Ansprüche bedroht sind und zunehmend ausgehöhlt werden. Das Scheitern einer solchen Bemühung ist bereits in der Ausgangslage vorprogrammiert: Wer es unternimmt, *Existenz räumlich zu definieren*, muß davon ausgehen, daß er den eigenen Ort bereits verloren hat und nur deshalb auch bemüht sein muß, diesen Verlust mittels Raumnahme und Selbstverteidigung zu kompensieren. Existenz hat nur in ihrem Ort die Gewähr ihres Raumes und kann einen solchen außerhalb des eigenen Ortes auch nicht finden. Auch hier ist die Disjunktion das ausschlaggebende Moment. Während man Räume usurpieren und folgerichtig auch wieder wegnehmen kann, lassen Orte sich immer nur einnehmen und können als solche gar nicht bestritten werden. Mit anderen Worten folgt Existenz dem „Gesetz des Orts“ und unterliegt nicht der „Konkurrenz der Räume“. Während der Raum einer zu sein scheint und deshalb um den eigenen Anteil gekämpft werden muß, widerspricht bei den Orten der Plural keineswegs dem Singular und umgekehrt. Von „Orten des Seins“ bzw. von „existentiellen Orten“ kann im Plural geredet werden, ohne daß der mit dem Einen Sein verbundene Gedanke existentieller Unverbrüchlichkeit dadurch verletzt würde.

Man kann das auch so ausdrücken, daß das Eine und das Viele sich in der *Existenz* und allem, was zu ihr gehört, nicht unterscheidet. Daraus folgt, daß auch die vielen Seienden keinen Unterschied zwischen sich machen müssen, weil sie als Existenzen ohnehin geschieden sind und den Unterschied dazu nicht brauchen. Existenz steht in Disjunktion zueinander, aber eben deshalb macht sie keinen Unterschied und zeichnet kein Seiendes vor anderem Seienden aus. Alles, was für das *Sein des Einen* gilt, muß somit für die *Existenz der Vielen* in gleicher Weise gelten und ohne Abstriche übertragbar sein. Insofern die „Vielen“ in der Tat *Seiende* sind und ihre je eigene Existenz haben, sind sie dem Absoluten prinzipiell gleichgestellt. Es gibt keine Abstufung der Existenz und damit auch keine Abhängigkeit von anderer Existenz. Jede Existenz ist, was sie ist, aus und durch sich selbst. Nicht nicht sein zu können

gilt für sie ebenso wie für das Eine Sein, und auch, daß in ihrem gegenseitigen Verhältnis von einer Disjunktion ausgegangen werden muß, durch die die Seinsselfständigkeit eines jeden Seienden gewahrt bleibt.

Die Weltgegebenheit mit ihren scheinbar ganz anders gearteten Verhältnissen widerspricht dem nicht. Wenn es dem disjunktiv verstandenen Existenzbegriff zufolge kein Sein minderen Ranges oder Grades geben kann, muß auch das welthaft Gegebene, *sofern es ist*, Seiende in vollem Sinne, das heißt: absolutes Seiendes sein. Was für das Sein des Seienden gilt, muß auch innerhalb der Weltgegebenheit in vollem Umfang gelten. Einen Unterschied kann es nur *im Denken* geben und dem, was sich daraus ergibt. Geht man von der weltbildenden Macht des Denkens aus, so zieht dieses in der Weltgegebenheit gleichsam einen zweiten Boden ein und macht auch die Welt der Annahmen wirklich in dem Sinne, daß Verkehrungen in ihr möglich sind und doch das Ganze nicht in Frage stellen. Dies führt letztlich zu der Konsequenz, daß auch die für bloße Glaubenssätze und ihre Scheinwelten unabdingbar erscheinenden sekundären Absicherungen unnötig sind und mit ihnen ein Denken in Alternativen sich erübrigt, gleich ob dieses Ordnung zu schaffen vermag oder (wie beim Erkenntnisproblem) in Aporien ausmündet.⁹

⁹ Nietzsche drückt dies in der Götzen-Dämmerung (1889) so aus: „Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? Die scheinbare vielleicht? ... Aber nein! *Mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft!* ... „INCIPIIT ZARATHUSTRA.“ (Wie die „wahre Welt“ endlich zur Fabel wurde; Kritische Studienausgabe (KSA) hrsg. v. G. Colli und M. Montinari, Bd. 6, S. 81). Wenn nicht die „wahre Welt“ und auch nicht mehr die „scheinbare“ – was dann? Jenseits der leidigen Alternative erhebt die Wahrheit wieder auf am Ort des Seins, der Wahrheit und Lüge nicht mehr in gleicher Weise, sei es unterscheiden, sei es einnivellieren muß, weil das Sein-in-Disjunktion einen solchen Unterschied verwahrt und eben dadurch auch erübrigt. Das Entweder-Oder rückt an eine andere Stelle, jenseits der Alternativen und ihrer Wechselmünzen, an der es nicht mehr relativiert werden kann, aber auch nicht mehr behauptet werden muß. In der Konsequenz dieses bei Nietzsche sehr früh angelegten Gedankens heißt es in „Menschliches, Allzumenschliches“ (1878): „Du sollst die notwendige Ungerechtigkeit in jedem Für und Wider begreifen lernen, die Ungerechtigkeit als unablösbar vom Leben, das Leben selbst als bedingt durch das Perspektivische und seine Ungerechtigkeit“ (KSA 2, S. 20). Nichts ist wohlgeordnet an sich, weil nichts geordnet zu werden braucht und auch nicht vor Unordnung geschützt werden muß. Die Lösung liegt dann aber gerade nicht bei den Wahrheiten im Plural, die auf gleicher Ebene konkurrieren und sich in der Folge ablösen. In diesem Sinne können sich Inhalte ablösen, aber nicht die Wahrheitsbegriffe und wahren Begriffe. Die von Nietzsche daraus gezogene erkenntnistheoretische Konsequenz ist vielmehr, daß die Dinge „an sich“ uns nichts angehen, sondern nur, „insofern sie auf uns wirken“:

Aus dem Begriff des Seins lassen sich somit bezüglich der Existenz des vielen Seienden Folgerungen ableiten, die einer Befreiung aus den Zwängen von Zeit und Raum gleichkommen, auch wenn deren Bezugsrahmen – anders definiert – nach wie vor erforderlich sind:

a) Dazu gehört an erster Stelle die parmenideische Aussage, daß nichts, was wirklich ist, je unwirklich sein und nichts Unwirkliches je wirklich werden kann, was immer sonst in der Sphäre des Werdens und Vergehens darüber gedacht werden mag. Werden und Vergehen können jedenfalls nicht mehr mit dem Beginn oder Ende eines Existierenden *als solchen* gleichgesetzt werden. Über die weitere Frage nach der Seinsselbständigkeit und Seinsabhängigkeit

„Ihre Eigenschaften an sich gehen uns nichts an, aber insofern sie auf uns wirken“: (Nachgelassene Fragmente Sommer 1872-Anfang 1873, Fragment 19 [156], KSA 7, S. 468). In diesem „auf uns wirken“ liegt aber mehr und anderes als ein willkürliches Messen und Interpretieren, sondern gerade umgekehrt, wie in der Folge ausgeführt wird, die Chance einer immer reineren, adäquateren Widerspiegelung der Welt, so wie sie in ihrem Wesen, das heißt: von sich selbst her ist. Die mit dem „Spiegel“ verbundene erkenntnistheoretische Konsequenz ist deutlich: „... so gilt uns unre Auffassung der Welt als richtiger, d. h. der Wahrheit entsprechender. Nun hat sich der Mensch langsam entwickelt und die Erkenntniß entwickelt sich noch: also das Weltbild wird immer wahrer und vollständiger. Natürlich ist es nur eine Widerspiegelung, eine immer deutlichere. Der Spiegel selbst ist aber nichts ganz Fremdes und dem Wesen der Dinge Ungehöriges, sondern selbst langsam entstanden als Wesen der Dinge gleichfalls. Wir sehen ein Streben, den Spiegel immer adäquater zu machen: den natürlichen Prozeß setzt die Wissenschaft fort. – So spiegeln sich die Dinge immer reiner: allmähliche Befreiung vom allzu Anthropomorphischen“ (Fragment 19 [158], KSA 7, S. 468 f.). Der Gedanke eines *werdenden Spiegels*, der das Wesen dessen, was ist, immer deutlicher und adäquater faßt, ist, auf pluralistischer Basis gedacht, das Gegenteil eines relativistischen Erkenntnistheorems. Was als Gesichtspunktgebundenheit ein beschränkender Faktor ist, erweist sich, konsequent eingenommen, zugleich als der Weg aus dieser Beschränkung heraus. Die im Gesichtspunkt bzw. in der Perspektive durch und durch relativierte Position bringt sich selber zurück an einen absoluten Ort, den sie im übrigen nie verlassen hatte. Die Grundeinsicht liegt darin: *Am verschobenen Ort kann nichts ausgerichtet werden*. Zarathustra beginnt wieder an derselben Stelle: am Ort des Menschen überhaupt, an dem die älteste Menschheitsgeschichte ihren Ausgang genommen hatte: „Diese ganze Welt, die wir geschaffen haben, oh wie haben wir sie *geliebt!* Alles was Dichter empfinden gegen ihr Werk, ist nichts gegen die zahllosen Ausströmungen des Glücks, welche die Menschen in unvordenklichen Zeiten empfunden haben, als sie die *Natur erfanden*“ (Nachgelassene Fragmente 14[9] (Herbst 1881), KSA 9, S. 625). Darin bekundet sich, wie bei Parmenides, ein anderer Umgang mit dem Negativen, das zu analysieren Nietzsche nie müde wurde.

dessen, was ist, ist damit noch nichts ausgesagt, es sei denn dies, daß sie sich nicht in Form einer Alternative entscheiden läßt und beide Annahmen unter Voraussetzung einer Ebenenunterscheidung durchaus verträglich miteinander sind.

b) Für das viele Seiende, insofern es *ist*, wird die parmenideische Disjunktion des weiteren darin bestimmend, daß sein Verhältnis zu sich selbst und sein Bezug zu anderem Seienden sich disjunktiv gestaltet, auch wenn das so nach innen und außen geöffnete Feld sich gleichzeitig in bereichsbezogenen und bezugsrahmenabhängigen Alternativen präsentiert und diese ein ganz anderes Bild zeichnen.

c) Mit der disjunktiven Struktur ist verbunden, daß es für die verschiedenen Existenzen keine gemeinsame Sphäre gibt, es sei denn die Sphäre des Seins überhaupt bzw. die Sphäre der Existenz als solcher, in der sie sich bewegen, ohne sich ausschließen zu müssen oder vereinnahmen zu können. Die Sphären des „Seins“ und des „Habens“ schließen sich auch dann strikt aus, wenn sie verbunden auftreten und sich durchkreuzen. Existenz ist, was sie ist, gänzlich aus und durch sich selbst, und dies gilt für das eigene Sein wie für das Verhältnis zu anderem Seienden. Daß Existenzen verkörpert sind und in vielfachen gegenständlichen Bezügen zueinander stehen, sei es, daß sie Gewinn daraus ziehen, sei es, daß sie Schaden dadurch nehmen, widerspricht dem nicht. Ausgesagt ist lediglich, daß im Existentiellen nichts allein von außen her gegeben ist und die äußeren Bezugsrahmen zur Existenz weder etwas beitragen noch Abstriche an ihr machen können.

d) Was für das eine, in und durch sich selbst gebundene Sein gilt: daß es keine Alternative zu sich selber hat, gilt in gleicher Weise auch für die vielen Seienden, auch wenn hier das körperliche Dasein und ein damit verbundenes Denken in Alternativen das Gegenteil nahelegen scheint. Sowenig Existenzen zu sich selbst eine Alternative haben, sowenig können sie sich im Sinne der Besonderheit in Alternative zueinander setzen und aus dem Unterschied heraus verstehen. Dies alles ist möglich, aber es wird nicht wirklich und bleibt letztlich im existentiellen Sinne folgenlos. *Existenz ist nicht durch den Unterschied definiert* und kann durch ihn auch nicht ihr Recht erhalten, sowenig ihr ein solches aus Gründen des Unterschieds abgesprochen werden kann. Daß „Sein“ bzw. „Existenz“ in Disjunktion steht und der Verfügung entzogen bleibt, heißt bezüglich des Verhältnisses der Vielen, daß ihr Bezug *keinen Unterschied macht* und auch nicht auf einen solchen angewiesen ist. Dies entzieht jeglicher Stigmatisierung und Verfemung den Boden.

e) Eine weitere Konsequenz ist damit bereits ausgedrückt: Was für die bezugsrelativen Zwischenbestimmungen der phänomenalen Welt gilt, gilt nicht in gleicher Weise für die Seienden selbst als solche, auch wenn sie ihre Existenz

in den Bezugsrahmen von Zeit und Raum führen und deren gegenständliche Gegebenheiten die Illusion nähren, als sei dies auch der für sie selber verbindliche Bezugsrahmen. Aber auch Illusionen zeitigen Folgen. Die Selbstanwendung dieser Bezugsrahmen und ein Selbstverständnis aus ihnen heraus führt zu Verwechslungen und muß problematische Folgen zeitigen. Was in Wirklichkeit der Fall ist: daß die vielen Seienden sich nicht in Existenz setzen oder vernichten, ja genau besehen nicht einmal manipulieren können, verliert in den nicht-existentiell definierten Bezugsrahmen seine Geltung und läßt die gegenteiligen Annahmen zum Motiv des Handelns werden. Dieser Schein hebt sich im Zwischenmenschlichen zuerst wieder auf; denn wirklich bestätigen läßt sich hier immer nur das, was ist, und alles andere bleibt eine Abmachung auf Zeit. Worin also immer Existierende sich leibhaft, sprachlich oder gegenständlich vermitteln und eine gemeinsame Welt aufbauen: in Wirklichkeit bleibt Bezug durch die existentiellen Grundvorgänge bestimmt und erlaubt, weil disjunktiv strukturiert, keine gegenständliche Vermittlung, Wertung und Bestimmung. Das Nichtsetzen- und Nichtaufhebenkönnen, Nichtverfügen- und Nichtvermittelnkönnen dessen, was von sich selbst her ist, umschreibt ex negativo seine Wirklichkeit und „rettet“ es in all seinen wie auch immer eingegangenen und sich ausgestaltenden Beziehungen.

Wenn die gezogenen Folgerungen richtig sind, schließt „Sein“ eine seiende Vielheit bzw. eine Pluralität der Existenzen nicht von sich aus, sondern wird für diese selbst und ihre gegenseitigen Verhältnisse befreiend wirksam, indem die disjunktive Struktur in ihnen aufgedeckt wird. Hier schließen sich viele ethischen Folgerungen an: Nur Existenz kann Rechte begründen und so den sonst unsinnig bleibenden Pleonasmus eines „Existenzrechts“ einlösen. Über ein Existenzrecht läßt sich gar nicht diskutieren, sondern nur über das, was daraus folgt.¹⁰

Am Beispiel der reiferen zwischenmenschlichen Beziehung läßt sich der hier gemeinte existentielle Sachverhalt am leichtesten verdeutlichen. In der fortschreitenden Wahrnehmung und Vertiefung der Individualität in den zwischenmenschlichen Bezügen kann sich die in gegenständlich zu verrechnenden Beziehungen verdeckt bleibende disjunktive Struktur am ehesten herauschälen und wird die Verwechslung des Anderen mit den eigenen Projektionen allmählich in den Hintergrund gedrängt. Dabei kommt es auf die mit kategorialer Trennschärfe verbundene Einsicht mehr an als auf die sich leichter mißverstehenden Formen von Empathie. Zum „Sein“ gehört in Martin

¹⁰ Vgl. dazu noch einmal das in der vorstehenden Anmerkung gegebene Nietzsches-Zitat.

Bubers Termini ausschließlich das durch „Anderheit“ bestimmte Ich-Du, nicht aber die über Körper, Weltgegebenheiten und gemeinsame Sinnrahmen aufgebaute Ich-Es-Beziehung.¹¹ „Anderheit“ bezieht sich auf Existenz und macht keinen Unterschied, während die sich in gegenständlichen Rahmen ausstaffierende besondere Beziehung auf Unterschieden aufgebaut ist und eben dadurch den Anderen verfehlt. Die im Ich-Es definierte Beziehung bleibt für Buber ein „Schein“, während allein Ich-Du „wirklich ist“. Wenn aber nur Wirkliches im Sinne der Disjunktion gegenüber treten und sich berühren kann, ist auch das „Zwischen“ des Kontaktes eine Kategorie der Wirklichkeit und hat das Mixtum aus Realem und Imaginärem, wie sehr es phänomenal ineinanderspielen mag, sein Feld in Wirklichkeit bereits verloren. In einem Sinne ist es als ein Schattenspiel immer nur gewesen, in anderem Sinne aber war es nie. Die realisierte Disjunktion in der „Beziehung Getrennter“ (Buber) bringt Klarheit in die Verhältnisse und wird selber zum Prinzip einer Vereinzelung, die, wo sie vorbehaltlos eingegangen wird, sich befreiend geltend macht.

4. Konsequenzen bezüglich der Frage nach dem „Ort des Seins“ und seiner logischen Formbestimmtheit

Daß Sein ein Sein-im-Ort ist, wird nicht nur durch die von Parmenides verwendeten Präpositionen und Ortsadverbien, sondern auch schon durch die ortsbezogene Grundbedeutung von εἶναι zum Ausdruck gebracht. Doch hier ist bereits Vorsicht am Platz, weil die präpositionalen Sprachsysteme von vornherein der welthaften Orientierung dienen und entsprechend schematisiert sind. Eine ursprünglichere Ebene ist in der Sprache zwar enthalten, aber nicht in gleicher Weise, wie das raum-zeitliche Bezugssystem strukturbildend geworden ist. Jedes Stammverb hat seinen eigenen unbezüglichen Ort in der Sprache, und entsprechend kann ein Ort des Seins immer nur der eigene Ort sein, auch wenn das System der Präpositionen, darin Raum und Zeit verpflichtet, sich auf alle möglichen Punkte bezieht und in deren Verschiebung gleichsam mitwandert.

Eine zweite Vorbemerkung schließt an das zuletzt Gesagte an: Es gibt nur Seins-Orte bzw. Orte im Sein. Auch die Welt ist ein Ort des Seins, aber ein

¹¹ Vgl. dazu Martin Buber, *Ich und Du* (1923), in: *Schriften zum dialogischen Prinzip*, 3. Auflage, Heidelberg 1973, S. 7-136; ders., *Urdistanz und Beziehung*, Heidelberg 1951. Mehr dazu im vierten Kapitel meiner *Studien zur Logik der Disjunktion*, a. a. O., S. 233 ff., zu Buber speziell: ebd., S. 77 f. u. ö. (s. Personenregister).

verschobener Ort mit einer verkehrten Ordnung. Daraus ergibt sich bezüglich des in der Welt Seienden das Paradox, am eigenen Ort zu sein und doch nicht in ihm sein zu können. Die Welt bietet gewissermaßen Orte *als* Nicht-Orte an, das heißt: sie wird selber zu einem Anti-Ort. Dies ist indes nur ein konsequenter Ausdruck der in ihr herrschenden Logik der Alternativen und der ihnen zugrunde liegenden Gegensatzstruktur.

Unternimmt man es, die von Parmenides festgestellte Disjunktion zwischen „Sein“ und „Nichts“ bzw. zwischen „Sein“ und „Welt“ auch auf den „Ort des Seins“ und auf das Verhältnis der vielen seienden Orte anzuwenden, so wird auch von dieser Seite her deutlich, daß und warum „Zeit und Raum“ dem „Sein im Ort“ nicht gerecht werden und das „Gesetz des Ortes“¹² – entgegen dem Augenschein und gewöhnlicher Meinung zuwider – nicht erfüllen können. Was für das „Sein“ gilt, gilt auch für seinen „Ort“: Nur mit einer *logischen* Kennzeichnung des Ortes (τόπος) lassen sich auch hier die Mißverständnisse auflösen, die sich an seine durch Raum und Zeit geprägte Vorstellungsweise knüpfen.

Ein erstes Mißverständnis liegt darin: Raum und Zeit stellen nicht nur eine *Pluralität* der Orte, sondern darüber hinaus auch den möglichen *Wechsel* vom einen Ort zum anderen in Aussicht. Sie suggerieren, daß der Ort ein Außen hat und daß es zu ihm einen Zugang von außen gäbe. In Wirklichkeit aber gibt es hier keinen äußeren Zugang und auch keinen fließenden Übergang. Formal ausgedrückt heißt das, daß der „Ort“ – so wenig wie das „Sein“ – zu sich selber eine Alternative hat und ein „Sein im Ort“ aus diesem Grunde auch nicht gewechselt, verlassen und wieder aufgesucht werden kann. Was ist, ist an seinen Ort gebunden und nur hier antreffbar. Aus demselben Grund dürfen die Orte nicht mit einer Gegensatz- und Alternativstruktur in Verbindung gebracht werden.

Damit ist verbunden, daß Orte des Seins bzw. des Seienden, eben weil sie zu sich selber keine Alternative haben, auch nicht durch Außenbeziehungen definiert werden können. Jeder Ort ist ein Seins-Ort und unterliegt *als solcher* einer disjunktiven Struktur. Räumliche und zeitliche Bedingungen sind für ihn nicht die bestimmenden Größen, auch wenn solche durchaus mit seiner Lage verbunden sein können. Das heißt, auch der in Raum und Zeit angesiedelte Ort

¹² Die Gleichsetzung der beiden Termini „Gesetz“ und „Ort“ wird von Franz von Baader vorgenommen; siehe meine *Studien zur Logik der Disjunktion*, a. a. O., S. 169, Anm. 43.

bleibt als solcher raum- und zeitfrei.¹³ Dies meint keineswegs, daß die strikt singulären, unveräußerbaren existentiellen Orte bezugslos zu anderen Orten bleiben müßten. Behauptet ist nur so viel, daß der Bezug zwischen „Orten des Seins“ bzw. existentiellen Orten sich anders herstellt und nicht den Bedingungen einer von Raum und Zeit umschriebenen Kontextualität unterliegt. „Orte“ verbinden sich zwar mit „Plätzen bzw. Stellen in Zeit und Raum“, aber sie sind gleichwohl nicht durch deren Koordinaten und Bezugssysteme definiert. Paradox ausgedrückt: Orte *sind* in Raum und Zeit *nur insofern*, als sie gleichzeitig *nicht* in Raum und Zeit sind. Der Ort ist und bleibt eine Transzendenz, auch wenn er durchaus im „Hier und Jetzt“ angesiedelt werden muß und eine geschichtliche Dimension hat.¹⁴

Daß gemäß derselben Disjunktion für „Stellen in Raum und Zeit“ genau das Umgekehrte gilt, liegt auf der Hand. Hier ist der jeweilige Kontext das alles Bestimmende und der Punkt nichts als der Schnittpunkt seiner Koordinaten. Die totale Bezugsrelativität so definierter Punkte läßt den seienden Ort verschwinden, anders gesagt: Er löst sich hier in nichts auf. Es würde an dieser Stelle auch nichts helfen, wollte man einen bestimmten Raumzeitpunkt als Zentralpunkt auszeichnen und sämtliche Koordinaten auf ihn beziehen; denn auch diese Auszeichnung bliebe willkürlich, und jeder andere Punkt könnte mit gleichem Recht zum Mittelpunkt erklärt werden. Bezugsgrößen für „Stellen in Raum und Zeit“ können einen „Ort des Seins“ somit weder begründen noch in seiner Existenz in Frage stellen.

So läßt sich sagen: Wer Gedächtnisorte – sei es in der eigenen Person oder außerhalb von ihr an historischen Stätten – auslöschen will, ist nicht gut beraten; denn es gibt keine Möglichkeit, einen Ort auszulöschen und zum Verschwinden zu bringen, mit welchen Mitteln der Verdrängung und Verwüstung oder Beschönigung auch immer dieser Versuch angestellt wird. Wie jeder seiende Ort, so hat auch das an ihn geheftete Gedächtnis vermöge der ihm eigenen Disjunktion eine Existenzgarantie. Dies gilt auch für die versunkenen, verlassenen oder verwüsteten Orte gewesener Geschichte, die in den Geschichtsbüchern nicht mehr auftauchen. Auch wenn man in geschichtlicher Arbeit versucht ist, Orte zu monumentalisieren und zu sakralisieren oder zu bannen oder mit Gras überwachsen zu lassen, ist es keineswegs dem Belieben

¹³ Die Rede von Alokaliät und Atemporalität bedeutet nicht das Fehlen von Raum und Zeit, sondern bestreitet lediglich deren definierende Funktion.

¹⁴ Dazu ausführlich das 2. Kapitel zum Verhältnis der Kategorien Raum, Zeit und Ort sowie dem dort sich anschließenden Exkurs zur Bewegung im Ort in meinen *Studien zur Logik der Disjunktion*, a. a. O., S. 125 ff. und 175 ff.

anheimgestellt zu sagen, daß ein Ort „ist und (in anderer Hinsicht) wiederum auch nicht“¹⁵ ist. Orte nehmen die durch Außenbezüge auf sie projizierten „Unterschiede“ gar nicht an, wiewohl es im Bereich der „doppelköpfigen“ Meinungen der Sterblichen durchaus nahe liegt, ja ganz natürlich erscheint, so zu denken und Orte sei es zu pflegen, sei es verwildern zu lassen, wie man will.

Das *Denken des Ortes* muß somit auch bezüglich aller räumlichen und zeitlichen Konnotationen die *Vorstellbarkeit* hinter sich lassen. Das „Sein im Ort“ entzieht sich der Vorstellungskraft; das heißt: „im Ort zu sein“ und „sich in den Räumen der Vorstellung zu bewegen“ schließen sich aus. Es kommt aber auch hier alles darauf an, die Disjunktion an die richtige Stelle zu rücken und ihrem Mißverständnis zu wehren. Nicht kann mit ihr die Folgerung verbunden werden, daß Seinsorte *anderswo* und *getrennt von Raum und Zeit* zu lokalisieren wären und folglich auch der Mensch bezüglich der Einnahme seines eigenen Ortes eine Alternative zu seinem Dasein in Raum und Zeit hätte. Der der *Bestimmungsmacht* von Raum und Zeit entzogene „Ort des Seins“ kann *eben deshalb* auch wiederum in Raum und Zeit verortet werden, ohne daß dies zu einem Widerspruch führt.

Eine solche Überlegung ist wichtig für das bei Parmenides mit dem „Außen“ anvisierte Verhältnis der Dimensionen, das mißverstanden wäre, wenn es, wie in den alten Kosmologien, im Sinne eines *räumlichen Außerhalb* dargestellt würde. Dimensionen schließen sich auch dann noch aus, wenn sie am selben Punkt koinzidieren. Dasselbe gilt für die Seinsphären bzw. Orte. Wiederum formal ausgedrückt: Aus der *Disjunktion* folgt keine in Form von Zeit- und Raumverhältnissen auszulegende *Alternative*, und auch nicht die Möglichkeit zur Bildung einer solchen. Sie beinhaltet vielmehr die ganz andere Aussage, daß der Mensch in seiner Existenz an den je eigenen Ort gebunden ist und ihn weder verlassen noch aus ihm herausfallen kann, gleich ob er sich in Raum und Zeit oder außerhalb davon bewegt. Analoges gilt für die zeitliche Verortung des eigenen Seins, das an „Gegenwart“ gebunden ist und doch im Durchlaufen der Zeiten nicht auf sie beschränkt ist.

Auf den Ort trifft somit die Notwendigkeit zu, die Parmenides für Existenz überhaupt geltend gemacht hat: daß er sowenig wie das Sein ein „Außerhalb“ kennt, zu sich selber keine Alternative hat und sich nicht in Frage stellen läßt. *Seinsdenken ist Ortsdenken und Ortsdenken Seinsdenken*, und „die Entscheidung in all diesen Dingen liegt darin: Ist oder Nicht-Ist (ἡ δέ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῶιδ' ἔστιν ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν; Fragment 8,15-16). Die so geltend gemachte

¹⁵ Dieselbe Formulierung verwendet Platon im „Sophistes“ 255e8 - 257c4.

Disjunktion ist der genaueste logische Ausdruck der Notwendigkeit des Seins und damit auch seines Ortes: „Es [er] *ist* und es ist nicht möglich für es [ihn] nicht zu sein“ (ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστιν μὴ εἶναι; Fragment 2, 3), und was umgekehrt für das Nicht-Sein gilt, ist auch vom Ort ausgeschlossen: „daß es [er] nicht ist und daß für es [ihn] recht ist nicht zu sein“ (ἢ δὲ ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι; Fragment 2,5). Ein Ort, der „ist“ – und es gibt für Parmenides nur *seiende Orte*¹⁶ – *muß notwendigerweise sein* und *kann unmöglich nicht sein*. Was notwendig ist, kann schon aus rein logischen Gründen „nicht nicht sein“, vielmehr „muß“ es sein (vgl. Fragment 2, 3); es kann nicht irgendwann einmal *begonnen haben* und auch nicht *aufhören zu sein*. Geburt (γένεσις) und Zerstörung (ὄλεθρος) sind ihm gleichermaßen verwehrt.

Für die so aufgestellte Disjunktion gibt es kein Mittleres, kein Sowohl-als-auch und keine wählbare Alternative. Der Grund dafür wird von Parmenides zunächst *nur logisch* zur Geltung gebracht und kann erst in einem zweiten Schritt auch phänomenologisch aufgewiesen werden. „Sein“ und in Verbindung damit auch der „Ort“ ist, modallogisch betrachtet, eine Kategorie der Notwendigkeit. Daß diese Notwendigkeit bei Parmenides unter Hinweis auf höchste Instanzen der kosmischen Ordnung (Themis und Dike) auch noch eine ontologische Weihe erhält, ändert nichts daran, daß er hinsichtlich des „Gedankens Sein“ ausschließlich mit *logischer* Notwendigkeit operiert und seine Argumente von daher ihr Gewicht erhalten.

Alle diese Ein- und Zurückweisungen haben damit zu tun, daß es für „Sein“ kein „*Anderes außerhalb*“ (ἄλλο πᾶρεξ τοῦ ἐότητος; B 8, 37) gibt, in das es sich hineinbegeben und durch das es in Frage gestellt werden könnte. Dies verbürgt ihm seine von keiner Negativität zersetzbare Positivität. Ganz und einzigartig, kann es nicht von außen her erschüttert werden und bleibt ruhig in sich (οὐλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμές ...; 8, 4). Gleiches gilt für den Ort des Seins: Das Nicht-Sein (οὐκ ἔστιν) kann ihm seine Selbigkeit (ταυτόν zu sein) nicht rauben und seinen Zusammenschluß mit sich selber nicht verhindern. Ein jeder Ort ist unerachtet aller Pluralität „einer“ (οὐλον) und „einzigartig“ (μουνογενές), ein in und durch sich selbst „gebundenes“ und nicht mehr durch Zeit- und Raumbedingungen relativierbares, *insofern* auch „unbewegtes“ „Ganzes“ (ἀνταρ

¹⁶ In Fragment 8, 12-13 verbietet die Vertrauenswürdigkeit (Πίστις), daß es irgend etwas neben dem Sein (παρ' αὐτό) gibt, das aus dem Nicht-sein heraus (ἐκ μὴ ἐόντος) entstehen könnte und in das hinein das Sein selbst sich verstricken könnte. Dies impliziert die Aussage, daß das Nicht-sein keinen eigenen Ort hat und auch keine Orte aus sich heraus generieren kann. Einen Ort gibt es nur im Sein, und insofern sind *alle* Orte „Orte des Seins“, auch wenn sie in Raum und Zeit liegen.

ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν ἔστιν ἀναρχον ἄπαυστον; 8, 26-27), dem nichts fehlt (ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδέξ; 8, 33) und das auch keiner Veränderung und keines Wechsels bedürftig ist, um irgendeinen Mangel auszugleichen.

Die zuletzt gegebene Charakteristik unterstreicht stärker als alle Abgrenzungen via negationis die Positivität des Ortes, die der des Seins entspricht. Positivität hat hier keinen wertenden, mit Alternativen verbundenen Sinn; es können auch Schreckensorte damit gemeint sein. Weder kann der Ort durch Abwertung in seinem Sein gemindert noch durch allgemeine Geltung erhöht werden. All dies Hinzugetane mag im sozialen Kontext berechtigt und auch von ästhetischem oder ethischem Wert sein – und doch definiert es nicht den Ort als solchen. Solange ein Ort mit derartigen Mitteln positiv oder negativ aufgeladen werden muß, ist dies nur Ausdruck dessen, daß man ihn noch gar nicht betreten hat. Das einzig hinreichende Maß des Ortes gibt er selbst, und es kann nur aus ihm selber gewonnen werden.

An dieser Stelle wird verständlich, warum im alten Denken Orte heilig waren und nicht den wechselnden Herrschaften und damit verbundenen Interessen überantwortet werden durften. Würde man Orte nicht als Seins-Orte, sondern als usurpierbare Stellen, Plätze und Liegenschaften in Zeit und Raum denken, so gäbe es für sie scheinbar auch all das, was im „Sein“ gerade ausgeschlossen ist: das „ins Sein kommen“ und „zugrunde gehen“ (γίγνεθαί τε καὶ ὄλλυσθαι; 8, 40); daß man sagt: „da ist etwas“ und im nächsten Augenblick feststellt: „es ist nichts“ (εἶναί τε καὶ οὐχί; ebd.); daß man „den Ort verlassen und den Glanz der Farbe austauschen“ kann (καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶν φανὸν ἀμείβειν; 8, 41) usw. Alle diese Manipulationen gehen am Ort als einem „Ort des Seins“ schlicht vorbei und sind durch ihn verwehrt, auch wenn sie noch so oft vor-genommen werden.

Die als oberstes Existenzprinzip fungierende Disjunktion umschreibt gegenüber allen derartigen nur *scheinbar* gegebenen Bewegungsmöglichkeiten eine sie ausschließende Notwendigkeit: *Es ist nicht möglich, daß ...!* Eine so verstandene Disjunktion steht nicht zur Entscheidung an und läßt sich auch nicht in den einnivellierenden Möglichkeitsbereich wählbarer Alternativen herunterziehen, so, als ob es zu den Orten des Seins je solche gäbe. Über Existenz oder Nichtexistenz läßt sich nicht verhandeln, und weder kann sie zu- noch abgesprochen werden. Anders gesagt, läßt sich der „Besitz“ eines Ortes nicht in „Eigentum“ ummünzen und – nach Wert oder Unwert geschätzt – wieder veräußern.

Alles, was Parmenides vom Sein im formalen Sinne sagt, trifft somit auch auf den Ort und seine Logik zu. Orte sind damit – wie die Existenz bzw. das Sein überhaupt – aus dem Vergleich gezogen und im strengen Sinne singulär (einzigartig, individuell), wie viele ähnlich qualifizierte Orte es auch immer

geben mag. Auch eine Verbindung zwischen den Orten gibt es immer nur im Sein selbst und nicht vermittels der äußeren Bezugsrahmen von Raum und Zeit; der Ort ist *als ein* „Ort des Seins“ mit allen anderen Orten verbunden und könnte auf keine andere Weise mit ihnen verbunden werden.

5. Konsequenzen bezüglich der im „Ort des Seins“ gegebenen Bewegungsmöglichkeit

Für den Griechen war – wie für den gewöhnlichen Menschen – Bewegungsmöglichkeit sinnenfällig an Raum und Zeit gebunden. Sie verband sich mit dem Gedanken der Ortsveränderung (κίνησις¹⁷) und kannte einen zeit-räumlich gegliederten Ablauf des „jetzt-hier“, „nun-dort“, „von-bis“ usw. Um nicht ins Uferlose des Immer-weiter zu geraten, ließ die so gedachte, in Raum und Zeit ausgreifende Bewegung sich eingrenzen, zur Ablaufgestalt verdichten und innerhalb gezogener Grenzen auch messen und kalkulierbar machen.¹⁸ Was für Raum und Zeit überhaupt gilt, ließ sich in diesem Sinne auf die Bewegung anwenden, und umgekehrt. So gilt für die raum-zeitlich gedachte Bewegung, daß etwas nicht gleichzeitig an zwei Orten sein und ohne Zeitaufwand vom einen Ort zum anderen gelangen kann usw. Hier waren Aufteilungen (διαρέσεις) möglich, die einerseits Bewegung zu fragmentieren erlaubten und andererseits ein Bewegungsganzes vorspiegelten.

Daß eine solche, Heterogenes verbindende und die Brüche wieder glättende Vorstellungsweise alsbald in Paradoxien führt und, näher besehen, von vornherein mit solchen behaftet ist, konnte dem logisch geschulten Blick nicht verborgen bleiben. Ein Beispiel gibt Zenon mit seinen Paradoxien der Bewegung. Dieselben mit Zeit und Raum verbundenen Bedingungen und Gründe, die Bewegung ermöglichen, können auch dazu dienen, diese zu bestreiten. Daß und wie der hier leitend werdende „Schein“ sich bildet und wieder auflösen läßt, hat Zenon mit der durch fortgesetzte Teilung bewerkstelligten Selbstaufhebung einer so verstandenen Bewegung bewiesen.¹⁹

¹⁷ κίνησις hat aber auch die Bedeutung von Erschütterung, Sollizitation und weist darin auf eine die Dimensionen durchbrechende Bewegung-im-Grunde zurück.

¹⁸ Ein analoger Übergang macht aus dem nicht absehbaren ὁδος den μέθοδος, die verlässliche „Methode“.

¹⁹ Gleichwohl haftet auch diesem Argument immer noch die Schwäche der – nun allerdings ins Illusionäre gewendeten und sukzessive aufgelösten – Vorstellung an. Durch die Teilung der Strecke ist die Zeit als solche nicht aufgehoben und durch den Stillstand der Bewegung der Raum nicht in Frage gestellt, in dem eine so gedachte

Der parmenideische „Ort“ des Seins bzw. all dessen, was ist, kann im Umkehrschluß dieses Gedankens nur durch Unbeweglichkeit, Unteilbarkeit usw. definiert werden – *wenn und solange* Bewegung mit räumlicher Ortsveränderung gleichgesetzt wird. Wenn aber „Sein“ disjunktiv zu „Zeit und Raum“ steht und keine Alternative dazu bildet, schließt die von Parmenides behauptete Unbewegtheit (ἀκίνητον) des Seins lediglich eine zeit-räumlich vorgestellte Bewegung von ihm aus, nicht aber Bewegung überhaupt. Die dem Handlungsschema zugrunde liegende, *vorgestellte* Bewegungsmöglichkeit in Zeit und Raum und die dem existentiellen Erleben eigene, *wirkliche* Bewegung im Ort haben gänzlich verschiedene Bedingungen, und doch können beide Modalitäten nicht überhaupt voneinander getrennt werden.

Insbesondere bei der Annahme einer Pluralität seiender Orte stellt sich die Frage, wodurch diese (a) unterschieden und voneinander gesondert sind, *wenn nicht* durch den Raum, und wie sie (b) miteinander kommunizieren können, *wenn nicht* gemäß den Bedingungen räumlicher Nähe und Gleichzeitigkeit. Wenn eingesehen ist, daß die Frage nach wirklicher Bewegung sich nicht mit Hinweis auf das Verhältnis von „jetzt-hier“ und „später-dort“ beantworten läßt, muß eine andere Antwort für sie gefunden werden. Die Frage nach dem „Sein“ führt in diesem Sinne weiter zur Frage nach der *wirklichen* bzw. *existentiellen* Bewegung, die als eine *Bewegung-im-Ort* verstanden werden muß. Sobald sich nachweisen läßt, daß die Bewegung in Zeit und Raum *bloß scheinbar* ist und sich konstruieren und wieder dekonstruieren läßt, kann die wirkliche Bewegung, wenn überhaupt es eine solche gibt und geben können soll, nur eine *Bewegung-im-Ort-des-Seins* sein. Dies verlangt, die von Parmenides gegebene Charakteristik des „Seins“ bzw. seines „Ortes“ auch auf die *Form der Bewegung* hin zu durchdenken, die in ihm geschieht und vollzogen werden kann.

Auch wenn also der „Ort des Seins“ in seiner Ruhelage „zeitlos“ erscheint, kann er doch nicht alle zeitlichen Konnotationen von sich abstreifen und bleibt für eine näher zu definierende Bewegungsmöglichkeit offen. Hier ist der

Bewegung jederzeit wieder möglich ist. Das die Bewegung sistierende, theoretisch schlüssige Argument ist praktisch folgenlos und bleibt trotz seiner logischen Beweiskraft unverbindlich. Dies gibt einen Hinweis darauf, daß die Aufhebung einer Illusion nicht von derselben Illusionskraft bewerkstelligt werden kann, die sie schuf. Das von Zenon herausgestellte Paradox: das *im Vollzug* der Bewegung geschehende *Anhalten* der Bewegung, kann sich immer noch der Vorstellung bedienen. Es bedarf auch hier der Abstraktion des reinen Denkens, um die Vorstellung überhaupt und mit ihr das Schema von Raum und Zeit hinter sich zu lassen. Erst der Schritt ins Unanschauliche und Paradoxe bricht den Schein, ohne ihn indes auch hinsichtlich der Wahrnehmung zu durchbrechen.

Bezugsrahmen entscheidend wichtig, in dem diese gedacht wird. Die Unbewegtheit (ἀκίνητον) des Seins läßt sich im Sinne der *räumlichen* Ruhelage, aber auch im *zeitlichen* Sinne der Anfangslosigkeit (ἄναρχον) und Endlosigkeit (ἄπαστος) bzw. der Abweisung des Ins-Sein-Kommens (γένεσις) und Wieder-Vergehens (ὄλεθος; vgl. 8, 26 ff.) auslegen. Diese raum-zeitliche Charakteristik schließt aber *nicht jede* Form von Bewegung überhaupt von ihm aus.

Für eine angemessene Charakterisierung der Bewegung ist beides verlangt: Zeit und Raum zurückzuweisen, so wie sie gewöhnlich im Sinne der Veränderung bzw. des Ortswechsels verstanden werden, gleichzeitig jedoch nach einer qualitativ andersartigen Charakteristik zu fragen, wie sie dem Sein im Ort und der ihm eigentümlichen Bewegungsform entspricht. Dies verlangt, die zeit-räumlichen Modi selber umzudefinieren im Sinne einer Qualifikation des Ortes. Verlangt ist für die zu erfragende Bewegung-im-Ort das Bleiben-bei-sich und d. h. die Standfestigkeit, die Parmenides im Sinne des Verharrens an Ort und Stelle (und d. h. im eigenen Ort) heraushebt: ταῦτόν τ' ἐν ταῦτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται χούτως ἔμπεδον αὔθι μένει (8, 29-30). Von daher erscheint es möglich, von einem in sich ruhenden und *zugleich* in sich bewegten Ort zu sprechen.

Die „Unbewegtheit“ des Seins rückt von daher in eine doppelte Beleuchtung. Bezüglich der zeit-räumlichen Vorstellung von Bewegung ist sie verbunden mit einer Negation, während Zeit und Raum des Ortes durch sie weit geöffnet werden und die im Ort gegebene Bewegungsform selber durch sie definiert wird. Zunächst zur negativen Bedeutung von „unbewegt“:

a) Sein ist für Parmenides in dem Sinne „unbewegt“ (ἀκίνητον), daß es sich nicht aus seinem eigenen Ort herausbewegt, weil es nichts außer und neben sich hat, in das hinein es sich bewegen könnte. Der Ort des Seins kennt kein Außerhalb, und in diesem Sinne, aber auch *nur* in ihm, ist „Unbeweglichkeit“ eine Charakteristik des Seins bzw. des Ortes als solchen. Daß das in seinem Ort Seiende in diesem Sinne „standfest“ ist und geradezu „unerschütterlich“ erscheint (vgl. 8, 29-30), ist verständlich und bleibt doch tief rätselhaft für ein Wesen, das den Raum als Medium seiner eigenen Bewegungsmöglichkeit ergreift und von einem Ort zum andern geht, damit unterstellend, daß Orte beliebig aufgesucht und gewechselt werden können.

Die von Parmenides gegebene Charakteristik des Seins belehrt uns hier eines Besseren. Wollte man den Ort selber in dieser Weise wechseln, so hieße das in der Konsequenz, das im Ort gegebene „Sein“ und die mit ihm verbundene Bewegungsmöglichkeit zu verlieren. Beispiele dafür lassen sich leicht finden. Was Parmenides von der „Unbeweglichkeit“ des Seins sagt, gilt nolens volens auch für den Reisenden in Raum und Zeit, *insofern* er selber ein *ortsbestimmtes*

Wesen ist und *nicht lediglich* als ein raumnehmendes Wesen verstanden werden kann. Jede *Dislokation* (im Sinne von Jemanden „verpflanzen“) geht hier zwangsläufig mit einem Verlust der Bewegungsmöglichkeiten einher, wie sie im eigenen Ort gegeben waren. Den eigenen Ort zu verlassen ist, genauer gesagt, nur um den Preis möglich, *sich nicht mehr im existentiellen Sinne bewegen zu können*.²⁰ Der im Raum Reisende nimmt seine Begierden, Zielvorstellungen und Erfüllungsbilder mit und findet sich schließlich nach langer Reise wieder an genau der Stelle vor, von der er seinen Ausgang genommen hatte; nichts ist anders geworden bei ihm selbst, außer daß er gealtert ist. Gewinn und Frustration halten sich an dieser Stelle die Waage, so daß die ganze Unternehmung sich schließlich als vergeblich erweist.

Vielleicht ist dieses Sistieren und damit verbunden ein Aufschiebenkönnen der ganze Sinn von Raum und Zeit. Aufgeschoben wird hier die unmittelbare Rückwirkung im Sinne einer vorläufigen Suspension dessen, was nicht überhaupt aufgehoben werden kann. Der damit verbundene Zeitgewinn kann z. B. so ausgemünzt werden, daß sich *trotz* räumlicher Fortbewegung und aller Reisen in den Welten der Vorstellung und Erinnerung in Wirklichkeit gar nichts bewegt hat. Dem Grund für einen solchen Verzicht auf existentielle Bewegung soll hier nicht weiter nachgegangen werden. Die raum-zeitliche Bewegung könnte geradezu dazu dienen, existentielle Bewegung aktiv auszuschließen und einer möglicherweise noch gar nicht erträglichen Konfrontation mit dem, was ist, aus dem Wege zu gehen. Jedenfalls gilt, daß einer, solange er sich lediglich im Raum (sei es im Außenraum oder im Raum der Erinnerung) bewegt, den eigenen Ort nicht einzunehmen braucht und so lange auf eine existentielle Bewegung verzichten kann. Der Raum als solcher ist für existentielle Bewegung gar nicht geeignet und schließt sie in Wirklichkeit von sich aus. Analoges gilt auch für die Bewegung in der Zeit, sofern darunter eine Bewegung im Raum der

²⁰ Franz von Baader führt diesen Gedanken so weiter: Die Zeit, so wie wir sie kennen, ist nicht die „wahre Zeit“, sondern eine gehemmte und hemmende „Scheinzeit“ und entsprechend der Raum, wie wir ihn in der Vorstellung bilden und in der Erinnerung bebildern, ein imaginäres Medium und Spiegelkabinett. Der von Baader gebildete Begriff „Scheinzeit“ umschreibt die gegenwartsvergessene oder auch gegenwartsflüchtige Zeitform, in der wir Menschen gewöhnlich leben. Die „wahre Zeit“ ist demgegenüber durch Ruhe und Sichbewegenkönnen definiert, wobei im Sinne der Zentrierung das eine vom anderen abhängig gemacht wird. Eine Darstellung der Zeittheorie Franz von Baaders habe ich in meiner Dissertation „Über den Begriff der Zeit“, Tübingen 1962, S. 87-121 gegeben. Sie ist in einer überarbeiteten und erweiterten Fassung unter dem Titel *Zeit und Freiheit. Über den Begriff der Zeit* erneut erschienen (Hechingen 2010). Zu Baader siehe dort das 4. Kapitel.

Erinnerung verstanden wird, getrennt von dem, was in der Gegenwart vor sich geht. Auch hier ist der Aufschub das bestimmende Moment, wobei die Frage nach seinem Motiv und seiner Funktion zunächst offengehalten werden muß.

b) Um aber auch die positive Binnenseite des dem Sein entsprechenden Begriffs der „Unbewegtheit“ als einer eigentümlichen, durch Disjunktion bestimmten Bewegung-in-sich in den Blick zu bekommen, muß noch einmal an die von Parmenides gegebene Charakteristik angeknüpft werden. Dabei darf man es, wie gesagt, nicht bei der üblichen Vorstellung einer Bewegung in Raum und Zeit belassen; denn eine solche ist zunächst, dem Charakter des „Scheins“ entsprechend, nur in der Vorstellung gegeben und findet als eine wirkliche bzw. existentielle Bewegung gar nicht statt. Auch hier geben die phänomenologischen Hinweise der parmenideischen Auffassung recht, daß, was ist, „unbeweglich“ ist in dem Sinne, daß es sich nicht automatisch mitbewegt, wenn und indem einer sich lediglich in Raum und Zeit bewegt. Nicht gesagt ist damit aber, daß jede Bewegung in Zeit und Raum wirkliche bzw. existentielle Bewegung von sich ausschließen müßte, im Gegenteil: Gerade weil Raum und Zeit nicht durch wirkliche Bewegung definiert sind, können sie auch der Ruhe des Seins und seiner Bewegtheit-in-sich dienen und müssen diese nicht eo ipso vereiteln.

Um den Sachverhalt der „Unbewegtheit“ zu erfassen, sind also zwei Schritte nötig: Die erste mit der Disjunktion verbundene Aussage war: „Sein“ kennt kein „Außen“ und bewegt sich auch nicht im Äußeren bzw. nach außen. Der zweite Schritt geht in die andere Richtung und beginnt mit der Feststellung, daß seiende Unbewegtheit bzw. Ruhe in sich ein Bewegtsein-in-sich keineswegs ausschließt, ja notwendig fordert und ermöglicht. Für die Bewegung-im-Sein wird die Disjunktion folglich als eine nach innen weisende Richtungsumkehr bestimmend. Wirkliche Bewegung gibt es nur im Ort des Seins, das heißt: sie geschieht in der Stille. Der Ort des Seins ist im Gleichgewicht, das heißt: zugleich in Ruhe und in immerwährender Bewegung begriffen. Wenn man ihn also nicht lediglich, wie Parmenides' Beschreibung des „Seins“ dies auf den ersten Blick nahezu legen scheint, durch den räumlichen Zerrspiegel einer *statischen* „Unbeweglichkeit“ (ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν; 8, 26) verstehen und im Sinne eines monolithischen Blockes definieren will, muß die Formulierung „unbeweglich innerhalb der Grenzen gewaltiger Bande“ anders als im Sinne räumlicher Fesselung verstanden werden.

Was aber heißt das nun aber bezüglich der Konstitution seiender *Orte* und der in ihnen gegebenen Bewegungsmöglichkeit? Orte sind von anderen Orten *disjunktiv* gesondert, das heißt: sie sind weder durch Raum und Zeit getrennt noch werden sie durch diese zusammengeführt. Dies verlangt auch hier den Schritt über die Vorstellung hinaus. Weder können seiende Orte wie in Zeit und Raum bewegte Punkte fusionieren noch sich durch Entfernung voneinander

abgrenzen. „Nicht eins, nicht zwei“ ist eine logische Formel für diesen mangels Vorstellbarkeit nur schwer erfaßbaren Sachverhalt. Örter fließen nicht zusammen und müssen sich deshalb auch nicht mittels eines räumlichen bzw. zeitlichen Abstands getrennt halten. Sie sind (wie Bubers Ich-Du) getrennt-verbunden und verbunden-getrennt und lassen sich nicht mehr im intentionalen Schema der im Raum gegebenen, übersichtlichen Lageverhältnisse und Bewegungsmöglichkeiten denken. Im Ich-Es-Revier bewegt man sich anders als im Ich-Du. Was in der einen Sphäre geschieht, bleibt folgenlos in der anderen, so als sei es gar nicht geschehen. Bezüglich dieser nicht zu beseitigenden Schwierigkeit gilt die von Parmenides geltend gemachte Disjunktion: Wer sich in den projizierten Räumen der Vorstellung bewegt, bewegt sich *eben nur* in der Vorstellungswelt und *in Wirklichkeit gar nicht*. Anders gesagt: Der so vorgestellte und durchmessene Raum als solcher ist für *existentielle* Bewegung *verschlossen*. Sie ist an den eigenen Ort gebunden und findet ihr Bewegungsgesetz in ihm selbst.

Demgegenüber wird Bewegung im gewöhnlichen, auf den Raum bezogenen Sinne so verstanden, daß etwas sich von einer Stelle zur anderen bewegt, sei es, daß im aktiven Modus ein Ortswechsel vorgenommen wird, sei es, daß es seinen Zustand verändert und dadurch gleichsam passiv an eine andere Stelle gerät. Ein selbstbeweglicher, ausschließlich in und durch sich selbst bewegter Seins-Ort kann aber gar nicht in dieser Weise aus sich herausgehen und anderswohin geraten. In diesem Sinne weisen die die „Unbewegtheit“ des Seins betreffenden Zeilen (8, 26 ff.) eine mit *räumlicher* und *zeitlicher* Charakteristik verbundene Bewegungsmöglichkeit zurecht ab. Dem entspricht wiederum der Charakter der Notwendigkeit, der dem Sein, aber nicht dem Raum eignet. Räumliche Bewegung ist gerade nicht durch sich selber gebunden und kann den Ort, wie es scheint, beliebig wechseln. Die „Unbewegtheit“ des Seins meint demgegenüber, daß es keine Bewegung *aus dem eigenen Ort heraus* vollziehen kann, sondern ein *Ruhen-in-sich* darstellt und nur die damit verbundene *Bewegung-im-eigenen-Ort* kennt.

Man muß somit bezüglich des Ortes und der in ihm gegebenen Bewegung auch den Raum und die Zeit anders fassen und darf es dabei nicht bei einem „Einschluß“ (im Sinne der Fesselung) und/oder einem „Außerhalb“ (im Sinne der Fluchtbewegung) als definierendem Moment bewenden lassen. Der seiende Ort braucht deshalb nicht überhaupt außerhalb von Zeit und Raum angesiedelt zu werden. Er kann durchaus in der Zeit liegen, einen Raum einnehmen und fällt als ‘inständiger’ doch nicht in das ‘Äußere’ von Raum und Zeit. Raum-und-Zeit-im-Ort nehmen in diesem Sinne andere Qualitäten an und können z. B. so umschrieben werden: Der „Raum im Ort“ ist keine Extension, sondern eine innere Weite, die räumlicher Beschränkung nicht widerspricht, wohl aber das Moment der Enge nicht aufkommen läßt. Fragt man im gleichen Sinne nach

der „Zeit im Ort“, so erfüllt hier „Gegenwart“ am ehesten die Eigenschaften, auf die es nach der von Aristoteles gegebenen Charakteristik dabei ankommt²¹: Gegenwart ist unerachtet der Zeitfolge „immer die gleiche“ und in dieser zugleich „eine immer andere“. Insofern sie „immer dieselbe“ ist, erscheint sie unbewegt, als eine „immer andere“ jedoch ist sie mit unaufhörlicher Bewegung verbunden. Gemäß dieser Doppelnatur empfiehlt sich die Gegenwart bzw. das Gegenwärtigsein als ein legitimer Anwarter für die angemessene Beschreibung der „Zeit des Orts“, denn auch der Ort vereinigt beide Ansichten in sich. Nötig ist nur, auch die historische Dimension in den Begriff der Gegenwart aufzunehmen und nicht, wie dies oft geschieht, von ihm fernzuhalten.

Die Frage nach der Bewegung im eigenen Ort muß also eigens gestellt und auch für das daran geknüpfte Kontaktphänomen²² eine Antwort gefunden werden. Die Einsicht in die disjunktive Struktur gibt auch hier wieder den Schlüssel zum Verständnis des Phänomens her. Unerachtet des Getrennthaltens ist die Welt in Zeit und Raum nur hauchdünn gegen ihre andere Seite abgeschirmt, und oft genug passiert beim Reisen das Gegenteil von dem, was man erwartet und sich vorgestellt hatte. Was im Sinne unterschiedlicher Welten trennscharf gemacht werden sollte, bricht plötzlich ein und erweist sich als ein Kipphänomen und Umschlagplatz für ganz andere Dinge, die man sich nicht träumen ließ. In einer solchen mit Disjunktion verbundenen Kontingenz ist keineswegs ein blinder Zufall am Werk, vielmehr bringt sich hier das Sein selber zur Geltung. Disjunktive Strukturen verbergen nicht wie Alternativen das Auffassen der wirklichen Sachlage, sie unterstützen es vielmehr auf indirekte Weise und machen sich im phänomenalen Bereich in Form von Konfrontationen, Durchkreuzungen und Rückspiegelungen geltend. Der Grund für beides: für das Getrennthaltenskönnen *und* das Zusammenfallen der Bereiche, liegt im Gegebensein einer existentiellen Disjunktion. Um ein Beispiel dafür zu geben: Das „geteilte Selbst“ möchte sich die Eigensphäre im Sinne eines Getrennthaltens zunutze machen und muß dann doch die

²¹ Vgl. Physik, Buch IV. Um Zenons Paradoxien der Zeit als einer unendlich teilbaren Größe zu umgehen, unterscheidet Aristoteles hier einen doppelten Charakter des „Jetzt“ und bringt die Kontinuität der Zeit (συνέχεια χρόνου; 13, 222 a 10) in Zusammenhang mit dem Anfangen- und Endenkönnen bzw. mit dem *Übergang* von Ruhe in Bewegung und umgekehrt. Das so verstandene „Jetzt“ hat selber keine „Größe“ und wird in Verbindung gebracht mit dem den Zeitabschnitt begrenzenden Zeitpunkt (πέρας χρόνου). Als verbindende Gegenwart ist es „immer dasselbe“, als trennender Zeitpunkt „immer ein anderes“.

²² Dazu der Exkurs zur Bewegung im Ort in den *Studien zur Logik der Disjunktion*, a. a. O., S. 175 ff.

Erfahrung machen, daß es die Trennung nicht durchhalten kann und das ganze Kartenhaus zusammenstürzt.²³

Auch bezüglich der von Parmenides geltend gemachten „Unbewegtheit des Seins“ liegt das Bild der Vollkommenheit und die Verfehlung des mit ihm Gemeinten nahe beieinander. Die auf den ersten Blick statisch erscheinende Unbewegtheit des Seins wird von Parmenides mit dem ruhenden Raum in Verbindung gebracht und vom Fluß des Werdens und Vergehens in der Zeit abgehoben. In der Tat ist es eher möglich, ein in sich vollkommenes Sein mit dem Raum in Verbindung zu bringen als mit der Zeit, in der nichts je fertig ist und abgeschlossen werden kann. Dementsprechend läßt die für „Sein“

²³ Ronald D. Laing stellt in diesem Sinne fest: „Die Illusion von Omnipotenz und Freiheit kann nur innerhalb des magischen Kreises der Abgesperrtheit in der Phantasie aufrechterhalten werden, und damit sich diese Haltung nicht durch das geringste Eindringen der Realität auflöst, müssen Phantasie und Realität voneinander getrennt gehalten werden“ (Das geteilte Selbst. Eine existentielle Studie über geistige Gesundheit und Wahnsinn, Reinbek bei Hamburg 1971, S. 72). Im Versprechen selbst liegt hier bereits die ganze Crux: Alles wird so *möglich*, aber nichts kann mehr *wirklich* werden.

Die „geistig gesunde“ Verhaltensweise wäre, Phantasie und Wirklichkeit im Sinne eines Doppel-Kreislaufs zu verbinden und so der Entfremdung zu entgehen; denn „ohne einen offenen Doppel-Kreislauf zwischen Phantasie und Realität wird in der Phantasie alles möglich ...“ (S. 73), aber nichts eigentlich bedeutsam, wichtig und dringlich. Laing bezieht sich mit diesen in seiner therapeutischen Praxis bestätigten Analysen auf Sartre, der in *L'Imaginaire* kategorisch feststellt: „Denn das Reale und das Imaginäre können ihrem Wesen nach nicht koexistieren“ (bei Laing zit. a. a. O.). Das *soll* aber nach Sartre auch so sein, denn es entspricht einem tiefen Bedürfnis des Menschen: „Das Imaginäre vorzuziehen, heißt nicht nur den Reichtum, die Schönheit, den imaginären Luxus *trotz* ihrer unwirklichen Natur der existierenden Mittelmäßigkeit vorzuziehen. Es bedeutet auch, 'imaginäre' Gefühle und Verhaltensweisen anzunehmen *wegen* ihrer imaginären Beschaffenheit. Es ist nicht nur diese oder jene imaginäre Vorstellung, die gewählt wird, sondern es ist der imaginäre *Zustand* mit allem, was er impliziert; man flieht nicht nur vor dem Inhalt des Realen (Armut, frustrierende Liebe, Fehlschlag der Unternehmungen usw.), sondern vor der Form des Realen selbst, seinem Charakter der Präsenz, vor der Art der Reaktion, die es abverlangt ...“ (bei Laing zit. S. 72 f.). Die Kehrseite dieser Flucht „vor der *Form des Realen selbst*, seinem Charakter als *Präsenz*“ liegt darin, daß der magische Kreis sich auf lange Sicht gar nicht aufrechterhalten läßt und die Spaltung selbst bedrohliche Züge annimmt: „Reale Kröten fallen in den imaginären Garten* ein, und Geister wandern in realen Straßen“ (S. 73; Der *Verweis bezieht sich auf Marianne Moore, *Collected poems*).

charakteristische „Unbewegtheit“ sich leichter darstellen mittels der Symmetrien eines Raumbildes, wogegen eine asymmetrisch verstandene Bewegung dem unaufhörlichen Fluß der Zeit und ihrem Fallen ausgesetzt bleibt. Das „Fallen in der Zeit“ ist geradezu als ein Synonym zum „Verlust des Ortes im Sein“ empfunden worden.²⁴

Damit ist die Frage nach dem Zeit-Bild des „Seins“ aber noch keineswegs erschöpfend beantwortet. Was aber sagt das bezüglich der mit dem Ort des Seins verbundenen „Unbewegtheit“ *als einer Bewegungsform* aus, das heißt, wie muß die – wie der Sphairos durch Symmetrieeigenschaften definierte – „Bewegung im Ort“ gedacht werden, wenn sie *nicht* mehr im Sinne des *Zeitflusses* oder als eine *Ortsveränderung* (κίνησις) gedacht werden kann? Von der Bewegung des Seins im eigenen Ort ist bei Parmenides nicht explizit die Rede, doch kann sie analog zum Raum-Bild der Kugelsphäre mitgedacht werden als eine im Ort des Seins geschehende und durch ihn „gebundene“ Bewegung. Die dieses Gebundensein-in-und-durch-sich-selbst ausdrückenden Formulierungen „ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείραι δεμῶν“ (8, 26) und „κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει“ (8, 30-31) weisen lediglich den Begriff einer Bewegung in der Form raum-zeitlich verstandener κίνησις ab, die, wie der Kontext zeigt, „nach außen geht“ (8, 13 und 37) und in der Tat „beginnt und endet“ (8, 3 ff., 26 ff.). Eine solche *nicht ortsgebundene Bewegung* muß vom Sein in der Tat ausgeschlossen werden. Damit ist jedoch noch gar nichts ausgesagt über die Bewegung und Ruhe im Ort selbst, für die, wenn sie statt hat, das Gegenteil des über die zeit-räumliche Bewegung Gesagten gelten muß. Das heißt negativ ausgedrückt: Bewegung-im-Ort kann *nicht nach außen gehen* und auch *nicht beginnen oder aufhören*. Positiv ausgedrückt, muß sie *in sich bleiben* und *unablässig geschehen*, eben weil sie sich nicht im Raum verliert, erschöpft und irgendwann einmal endet.²⁵ Entweder sie ist gar nicht, oder sie ist immerzu. Der Akzent liegt auch hier wiederum auf „unverletzlich“ (ἄσυλον; B 8, 48) und „unzerstörbar“ (ἀνώλεθρον; B 8, 3).

Der Gegenbegriff zum Zeitfluß wie zur Ortsveränderung ist somit die *immerwährende Bewegtheit in, aus und durch sich*. Die dem „Sein“ inhärente Gleichgewichtslage ist nicht statisch, sondern in sich bewegt und unbewegt nur in dem Sinne, daß keine asymmetrische Gewichtsverteilung und damit ein Stürzen mit ihr verbunden ist. Ein von vornherein an *Asymmetrie* gebundener

²⁴ Auf die vielen dichterischen Belege zum „Fallen“ als einem existentiellen Seinsmodus möchte ich an dieser Stelle nur summarisch hinweisen.

²⁵ „What-is cannot move like a ball along the sidewalk – in particular, it cannot start moving or stop moving“ (Austin, a. a. O., p. 102, kursiv hervorgehoben von mir).

Bewegungsbegriff ist auf das Sein und seinen Ort in der Tat nicht anwendbar. Nicht aber ist dadurch Bewegung überhaupt von ihm ausgeschlossen. Sie nimmt im Unterschied zu vektorialer, einseitig gerichteter raum-zeitlicher Bewegung die Form einer Bewegtheit-in-sich-selber an, deren Charakteristik von Parmenides nicht eigens gegeben worden ist, hinsichtlich der Frage nach dem „Ort“ des Seins bzw. des Seienden aber gleichwohl indirekt erschlossen werden kann.²⁶

Parmenides unterstreicht mit seiner oben angegebenen Charakteristik indirekt, daß der Begriff des Seins (und damit auch der Begriff einer wirklichen Bewegung) zerstört wird, wenn er auf unsymmetrisch gedachte Zeit- und Raumaspekte abgebildet wird. Die Einführung von prinzipiellen Asymmetrien in die seienden Grundverhältnisse hätte einen qualitativ anderen Begriff von Dasein und Sichbewegenkönnen zur Folge. Es würde dann z. B. die Asymmetrie räumlicher Ausschließung und bezüglich des Zeitpfeils die mit teleologischem Denken verbundene ungleiche Wertung wichtig. Parmenides baut hier vor, indem er die allererst durch Asymmetrie zustande kommenden Bewegungsformen aus *logischen* Gründen als illusorisch bzw. als nur scheinbar gegeben erweist und in umgekehrter Richtung danach fragt, welche Symmetriegesichtspunkte diesen hartnäckigen Schein zu durchbrechen imstande sind.

Aus dem Gesagten lassen sich weitere Folgerungen ziehen. Geht man davon aus, daß das Sein gemäß der von Parmenides gegebenen Charakteristik im Gleichgewicht ist und, was im Ort des Seins ist, in einem Sinne unbewegt, in anderem Sinne aber in immerwährender Bewegung begriffen ist, so ist an Bewegungsformen zu denken, die mit der beginnenden und wieder endenden Bewegung in Zeit und Raum zunächst noch gar nichts zu tun haben, auch wenn ihr Begriff diese – eben durch Ausschluß – im Sinne einer möglichen Kehrseite noch mit umfaßt. Wenn Bewegung-im-Ort *immer schon ist* und *nicht aufhören kann zu sein*, muß sie nicht auf Zeit und Raum warten, deren Verbund ihr dies ermöglichen können soll.²⁷

²⁶ Dieser Frage wird im 2. Kapitel der *Studien zur Logik der Disjunktion* genauer nachgegangen (a. a. O., S. 125 ff.).

²⁷ Mehr dazu im Exkurs zur Bewegung im Ort (ebd., S. 175 ff.). Was Parmenides betrifft, soll mit der hier angestellten Überlegung zunächst nur so viel behauptet werden, daß sie seinem Gedanken „Sein“ nicht widerspricht, auch wenn er dazu – sowenig wie zum Gedanken seiender Einheit und seiender Vielheit – zumindest in expliziter Form keine Ausführungen gemacht hat.

6. Konsequenzen bezüglich des Ortes des Menschen und seiner Lebensform

Die beiden formal bzw. kategorial verschiedenen Beschreibungen von „Raum“ und „Zeit“ – je nachdem, inwiefern sie als zum „Sein“ bzw. seinem „Ort“ gehörig oder als von ihm ausgeschlossen betrachtet werden – konkurrieren nicht auf derselben Ebene miteinander, weil die „Welt in Zeit und Raum“ zum „Sein im Ort“ gar keine ebenbürtige Alternative anzubieten hat, sondern selber von einer Seinsrückbindung abhängig bleibt. Bezüglich der Welt Dinge kann man mit Parmenides in der Tat sagen, daß „etwas (dasselbe) ist und nicht (dasselbe) ist“. Das sich aus dieser widersprüchlichen, in Form von Alternativen auslegbaren Doppelbestimmung ergebende Drama von „Sein und Schein“ kann auf der Ebene, auf der es spielt, keine Lösung finden. Der Bezug von „Welt“ bzw. „Schein“ auf „Sein“ muß deshalb auch noch unter einem anderen Gesichtspunkt aufgerollt werden, der diesem Drama ein Ende zu geben verspricht. Es von hinten aufzurollen heißt nicht, den Gesichtspunkten von Raum und Zeit keine Bedeutung mehr zuzumessen, vielmehr müssen sie in dem, was sie leisten *und was sie nicht leisten*, genauer ins Auge gefaßt werden. Eine Beschreibung *des Ganzen* nicht nur unter Seinsaspekten, sondern auch unter räumlichen und zeitlichen Hinsichten ist notwendig, damit die Beschreibung der Welt selbst in ein doppeltes Licht gerückt und Raum und Zeit ihrer Aporien entkleidet werden können. *Alle* leitenden Kategorien – und dazu gehören die Kategorien „Sein“ und „Welt“, „Raum“ und „Zeit“, „Natur“ und „Ding“, vornehmlich aber die Kategorien „Mensch“ und „Denken“ –, bedürfen in diesem Sinne einer *doppelten Beschreibung* entlang der von Parmenides inaugurierten Ausarbeitung einer logisch-ontologischen Differenz.

Prekär wird die Frage bezüglich des „Ortes des Menschen“ und seinem doppelten Verhältnis zur „Welt in Zeit und Raum“ einerseits und zum „Sein“ andererseits. Eine äußerste, die Kehrseite der Münze aufzeigende Replik dieses gedoppelten Sachverhalts dokumentiert sich in der ohnmächtigen „Revolte“ eines ins Dasein „geworfenen“ und zur eigenen Existenz „verurteilten“, ja „verdammten“ menschlichen Seins, wie der Existentialismus die Negativversion der Seinsnotwendigkeit in drastischer Zuspitzung umschrieben hat. Aber selbst hier muß die Möglichkeit zur Revolte noch einmal hinterfragt und ins rechte Licht gerückt werden. Revolte ist möglich und wird durch Seinsnotwendigkeit keineswegs in Frage gestellt. Wenn Existenz aber zu sich selber *keine Alternative hat* und „was ist, nicht nicht sein kann“, bieten auch die Revolte und der Tod keinen Ausweg mehr, weil die Disjunktion „Sein oder Nichtsein“ dadurch gar nicht berührt ist und der „Protest“ bzw. das „Ende“ nur *eine Form unter anderen* darstellt, um Existenz im Dasein mit sich selber zusammenzuschließen.

Parmenides ist an dieser Stelle gut beraten, wenn er die Notwendigkeit der Existenz nur *logisch* begründet und nicht mit der möglichen Fatalität von Zeitschicksalen zusammenwirft.²⁸ Indem er bezüglich der leitenden Hinsichten eine *kategoriale* Unterscheidung trifft, kann er altehrwürdige Traditionen in eine neue Beleuchtung rücken und bezüglich der mit ihnen verbundenen Wertungen eine Umwertung vorbereiten. Zeitliche und räumliche Bindungen gibt es natürlich auch für ihn, und doch stellen sie, von Seiten des Seins her gesehen, nur die Kehrseite bzw. Formen der Depravation einer existentiellen Notwendigkeit dar, die sich nach den verschiedenen Seiten hin in höchst unterschiedlicher Weise auswirkt und einer entsprechend unterschiedlichen Wertung Vorschub leistet:

- als *Nullsummenspiel* („*ex nihilo nihil fit*“) entsprechend dem Symbol der Negativität in Chronos/Saturn, der seine Kinder nährt – und frißt!

- als *fatum* mit dem ganzen Spektrum zwischen äußerlich zustoßender ‘Fatalität’ und der Annahme ‘meines’ Geschicks (*amor fati*);

- als Notwendigkeit der Folgen bzw. der Rückwirkungen des eigenen *Handelns* (*Karma*), die sich durch Handeln aber auch wieder umschaffen lassen;

- als *fait accompli* des Vergangenen („was geschehen ist, kann nicht ungeschehen gemacht werden“), das aber gleichwohl nicht aufhört, ein Moment des Gegenwärtigen zu sein, und von daher wieder aufgenommen und neugeschaffen werden kann;

- als *Krisis* im Zusammenhang mit der Irreversibilität der Zeit („der versäumte bzw. ausgeschlagene Moment kehrt niemals zurück“), die aber auch im Sinne der „Aufforderung des Moments“ positiv genutzt werden kann;

- als *ewige Wiederkehr des Gleichen* – so lange, bis es erlöst wird ...

Die mit diesen Chiffren verbundenen, nach den verschiedensten Seiten hin weisenden Konnotationen sind nachhaltig und haben im „Sein“ ebenso ihre Berechtigung wie in den Bezugsrahmen von „Raum und Zeit“ und den daran geknüpften technischen und kulturellen Welten. Und doch gestaltet sich das Bild in beiden Fällen sehr verschieden aus. Unter zeit-räumlichen Aspekten betrachtet, wird Existenz im Gefängnis der Zeit und des Raumes ewig schuldig und muß alle Hoffnung auf Befreiung bzw. Erlösung fahren lassen. Gleich ob mit dem Gedanken zeitlicher Notwendigkeit Freiheit oder Determination

²⁸ Gerade weil die hier gemachten Aussagen durch die gewöhnliche Lebenserfahrung nicht abgedeckt sind, bedarf es einer logischen Demonstration, die anderen Formen der existentiellen Vergewisserung indes nicht vorgreifen will.

verbunden wird – am Ende kommt hier alles auf dasselbe heraus. Der Mensch lehnt sich gegen eine derartige Gebundenheit auf, weil er sie – in einem Sinne völlig zurecht – mit Absurdität und Freiheitsverlust gleichsetzen muß.

Und doch ist es an dieser Stelle nicht unwichtig zu betonen, daß die bezüglich der existentiellen Situation im modernen Existentialismus angeschlagenen harten Töne bei Parmenides völlig fehlen, auch wenn er die dafür einschlägigen Mythen bis hin zum „Sisyphos“ alle kennt. Verloren sind für ihn nur das müßige Versprechen und die Kehrseite einer Freiheit, die als solche – wie das Sein – ewig garantiert ist und sich ihrer selbst jederzeit wieder erinnern kann. Verloren ist in Wirklichkeit aber nichts von dem, was ist. Der Grund für die Unbekümmertheit bezüglich des In-der-Welt-seins liegt wiederum im Geltendmachen der Disjunktion, der gemäß nichts, was nicht ist, gerettet werden kann und nichts, was ist, gerettet zu werden braucht. Die der Disjunktion entsprechende Notwendigkeit bzw. Bindung der Existenz in sich selbst hat für ihn *logisch* und *der Sache nach* gar nichts zu tun mit der unbestreitbaren Gefängnissituation im Raum und der Fatalität im Verlauf der Zeit; wohl aber verweisen diese Gegebenheiten auf jene existentielle Notwendigkeit zurück und können nur von ihr her auch in die richtige Beleuchtung gerückt werden.

Gleichwohl macht sich an dieser Stelle eine für das alte Denken charakteristische Asymmetrie geltend: Während Parmenides räumliche Züge in sein Bild des Seins aufnimmt und nicht als Fessel empfindet, wird die Zeit im Sinne des Werdens und Vergehens bzw. des Beginns und Endens von ihm explizit aus dem Sein ausgeschlossen. Ein so verstandenes Zeitgeschehen betrifft seiner Meinung nach gar nicht das existentielle Grundgeschehen als solches. Darin mag eine Schranke hinsichtlich des Denkens der Zeit gesehen werden, die erst im Zeichen des geschichtlichen Bewußtseins aufgebrochen worden ist. Und doch braucht die Aussage des Parmenides der späteren Entwicklung nicht zu widersprechen. Die von ihm zunächst nur logisch formulierte, im Denken der Disjunktion begründete Notwendigkeit hat weder mit der – mit Reversibilität verbundenen – Dauer des Räumlichen noch mit dem – die Irreversibilität hervorkehrenden – Fluß der Zeit zu tun. Daß Parmenides den Gedanken der existentiellen Notwendigkeit nur an das Logische bindet („nicht nicht sein können“) und nicht, wie der Mythos, mit der Fatalität der Zeit verknüpft, bleibt wichtig für die Einschätzung der existentiellen Lage, auch wenn man im Zeichen des geschichtlichen Bewußtseins nicht umhin kann, sich stärker in der Zeit zu verorten.

Die bleibende Schwierigkeit liegt jedoch darin, daß „Sein und Zeit“ sich auch für den modernen Menschen keineswegs nahtlos verbinden lassen. Sie klaffen im Erleben nach wie vor auseinander²⁹ und können nur in höchst paradoxer Weise ineins gedacht werden. Der Mensch lebt, wie Augustinus in den „Confessiones“ ausführt, den *Widerspruch* einer „zeitlichen Existenz“ und muß dem nun im Zeichen *akzeptierter* Endlichkeit und Geschichtlichkeit auch noch einen guten Sinn abgewinnen können. Weder kann er sein ewiges Sein aus der Zeit heraussetzen, wie religiöse Traditionen dies taten, noch ist es ihm möglich, sich ganz in der Zeit aufgehen zu lassen. Immer noch trägt diese für ihn, entsprechend den beiden Aspekten des Bleibens und Vergehens, das Doppelgesicht einer sowohl tragenden als auch reißenen Zeit.³⁰ Es bleibt mit dieser Doppelbelichtung bei einer Disjunktion, die nun aber nicht mehr in die Form einer Alternative ausgelegt und im Sinne einer Trennung der gegenläufigen Aspekte mißverstanden werden darf.

Die damit gestellte Aufgabe einer *Gratwanderung* ist noch keineswegs befriedigend gelöst, ja weder theoretisch noch praktisch bereits zum vollen Bewußtsein gebracht worden. Unterscheidet und verbindet man hier nicht säuberlich, so kann auch die parmenideische Unabdingbarkeit des Existierens, entgegen dem neuzeitlichen Pathos des Aufbruchs, dazu führen, nolens volens zum Gefangenen der freigesprochenen Zeit zu werden und der unfreiwilligen Konsequenz des eigenen Handelns zu erliegen. Parmenides hat darin recht: Zeit-Bilder gehören zum Auf und Ab des Lebens; sie schlagen in ihr Gegenteil um und erlauben keine glatten Lösungen. Aus logischer bzw. existentieller Bindung zeitliche Bindung zu machen, kommt dem gelebten Paradox eines Verlustes der Freiheit *durch* ihr Gegebensein gleich. Daß ein solcher Freiheitsverlust *aus* Freiheit möglich und in deren Begriff selbst enthalten ist, liegt auf der Hand, und doch kann er nicht das letzte Wort in der Sache sein. Wenn Freiheit *ist*, teilt auch sie die Garantie des Seins und kann nicht überhaupt verloren werden, auch nicht auf die naheliegendste Weise, daß sie

²⁹ Nur im Stichwort gesagt: Gegenwärtiges Erleben ist zeitvergessen und Zeiterleben gegenwartsflüchtig.

³⁰ Otto Friedrich Bollnow hat mit dieser lebensphilosophischen Antithese einen wichtigen Gesichtspunkt zur Modifikation existentiellen Erlebens in die existenzphilosophische Diskussion eingeführt; vgl. sein Buch „Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus“, Stuttgart 1955, 4. Aufl. 1979; „Das Verhältnis zur Zeit. Ein Beitrag zur pädagogischen Anthropologie“, Heidelberg 1972 (Sprache und Erziehung, Bd. 29) und bezüglich der daraus gezogenen erkenntnistheoretischen Konsequenzen „Das Doppelgesicht der Wahrheit. Philosophie der Erkenntnis“, 2. Band, Stuttgart 1975.

sich selber unfrei macht. *Unfreiheit ist eine Modalität der Freiheit und kein Einwand gegen sie.* Mit anderen Worten gibt es für die Kategorie der „Freiheit“ *kein Gegenteil* – so wenig wie für die des „Seins“ –, und weder das Nicht-Sein noch die Unfreiheit kann als ein solches Gegenteil betrachtet werden. Eine kraft Disjunktion gegebene, logische und existentielle Notwendigkeit ist also durchaus verträglich mit dem Begriff einer Freiheit, die frei bleibt, auch wenn und indem sie sich in Alternativen bewegt, sich in ihnen verstrickt und zum Gefangenen ihrer selbst macht.

Das Mißverständnis liegt hier bereits in der Logik selbst, mit der man die fraglichen Sachverhalte denkt. Anstelle der Schein erzeugenden und in sich verstrickenden Alternative die Disjunktion zu denken wird indes schwer für einen Logiker, der sich einseitig an Konsequenz – welcher Form auch immer – bindet und darin das eigentliche Proprium der Logik sieht. Hier verwirren sich alle Verhältnisse. Aus Symmetrie wird Asymmetrie, aus Notwendigkeit Möglichkeit und aus dem Seinsgedanken ein Verbrechen. Die Logik der Disjunktion ist jedoch gar keine *Logik der Konsequenz*, sondern eine *Logik der Koexistenz*, die nicht wie jene unterwirft und keine Seite zum Gefangenen ihrer selbst und der anderen macht. Das Logische ist definiert durch *Übertragbarkeit*, was aber nicht in *jedem* Falle heißt, durch *Konsequenz*. Das Verständnis der Logik als formaler Beweistheorie erfaßt somit nur *einen* Aspekt logischer Übertragung mittels Implikation und Folgebeziehung. Doch nicht alles, was logisch darlegbar ist und existentiell übertragen werden kann, schließt im Sinne der Implikation so ein, daß es aus seinen Folgen beweisbar würde. Es kann etwas auch *via disjunctionis* übertragbar gemacht werden, ohne daß es im Sinne der Konsequenzlogik aus Prämissen bewiesen wäre oder beweisbar gemacht werden könnte. Eine durch Disjunktion bestimmte Übertragung „von Herz zu Herz, ohne Worte“ ist im Zen-Buddhismus praktiziert und zur zentralen Leitformel gemacht worden. Dem entsprechen auch die grundlegenden Vorgänge der Kommunikation, die ja nie einen linearen Duktus hat, auch wenn Aspekte von Folgerichtigkeit in sie aufgenommen werden können.

Die Wirklichkeit wie das Bild des Gesprächs geben hier einen anderen Aufschluß. Unter dem Aspekt der logischen Form betrachtet, ist das Medium der disjunktiven Übertragung eher zu verstehen im Sinne eines „formalen Bildes“ oder besser „Doppelbildes“, das situative Gegebenheiten parataktisch nebeneinander stellt und im Sinne einer „Überlichtung desselben“ übereinander legt, so daß etwas auf komplexe – und gegebenenfalls auch verkehrte – Weise *miteinander zu tun hat*, ohne doch im linearen Sinne *auseinander hervorzugehen*. Gleiches gilt für das logische Bild der ‘stehenden’ Disjunktion im Unterschied zum logischen Bild der ‘wechselnden’ Alternativen. Während die Realisierung der Disjunktion Einsicht verlangt und mit ihr verbunden eine besondere Weise der Komplexwahrnehmung, ist der Weg der Alternativen „logischer“ und

scheinbar geradlinig, näher besehen aber mit unabsehbaren Folgen und Kehrseiten behaftet. Die Denkkonsequenz betrifft somit nur die eine Seite der Sache, auf deren anderer Seite alles einfach nebeneinander steht, folgenlos bleibt und frisch ist wie am ersten Tag. Auch diese Seite zu realisieren ist notwendig, denn man könnte gar nicht leben *nur aus der Konsequenz heraus*.

Menschliche Wirklichkeit ist vorgedachte Wirklichkeit. Solange man aber das Logische nicht *nach seinen zwei Seiten hin* ineins denken und sehen kann, hat man noch keinen hinreichenden Begriff von ihm. Erst die beide Seiten nebeneinander stellende Logik gibt ein angemessenes Doppel-Bild und zeigt wie ein Vexierspiegel alle Verkehrungen mit, ohne doch in sie hineingezogen zu sein. Mit Parmenides kann man sagen: Das *logische Bild des Seins* ist ein *formal anderes* Bild als das *logische Bild der Welt*. Ihr formaler Unterschied liegt darin, daß jenes durch die Disjunktion regiert wird und dieses sich in Gegensatzstrukturen und Alternativen auslegt. Doch gehören beide Bilder eben vermöge dieser Differenz wie zwei Seiten einer Münze auch wieder untrennbar zusammen. Sie konterkarieren einander, sind im übrigen aber durchaus verträglich miteinander und bestimmen in Wirklichkeit gleichzeitig das *einheitliche logische Feld*.³¹

7. Konsequenzen bezüglich der Konvergenz von Sein und Freiheit im Ort

Mit der Frage nach der Freiheit wird das Verhältnis von „Sein“ und „Zeit“ noch einmal in eine neue Beleuchtung gerückt. Um einen hinreichenden Begriff der Freiheit formulieren zu können, darf man sie nicht alternativ zu einem durch Unfreiheit gekennzeichneten Sein setzen, wie die europäische Neuzeit dies zu tun geneigt war.³² Der Preis dafür waren einschneidende ontologische Reduktionen, die sich auf das Lebensgefühl in unterschiedlicher Weise auswirkten, in der Bilanz aber eher negativ zu Buche schlugen.

³¹ Daß und wie sich eine derartige Ansicht mit Wittgensteins Begriff des „logischen Bildes“ bzw. der „logischen Form“ trifft (vgl. den „Tractatus“), müßte eigens untersucht werden. Die Betonung liegt nun aber entsprechend der Unterscheidung von Disjunktion und Alternative auf der *Mehrzahl logischer Formen bzw. Bilder*, ohne daß dies den einheitlichen *Begriff* des Logischen als eines integrierten Feldes sprengt.

³² In extremster Form wird diese Tendenz bei Sartre reflektiert, der Freiheit im „Nichts“ gründen lassen muß, weil sie im „Sein“ keinen Ort mehr finden kann; vgl. sein Hauptwerk „Das Sein und das Nichts“.

Der Ansatzpunkt kann mit Parmenides nur so genommen werden: Wenn Sein nur *aus und durch sich selbst* ist, was es ist, und keiner äußeren Bestimmung unterliegt, *ist der Begriff des Seins und der Begriff der Freiheit ein und derselbe*. Das Mißverständnis resultiert auch hier wieder aus einem Denken in Alternativen und der damit verbundenen Vermengung der beiden Kategorien „Sein“ und „Welt“. Die Welt ist durch Körper besetzt und kann Freiheit in der Tat nur einräumen um den Preis ihrer Negation. In der Trennung von (Körper-)Sein einerseits und Freiheit andererseits schien die *Möglichkeit* einer an nichts gebundenen Freiheit zu liegen, die, ihres eigenen Manuals beraubt, sich nur noch negativ äußern kann. Demgegenüber geht es hier darum zu zeigen, daß Freiheit vermöge der von Parmenides aufgestellten Disjunktion in viel höherem Maße gewährleistet ist, *ohne* sich vom „Sein“ lossagen zu müssen. Sein, so wie Parmenides es versteht, und Freiheit vertragen sich nicht nur, sie folgen vielmehr, näher besehen, ein und demselben Begriff. Ein verbindender Zwischenbegriff ist der „Ort“, der, indem er sprichwörtlich frei macht, der in ihm gegebenen Freiheit auch einen Grund darbietet und sie ihrer eigenen Existenz versichert.

An dieser Stelle zeigt sich erneut der Vorteil der Abstraktion und logischer Analyse. Sollen „Sein“ und „Freiheit“ konkret gewahrt werden – auch und gerade in ihrem vermeintlichen Verlust –, so ist es entscheidend wichtig, den Gedanken logischer bzw. existentieller Bindung von der Vorstellung zeitlicher Bindung und räumlicher Beschränkung reinlich zu sondern, auch wenn man beides hinsichtlich des Daseins in der Welt nicht überhaupt voneinander trennen kann. Was frei ist, ist wie das parmenideische „Sein“ seinem Begriff nach nur in und durch sich selbst gebunden und kann erst in der Konsequenz eines zweiten Gedankens auch räumlicher, zeitlicher oder körperlicher Beschränkung unterworfen werden, ohne durch eine solche im Kern tangiert zu sein. Daß der Begriff der Freiheit ebenso wie der des Seins disjunktiv zu Raum und Zeit steht, heißt mit anderen Worten: Was frei ist, kann nicht nicht frei sein, das heißt, es kann auch nicht durch raum-zeitliche und körperliche Beschränkungen unfrei gemacht werden – was immer unter dem Eindruck leidvoller Erfahrung sonst darüber gedacht werden mag. Das Zweite kann hier nicht zum Ersten und das Erste nicht zum Zweiten gemacht werden, wie Aristoteles dies hinsichtlich der Fragen des „an sich“ und „für uns“ zu tun empfiehlt. Aber auch der Umkehrschluß ist wichtig: Wo existentielle Bindung mit raum-zeitlicher Bindung und mit Körperschicksalen einhergeht, kann dies nur den Sinn haben, eine *Kehrseite desselben* aufzuzeigen, ohne daß beide Seiten austauschbar gemacht würden.

Der Unterschied liegt in der Logik des Verfahrens, mit dem man dem Gedanken „Sein“ bzw. dem Gedanken „Freiheit“ einerseits und dem Begriff des In-der-Welt-seins andererseits gerecht zu werden sucht. *Logische* Bindung

verlangt, im Sein selbst die Disjunktion zu realisieren und sich nicht in die mit Zeitvorstellungen verbundene, vermeintliche Alternative von „Sein oder Nichtsein“ hineinziehen zu lassen. Was *ist*, kann nicht jetzt (oder gestern, morgen etc.) sein und dann wieder nicht. Gleiches gilt für die Freiheit, die kraft derselben Disjunktion ihrer selbst nicht verlustig gehen kann und sich folglich auch ihre eigene Unfreiheit noch selber zuschreiben muß. Die Disjunktion ist in beiden Fällen der logische Ausdruck für die hier gleichermaßen geltend gemachte, existentielle Notwendigkeit. Sie gewährleistet der Existenz ihren Bestand und stellt sie frei, gleich ob an anderer Stelle damit Bindungen einhergehen oder nicht.

Das parmenideische „nicht nicht sein können“ heißt bezüglich eines freien Wesens „nicht nicht frei sein können“ und bezüglich eines kommunizierenden Wesens: „nicht nicht kommunizieren können“³³ usw. Darin liegt die Herausforderung, aber auch die Gewähr der Existenz dessen, was ist. Das Dasein in Zeit und Raum kann die Realisierungsformen dieses logisch-existentiellen Grundprinzips höchst komplex machen und geradezu pervertieren, ohne daß das Prinzip selbst dadurch verletzt würde. In der von Parmenides geltend gemachten Disjunktion liegt somit für alles, was ist, eine Existenzgarantie³⁴, die durch sekundäre Überlagerungen, Verkehrungen und Bindungen, Gewinne und Verluste grundsätzlich nicht in Frage gestellt wird.

Verquickt man demgegenüber Sein bzw. Freiheit und Zeit bis hin zur Gleichung: „Sein *ist* Zeit und Zeit *bedeutet* Freiheit“, so läßt sich dem hinsichtlich der wesentlich geschichtlichen Existenz des Menschen zwar immer noch ein guter Sinn abgewinnen, jedoch keiner, der ohne *gleichzeitige* Realisierung der Disjunktion im Verhältnis der genannten Kategorien tragfähig werden könnte. Wird hier die Disjunktion nicht mit realisiert, so schlägt die zeitliche Existenz über kurz oder lang in einen Alptraum um und zerstört die Sinngehäuse, deretwegen man sich in ihr eingerichtet hatte. Zeitliche Existenz wird zur absurden Existenz, wo sie sich *nur noch* aus der Zeit und nicht im selben Atemzug *auch* aus dem Sein verstehen kann und will. Alles kann sich in den Formen der Gleichsetzung pervertieren und ein Ton in das Ganze hereinkommen, der das Existieren selbst zur Hölle macht.

³³ Paul Watzlawick hat diesen Satz zum ersten Grundaxiom seiner Theorie der Kommunikation gemacht; vgl. Paul Watzlawick, Janet H. Beavin, Don D. Jackson, Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien, Bern/Stuttgart/Wien 1974 u. ö.

³⁴ Kierkegaard redet in diesem Sinne vom „Selbst in seiner ewigen Gültigkeit“; vgl. Entweder-Oder, II. Teil.

An diesem Punkt angekommen, verwirren sich die Dinge und klären sie sich zugleich; denn auch die „Hölle“ ist noch ein *doppelseitiger* Ausdruck für eine Existenz, die sich verloren hat und doch nicht verlieren kann. Der perennierende Widerspruch, zu leben und doch nicht zu leben, zu sterben und doch nicht zu sterben, enthält immer noch die Seinsgarantie und ist so ewig wie das Sein. Wenn aber auch die sich selbst zur Hölle gewordene Existenz *ist* und als solche eine ewige Garantie ihrer selbst hat, gibt es für das Dasein keinen *point of no return*, sondern immer nur den *Ariadnefaden der Befreiung*.

Man muß somit einen Begriff von „Existenz in der Zeit“ formulieren, der beides in Disjunktion zueinander setzt und eben dadurch *nicht zu trennen nötigt*. Bezüglich des Lebens in der Zeit verbindet sich mit der Realisierung der existentiellen Disjunktion die Erfahrung, daß man in aller eingegangenen zeitlichen Bindung und Verstrickung stets frei geblieben ist. Eine solche Erfahrung wird oft erst am Ende gemacht, wenn nichts mehr zu verlieren ist.³⁵ Die „Scheinzeit“, so wie wir sie in ihrer Zwielfichtigkeit normalerweise erleben, bietet demgegenüber alle möglichen Auswege an und führt zur Verstrickung in die gelebten Widersprüche. Einerseits fungiert die aus dem „Sein“ herausgesetzte und von ihm abstrahierende Zeit als Horizont von unbegrenzten Möglichkeiten, andererseits aber nimmt sie diese im Perfektum der Vergangenheit auch wieder gänzlich weg. So wie man hier im Sinne utopischen Denkens davon ausgeht, daß alles, was wahrhaft ist, *erst noch kommen muß*, kann man nicht umhin, mit Hegel und Nietzsche festzustellen, daß alles, was ist, *bereits gewesen ist*, und beide Aussagen widerstreiten sich nicht einmal, wenn man sie vor denselben Hintergrund seinsverlorener und gegenwartsflüchtiger Zeit stellt. Die aufschiebende Zeit utopischer Hoffnung wie die im Modus der Vergangenheit festgeschriebene Zeit gewesener Geschichte bedeutet gleichermaßen den Verlust der Gegenwart und damit auch der „wahren Zeit“, die ohne Gegenwärtigkeit ja gar nicht auskommen kann, aber auch ihrer Vergangenheit nicht verlustig gehen kann. Mit anderen Worten hätte die Vergangenheit, der Gegenwart beraubt, keine Zukunft mehr, aber auch die Zukunft könnte ohne die Gegenwart eines Vergangenen nicht werden, was sie ist. Psychopathologien des Zeitbezugs geben für die mit derartigen Trennungen des Untrennbaren verbundene existentielle Problematik reichlichen Stoff her.³⁶

³⁵ Die Sängerin Janis Joplin hat für diese Erfahrung die Sentenz geprägt: „Freedom is: nothing left to loose.“

³⁶ Vgl. zu diesem Themenkomplex die Kapitel 10: Die existentiellen Haltungen zur Zeit, und 11: Die Erscheinungen der psychopathischen Zeitlichkeit meiner Dissertation

Das ganze, hell-düstere Szenarium der Zeitwelt entspricht nicht dem Bild, das Parmenides vom „Sein“ entworfen hat. Die von ihm geltend gemachte Disjunktion schließt die Zeit, *insofern sie den existentiellen Widerspruch austrägt und an sein Ende bringen muß*, aus dem Sein aus. Gleichzeitig eröffnet sich dadurch aber auch in umgekehrter Blickrichtung die Möglichkeit, die Zeitwelt als eine Welt der Gegenwart und des Werdens eines Gewordenen in einem weniger verschatteten Licht erscheinen zu lassen. Daß Sein und Zeit in Disjunktion zueinander stehen, heißt somit: Zeit und Sein sind koexistent, aber nicht gleichsetzbar. Sie berühren und durchdringen sich auch und gerade an den Stellen, an denen ein Abgrund die beiden Sphären trennt.³⁷ Das Denken der Disjunktion ist das einzig hoffnungsvolle Denken; denn es findet auch dort keine Verkehrung vor, wo eine solche bereits eingetreten ist. Die „Doppelbelichtung desselben“ schafft Klarheit und führt keineswegs dazu, daß die Optiken durcheinander geraten und sich verfremden.³⁸

über den Begriff der Zeit, Tübingen 1962; in der Neuausgabe handelt es sich um das 6. Kapitel (s. o., Anm. 20).

³⁷ So ist Dike nicht lediglich verkörpert im Chronos als dem Gesetz der rächenden Zeit, sie verkörpert vielmehr als Hüterin des immerwährenden Ausgleichs auch eine Gerechtigkeit, die jener Konsequenzenlogik entgegenwirkt. Dem entspricht, daß „Recht“ und „Gerechtigkeit“ zwar verbunden sind, aber doch auf keine Weise gleichgesetzt werden können. Dabei handelt es sich nicht um das vielberufene Verhältnis von Anspruch bzw. Norm und Wirklichkeit oder um das „wahre Recht“ gegenüber dem „Recht des Stärkeren“, sondern um kategorial verschiedene Ebenen und eine formal unterschiedliche Logik der beiderseitigen Verfahren.

³⁸ Das Bild der Heimat ist prototypisch für diesen sich nach zwei Seiten hin spiegelnden Sachverhalt. Heimat, *mit Bewußtsein reflektiert*, ist immer nur gegeben als verlorene Heimat und insofern eine „Sehnsucht zurück“ an einen Ort, an dem man nie war. Eine solche Rückspiegelung wirkt verklärend und ist tief ideologiefällig. Eine positive Wendung gibt Plessner demselben Gedanken mit seinem zweiten anthropologischen Grundgesetz der „vermittelten Unmittelbarkeit“, das besagt: „Ihn (scil. den Menschen) stößt das Gesetz der vermittelten Unmittelbarkeit ewig aus der Ruhelage, in die er wieder zurückkehren will. Aus dieser Grundbewegung ergibt sich die Geschichte. Ihr Sinn ist die Wiedererlangung des Verlorenen mit neuen Mitteln, Herstellung des Gleichgewichts durch grundstürzende Änderung, Bewahrung des Alten durch Wendung nach vorwärts“ (Die Stufen des Organischen und der Mensch. 2. Auflage Berlin 1965, S. 339). Plessner verbindet die paradoxen Formulierungen mit der „exzentrischen Positionalität“ des Menschen, die im Sinne einer Bewegungsform besagt: „Sie ist der mit der Exzentrizität gesetzte Umweg zu einem zweiten Vaterland, in dem er Heimat und absolute Verwurzelung findet. Ortlos, zeitlos, ins Nichts gestellt schafft sich die exzentrische Lebensform ihren Boden. Nur sofern sie ihn schafft, wird

8. Konsequenzen bezüglich des Denkens und der Form seiner Bewegtheit

Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen ist der ebenso berühmte wie mißverständene Satz: „Dasselbe ist: Denken und Sein“ (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι; Fragment 3). Auch wenn die Verbindung von „Denken“ und „Sein“ ohne weiteres einleuchtet, macht doch die Auslegung des „*dasselbe* ist ...“ besondere Schwierigkeiten. Es gibt keinen Grund anzunehmen, daß für Parmenides „Sein“ und „Denken“ schlicht dasselbe und im Sinne einer einfachen Gleichung austauschbar gemacht worden wäre. Selbst wenn es eine Gleichung ist, ließe sie sich weder im Sinne des Idealismus noch in dem eines Empirismus einseitig auflösen. Nach allem Gesagten kann hier nicht von einer einfachen Identität und der mit ihr verbundenen Rückführbarkeit des einen aufs andere die Rede sein. Auch ist für Parmenides keine zeitliche Abfolge damit verbunden, der gemäß, was zuerst im „Sein“ ist, dann auch im „Denken“ gegeben sein kann, und umgekehrt. Dies schließt nicht aus, daß für ein auf raumzeitliche Rahmenvorgaben beschränktes Bewußtsein ein solches Folgeverhältnis bestimmend wird.

Wenn nicht Gleichsetzbarkeit, so ist auf die *Art* dieser Verbindung zu reflektieren. Nicht, daß Sein notwendig mit einem (begrifflichen) Denken verbunden wäre oder ein solches sich notwendig auf Sein beziehen müßte. Parmenides redet durchaus auch vom Sein selbst und nicht nur von einem Gedanken, Begriff oder von der logischen Form desselben, und manche dieser Aussagen sind nicht in begrifflicher Form einlösbar. Auch gibt es für ihn ein Denken, das vom Weg des Seins abführt und sich haltlos in seine eigenen Widersprüche verstrickt. Aber *wenn* Sein *gedacht* wird, ist „Denken und Sein dasselbe“.³⁹

sie von ihm getragen“ (ebd., S. 316). An denselben Gedanken läßt sich aber auch die ganz undramatisch erscheinende religiöse Sehnsucht nach der „ewigen Heimat“ anschließen, wobei der Akzent nun darauf gelegt werden muß, daß die verlorene Heimat in Wirklichkeit nie verloren war; man hat sich nur für eine lange Weile abgewendet von ihr.

³⁹ Sein ist „dasselbe“ wie Denken, gleichzeitig aber ist es unbezüglich auf „Nichts“. Wenn nun auch dieses zu einem Ort des – allerdings irregeleiteten und sich in Widersprüche verstrickenden – Denkens gemacht werden kann, reflektiert das vom Sein ausgeschlossene „Nichts“ den Schritt eines Denkens, das sich unabhängig vom Sein in sich selbst bewegen und seine eigene Welt haben will. Nicht mehr geleitet von dem, was ist, macht es eine logische Form: die Alternativ- bzw. Gegensatzstruktur zu seinem Medium und gibt vor, im Äußeren zu haben, was es im Inneren nicht finden zu

Zunächst aber empfiehlt es sich, das Verhältnis in seinen rein logischen Implikationen zu betrachten. „Sein“ und „Denken“ ist „dasselbe“ (τὸ αὐτὸ) ...⁴⁰ Wenn dies nicht in der Form der „Identität“ oder in der einer „Gleichung“ interpretiert werden kann, die Verhältnisse des und/oder impliziert, läßt sich die fragliche „Selbigkeit“ nur verstehen in der Form einer Disjunktion, deren beide Seiten das – der Sache nach – „Selbe“ in formal unterschiedlicher Weise zur Gegebenheit bzw. Geltung bringen. Was in Disjunktion zueinander steht, ist nicht zu „gleichen“ und auf die eine oder andere Seite zu reduzieren. Es läßt

können glaubt. Damit ist die in der Aussage „Dasselbe ist: Denken und Sein“ gewährleistete Gemeinschaftlichkeit vertan und gemäß der von Parmenides ausdrücklich gesetzten Disjunktion von „Sein“ und „Nichts“ ein Ausschluß vollzogen – ein Umweg für das seinsverlorene Denken, der nur deshalb nicht zur endgültigen Sackgasse wird, weil, was ist und gedacht werden kann, von diesem zweiten Schritt gar nicht berührt wird.

⁴⁰ Eine analoge Formulierung findet sich bei Heraklit: „Dasselbe (τὰὐτό) ist: lebendig und tot und wach und schlafend und jung und alt. Denn dieses ist umschlagend in jenes und jenes umschlagend in dieses“ (Fragment B 88). Die hier gegebene formale Sachlage drückt Heraklit mit sich ausschließend-zusammengehörigen Begriffspaaren (wie Leben/Tod, Wachen/Schlafen usw.) aus, wobei er allerdings von vornherein auch die zeitliche Abfolge und ein mit ihr verbundenes Verkehrs- und Umschlagsverhältnis mit ins Auge faßt, um dem Begriff des „Werdens“ als einer obersten Kategorie gerecht werden zu können. Aber auch im heraklitischen „Werden“ ist Simultaneität bzw. Synchronie und nicht Abfolge bzw. Diachronie das tragende Moment. Das jeweilige Begriffspaar muß mit Bindestrich, gleichzeitig aber auch mit einem Disjunktionsstrich gelesen werden, um sowohl die Zusammengehörigkeit als auch das Folgeverhältnis und mit ihm verbunden den „Umschlag“ und die „Verkehrung“ bzw. Restitution denken zu können. Alle diese Denkfiguren folgen dem Schema „dasselbe – anders!“ und beziehen sich auf beide Seiten einer Münze, die zusammengehören und sich doch nicht aufeinander abbilden lassen. Damit ist auch hier die disjunktive Struktur gewahrt, die Unverträgliches verträglich macht, ohne es einzunivellieren. Was in Disjunktion steht, ist koexistent und notwendig miteinander verbunden, ohne daß das Moment der Geschiedenheit aufgehoben wäre. In alledem erweist sich Heraklit – wie Parmenides – als ein Denker der Disjunktion und nicht der Alternativen. Im Unterschied zur reduktiven Funktion von Alternativen hält die disjunktive Struktur etwas auseinander, ohne es zu trennen oder aufeinander zurückführen und ineinander auflösen zu wollen. Heraklits als paradox empfundenen, aber keineswegs paradox gemeinten Wendungen lassen sich nur von daher aufschließen.

sich aber auch nicht in Alternative zueinander setzen, sondern wahrt seine unverbrüchliche Verbundenheit.⁴¹

⁴¹ Fichte formuliert den mit der Beziehung von „Sein“ und „Denken“ gegebenen Grundsatz ausdrücklich in der Form einer Disjunktion Zusammengehöriger. Sein und Denken ist in der Form reinen Wissens „dasselbe“, aber – wie Fichte ausdrücklich feststellt – in der Form einer Disjunktion, die so verstanden nicht trennend wirkt, sondern auch das Getrennte noch verbindet: „Nun kann doch jeder, wenn er sich nur besinnen will, inne werden, daß schlechthin alles Sein ein D e n k e n oder B e w u ß t s e i n desselben setzt: daß daher das bloße Sein immer nur die Eine Hälfte zu einer zweiten, dem Denken desselben, sonach Glied einer ursprünglichen und höher liegenden Disjunktion ist, welche nur dem sich nicht Besinnenden, und flach Denkenden verschwindet. Die absolute Einheit kann daher ebensowenig in das Sein, als in das ihr gegenüberstehende Bewußtsein; ebensowenig in das Ding, als in die Vorstellung des Dinges gesetzt werden; sondern in das soeben von uns entdeckte Prinzip der absoluten E i n h e i t und U n a b t r e n n b a r k e i t beider, das zugleich, wie wir ebenfalls gesehen haben, das Prinzip der D i s j u n k t i o n beider ist; und welches wir nennen wollen r e i n e s W i s s e n, Wissen an sich, also Wissen durchaus von keinem Objekte, weil es sodann kein Wissen a n s i c h wäre, sondern zu seinem Sein noch der Objektivität bedürfte; zum Unterschiede von B e w u ß t s e i n, das stets ein Sein setzt, und darum nur die Eine Hälfte ist“ (Erster Vortrag zur Wissenschaftslehre von 1804, hrsg. von Fritz Medicus bei Felix Meiner, Hamburg 1912; Reprint bei der Wissenschaftlichen Buchgesellschaft Darmstadt 1962, S. 173 f.). Disjunktion meint hier Scheidung als Bedingung einer notwendigen und unabdingbaren Zusammengehörigkeit, nicht aber Entgegensetzung oder Trennung, auch wenn eine solche – was das objektivierende und gegenständlich bestimmende „Bewußtsein“ betrifft – damit verbunden sein kann. Bezüglich des grundlegenden disjunktiven Verhältnisses von „Sein“ und „Denken“ aber ist eins nicht ohne das andere, so daß beides nur zusammen oder gar nicht bestehen kann. Gleichzeitig muß aber auch das disjunktive Moment der Scheidung betont werden; denn nur, wenn Sein *nicht* Denken und Denken *nicht* Sein ist, kann beides koexistieren und miteinander verbunden sein, ohne sich ineinander aufzulösen. Disjunktion als Bedingung der Einheit und Gemeinschaftlichkeit ist das absolute Durch – Hindurch, vermöge dessen, was nur geschieden sein Dasein haben kann, verbunden bleibt und in Beziehung zueinander treten kann.

Will man es nicht beim vermeintlichen Paradox einer derartigen Koexistenz des Geschiedenen belassen, so muß die disjunktive Beziehung als solche einer logischen Analyse zugänglich gemacht werden. Fichte sieht die damit verbundene Schwierigkeit und benützt zunächst mit Platon und der Transzendentalphilosophie die metaphorische Rede von einem „Band“ (S. 176 f.), in dem das Moment der Verbundenheit ineins mit dem der Geschiedenheit zum Ausdruck gebracht ist. Überlegungen zur Gemeinschaftlichkeit des Seins schließen sich an. Gleichwohl kann es mit einer solchen Redeweise nicht sein Bewenden haben, denn der erste Anfang ist so bereits

preisgegeben und die grundlegende Disjunktion von Sein und Denken tendenziell einnivelliert: „Setzt die Transzendentalphilosophie ... das Absolute weder in Sein noch Bewußtsein, sondern in das Band beider, ... folgt, sage ich, daß in einer solchen Philosophie der U n t e r s c h i e d zwischen Sein und Denken, als an sich gültig, durchaus verschwindet“ (S. 179). Mit anderen Worten wird das in der Disjunktion liegende Kapital verspielt, wenn das trennende Moment an die erste Stelle gerückt und am Unterschied der Bezogenen festgehalten wird.

Unter diesem bereits zwielichtig gewordenen Vorzeichen steht für Fichte die zweite Form der Disjunktion, die durch den Ausschluß der anderen Seite und die Trennung von ihr gekennzeichnet ist. Sie entspricht der von Parmenides ausdrücklich benannten und von uns an erster Stelle diskutierten Disjunktion von „Sein“ und „Nichts“ bzw. „Welt“. Dem von Parmenides ausgesprochenen Verdikt entgegen, ist es durchaus möglich, die so verstandene Disjunktion herabzustufen auf den bestimmbareren Unterschied und dabei *als solche* zum Verschwinden zu bringen. Was in Disjunktion zueinander *steht*, wird nun in den sukzessiven platonischen Dihairesen einer halbierenden, ausschließenden-eingrenzenden „disjunktiven Agilität“ (Schleiermacher) überantwortet, der es nicht mehr um das Ganze, sondern um die Bestimmung des Einzelnen geht. Hier wird in der Tat die Disjunktion zur Alternative herabgestuft und Alternativenbildung zum leitenden Prinzip gemacht.

Man muß aber auch die Konsequenzen sehen, in die ein solches Unternehmen führt: Ein Denken, das sich nicht mehr unmittelbar (mit Fichte gesprochen: in der Form des „reinen Wissens“) des Seins *inne ist*, schließt sich selbst von diesem aus und verurteilt sich zur Nichtigkeit. Fichte kann es – wie Parmenides – generell dem Wähnen und Glaubhaftmachenwollen (δοξάζειν) zuschreiben und die gegenständlich gegebene, durch Widersprüchlichkeit gekennzeichnete Welt auf dem Nenner des „Nichts“ verrechnen. Wohlgemerkt: „Nichts“ ist all das nicht an und für sich selbst, sondern nur kraft seiner Scheidung und Abspaltung vom Sein | Denken.

Ein sich selbst autonom setzendes Denken ist eo ipso selbstaufhebend und kann sich immer nur frustrieren, weil und solange es dem eigenen Grundwiderspruch nicht gewachsen ist. Das insgeheimste Ziel ist hier nicht der Aufbau einer Welt, sondern das Sicharbeiten an dieser. Damit ist für Fichte jedoch keine Verwerfung, sondern vielmehr ein radikaler Erlösungsgedanke verbunden; denn was immer auf dieser abgespaltenen Ebene getan wird und als Folge dieses Tuns geschieht, hat in Wirklichkeit, nämlich im Sein selbst, nie stattgefunden. Die Verurteilung des Weges der „irrenden Menschen“ (Parmenides) endet in einem Freispruch, der eine mißgeleitete und sich verstrickende Freiheit wieder zu sich selber befreit. Über die Selbstzurechnung hinaus gibt es kein anderes Gericht und keine andere Lösung des Theodizeeproblems. Damit ist auch das bei Parmenides stets empfundene „Esoterische“ des „Aufstiegs“ des „Denkers“ zum Ort der „Wahrheit“ an seine richtige Stelle gerückt. Es ist nicht die mythologische Einkleidung, sondern der parmenideische Gedanke als solcher, der die von Fichte gezogene Denk-Konsequenz in sich trägt.

Mit dem Hinweis auf die disjunktive Struktur kann ein letztes Mißverständnis ausgeräumt werden, das sich an die Bewegung des Denkens selber heftet. In der Nachfolge des Parmenides war es die große Frage gewesen, ob nicht auch das „Sein“ in seiner *Unbestimmbarkeit* wider willen der Negativität verfällt und – von der Bestimmungsaufgabe des Denkens her gesehen – wider willen dem „Nichts“ zugeschlagen werden muß. Hier tut sich in der Tat ein Dilemma auf, wenn mit der Unbewegtheit des Seins auch Bewegung des Denkens sistiert und „Sein“ in einer nicht mehr zu denkenden Unbestimmtheit belassen wird. „Sein“ zu denken käme der paradoxen Aufforderung gleich, das Nichtdenkbare zu denken, entgegen der Feststellung von Parmenides, daß „Denken und Sein dasselbe ist“ und beide füreinander intelligibel sind.

Die andere Seite des Dilemmas liegt darin, daß Denken als ein Bestimmen nicht ohne Negation auskommen kann. Wenn nun auch „Sein“ noch der im Denken vollzogenen Negation unterworfen werden muß, werden „Sein“ und „Nichts“ für dieses selbst austauschbar – wiederum entgegen der dezidierten Auskunft des Parmenides.⁴²

Hier verwirrt sich alles, wenn die parmenideische Logik der Disjunktion nicht von der Logik der Alternativen klar unterschieden und beides wiederum in ein Verhältnis zueinander gesetzt wird. Der erste Schritt ist die Herabstufung der Disjunktion zu einer Alternative, der zweite eine Vergewisserung, was dadurch eigentlich geschehen (und nicht geschehen) ist. Die Bildung von Alternativen behaftet alle Entgegensetzung, aber auch jegliche Bestimmung mit der Negation, die dann konsequenterweise nach beiden Seiten gehen muß und setzen oder aufheben kann, wie man will. Was aber ist dadurch erreicht? Weder „Sein“ noch „Nichts“ sind für Parmenides ein Gesetztes und wieder Aufhebbares, so daß mit dieser Manipulation in Wirklichkeit gar nichts bewirkt ist. Die von ihm geltend gemachte Disjunktion impliziert vielmehr eine Feststellung, die jedes Denken in Alternativen von sich abweist. Was keine äußere Grenze hat und sein ‘Außen’ weder negiert noch von ihm negiert werden kann, ist von außen auch nicht bestimmbar; das heißt: es kann nur durch sich selbst bestimmt sein. Anders gesagt: „Sein“ ist eine absolute Position, die als solche ohne jede Negation auskommen kann. „Nichts“ dagegen ist der gemeinsame Nenner für alle relativen Positionen, die durch Negation geradezu

⁴² Bekanntlich ist nicht nur Platon, sondern auch Hegel an dieser Stelle von Parmenides abgewichen; vgl. die „Wissenschaft der Logik“, Erster Teil, wo „Sein“ und „Nichts“ sich im Sinne abstrakter Reflexionskategorien gegenseitig bestimmen müssen und nur ihr gemeinsames *Resultat* wahrhaft „ist“.

definiert sind. Auf dem Nenner des „Nichts“ muß auch „was ist“ noch so behandelt werden, *als ob es* eine relative, das heißt: negierbare und/oder affirmierbare Position *wäre*.

Wo „ist“ und „ist-nicht“ bzw. „dieses“ und „jenes“ im Sinne eines bloß relativ bestimmten Unterschiedes austauschbar werden, läßt sich schließlich alles auf *eine* Position reduzieren, die allein gültig zu sein beansprucht und diesen Anspruch doch nicht einlösen kann, weil sie jederzeit durch andere Positionen bzw. Bestimmungen wieder ausgetauscht werden kann. Es kommt auf diese Weise zum Streit und Dogmatismus der ‘relativen Absoluta’, die sich zwar absolut setzen, aber nicht wirklich absolut sein können. Die disjunktive Struktur setzt sich auch hier im Sinne einer Verweigerung oder eines Entzugs durch. Wenn an die Stelle des absoluten, wahrhaft wirklichen Ortes des Seins als seine Verkehrsformen standpunktbezogene ‘relative Absoluta’ treten, die sich als solche setzen, dogmatisch behaupten und um ihre Anerkennung kämpfen, so beweist schon dieser Kampf selber, daß sie sich nicht auf Dauer stellen können. Demgegenüber läßt Parmenides mit seiner strikten Behauptung der Disjunktion keinen Zweifel daran, daß es sich beim Absoluten und Relativen, beim Wirklichen und Scheinbaren um *zwei geschiedene Sphären* handelt, die sich grundsätzlich nicht auf dem Nenner eines Gleichen, aber in Alternative zueinander Gesetzten verrechnen lassen.

Es erweist sich somit als notwendig, den *dimensionalen Ausschluß* von der *begrenzenden Negation* zu unterscheiden. Dazu muß die in beiden Fällen unterschiedlich gehandhabte Logik ins Auge gefaßt werden. Ganz allgemein sind Kategorien nicht durch ihre Inhalte, sondern durch ihre Logik definiert, insbesondere wenn es sich dabei, wie bei „Ist“ und „Ist-nicht“, um *reine* Kategorien handelt. Entsprechend der unterschiedlichen Logik, in der sie als Disjunktion oder als Alternative gedacht werden, nehmen sie einen formal anderen Sinn an. Dieser ist nun geltend zu machen bezüglich aller logischen Operationen wie ein- und ausschließen, verbinden und trennen, negieren und affirmieren usw.; sie meinen jeweils etwas *formal anderes*, wenn sie im Sinne der Logik der Disjunktion gebraucht oder im Rahmen der vertraueren Logik der Alternativen verstanden werden. *Formale* Zwei-Deutigkeit wird auf diese Weise zur Leitlinie der logischen Analyse. Wenn z. B. gesagt wird, daß die „Negation der Negation“ einer Affirmation gleichkommt, so bedeutet das für ein Denken in Alternativen etwas ganz anderes als unter Zugrundelegung einer Disjunktion. Im einen Fall wird auf gleicher Ebene die Symmetrie von Setzung und

Aufhebung bestimmend, im anderen Fall geht es um das mehrdimensionale Ereignis des Durchbrochenseins-in-sich.⁴³

⁴³ Man kann das auf doppelte Weise bestimmbare Verhältnis von „Sein“ und „Denken“ unter dem Aspekt der Symmetrie und Asymmetrie weiter analysieren. Sowohl die Disjunktion als auch die Alternative haben symmetrische und asymmetrische Aspekte. Bezüglich der Alternative habe ich in der vorstehenden Argumentation die aufhebenden Aspekte der Symmetrie von Setzung und Aufhebung in den Vordergrund gerückt, die jede Alternativenbildung von vornherein als ein fruchtloses Unterfangen erscheinen lassen. Alternativen halten an sich selber fest und betonen das Moment der Asymmetrie. Hinsichtlich der Disjunktion stellt sich das Verhältnis gerade umgekehrt dar: Die disjunktiv gedachte Symmetrie trägt sich selber, so daß die auch hier nicht auszuschließenden Schief lagen sie nicht in Frage stellen können. Die in Anschlag gebrachte Disjunktion rückt somit den Gedanken der Symmetrie in den Vordergrund, während ein Denken in Alternativen zwangsläufig die asymmetrischen Aspekte in den Vordergrund rückt.

In symmetrischen Sachlagen gibt es weder im prinzipiellen noch im zeitlichen Sinne eine Vor- oder Nachordnung, wie sie mit einer den Asymmetrien verpflichteten Alternativenbildung zwangsläufig verbunden ist. Unter dem Gesichtspunkt der Asymmetrie gibt es mit anderen Worten ein Denken, dem *kein* Sein entspricht, und umgekehrt. Denken muß dann gleichsam bei sich selber beginnen, wobei der Brückenschlag zum Sein die offen bleibende Größe ist. Asymmetrien können sich nicht selber ausgleichen, sowenig wie Symmetrien sich selber asymmetrisch machen. Hieraus bezieht der Skeptizismus sein stärkstes Argument, wenn er betont, daß das einmal Getrennte auf keine Weise wieder zusammengebracht werden kann. Hat man die Teile in der Hand, fehlt leider nur das lebendige Band ... Recht gibt dem wiederum der Gedanke der Disjunktion von Denken und Sein. Die in der notwendigen Zusammengehörigkeit beider liegende Disjunktion drückt sich unter dem Aspekt der Trennung so aus, daß ein sich von daher verstehendes Denken selbst vom Sein ausschließt und keine Brücke mehr zu ihm bilden *kann*. Das Ausgeschlossen sein hebt die Zusammengehörigkeit aber nicht auf, sowenig wie Symmetrie und Asymmetrie sich gegenseitig in Frage stellen; sie können sich immer nur bestätigen.

Die *Disjunktion* Sein | Denken läßt sich deshalb auch nicht, wie Macbeth fragt und Sartre will, in der Form der Alternative „Sein oder Nichts“ rekonstruieren, so als ob eines der Mangel des anderen wäre und getrennt von ihm sein könnte, was es ist. Hier hat Parmenides recht. Dem Denken „mangelt“ nicht, was Sein „ist“. Eine Alternativsetzung dieser Art führt „zu nichts“ und mündet in ausweglose Aporien, die wiederum *e negativo* auf die Untrennbarkeit des Getrennten hinweisen. Gemäß der Logik der Disjunktion sprechen „Sein“ und „Denken“ sich frei, während gemäß der Logik der Alternativen sich beide in Schuldzusammenhänge verstricken und unerreichbar füreinander werden.

Hegel hat in seiner Behandlung der Negation beide Denkweisen sowohl verbunden als auch getrennt, den formalen bzw. kategorialen Unterschied im Gedanken des einen sich zur Darstellung bringenden Systems jedoch eher wieder verwischt als aufgeklärt. Dies zeigt die unparmenideische Gleichstellung und Gleichbehandlung von „Sein“ und „Nichts“ am Anfang der Logik⁴⁴, die Negativität (im Sinne der bestimmten Negation) zum Movens des prädikativen Geschehens macht, den Begriff der absoluten Negativität (im Sinne des Durchbrochenseins-in-sich) in der „Wesenslogik“ aber gleichwohl davon abzusetzen unternimmt. Ein solches abgestuftes und nach zwei Seiten hin Wasser tragendes Verfahren wird aber nur dann nicht mißverständlich, wenn „Negation“ *von vornherein* nicht *nur* die bestimmte Negation meint, sondern die strukturell ganz anders gelagerte „Selbstnegation“ im Sinne des Sich-Durchstoßens und Durchbrochenseins-in-sich unter ihr verstanden wird.⁴⁵ Die

In seinem Insistieren auf Nicht-Vermittlung ist Sartre ein echter Parmenideer, doch zeichnet er von dessen Denken immer nur die „umgedrehte“ Form einer möglichen Perversion nach. Daß „Sein“ und „Nichts“ in Disjunktion zueinander stehen, bildet die genaue Kehrseite des mit der Disjunktion von „Sein“ und „Denken“ umschriebenen Sachverhalts. Für die Kehrseite ist bestimmend, daß getrennt gehalten werden muß, was dem Wesen und der formalen Sachlage nach gar nicht voneinander getrennt werden kann. Darin liegt zugleich die „Rettung“. Disjunktiv verstandenes „Sein und Denken“ und disjunktiv verstandenes „Sein oder Nichts“ komplettieren sich gegenseitig, indem sie Kehrseiten voneinander bilden. Mit anderen Worten sind sie nur zusammen der vollständige Ausdruck der „Einen Wahrheit“, die nichts von sich ausschließen muß.

⁴⁴ Vgl. seinen ganz unparmenideischen Anfang mit der Frage, womit der *Anfang* gemacht werden muß. In anderer, nicht weniger verfänglicher Wendung kann die Ausgangsfrage so formuliert werden: Was ist in der Bewegung des Begriffs die *treibende Kraft*? – so als ob das „Logische“ mit derartigen Kraftmomenten beginnen und sich allmählich in sie hinein bewegen könnte. Fragen dieser Art führen leicht zu einer unzulässigen Vermischung der Ebenen und können nur um den Preis einer systematischen, bei Hegel sicher gewollten Mehrdeutigkeit aufrechterhalten werden.

⁴⁵ Vgl. zum textkritischen Nachweis dieses formalen Unterschieds im Begriff der Negation Anton Friedrich Koch, Die Selbstbeziehung der Negation in Hegels Logik, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 53 (1999), S. 1-29. Die Untersuchung wird mit der These eingeleitet: „Im folgenden sollen einige Gedanken Dieter Henrichs über »Hegels Grundoperation« aufgenommen und fortgeführt werden; insbesondere soll Henrichs These bekräftigt werden, daß die Negation in Hegels Wissenschaft der Logik selbstreferentiell und autonomisiert vorkommt“ (S. 1). Eine „selbstreferentielle“ und „autonomisierte“ Negation ist nicht iterativ im Sinne einer sukzessiven Bezugnahme auf sich zu verstehen, sondern Ausdruck des wesentlich

komplexeren logischen Sachverhalts, „*daß der Satz seiner eigenen Negation logisch äquivalent ist*“ (ebd.; kursiv von mir). In Josef Königs Sprechweise handelt es sich bei der einfachen Negation und der selbstreferentiellen „Negation der Negation“ um einen *formal anderen* Sachverhalt. Ist der Begriff selbstreferentieller Negation nicht lediglich dazu da, einen Widerspruch zum Austrag zu bringen und so den tautologischen Begriff logischer Äquivalenz zu ergänzen, so muß der aussagenlogische Operator ‘nicht’ verschieden interpretiert werden, je nachdem, ob er sich auf eine solche Alternativ- bzw. Gegensatzstruktur oder – wie die selbstverneinend-selbstbejahende Negation-in-sich bei Nishida – auf die disjunktive Struktur bezieht. In beiden Fällen meint „Negation“ etwas *formal anderes*.

Hegels Argument kann seine Kraft daraus ziehen, daß das „Sein“ in seiner ersten, bestimmt vorliegenden Form insgesamt der Negation verfällt und als ein Verschwindendes bzw. Aufzuhebendes betrachtet werden muß. Doch wie kann der Überstieg zum „Sein“ im affirmativen Sinne gemacht werden? Hegel geht wie Parmenides davon aus, daß *gedachtes Sein* nicht mehr der Selbstdestruktion unterliegt. „Sein“ zu denken kommt somit der Aufforderung gleich, entweder das Paradox stehen zu lassen und Sein als das Udenkbare (weil Unbestimmbare) zu denken, oder aber den Begriff des Denkens vom Vorgang des Bestimmens überhaupt abzulösen und in sein Eigenes zu bringen. Was sich, in Form einer Alternative gedacht, im Paradox versperert, findet im denkenden Vollzug der Disjunktion seine befreiende Fortsetzung.

Das „Denken des Udenkbaren“ kann somit weder die Selbstaufhebung des Denkens meinen noch den neukantianischen Sinn einer unendlich fortschreitenden Bestimmung des zu denkenden Gegenstandes mehr haben. Hier kann Parmenides’ Disjunktion zur Klärung der Sachlage beitragen. Würde es sich bei der parmenideischen Disjunktion von „Sein oder Nichts“ lediglich um eine Alternative handeln, so ginge die Negation in der Tat nach beiden Seiten und würde den im Nichts verankerten Widerspruch auch in das Sein hineinragen müssen. Ein im Sinne bestimmter Negation aussagbares Sein wäre mit dem Nichts letztlich austauschbar, und von dem „Denken des Udenkbaren“ bliebe, so verstanden, allenfalls eine Grenzproblematik übrig, wobei die Grenze zwar immer weiter hinausgeschoben, nicht aber überhaupt aufgehoben werden könnte. Die Logik der Disjunktion muß mit solchen Formeln anders umgehen und kann weder ein Paradox noch – um den Widerspruch aufzulösen – eine verschiebbare Grenze in ihnen finden.

Damit wird der Unterschied zwischen „Negation“ und „Negation der Negation“ auch im Sinne der Disjunktion behandelbar. „Negation der Negation“ ist im Sinne der Logik der Disjunktion nicht einfach eine wiederholte und im Prinzip gleich zu behandelnde Negation. Ein alles auf eine Ebene ziehendes Denken in Alternativen macht hier keinen Unterschied und stellt „Negation“ und „Negation der Negation“ auf gleiche Stufe, so daß beides sich – im Sinne der Negation oder der Affirmation – gegenseitig interpretiert. Wenn so z. B. gesagt wird, daß die „Negation der Negation“ einer Affirmation gleichkommt, heißt das für ein Denken in Alternativen etwas ganz anderes als unter Zugrundelegung der Disjunktion. Im einen Fall handelt es sich um

bestimmte Negation-nach-außen und die durchgängige Selbstnegation-in-sich können logisch aber nicht in gleicher Weise behandelt werden. Beim Durchbrochensein-in-sich handelt es sich, in eigenen Worten ausgedrückt, um das Geöffnetsein des dimensionalen Verhältnisses kraft der in ihm liegenden Disjunktion, im anderen Fall um die bloße Verschiebung einer scheinbar nach Belieben setzbaren und wieder negierbaren Grenze, die aufzuheben jedoch grundsätzlich nicht möglich ist. Bestimmte Setzung und Aufhebung des so Gesetzten *bleiben* im Relativen, während im dimensionalen Durchbrochensein sich das Absolute selbst manifestiert und verbürgt.

Man kann nun nicht so weit gehen zu behaupten, daß Hegel diesen formalen bzw. kategorialen Unterschied überhaupt verwischt hätte, und doch ist seine Tendenz unverkennbar, das Absolute *in der Darstellung des Relativen* – und nur in ihr – zu suchen, auf die Gefahr hin, daß die parmenideische Disjunktion und Ebenentrennung sich damit einem aristotelischen Denken in auf gleicher Ebene verrechenbaren Alternativen wiederum annähert. Dialektik wird damit insgesamt zu einer Dialektik der Endlichkeit und die Forderung der Aufklärung befolgt, das Absolute *als Absolutes* gefälligst aus dem Spiel zu lassen. Auch das hat geschichtlich gesehen seinen guten Sinn, aber es dient nicht der Logik, die schon im eigenen Interesse an den grundlegenden Distinktionen festhalten muß, gleich ob die Praxis sie einnivelliert oder nicht. Das christologische Motiv des menschengewordenen Gottes kann dieser Tendenz Vorschub leisten, wenn

die Symmetrie von Setzung und Aufhebung des Gesetzten, im anderen Fall um das Ereignis des Durchbrochenseins-in-sich.

Hegel hat in seiner Behandlung der Negation beide Denkweisen systematisch ineinandergespielt und die von Parmenides geltend gemachte Disjunktion eher wieder verwischt als geklärt. Dies drückt sich in der prinzipiellen Gleichstellung von „Sein“ und „Nichts“ am Anfang der „Logik“ aus, vor allem aber darin, daß „Negativität“ nun zum eigentlichen Movens des Geschehens gemacht wird. Mit „Negativität“ ist hier auch, aber nicht mehr nur die bestimmte, tendenziell auflösende und skeptisch zu wendende Negation im Verhältnis von Etwas und Anderem gemeint, wie Platon sie im „Sophistes“ vorgestellt hatte, sondern von vornherein auch die Selbstnegation bzw. das Durchbrochensein-in-sich. Negation-nach-außen und Negation-in-sich können formal aber nicht in gleicher Weise behandelt und nach Belieben füreinander eingesetzt werden. Im einen Fall handelt es sich um eine verschiebbare Grenzziehung, im anderen um die Konstatierung eines dimensionalen Bruchs. Setzung und Aufhebung des Gesetzten verbleibt im relativen Bereich eines Denkens in Alternativen, wogegen das die Disjunktion realisierende Durchbrochensein-in-sich das Absolute verbürgt.

nicht auch in ihm selbst das ein striktes Entweder | Oder signalisierende Paradox ebenso säuberlich gewahrt bleibt.⁴⁶

Auch wenn man nicht so weit gehen kann zu sagen, Hegel hätte diesen ihm durchaus angelegenen, formalen bzw. kategorialen Unterschied ignoriert, ist doch bei ihm eine Tendenz vorhanden, die parmenideische Disjunktion dem vorsokratischen wie dem aristotelischen Denken in Alternativen auch wiederum anzunähern. Das Motiv dazu liegt auf der Hand. Einerseits geht es darum, „Sein“ insgesamt in der Form eines *immanent entwickelten Weltganzen* darzustellen und nicht wie bei Parmenides an einem ‘außerweltlichen’ Ort jenseits des „Tores“ zu belassen. Dem kommt das christologische Motiv des menschengewordenen Gottes entgegen und verführt zur (sei es links- oder rechtshegelischen) Reduktion der Transzendenz auf Immanenz, sobald das in ihm liegende harte Paradox als Türwächter nicht ebenso säuberlich gewahrt bleibt.

Kierkegaard hat in seiner Auseinandersetzung mit Hegel diesen Punkt zum Angelpunkt der ganzen Überlegung gemacht und sich – wie auch Hölderlin – gegen jegliche Mediatisierung des Absoluten ausgesprochen. Während Hegel im Interesse einer Vermittlung der Bereiche das „Logische“ bewußt in der Mehrdeutigkeit des Spiels zwischen Absolutem und Relativem beläßt und diesen Sachverhalt dialektisch ausmünzt, wahrt Kierkegaard das Paradox und klagt unter Berufung auf die Distinktionen der ‘alten’ Logik das Entweder-Oder der disjunktiven Struktur wiederum ein, wissend um deren existentielle Relevanz. Sei es im Interesse des Ethischen oder des Religiösen: Aufgabe der Logik ist nach seiner Meinung die Wahrung der Distinktion und nicht die Vermittlung, insbesondere was die säuberliche Unterscheidung der Existenzkategorien von allen das gegenständliche Verhältnis betreffenden Kategorien betrifft. Kierkegaards Einwand ist, daß Hegels Ineinanderspielen formal unterschiedlicher logischer Sachlagen das Absolute ebenso verfehlen muß wie den existentiellen Ort des Menschen. Mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit des „Sprunges“ zwischen den „Sphären“ nimmt er das parmenideische Entweder-Oder auch terminologisch auf und weist es in seiner existentiellen Relevanz nach. Man muß einen Schnitt machen, um, was man besitzt und doch verloren

⁴⁶ Das „unvermischt und ungetrennt“ der beiden Naturen Jesu Christi im chalcedonensischen Glaubensbekenntnis ist im Sinne einer disjunktiven Strukturformel unhintergebar und nicht nach der einen oder anderen Seite hin auflösbar. Beide Fehlinterpretationen zu verhindern ist die Aufgabe des Paradoxes, das ineins eine Schranke bezeichnet und eine das Durchbrochensein markierende Gelenkstelle für das Vereint-Unvereinbare bildet.

hat, auf neue Weise wieder zu gewinnen. Dafür kann nur eine Logik die Anweisung geben, deren Aufgabe die ausdrückliche Ausarbeitung der Distinktion und nicht der im Existentiellen immer vergebliche Versuch einer Vermittlung ist. Logische Distinktion ist unabdingbar, insbesondere was die grundlegenden ontologischen bzw. existenzphilosophischen Kategorien betrifft. Kierkegaards Vorwurf an Hegel geht dahin, daß dieser durch die Verwischung kategorialer Differenzen das Absolute ebenso verfehlen muß wie den konkreten Ort des Menschen.

Die Kategorie des „Dinges“ kann als ein leichter zu handhabendes Beispiel abschließend dazu dienen, einen Sinn für formale Unterschiede zu entwickeln.⁴⁷ Dinge, seien es einzelne Dinge oder Gattungsdinge bzw. Allgemeinbegriffe, kann man zunächst einmal aufzählen und auf vielerlei Weise zu bestimmen versuchen. Die Kategorie des Dinges *als Ding* hingegen enthält nach König nur zwei wesentliche Bestimmungen: Ein Ding ist (1) *was Eigenschaften trägt* (also in Beziehungen nach außen steht) und (2) *was Dauer hat* (d. h. sich selber substituiert). Betrachtet man das Ding nur von außen, d. h. von seinen Eigenschaften bzw. Relationen her, so machen diese es bestimmbar, zugleich aber höhlt dieses äußere Bestimmen seinen Wesenskern völlig aus. Man hat so die Teile in der Hand, doch fehlt leider das verbindende Band, und keine „Bündeltheorie“ kann dem abhelfen. Daß man hier nicht zwei Fliegen mit einer Klappe schlagen kann, hängt damit zusammen, daß das Ding selbst seiner *Kategorie* nach gar nicht unter die Eigenschaften fällt und als die Zeit kontinuierliche „Dauer“ eine *formal andere* Behandlung verlangt. So ergibt sich auch hier eine auf den ersten Blick paradox erscheinende Sachlage, die auf den formalen Unterschied bzw. auf die disjunktive Struktur hinweist: Das Ding ist die Summe seiner Eigenschaften *und* es ist sie nicht. Je mehr Eigenschaften dem Ding zugeschrieben werden, desto „leerer“ (was nicht heißt: ärmer an Qualität oder gehaltloser) wird es in dem, was es von sich selbst her ist. Entkleidet man das Ding auch noch vom Gedanken angeborener Substantialität oder Wesensbestimmtheit, so ist es „*nichts als das, was Eigenschaften trägt*“⁴⁸ bzw. ihnen substituiert. Doch *eben als ein solches* geht es über alle seine Eigenschaften weit hinaus.

Was für das Ding gilt: *zugleich* „erfüllt“ und „leer“, bestimmbar und unbestimmbar zu sein, gilt auch für den Ort, den es einnehmen kann. Auch er

⁴⁷ Vgl. dazu Josef König, Über den formalen Charakter des Unterschieds von Ding und Eigenschaft (1967), in: Vorträge und Aufsätze, hrsg. v. Günther Patzig, Freiburg/München 1978, S. 338-367.

⁴⁸ Ebd., S. 345.

ist als eine disjunktive Struktur durch Begrenzung und Unbegrenztheit, Beziehung und Unbezüglichkeit, Offenheit und Geschlossenheit zugleich definiert. So wie Dinge sich einschränken, *ohne* sich zu negieren und den je eingenommenen Ort streitig zu machen, widerstreitet die Ausschließlichkeit ihrer Orte auch nicht ihrer Koexistenz und Verbundenheit. Darin kommt die disjunktive Struktur zum Ausdruck, der zufolge ein jedes Ding nur seinen eigenen Ort einnehmen *kann* und folglich dem Ort des anderen Dinges gar nicht widersprechen *muß*.

Das Prinzip der disjunktiven Beziehung weist somit in eine ganz andere Richtung als das lediglich am Außenaspekt ansetzende und sich in Widersprüche verwickelnde Denken in Alternativen. Um die Disjunktion zu realisieren, muß man janusköpfig in zwei Richtungen schauen und Satz und Gegen-Satz gleichzeitig gelten lassen können. Die Wahrheit der disjunktiven Struktur zeigt ein doppeltes Gesicht, ohne daß beide Seiten sich widersprechen müßten.⁴⁹ Hinsichtlich der Beziehungsmodalität heißt das: Nur wer den *eigenen* Ort wirklich einnimmt, kann auch zum Ort *des Anderen* einen Zugang finden, und umgekehrt. Der Doppelaspektivität entspricht die doppelte Definition ein und desselben Sachverhalts, der sich nur so überhaupt angemessen ausdrücken läßt. Wiederum am bereits angesprochenen Beispiel des Kontaktes verdeutlicht: Wirklicher Kontakt auch nach außen ist ein Binnenphänomen; er baut sich von innen nach innen auf und kann nur dadurch auch das Äußere in sich aufnehmen und es sein lassen, was es ist. In diesem Sinne ist existentielle Bewegung stets mit Kontaktaufnahme verbunden. Nur die wirklichen Kontakte setzen Bindekräfte frei und können eine gemeinsame Situation überhaupt erst konstituieren. Dies versöhnt auch Zeit mit Sein gerade vermöge ihrer Geschiedenheit. Beständiges Sein bindet sich im flüchtigen Kontakt an den vergänglichen Moment der Zeit. Gelebte Formen sind Zeitgestalten bzw. Zeitgestaltungen⁵⁰ und können in ihrer immanenten Wirklichkeitshaltigkeit durch keine von außen herangetragenen Routinen je ersetzt werden.

⁴⁹ Otto Friedrich Bollnow nimmt dieses Thema in anderer Wendung auf; vgl. *Das Doppelgesicht der Wahrheit. Philosophie der Erkenntnis. Zweiter Teil*, Stuttgart 1975 (Urban-Taschenbücher 184).

⁵⁰ Darauf hat vor allen Adolf Portmann hingewiesen; vgl. die in dem Werk „*Biologie und Geist*“ (Zürich 1956) gesammelten Vorträge und Aufsätze. Portmann geht bei seinen Untersuchungen zum Wandel von Tierformen und Pflanzengestalten von Goethes Suche nach dem Gesetz der Formwandlung (Metamorphose) aus. Es handelt sich dabei um Zeitgestalten bzw. Zeitgestaltungen, die durch die imaginierende Macht des Geistigen in der Natur gesetzmäßig erzeugt werden.

9. Zum Abschluß noch einmal: Disjunktion versus Alternativenbildung und Kampf oder Vermittlung

Was mit Sein bzw. Existenz und mit Denken bzw. Wissen zu tun hat, folgt der Logik der Disjunktion, die als eine Logik des Orts weiter entwickelt werden kann. Diese Einsicht teilt Parmenides mit dem Christentum und insbesondere mit dem Buddhismus. Hier wird dem Welthaften bzw. Körperlichen, allgemein ausgedrückt: dem in relativen Gegensätzen Befangenen Wesenhaftigkeit und Substantialität abgesprochen. Die andere Seite derselben Sachlage aber ist, daß so den Dingen allererst ein innerer und äußerer Raum geschaffen wird und komplexe Strukturen sich zwischen ihnen ausbilden können. Das so entstehende „Gewebe“ bleibt ein „Schein“ (Maya), und doch nähren und entwickeln sich in ihm die Dinge. Ihr Sein bleibt bei alledem gewahrt; denn was immer hier geschaffen und zerstört, gesetzt und wieder aufgehoben wird, läuft hinaus auf ein „Nullsummenspiel“, bei dem im Endeffekt nichts übrig bleibt. Im Sinne der Disjunktion kann von einem „Werden zum Sein“ oder einem „Vergehen in nichts“⁵¹ nicht die Rede sein, wenn damit in der Tat ein Übergang vom „Nichts“ ins „Sein“ und umgekehrt gemeint sein soll. Nur Existenz, die von sich selbst her ist, was sie ist, kann auch in relativen Aspekten einen Überstieg leisten, weil sie bei alledem ihres Seins nicht verlustig gegangen ist. Indem Voraussetzungen und Folgen sich wieder treffen, schließt sich der Ring des Seins.

Die von Parmenides auch an der Gegensatzstruktur von „Licht“ und „Nacht“ herausgearbeitete disjunktive Struktur läßt sich mit Gewinn auf das Verhältnis der verschiedenen Orte zueinander anwenden. Man kann auch „Licht“ und „Nacht“ als zwei qualitativ verschiedene Orte betrachten, die miteinander interferieren, ohne dadurch gleich und austauschbar zu werden. Jeder Ort wahrt sich und bleibt ausschließlich durch sich selber bestimmt, auch und gerade dann, wenn er mit anderen Orten in Verbindung steht. Was für den Ort gilt, gilt aber auch für die in ihm seiende Existenz. Der Ort gibt der Existenz die Garantie ihres Seins – nur im eigenen Ort, versteht sich, und nicht außerhalb von ihm. Damit verbindet Parmenides eine qualitative Bestimmung, aber auch Unverletzlichkeit (ἄσυλον; 8, 48) und Unzerstörbarkeit (ἀνώλεθρον; 8, 3).

Die disjunktive Struktur schließt ein, daß es *zwischen* den Orten keines gemeinsamen Mediums und/oder eines übergeordneten Dritten bedarf, das ihren Austausch ermöglichen müßte. Zur Aufnahme des existentiellen Bezugs

⁵¹ Wenn derartige Ausdrücke einen guten Sinn haben sollen, muß dieser an einer anderen Stelle gesucht werden.

bedarf es keines 'Gleichen' und keines Medialen oder gegenüber dem Unterschied Indifferenten; all dies würde den Bezug alsbald wieder in Frage stellen. Wenn der Andere meinen Ort nicht einnehmen kann und ich nicht den seinen, und wenn es keinerlei Vermittelndes gibt, wird *eben dadurch* der wirkliche Bezug allererst gewährleistet. Zugleich macht die in der Beziehung gegebene Disjunktion Übergriffe unmöglich, sie verhindert aber auch jede Form von Einswerdung im Sinne der Verschmelzung. Beides zusammen ist wiederum die einzig hinreichende Bedingung für eine tragfähige Beziehung.

In diesem Sinne kann man von der Absolutheit der Orte reden, *ohne* damit ihre Bezugsrelativität in Frage zu stellen, und umgekehrt. Orte sind durch sich selbst absolut und bezugsrelativ in einem; sie müssen nicht durch sekundäre, zeit-räumliche oder begriffliche Überbauten oder Kontexte allererst bezugsrelativ gemacht werden. Die im Raum gegebene Alternative von Nähe oder Distanz und die zeitlich gegebene Differenz zwischen Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit werden ersetzt durch eine *paradoxe Koinzidenz* beider Bestimmungen. Wenn Nähe an Distanz und Gleichzeitigkeit an Ungleichzeitigkeit gebunden ist, muß einem Denken in Alternativen spätestens an dieser Stelle endgültig der Abschied gegeben werden. Weder kann man hier von 'getrennten' Orten reden, noch sind diese 'ungetrennt'. Im disjunktiven Sinne verstanden ist 'nichts dazwischen' und das heißt beides: ein Abgrund ist dazwischen und auch wieder 'nichts'.

Wenn man so will, läßt sich der 'raumlose Raum' und die 'zeitübergreifende Zeit' des Ortes im Sinne eines „Zwischen“ definieren, wobei dieses nur dann richtig verstanden ist, wenn es der Logik der Disjunktion folgt und sich der die Grenzen aufweichenden Alternativenbildung entzieht. Was im „Zwischen“ ist, gehört weder der einen noch der anderen Seite an und bildet auch kein verbindendes Drittes zwischen ihnen aus. Dies ist das Wesen des Kontakts, der sich weder auf der einen noch auf der anderen Seite festmachen läßt und immer nur im Zwischen sein kann, was er ist. Was sich wie über einen Abgrund hinweg unmittelbar berührt, bleibt geschieden und muß keine mittlere Sphäre zwischen sich ausbilden, um über Hilfskonstruktionen in Kontakt treten zu können.

Die Disjunktion zeigt aber auch eine Kehrseite: „Unerreichbarkeit des Gleichen und Nächsten“ und „Aufdringlichkeit des Fernsten und Fremden“ wären z. B. Verkehrsformeln im Sinne einer möglichen Perversion. Auch die „verkehrte“ Disjunktion hat den Sinn, einem Denken in Alternativen den Riegel vorzuschieben, indem das 'torlose Tor' der Paradoxie sich öffnet und zugleich verschließt. Die Paradoxie kann als 'verkehrte Wahrheit' der Disjunktion verstanden werden, so wie die Alternative sich selber im Dilemma versperrt. In beiden Fällen wird ein offen daliegender Weg unbegehrbar gemacht und ein nicht offen daliegender Weg geöffnet. Allgemein ausgedrückt, verhalten

Disjunktion und Paradoxie bzw. Alternative und Dilemma sich zueinander wie Wahrseite und Kehrseite, wie Positiv und Negativ, wie Innen und Außen, wie Existenz und Entzug.

Ein paradoxes Element ist in all diesen Wendungen unübersehbar, und doch kann es mit ihm nicht sein Bewenden haben, weil die paradoxe Formulierung als solche eher verstellt als erhellt. Daß auch das 'torlose Tor' einen Weg darstellt und öffnet, zeigt sich erst im Durchgang durch die Paradoxie. Entsprechendes gilt für das unlösbar gewordene Dilemma: Der durch die versperrte Alternative entstehende Widerspruch läßt sich zurückübersetzen in die Disjunktion, die aus dem Dilemma herausführt: „Koinzidenz des Geschiedenen ohne Preisgabe des eigenen Orts“ wäre eine disjunktive Formulierung des im Prinzip sehr einfachen Sachverhalts.

An dieser Stelle kann man den Taoisten verstehen, wenn er sagt, daß er, um die ganze Welt zu bereisen, keinen Schritt aus der eigenen Hütte tun muß.⁵² Er hat das Denken in Alternativen hinter sich gelassen zugunsten des Denkens der Disjunktion, deren Realisierung in der Tat beinhaltet, daß man zuhause bleiben und gleichzeitig an allen Orten sein kann. Getrennte Orte sind in Wirklichkeit nicht getrennt und stehen füreinander offen, eben weil Orte gar nicht *im räumlichen oder zeitlichen Sinne* getrennt und damit auch wieder austauschbar gemacht werden können. Die Koinzidenz des Geschiedenen ohne Preisgabe des eigenen Orts unterliegt vielmehr der disjunktiven Struktur. Die genaue Perversion des an seinem Ort bleibenden Taoisten bietet der im Raum reisende Tourist, der, wie weit er sich auch immer von sich weg bewegt und in der Welt verliert, sich mitnimmt und im eigenen Schneckenhaus gefangen bleibt. Es ist dieselbe Wahrheit, die sich in beiden Fällen spiegelverkehrt zeigt.

⁵² Laotse benutzt ausdrücklich die paradoxe Formulierung, um derartige Tatbestände auszudrücken: „Nicht vor die Tür hinaustreten, um die Welt zu kennen. Nicht aus dem Fenster schauen, um das Dao des Himmels zu kennen. Umso weiter das Hinaustreten, umso geringer die Kenntnis. Gerade daher kennt der Heilige, ohne zu gehen, benennt, ohne zu sehn, und vollendet, ohne zu handeln“ (Tao Te King, Kapitel 47 in der Standardzählung. Übers. von Hans-Georg Möller aufgrund der neu gefundenen Seidentexte von Mawangdui, Frankfurt 1995, S. 56).

ZWEITER TEIL
HERAKLIT

HERAKLIT

Disjunktion bei Heraklit

Ich finde es – auch didaktisch – gut, bezüglich der vorliegenden Interpretationsansätze vom üblichen Denken in Alternativen auszugehen, den nicht zu beseitigenden Widerspruch darin hervorzukehren, die Alternative unentscheidbar zu machen und schließlich beim Denken der Disjunktion anzukommen.

1. Was die vorläufige Charakterisierung der Disjunktion betrifft, genügt zunächst eine negative Abgrenzung gegen Aristoteles: Die Disjunktion meint weder eine Kontradiktion, noch eine entscheidbare Alternative, noch läßt sie sich unterbringen in einer (aristotelisch verstandenen) Identität.

Mit dem Fehlgehen einer aristotelischen Interpretation sind weitere die Disjunktion indirekt kennzeichnende Punkte verbunden:

a) Nichtvermittelbarkeit: Das bei der Disjunktion fehlende Mittlere oder Dritte kann ein „Herausgesetztes“ (als Substanz etc.) sein, aber auch ein „Hineingesetztes“ (in den Prozeß etc.). „Herausgesetzt“ wird von Aristoteles die Substanz, „hineingesetzt“ (um den Widerspruch aufzulösen) die Zeit und in deren Folge die wechselnden Hinsichten, schließlich sprachliche Bedeutungsvorgaben in der Form mehrsinniger Ausdrücke, die sich durch Aufgliederung zerlegen lassen.

b) Fehlendes „Gleiches“ und fehlender gemeinsamer „Nenner“: jede Seite einer Disjunktion kann nur von sich selbst ausgehen und letztlich auch nur auf sich selber rekurrieren, bei sich bilanzieren usw. So gesehen bildet jede Seite für sich ein Totum, wobei der ihr gegebene „eigene“ Nenner zwangsläufig ein solches konstituieren muß.

Bezüglich der „doppelten Negation“ wirken die getroffenen Unterscheidungen sich so aus, daß man von verschiedenen Annahmen ausgehen kann; mindestens

- a) wie bei Aristoteles von einer Rückkehr in die Ausgangslage,
- b) vom Nichtzurückkehren an denselben Punkt,
- c) von der doppelten Negation als Negation beider Seiten einer gegebenen Alternative.

2. An diese Stelle gehört auch die Unterscheidung von Disjunktion und Alternative gemäß der aussagenlogischen Funktionentafel:

a) Das nicht-ausschließende „oder“ der Alternative ist gekennzeichnet durch: eins oder das andere - oder auch beides ...

b) Das ausschließende „oder“ der Disjunktion ist gekennzeichnet durch: eins oder das andere - aber nicht beides ...

An diesem Punkt tritt oft eine Verwechslung auf, weil die Aussagenlogik die Disjunktion ebenso wie die Alternative als entscheidbar betrachtet. Demgegenüber gilt: Alternativen kann man entscheiden, man muß sie aber nicht entscheiden. Eine Disjunktion aber kann man nicht entscheiden (was an dieser Stelle jedoch noch nicht ganz klar werden kann). Die Disjunktion scheint zwar eine Entscheidung naheulegen (Entweder - oder), doch kann diese wegen der Selbständigkeit, Unabhängigkeit und Unaufhebbarkeit der disjunktiv Bezogenen gar nicht getroffen werden, es sei denn zugunsten des eigenen Standpunkts – und dieser steht nicht zur Entscheidung an; denn man kann ihn gar nicht zur Disposition stellen.

Mit der Disjunktion als nicht-entscheidbarer stellt sich die Frage nach einer anderen Art von Zusammenbestehen des Disjungierten: einer nicht mehr auf der Ebene der Indifferenz gegebenen Konjunktion. Die Art dieser Konjunktion auszudrücken erfordert eine neue Begrifflichkeit:

- das „Gemeinsame“ Heraklits, das kein „Gleiches“ ist bzw. kein „Allgemeines“ kennt;

- die Denkfigur einer (paradox gewendeten) „Koinzidenz“ (ein Koinzidieren ohne Preisgabe des eigenen Orts und ohne Möglichkeit zur Verschmelzung);

- das „unvermischt und ungetrennt“ der christologischen Formel im Chalcedonense (dem nizäischen Glaubensbekenntnis).

Die angemessene Ausarbeitung derartiger Denkfiguren setzt ein Verständnis der Disjunktion bereits voraus; sie können also nicht an den Anfang gestellt werden.

3. Das Bisherige sind Versuche, Alternative und Disjunktion auf rein formaler Ebene zu unterscheiden. Dabei wird vom Verständnis der Alternative als einer commonsense-Annahme ausgegangen. Bezüglich der Disjunktion bleibt dies eine nicht hinreichende Annäherung von „außen“ und „unten“ her. Ihre von

der Alternative her gedachte, indirekte Kennzeichnung auf formale Weise ist nicht erschöpfend, so daß es zur Verständlichmachung der Beispiele bedarf.

Wollte man zur Charakterisierung der Disjunktion von „oben“ einsteigen, das heißt: mit ihr selbst beginnen, so wäre sie bisher am weitesten durchdacht in der personalen Beziehung, soweit diese in der ausschließenden Form des Ich-Du (Buber) als einer „Beziehung Getrennter“ (Buber) gefaßt wird. Hieran schließen sich Überlegungen an zur Disjunktion von Ich | (ganz) Anderer bzw. Ich | Fremder, die weithin noch in den Anfängen stecken.

Zur allgemeinen Charakterisierung: Der Disjunktion entspricht, daß hier nicht mehr von einer gemeinsamen Vergleichsbasis ausgegangen wird; damit fehlt auch der gemeinsame Nenner. Im Unterschied zur Alternative gibt es hier jedoch keine Entscheidbarkeit für die eine oder andere Seite, d. h. man kann sich weder für diejenige Seite entscheiden, die man selbst innehat (sie ist als der eigene Ort alternativelos), noch für die andere, die man gar nicht einnehmen kann.

Trotz - oder vielmehr gerade wegen - der Unvergleichbarkeit und dem fehlenden gemeinsamen Nenner gibt es hier einen Bewegungsspielraum im „Zwischen“, der als solcher nicht mehr alternativ verrechnet werden kann. Dies bedeutet, daß die disjunktive, gegenseitig ausschließend gedachte Beziehung nicht eo ipso aporetisch bzw. dilemmatisch wird, wie das bei „versperrten“ Alternativen der Fall ist. Der kraft Disjunktion gegebene Bewegungsspielraum kann zwar immer noch dynamisch bzw. prozessual interpretiert werden, im eigentlichen Vorgang ist er aber nicht gebunden an Zeitfolge und intentionale Handlung als vermittelnde Elemente bzw. Momente.

Auch Symmetrie und Asymmetrie lassen sich im genannten Beispiel unterbringen. Dabei muß beachtet werden, daß Symmetrie und Asymmetrie formale Strukturmerkmale sind, für die in jedem Einzelfall angegeben werden muß, was „symmetrisch“ und „asymmetrisch“ dabei jeweils bedeutet.

Wiederum am Beispiel erläutert: Das „Gegenüber“ von Ich und Du ist „symmetrisch“ gedacht, und das heißt zunächst: beide Positionen sind durch Unabhängigkeit, Gleichrangigkeit und gegenseitige Nichtusurprierbarkeit gekennzeichnet. Damit ist aber auch schon implizit ausgedrückt, was die „Asymmetrie“ der beiden Positionen ausmacht: Ein Jeder kann in der disjunktiven Beziehung *nur seinen eigenen* Ort wirklich einnehmen, das heißt, die hier gegebene Symmetrie ist mit einer fundamentalen Asymmetrie verbunden. Mit ihr verbindet sich die Unvertretbarkeit der eigenen Position, die Nichtaustauschbarkeit der Positionen etc.

Mit der Notwendigkeit der Einnahme des eigenen Ortes verbindet sich, daß es zu diesem keine Alternative und auch nicht die Wahl einer solchen gibt. Die

einzig verbleibende Wahl ist die Selbstwahl. Damit verbindet sich wiederum ein Paradox, das nur auf einer anderen Ebene seine Auflösung finden kann: Nur wenn und indem einer seinen eigenen Ort wirklich einnimmt, kann er auch den Ort des Anderen erreichen und ohne Projektionen wie von innen her verstehen. Anders gesagt erweist sich *nur über* den Vollzug der Disjunktion eine nicht mehr identitätstheoretisch zu bestimmende „Ungetrenntheit“ der Orte.

4. Soweit also mögliche Annäherungen an das Problem der Disjunktion von „außen“/„unten“ und von „innen“/„oben“ her. Bezüglich Heraklit empfiehlt sich, von „unten“ her einzusetzen und vom Denken in Alternativen über das Denken des Widerspruchs (der Unentscheidbarkeit einer Alternative) zum Denken der Disjunktion (als der Form des Widerspruchs und seines Zusammenbestehens) aufzusteigen. Dies ist ein logischer Zugang, wie auch Heraklit ihn gewählt und gleichzeitig überstiegen hat. („Dunkel“ ist er genannt worden, weil er weder den breiten Weg der Alternativen geht noch den schmalen Weg eines formal operierenden Paradoxdenkens nimmt.)

Logisch betrachtet, wäre der Einsatz bei disjunktiv gedachten Zweierbeziehungen zu steil, weil deren angemessenes Verständnis die Ausarbeitung der disjunktiven Struktur bereits voraussetzt. Auch das disjunktive Verhältnis von „Orten“ kann nicht zum Ausgangspunkt genommen werden, weil diese Kategorie (der Sache nach durchaus vertraut) selbst erst als Resultat einer Analyse der disjunktiven Struktur durchsichtig werden kann. Ohne eine solche Analyse ließe sich der Ort als raum-zeitliche Stelle einnivellieren, wie dies im Denken der Alternativen der Fall ist.

5. Was die von Heraklit geprägten und für sein Verständnis ausschlaggebenden Einheitsformeln betrifft, empfiehlt sich der Einsatz bei den Alternativenpaaren, die er selber anführt und durch deren Negation er seine eigene Konzeption von „Einheit“ ausarbeitet. Dabei empfiehlt es sich, von „unten“ her mit denjenigen Fragmenten und darauf bezogenen Interpretationen zu beginnen, die als Hintergrundkontext die Logik der Alternativen haben und den Anschein von solchen auch nicht völlig von sich abstreifen können.

Einer Interpretation im Rahmen von Alternativen – wenn diese nicht lediglich eingefleischt sind und gedankenlos hingenommen werden – kommt entgegen, daß Alternativen als solche mehrsinnig bleiben (was schon das und/oder zeigt). Sie lassen sich in verschiedener Richtung behandeln und auch gegen den Strich kehren, als „verspernte“ Alternativen gelesen werden usw. Die Interpretation kann auf derselben Ebene bleiben oder die Sachlage (durch „barren“) auf eine andere Ebene überführen. Damit hängt zusammen, daß der

logische Raum der Alternativen der Bereich der (megarisch verstandenen) Möglichkeiten ist, die man so oder anders sehen und denken, zuspitzen oder neutralisieren, entscheiden oder nicht entscheiden, vermitteln oder aporetisch machen kann.

Bleibe es jedoch bei einem an Alternativität gebundenen Verständnis der von Heraklit verwendeten Begriffspaare, so müßten diese entweder im Widerspruch hängen bleiben (auch noch als „Einheit der Gegensätze“) oder sich über Vermittlungen in einem „Dritten“ aufheben lassen. Damit wäre die von Heraklit anvisierte „Einheit“ ihrer formalen Struktur nach verkannt. Die von Heraklit thematisierten Oppositionen sind mit Bedacht so gewählt, daß dieses Mißverständnis nicht aufkommen kann.

Nun zu einzelnen Fragmenten:

Zu B 94: „(Denn) Helios wird seine Maße nicht überschreiten; sonst werden ihn die Erinnyen, der Dike Schergen, ausfindig machen“ (in der Übersetzung von Diels-Kranz). Das *ei dé mé* (sonst; wenn aber nicht ...) kann auch als Implikation gelesen werden gemäß der Ableitung: Aus (A oder B) folgt: (wenn Nicht-A, dann B). Diese Implikation gilt für Alternativen wie für die Disjunktion und ist deren Unterschied gegenüber noch indifferent, d. h. das der Implikation zugrundegelegte „oder“ kann ausschließend oder nicht-ausschließend sein. Die Bedingung ist lediglich: „mindestens eines ...“ (muß der Fall sein). Negiert ist damit die Annahme: „beides nicht“. „Mindestens eines“ affirmiert aber nicht: „beides“, sondern läßt es lediglich zu.

Ein Denken in Alternativen verfehlt aber den Skopus des Fragments. Zum Bewegungsspielraum innerhalb des Bereichs der Alternativen gehört, daß sie im Verhältnis der Positionen beide Möglichkeiten zulassen: das Überschreiten einer Grenze und ihr Nichtüberschreiten. Damit ist aber auch schon ihre formale Grenze angegeben. Wenn Alternativen aufs ganze gesehen gar nichts ausschließen, sondern den Raum beliebiger (megarischer) Möglichkeiten eröffnen, sind sie nicht hinreichend zur Kennzeichnung solcher Möglichkeiten, die im streng geregelten Bereich der *diké* (dem die Erinnyen dienen) nicht zugelassen sind und „gerächt“ werden, wenn sie (was nicht auszuschließen ist) dennoch eintreten.

Zu B 77: „Für die Seelen ist es Lust oder (?) Tod, feucht zu werden. ... Wir leben jener, der Seelen Tod und jene leben unsern Tod.“ In diesem Fragment wird die Alternativität von Leben und Tod bestritten. Wenn Leben Lust ist, ist es *eo ipso* auch Tod, weil Lust transitorisch, d. h. ein vergänglicher Moment ist

und als solcher ihr eigenes Ende in sich trägt. Insofern besteht zwischen Leben und Tod keine Alternative und m. E. auch kein Umschlag, sondern wiederum ein Übergang und damit die Implikation: Wenn Leben = Lust ist, dann ist Leben = Tod. Eine Disjunktion von Leben und Tod kann an dieser Stelle noch nicht in Anschlag gebracht werden, es sei denn durch eine genauere Analyse des „Übergangs“, der sowohl kontinuierlich als auch diskontinuierlich verstanden werden kann.

Zu B 36: „Für die Seelen ist es Tod, Wasser zu werden, für Wasser aber Tod Erde zu werden. Aus Erde aber wird Wasser und aus Wasser Seele.“ Das Fragment gibt zwei Wandlungsreihen an, die eine absteigend, die andere aufsteigend. Man könnte in einem vereinfachten Schema an zwei Kreishälften denken, wobei dieser Kreis zwei opponierende Pole hat („Seele“ einerseits, „Erde“ andererseits) und dennoch wieder in sich zurückführt. Hier hat der eine Pol (die „Seele“ als Lebenspol) den Vorrang vor dem anderen (der „Erde“ als dem Todespol). Gleichwohl läßt sich in diesem Schema Leben/Tod noch als ein zyklischer Prozeß fassen. Die Zweipoligkeit und damit verbunden die Hierarchisierung der Ebenen sind dem Kreisbild als solchem zunächst jedoch fremd, und auch das mit dem Übergang auf die andere Ebene verbundene Umschlagsphänomen.

Ein anderes, diese komplexe Problematik weiter entfaltende Bild wäre die „liegende Acht“, die das Ganze in zwei alternierende Kreisläufe zerlegt und die Ebenen deutlicher zu unterscheiden erlaubt: einerseits der Kreislauf Seele - Wasser und wieder zurück; andererseits der Kreislauf Wasser - Erde und wieder zurück; dazwischen der Transitpunkt zwischen den beiden Ebenen bzw. Kreisen. Die Zweistufigkeit des Bildes entspräche einem Geschehen auf zwei Ebenen, einer immateriellen und einer materiellen, die aber gleichwohl verbunden zu denken sind.

Bei beiden Bildern lassen sich die Ebenen und ihr Verhältnis immer noch im Sinne von Alternativen verstehen. Auch die Figur des „Umschlagens“ ist zunächst von einem Alternativenschema her gedacht. Man findet sich - man weiß nicht wie - plötzlich auf der anderen Seite wieder. Das so verstandene „Umschlagen“ beschränkt sich auf zwei unterschiedliche Ansichten „desselben“, zwischen denen man hin und her pendelt, ohne daß, was ihr „Zusammen“ bzw. ihre Einheit ausmacht, bereits ausgearbeitet wäre. Insofern ist das „Umschlagen“ ein noch begriffsloser Begriff einer Einheit, die sich selber nicht kennt und auch nicht in der Hand hat.

Gleiches kann man für alle Alternativen geltend machen, für die es aussichtslos ist, nach einem „Dritten“ zu suchen. Sie schlagen ineinander um,

solange man keinen Blickpunkt außerhalb einnehmen kann, der es erlaubt, beide Seiten gleichzeitig zu sehen und miteinander so zu vereinbaren, daß man ein Selbiges in beiden erkennt, ohne sie in einer Indifferenz zusammenfließen zu lassen.

Auch Gegensatzfiguren sind so lange noch unproblematisch, als man zwischen ihnen hin und her pendeln kann und noch keinen Widerspruch dabei empfindet. So verstanden, kann man die Alternativen als Versuche einer Neutralisierung des Widerspruchs verstehen, der, näher betrachtet, aber auch in der Alternativität und dem Versuch ihrer Indifferenzierung noch virulent bleibt.

Mit B 113 ff. werden Fragmente interpretiert, die die Einheitskonzeption Heraklits ausdrücken und interpretatorisch von großer Bedeutung sind. Nach demselben „Strickmuster“ soll abgehandelt werden, wie bezüglich der folgenden Fragmente die Alternativen problematisiert und eine disjunktive Struktur der von Heraklit anvisierten sog. „Einheit der Gegensätze“ nahegelegt wird.

B 113: ξὺνόν (bzw. κοινόν): „(Denn) gemeinsam ist Anfang und Ende beim Kreisumfang.“

B 59: μία ἐστὶ τε καὶ ἡ αὐτὴ: „Der Walkerschraube Weg, grad und krumm, ist ein und derselbe.“

B 60 : μία καὶ ὡτὴ: „Der Weg hinauf und hinab ist ein und derselbe.“

B 57 : ἔστι γὰρ ἕν : „Lehrer aber der meisten ist Hesiod. Von ihm sind sie überzeugt, er wisse am meisten, er, der doch Tag und Nacht nicht erkannte. Ist ja doch eins!“

Hier kommt es jeweils darauf an zu zeigen, daß eine identitäts- bzw. alternativenlogische Interpretation im Sinne der aristotelischen Logik zwar möglich ist, aber den Punkt verfehlt, auf den es bei Heraklit gerade ankommt, so daß bewußt oder unbewußt daran orientierte Interpretationen in Tautologien oder in Widersprüchen hängenbleiben – und der „Umschlag“ hilft dann auch nicht mehr aus der Kalamität.

Die eine Seite ist also das Abarbeiten einer kurzschlüssig werdenden Interpretation, die andere das Öffnen eines neuen Denkraumes.

Zu B 113: Der „Anfang“ und das „Ende“ ist der Sache nach nicht dasselbe, auch wenn der Anfangspunkt und der Endpunkt im geometrischen Bild der Kreislinie zusammenfallen. Das „koinón“ („gemeinsam“) drückt aus, daß Heraklit beides keineswegs gleichsetzen will und auch in der geometrischen

Darstellung beide Punkte noch unterscheiden will. Dem entspricht der Begriff einer „disjunktiven Koinzidenz“.

Zu B 59: Das „Walken“ (gnaphein) und das „Schreiben“ (graphein) hängt etymologisch zusammen; gemeinsam wäre das Ritzen mit einem Stachel (knáo).

Im aristotelischen Denkraum bleibt Kahns am Schreibvorgang orientierte Interpretation: mit dem Schreibvorgang, einer sukzessiven Handlung also, kann man den in Frage stehenden Gegensatz „gerade“ und „krumm“ via Prozeß weder vereinigen noch überbrücken. Das alles sind zeit-räumliche Vorstellungsweisen, die in der aristotelischen Logik dazu dienen, den Widerspruch durch die Folge und/oder unterschiedlicher Hinsichten zu entschärfen, dem disjunktiven Sachverhalt gerade | krumm aber nicht gerecht werden können. Hebt man auf den ontologischen Charakter und Hintergrundkontext dieser Differenz ab, so wäre genauer zu klären, was eine „ontologische Differenz“ ist, im Unterschied etwa zu einem mittels Prädikaten zu bezeichnenden „bestimmten Unterschied“ innerhalb eines Gleichen bzw. Allgemeinen.

Was B 60 betrifft, können zunächst verschiedene Annahmen erwogen und daraufhin geprüft werden, ob sie dem *mía kai hauté* („ein und derselbe“) Genüge tun:

a) Hin- und Rückweg ist *derselbe* Weg, nur verschieden betrachtet;

b) Hin- und Rückweg sind *zwei* sich unterscheidende Wege, wobei die Art dieses Unterschieds den wesentlichen Punkt ausmacht:

b1) Hin- und Rückweg geschehen *nacheinander*; das zeitliche Nacheinander kann aber nicht konstitutiv für das „Hin“ und „Zurück“ sein;

b2) Der „Weg“ ist *in jedem Moment beides*: Hin- und Rückweg, oder: „Wege“ sind gekennzeichnet durch ein *Sichwenden-in-sich* bzw. ein *Rückkehren-in-sich*.

Die Schwierigkeit ist hier (wie bei B 103), daß die räumliche Vorstellung verlassen werden muß, um eine Simultaneität denken zu können, in der unterschiedliche Qualitäten nicht einnivelliert werden und verlorengehen.

Entsprechend dieser Abstufung kann die Kategorie des „Weges“ in verschiedenen Logiken gedacht und entsprechend definiert werden:

a) identitätslogisch: Weg ist Weg, indifferent gegenüber Richtungen, „Eins!“

b) alternativenlogisch: Der Weg ist Hin- und/oder Rückweg, oder auch beides, „Zwei!“

c) widerspruchslogisch: Weg ist ein Widerspruch-in-sich, „Eins!“ und „Zwei!“

d) Weg ist Hin- und Rückweg, „Beides!“ *ineins gesehen und gedacht*.

e) Weg ist weder ein Hin - noch ein Zurück, „Beides nicht!“, das heißt: der Vorstellung entzogen.

f) Weg ist er selbst nur als „wegloser Weg“, das heißt: er besteht aus einzelnen, voneinander völlig unabhängigen Schritten. Die mit Zielbezogenheit und Übersicht verbundene, intentionale Möglichkeit des Weges hebt sich auf, indem er begangen wird.

Entsprechend kann in B 57 für Tag und Nacht argumentiert werden:

a) Tag und Nacht wechseln sich ab;

b) Tag und Nacht sind ein und dasselbe;

b1) identisch (dies kann mit *éstí gár hén* aber nicht gemeint sein);

b2) ineins zusammengespannt, wenngleich qualitativ verschieden;

c) Tag und Nacht verneinen sich gegenseitig, schlagen ineinander um;

d) Tag und Nacht stehen disjunktiv zueinander;

d1) unter dem Aspekt ontologischer Gleichrangigkeit und eines „Kampfes“;

d2) unter dem ontologischen Vorrang des Tages vor der Nacht, die durch ihn ausgeschlossen (vertrieben) wird, ohne daß er irgendetwas tut.

Nur wenn man das Verhältnis von Tag und Nacht als Disjunktion denkt, kann der ontologische Vorrang des Tages so begründet werden, daß dies den einer anderen Logik folgenden Annahmen a) bis c) nicht widerspricht.

Dies motiviert eine Zwischenüberlegung zum Verhältnis von Alternativen-denken und Denken der Disjunktion:

Was die bisher hinsichtlich der logischen Form des heraklitischen „ein und dasselbe“ diskutierten Fragmente betrifft, handelt es sich um einen *Zwischenschritt* hin zur Logik der Disjunktion. Solange man (offen oder insgeheim) in Alternativen denkt, ist es einerseits notwendig, so zu verfahren, und gleichzeitig kann dieser Schritt nicht gemacht werden. Die vorgeschlagenen Interpretationen bleiben unbefriedigend und rufen wiederum alternative Gegenpositionen bzw. konkurrierende Interpretationen auf den Plan. Dies liegt an der Alternativenbildung als solcher. Weder können die Alternativen selbst widerspruchs-

frei gedacht werden, noch läßt sich eine aus ihnen herausgesetzte, konsistente Einheit finden, die sie in sich aufheben könnte. Von daher kommt die Meinung, daß man sie eben entscheiden müsse. Aber auch die eine oder die andere Seite einer Alternative wird nicht widerspruchsfrei denkbar. Man ist gleichsam befangen im Gegensatz und kommt nicht aus ihm heraus.

Wenn man in dieser Situation nicht einfach zwischen den Alternativen ad infinitum hin und her pendeln will, weil man sie weder versöhnen noch sich zwischen ihnen entscheiden kann, erweist sich der Raum der Alternativen als ein Gefängnis (oder eine Verstrickung) und kann, sobald dies eingesehen ist, zu einem Sprungbrett auf eine andere Ebene werden, auf der sich dasselbe Dilemma/dieselbe Aporetik nicht mehr in gleicher Weise stellt. Das „Sprungbrett“ ist aber nicht dadurch schon abgeschafft, daß man den Sprung macht. In diesem Sinne kann man ein Denken in Alternativen nicht überhaupt hinter sich lassen, auch wenn man sie überschreitet.

Damit stellt sich auf allgemeinerer Ebene die Frage, wie sich die „Logik der Disjunktion“ zur „Logik der Alternativen“ verhält. Beide lassen sich nicht voneinander trennen, auch wenn sie sich gegenseitig abstoßen. In einem Sinne enthält die „stehende“ Disjunktion eine Sistierung (Negation) des vorgeblichen Bewegungsspielraums der Alternativen. Wo (z. B. im nicht mehr auszuwechselnden Ich-Du) die Disjunktion eingesehen ist, kann man sich nicht mehr auf dieselbe Weise wie in den Alternativen bewegen, das heißt: diese sind nun nicht mehr funktional.

Aber auch dann geht es nicht einfach um die Einsicht in die „Illusion der Alternativen“ und ihre Abschaffung. Ansichten sind als solche immer perspektivisch gebunden und als solche alternativ. Die Alternativen bleiben also bestehen, nur bekommen sie nun eine andere Funktion. Wenn sie sich schon nicht auflösen lassen, braucht man ihre Aporetik als Widerlager für das Durchbrechen der ansichtsgebundenen Beschränkungen, ohne daß damit das Gewinnen einer neuen, nicht mehr beschränkten Ansicht verbunden wäre (eine solche gibt es nicht). Aporetik meint, daß aus dilemmatisch bzw. trilemmatisch gewordenen Alternativen (d. h. alle Wege sind versperrt!) heraus kein Überstieg mehr gemacht werden kann, der selber wieder eine Alternative enthält (z. B. der Überstieg auf ein „Jenseits“, ein „Drittes“, eine „große“ Alternative ganz anderer Art u. a. mehr). Das alles sind vergebliche Versuche, die horizontale Ebene, in die die Alternativen gebannt sind, doch irgendwie übersteigen und möglicherweise aufheben zu können. Es bleiben Denkfiguren im Rahmen der aristotelischen Logik, die ich als eine Logik der Alternativen bezeichne. Obwohl sie einem Realismus verpflichtet ist, nährt sie utopisches Denken.

Von daher legt sich die Frage nahe: Alternativenbildung ist eine Art und Weise, das Bewußtsein zu schematisieren, die mit dem, was wirklich ist, nicht

viel zu tun hat, weil sie auf Setzungen beruht – gilt das auch für die Disjunktion, oder hat diese darüber hinaus einen „ontologischen“ Charakter und Rückhalt?

Dazu ist kurz zu sagen: Bei Heraklit gibt es kein „Drittes“, kein „Jenseits“ und keine „Aufhebung“ der Alternativen- und Gegensatzstruktur, was schon dadurch bekräftigt wird, daß die oberste Kategorie bei ihm „Werden“ und nicht „Sein“ heißt, also Zeit nicht überhaupt negiert und in den Urgrund selbst ein höchst Bewegliches, sich ewig Wandelndes (das „Feuer“) setzt. Dem entsprechen die Formeln der All-Einheit, die keine monolithische Einheit mehr zugrundegelegt werden kann. Das „Eine“ selbst ist „Alles“ und „Alles“ ist „Eins“. Das hat gegenüber dem Möglichkeitsbereich der Alternativen eine andere Stoßrichtung hin zu einem *durchgängigen Realismus*, während die aristotelischen Einteilungen zu Hypostasierungen (Heraussetzungen, Hineinlegungen, wörtlich: Unterstellungen) tendieren und trotz aller unterlegten Formen und Substanzen dem Nominalismus in die Hände arbeiten, für den die „Benennungen“ ein und alles sind. Alternativen sind, von daher gesehen, Etikettierungen bzw. Produkte von solchen.

Damit ist eine neue Ebene eingezogen und das Verhältnis von erkenntnistheoretischen und ontologischen Gesichtspunkten zur Diskussion gestellt. Wichtig werden in diesem Zusammenhang Überlegungen zum Verhältnis von Symmetrie und Asymmetrie in den bisher behandelten Gegensatzpaaren. Wenn man davon ausgehen muß, daß es sich hier nicht mehr um entscheidbare Alternativen handelt, wäre allein von der Gleichgewichtigkeit der Alternativen her gesehen eine Asymmetrie nicht mehr unterzubringen. Also muß die in Heraklits Gegensatzpaaren gleichwohl liegende Asymmetrie ontologisch begründet sein. Damit führen die Gegensatzpaare aus dem Alternativendenken heraus, insofern nun zu ihrer Weiterbehandlung ein ontologischer, erkenntnistheoretisch relevanter Ebenenunterschied eingeführt werden muß.

Es hat sich gezeigt, daß Alternativen sich „Benennungen“ verdanken und insoweit auch noch kein „ontological commitment“ (Quine) zu tragen haben. Erkenntnistheoretisch kommt man um ein solches aber nicht herum, wenn man an der einen Wahrheit festhalten will und diese nicht mehr im Indifferenzpunkt von Alternativen (ihrem Allgemeinen qua Nichtunterschiedenen) festmachen kann. Sobald die Alternativen auf den in ihnen liegenden Gegensatz und Widerspruch hin befragt werden, besteht hier eine starke Tendenz, „zwei Wahrheiten“ zu etablieren bzw. nebeneinander gelten zu lassen. Dies ist aber nicht mehr möglich, wenn die erkenntnistheoretische Frage auf ihre unabdingbaren ontologischen Implikationen hin betrachtet wird. Damit stellt sich die Frage nach einer Logik, die beides nicht (wie die Logik der

Alternativen) schon im ersten Ansatz voneinander trennt und dann nicht mehr zusammenbringen kann. Die Alternativen bleiben eine Sache von Ansichten, Benennungen, Meinungen, deren Erkenntniswert eingeklammert werden muß. Wie kann dann aber das Verhältnis von „Einsicht“ und „Ansicht“ im Schnittpunkt von ontologischer und erkenntnistheoretischer Frage so verankert werden, daß es auch hier nicht beim bloßen Widerspruch von Negation und Affirmation bleiben muß?

Um das Verhältnis von erkenntnistheoretischer und ontologischer Ebene zu thematisieren, empfiehlt es sich, jene Fragmente zusammenzustellen, in denen es um Ansichten, Benennungen, Meinung oder Erkenntnis usw. geht, die als solche noch keine ontologischen Differenzen enthalten müssen, auch wenn solche im Hintergrund stehen. Die Frage ist hier, wie die Dimension der „bloßen Ansichten“ abzuheben ist von einer „Einsicht“, die sich nicht mehr im Bereich der Ansichten bewegt, auch wenn sie diesen nicht überhaupt von sich abstreifen kann und will.

Leichter erscheint es zunächst, an der Trennung beider Bereiche festzuhalten. „Ansichten“ treten in Alternativen auf und bewegen sich in solchen, und insofern bleiben sie „bloße Ansichten“. Sie schaffen sich einen eigenen Raum der Alternativen, eine in sich geschlossene Welt oder einen durch dieses Denken beschränkten Bewußtseinsraum. Und gleichwohl stellt sich hier die Frage, wie dieses vorgebliche Wissen bzw. Meinen sich zum wirklichen Wissen verhält, wie *dóxa* und *aletheia* sich zueinander verhalten.

Einen Einstieg zu dieser Frage kann B 34 geben:

„Sie verstehen es nicht, auch wenn sie es vernommen; so sind sie wie Taube. Das Sprichwort bezeugt's ihnen: »Anwesend sind sie abwesend«.“

Die im Sprichwort wiedergegebene wesentliche Aussage: *pareóntas : apeínai* kann mit „als“ gelesen werden: „*als* Anwesende sind sie abwesend“. Mit einer bloßen Trennung von „Einsicht“ einerseits und „Ansicht“ andererseits ist es also nicht getan; denn auch den „Vielen“, die „taub sind“, wird nicht abgesprochen, daß „sie es *vernommen* haben“ – nur: „sie *verstehen* es nicht“. Mit Vernehmen bzw. Vernommenhaben wird hier der „Logos“ (Fr. B 2) in Zusammenhang gebracht und nicht nur, wie Fragment B 1 zunächst vermuten ließe, die den anderen unverständlich bleibende Rede Heraklits.

Es geht hier nicht mehr um die angemessene Auslegung der heraklitischen Einheitsformeln, sondern um die Markierung einer Differenz, die, was die „Einsicht“ bzw. das „Verstehen“ betrifft, einen ausschließenden Charakter hat, nicht aber, was das „Vernommenhaben“ betrifft. In Fragment B 1 wird auf die

Differenz von Wachen und Schlafen angespielt, zwei Bewußtseinszustände, die sich gewöhnlich ausschließen, aber nicht notwendig ausschließen müssen: „Den anderen Menschen aber bleibt unbewußt, was sie nach dem Erwachen tun, so wie sie das Bewußtsein verlieren für das, was sie im Schlafe tun.“ In B 2 werden die „Ansichten“ in eine Klammer gesetzt und mit einem „als ob“ versehen: „Drum ist es Pflicht, dem Gemeinsamen zu folgen. Aber obschon der Logos gemeinsam ist, leben die Vielen, *als hätten sie eine eigene Einsicht*.“ Wenn Einsicht nur der „Logos“ gibt, muß, was nicht mit ihm übereinstimmt, eine private *Ansicht* (hier: *phrónesis*) bleiben.

Noch deutlicher macht Fragment B 72 den hier vorgestellten Sachverhalt: „Mit dem sie am meisten ununterbrochen verkehren – dem Logos ... –, von dem sondern sie sich ab, und was ihnen jeden Tag begegnet, kommt ihnen fremd vor“ (in der Übersetzung von Jaap Mansfeld).

Man kann auch diese Fragmente, wie die vorhergehenden, zunächst noch im Rahmen von Alternativen denken. Um die wesentliche Aussage zu fassen, ist man hier jedoch gezwungen, auf eine andere Ebene überzuwechseln, ohne jedoch die erste Ebene dabei zu verlassen.

Was Fragment B 34: »Anwesend sind sie abwesend« betrifft, kann dies so aussehen:

a) Menschen sind mal anwesend, mal abwesend – was Heraklits Aussage nicht trifft.

b) Sie sind anwesend-abwesend zur selben Zeit, beides zugleich.

b₁) Sie sind beides zugleich als „geteilte“ Menschen (bewußt – unbewußt beim Wachen – Schlafen; körperlich anwesend – geistig abwesend u. a. mehr).

Was Wachen und Schlafen betrifft, wäre eine solche alternativenbildende Auslegung noch möglich, doch trifft das „geteilte Menschen“ nicht den Punkt, um den es dabei geht: daß es sich hier um zwei einander ausschließende, bei vollem Bewußtsein („Wachheit“) aber auch umfassende Bewußtseinszustände handelt. Um die beiden Generalnennen „bewußt“ – „unbewußt“ in ein gegenseitig offenes Verhältnis zueinander setzen zu können, in dem sich beides nicht mehr ausschließt, muß der Schritt auf eine andere Ebene gemacht werden:

b₂) Menschen sind „anwesend“ und „abwesend“ zugleich als „disjungierte“ Menschen.

Damit taucht eine Fragestellung auf, die sich grundsätzlich nicht mehr im Rahmen alternativer Annahmen weiterbehandeln läßt. Es ist dies auch der Punkt, an dem die erkenntnistheoretischen Fragen sich notwendig mit einer ontologischen Frage verbinden.

Zugespitzt wird diese Frage mit dem nach beiden Seiten hin spielenden Problem der Wertung, die einerseits einer Wertungsalternative unterliegt, andererseits aber dazu nötigt, diese zu übersteigen.

Ein Beispiel dafür ist B 54: „Unsichtbare Fügung stärker als sichtbare.“

Man kann dieses Fragment behandeln unter dem Aspekt einer Wertungsalternative und ist mit dem „stärker als ...“ (κρείττον) gleichzeitig gezwungen, diesem Wertekönnen eine Grenze zu setzen. Was „stärker“ ist, bleibt einerseits Sache einer Wertung, andererseits weist es über alle Wertung hinaus in einen Bereich, dem solches fremd ist: den Bereich dessen, was ist. Dies rückt das Werten in eine doppelte Beleuchtung.

a) Wertung ist einerseits an Alternativen gebunden. Sie ist hier erforderlich und angebracht, weil man noch keine wirkliche Einsicht hat, die Sache selbst noch gar nicht kennt und von einer qualitativen Differenz ausgehen muß.

b) Dies gilt aber nur so lange, als man die qualitative Differenz noch nicht empfinden kann. Sobald diese ins Bewußtsein tritt, erübrigt sie das Werten.

Ein anderes Beispiel ist B 15: „Denn wenn es nicht Dionysos wäre, dem sie die Prozession veranstalten und das Lied singen für das Schamglied (Phallos), so wär's ein ganz schamloses Treiben. Derselbe aber ist Hades und Dionysos (houtós dè Aides kai Diónysos), dem sie da toben und ihr Lenaienfest feiern.“

Mit der unterschiedlichen Beleuchtung und Bewertung des Festes verbindet sich hier ein je anderer Name (Aides – Dionysos), wobei von Heraklit betont wird, daß Hades und Diónysos der Sache nach „derselbe“ sei. Dies rückt den Festvorgang und seinen „Ort“ in ein eigenartiges doppeltes Licht: Was das Festtreiben beinhaltet, ist ineins „Leben“ und „Tod“, Festwiese und Hades, und auf beiden Bühnen zugleich spielt sich das ganze Geschehen ab. Eine Alternative ist nur so lange gegeben, als man sich der Sache nicht bewußt ist und beide Seiten an ihr wahrnehmen kann. Die dem vollen Bewußtsein zugängliche Koinzidenz des Gegensätzlichen kann nicht mehr unter Alternativen gedacht, sondern nur unter dem Aspekt der Disjunktion Aides | Dionysos aufgeschlossen und in ihren Implikationen weiterentwickelt werden.

Allgemeine Zwischenüberlegung zum Verhältnis von Wertung und Benennung:

Die Problematik der Namen (Benennungen) habe ich bisher ausgespart und möchte die diesbezüglichen Fragmente als einen gesonderten Komplex

bearbeiten. In B 54 geht es bezüglich der Fassung von „Einheit“ um zwei Alternativen und deren Bewertung.

Wertung ist dort erforderlich, wo man die Sache selbst noch gar nicht hat bzw. kennt und mangels einer qualitativen Differenz von Annahmen ausgehen muß. Weil und solange die qualitative Differenz noch nicht empfunden werden kann, ist eine Bewertung möglich und vielleicht sogar sinnvoll. Ist das Wissen um die qualitative Differenz gegeben, so erübrigt sich das Werten. So lange aber stochert man gleichsam im Nebel herum und erwägt: Ist es so? oder so? besser? oder schlechter? usw.

Ein solches Vorgehen wird dadurch begünstigt, daß die Alternativen selbst über Benennungen eingeführt werden, die als bloße Bezeichnungen neutral sind, d. h. keinen spürbaren Unterschied in sich enthalten und eben deshalb einer (semantischen und syntaktischen, logischen und systemischen) Bewertung unterzogen werden müssen. Die so gebildeten Wertungsalternativen sind mit den jeweiligen Sachverhalten nur sehr lose verbunden, denn beides hat im Grunde gar nichts miteinander zu tun. Das Bewerten ist eine künstliche Sache von außen her und zwar aus einem fremden Gesichtspunkt heraus. Weil Zeichen als solche neutral sind, müssen sie mit einem hierarchisch gegliederten Sinnrahmen ausgestattet werden, der dann auf die Dinge und ihre Einteilungen übertragen wird.

Vielleicht läßt sich von daher auch die Schwierigkeit von Hippolyt erklären, dem die „unsichtbare“ Harmonie als die höhere (Fr. B 54) nicht zusammenzupassen scheint mit der Betonung der sinnlichen Erfahrung in B 55: „Was man sehen, hören, in Erfahrung bringen kann, das ziehe ich vor“ [dem, was man nicht sehen, hören, erfahren kann].

Hier könnte man zunächst fragen: Wie verhält sich

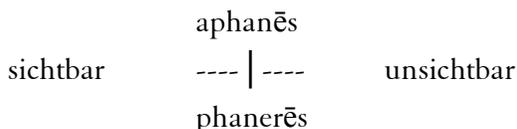
aphanēs – phanerēs

zu unsichtbar (für die Sinne) – sichtbar (in die Sinne fallend)?

„Sichtbar – unsichtbar“ kann man zunächst als eine Alternative verstehen, wobei die beiden Seiten im Sinne der Vorordnung der einen vor der anderen unterschiedlich bewertet werden können, je nachdem, wie die Sinnesleistung selbst bewertet wird. Wenn sie auf das „Sichtbare“ beschränkt bleibt, muß das vor Augen Liegende dem nicht in Erscheinung Tretenden vorgezogen werden. Geht man aber davon aus, daß die Sinne nicht eo ipso ins Sichtbare gebannt sind, kann im Verhältnis von Sichtbarem zu Unsichtbarem auch mittels der Erfahrung eine qualitative Differenz ausgemacht werden. Deutlicher wird dies beim Sinn des Gehörs als einem „Tiefenorgan“, im Unterschied zu dem „flächig“ machenden und derartige Differenzen eher einnivellierenden Sinn des

Auges. Heraklit bevorzugt das „Hören“, und man kommt weiter, wenn man sein Universum als ein „Hör-Universum“ betrachtet und durchdringt. (Natürlich kann auch das Auge für die Tiefendimension erschlossen werden.)

Bezieht man die Tiefendimension der Sinne ein, so braucht aphanēs – phanerēs und sichtbar – unsichtbar nicht parallel gesetzt zu werden. Beides läßt sich auch über Kreuz so anordnen, daß die Bereiche sich überschneiden:



Was aphanēs ist, kann diesem quaternarischen Schema gemäß sowohl sichtbar als auch unsichtbar sein, und Gleiches gilt für den Bereich des Offenkundigen (phanerēs). In diesem Sinne gekreuzt, müßte man zwischen Fragment 54 und 55 keinen Widerspruch empfinden. Warum soll „höhere Einsicht“ nicht auch über die Sinne möglich sein?

Im vierteiligen Schema ist „offensichtlich - nicht zutage tretend“ die höherrangige Differenz, die über den Wert des Wissens überhaupt (Ansicht oder Einsicht?) entscheidet. Aber auch bezüglich der Bewertung der Sinnesleistung und der an sie gebundenen Erfahrung kann nun eine wesentliche Differenz zwischen common sense (Meinung der Vielen) und Tiefblick (Wissen bzw. Weisheit) markiert werden. Beide polaren Dimensionen sind nun durch eine Disjunktion gekennzeichnet, deren Realisierung einen Ebenenwechsel impliziert.

Hier greift die Rede von einer „stärkeren“ und einer „schwächeren“ Ansicht der Dinge. Eine solche Unterscheidung ist nur möglich auf der Grundlage einer objektiven, auf Wissen begründeten Einsicht und kann insofern gar nicht mehr ein bloßer Wertungsgegensatz sein. Während Wertungen etwas ausschließen oder unterdrücken, braucht die höhere Einsicht die „schwächere“ Ansicht nicht mehr auszuschließen, konkurriert sie doch gar nicht mehr mit der Ebene bloßer Ansichten oder Wertungen.

Bezüglich der von Heraklit geltend gemachten Einsicht kommt das Alternativendenken an seine Grenze, und dies vor allem am Begriff der Einheit bzw. der Harmonie. Solange es hier bei einer Konstruktion aus Gegensätzen bleibt, wird etwas verträglich gemacht, was sich auch wieder nicht vertragen will und Harmonisches mit Disharmonischem mischt. Eine solche Behandlung der Gegensätze entspräche immer noch der Behandlung von Alternativen, auch wenn diese nun überwunden werden sollen. Immer noch kann man die eine oder die andere Seite hervorkehren oder statt dessen die Ausgewogenheit in den Vordergrund rücken.

(Nebenbei gesagt: Eine aus Alternativen bzw. Gegensätzen konstruierende Form des „Ästhetischen“ wird aus den genannten Gründen nicht Heraklits Begriff der „Harmonie“ gerecht, der ja nichts mit dem Schönen und Häßlichen und seiner Mischung zu tun hat. Näher läge hier die akustische Analogie mit dem Wohlklingenden und Mißklingenden. Die Vielen glauben wohl richtig zu sehen, aber sie haben verlernt, zu hören.)

Das Beispiel zeigt, daß das Problem der Vorordnung innerhalb von Alternativen nicht nur eine Sache unterschiedlicher Wertung ist, sondern mit einem ontologischen Vorrang der einen Seite vor der anderen zusammenhängt.

Dies läßt sich zeigen am Fragment B 57 im Zusammenhang mit Fragment B 99, wo Heraklit beide Male dem Tag einen Vorrang vor der Nacht gibt:

B 57: „Lehrer aber der meisten ist Hesiod. Von ihm sind sie überzeugt, er wisse am meisten, er, der doch Tag und Nacht nicht erkannte. Ist es doch eins!“

B 99: „Gäbe es keine Sonne, trotz der übrigen Gestirne wäre es Nacht.“

Rein alternativenlogisch läßt sich der Vorrang des Tages vor der Nacht nicht begründen; man kann beider Erfahrungsbereiche schätzen und den einen oder anderen vorziehen. Auch Heraklit geht davon aus, daß beide „eins“ sind, was für ihn aber nicht Austauschbarkeit innerhalb einer Wertungsalternative bedeutet. Erst wenn Tag | Nacht in Disjunktion zueinander gesetzt werden, kann sowohl die Einheit als auch die Differenz gefaßt und nicht zuletzt der Vorrang des Tages vor der Nacht begründet werden. Dies geht aus den Symmetrie- und Asymmetrieeigenschaften der Disjunktion hervor.

In welchem Sinne aber gibt die Disjunktion Tag | Nacht einen solchen Vorrang her? Auch mit der Disjunktion ist man ja aus dem Gegensatzverhältnis noch nicht heraus, sondern kann es in Richtung Gleichrangigkeit oder Vorrangigkeit weiter entwickeln. Gleichrangig im Gegensatz wäre der Widerspruch, ungleichrangig die Herabstufung des Gegensatzes zum bewerteten Unterschied. Auch kann man das in Disjunktion gestellte „Ganze“ beider nicht einfach „Tag“ nennen, sowenig wie der Name „Nacht“ dafür erschöpfend ist. Und doch muß in dieser Disjunktion etwas liegen, was die Symmetrie des Disjunctierten aufhebt und eine Asymmetrie zugunsten des Tages einführt. In welchem Sinne aber kann man behaupten, daß der Disjunktion eine radikale Asymmetrie der disjunktiv Bezogenen zugrunde liegt?

Dazu ein Vergleich: Oben war das „Ich-Du“ als ein radikal symmetrisches und *zugleich* radikal asymmetrisches Verhältnis angesprochen worden. Im Sinne einer Alternative verstanden, könnte man in der Ich-Du-Beziehung vom Ich ausgehen, aber auch dem Du den Vorrang geben. Dies scheint eine mit

ethischen Gründen verbundene Sache der Wertung zu sein. Erst im Denken der Disjunktion kann dem Ich ein „ontologischer“ Vorrang eingeräumt werden, der indes den ethischen Gesichtspunkten keineswegs widerspricht. In anderem Zusammenhang habe ich dazu geschrieben: „Die Herkunft des Ich-Du aus dem konsequent gedachten Ichprinzip läßt sich bei Fichte nachweisen. Martin Buber hat seinen Schriften zum dialogischen Prinzip (Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1954, ⁴1979) ein „Nachwort zur Geschichte des dialogischen Prinzips“ (S. 299-319) beigegeben, in dem er von Jacobi den Ausgang nimmt („Ohne Du ist Ich unmöglich“). Diese andere Akzentuierung verdankt sich dem religiösen Diskurs, der eine Umzentrierung auf das „Du“ (das an Gottes Statt steht) als der vorrangigen Kategorie vornimmt.“¹ Wer hat nun recht? Kann man sagen: Wer in Alternativen denkt, wird das „Du“ vorordnen, und wer die Disjunktion denkt, muß das „Ich“ vorordnen? Kann man aber hier überhaupt noch in Alternativen denken? Auch Buber selbst würde dies bestreiten. Folglich kann auch über den ontologischen Vorrang des „Ich“ vor dem „Du“ kein Zweifel mehr bestehen. In diesem Sinne schließt der zitierte Aufsatz mit den Worten: „Erst an dieser Stelle hat die emphatische Rede vom Ich-Selbst keinen proklamatorischen Charakter mehr und verliert auch noch den Anschein der Paradoxie, den die Unvordenklichkeit des „Ich bin“ in Meister Eckharts Diktum „wäre ich nicht, so wäre Gott nicht“ zwangsläufig annehmen mußte.“² Hier trifft sich das abendländische „Ich“ mit dem ewigen „Ich bin“ des Vedanta.“

Offensichtlich ist nur in der Disjunktion ein wahrhaft Absolutes enthalten, das so in der Alternative noch nicht wahrgenommen werden kann und thematisch gemacht werden muß. Was ein Absolutes ist, läßt sich begrifflich dadurch kennzeichnen,

a) daß es kein Gegenteil für es gibt,

b) daß es als solches nicht durch einen Außenbezug definiert werden kann, was heißt:

c) daß es nur bei sich selber beginnen kann. Das heißt nicht, daß es keinen Bezug nach außen aufnehmen könnte; dieser ist ihm jedoch nicht wesentlich bzw. konstitutiv. Es ist deutlich, daß beim „Du“ diese Bedingungen nicht erfüllt sind, wohl aber beim „Ich“.

¹ Annäherungen an „Ich“ und „Selbst“ im östlichen Denken, in: Zeitschrift „Der blaue Reiter“, Themenheft „Ich“, erschienen im Juli 2002.

² Vgl. Meister Eckharts Predigt „Von der Armut“.

Eine analoge Problematik taucht bei allen Begriffspaaren auf, mit denen ein ontologischer Vorrang der einen Seite vor der anderen verbunden ist. Dazu gehören die Begriffspaare „Anfang und Ende“ (Fragment B 103), „gerade und krumm“ (B 59) „Wachen und Schlafen“ (vgl. B. 1; 21; 34; 88; 89) „Leben und Tod“ (vgl. B 21; 26; 62; 77; 88; 48; 32), „Wissen und Meinung“ (vgl. B 1; 2; 17; 32). Äußeres Kennzeichen für das Vorliegen einer disjunktiven Struktur ist in all diesen Fällen, daß es sich um keine Alternative handelt, auch nicht um einen Gegensatz im üblichen Sinn, und daß der erstgenannte Begriff den zweiten zu umfassen vermag, nicht aber umgekehrt. Von daher läßt sich eine Gruppe von Fragmenten zusammenfassen, bei denen es sich von vornherein um eine „absolute“ Kategorie handelt. Absolute Kategorien sind definiert als Kategorien, für die es kein Gegenteil gibt, auch wenn sie mit einem solchen behaftet zu sein scheinen. Dazu gehören das „Eine“, das „Leben“ der „Logos“, das „Feuer“, das „einzig Weise“ ...

Es sei in dieser Hinsicht nur noch B 32 betrachtet: „Eins, das einzig Weise, will nicht und will doch mit dem Namen des Zeus benannt werden.“

Das „einzig Weise“ hat nichts mehr mit Alternativen und darauf bezogenen Benennungen (Namen) zu tun, und doch schließt es die Benennung mit einem Namen nicht aus, und auch nicht jede Form von Gegensatzung überhaupt. Dieser Name will dann aber recht getroffen sein. Wenn „Zeus“ für „Leben“ steht und dieses allumfassend ist, hat es *keine* intrinsische Beziehung auf den „Tod“, es schließt aber gleichwohl eine solche nicht überhaupt von sich aus. In gleicher Weise kann das „einzig Weise“ als ein Absolutes und Allumfassendes an sich selber auch nicht mehr als mit einer Disjunktion behaftet angesehen werden, und doch kann es sich mit einer solchen verbinden. Man kann das Eine, einzig Weise „Zeus“ bzw. „Leben“ nennen – daran ist nichts falsch –, aber auch wiederum nicht. Hier greift die Disjunktion. Sobald man das Eine benennt, fällt es automatisch zurück in den Bereich der Alternativen und muß mittels einer Disjunktion gegen Verwechslung geschützt werden.

Das „Eine“ hat nicht das „Viele“ zum Gegenteil (oder zur Alternative): das „Leben“ nicht die Unsterblichkeit (die ihm ohnehin eignet) oder den Tod, der „Logos“ nicht die Meinungen der Vielen usw. Wie aber kann die Disjunktion die Einführung eines echten Gegenteils durch sich selber verhindern? Anders herum gefragt: In welchem Sinne und wodurch aber wahr und öffnet die Disjunktion den Raum des Absoluten als solchen, ohne daß er im selben Atemzug alsbald wieder den Gegensätzen bzw. den Alternativen und ihren Benennungen ausgesetzt wird? Wodurch bleibt das Absolute eben vermöge der Disjunktion von diesen anderen Möglichkeiten *unberührt*? Und was hat es als ein Umfassendes, Gegensatzfreies dennoch mit diesen Alternativen und Entgegensetzungen zu tun, aber eben *via Disjunktion*?

Man muß nach allem Gesagten davon ausgehen, daß Heraklits Begriff der Einheit bzw. des Ganzen nur über das Geltendmachen einer Disjunktion so gefaßt werden kann, daß die beiden gleich unannehmbaren Alternativen eines Monismus und eines Dualismus dadurch ausgeschlossen werden. Alle Versuche, die absoluten Kategorien im Rahmen einer Logik der Alternativen zu begreifen, bleiben mehrdeutig, zutiefst mißverständlich und fehllleitend.

Eine kurze Vorstellung Heraklits als Denker der Disjunktion

Heraklit sistiert und durchbricht die Alternativen mit seinem Konzept des „Umschlags“ oder „Wechsels“, in dem die beiden Seiten der Alternative sich als ein und dasselbe erweisen. Die „Einheit der Gegensätze“ kann also keine Vermittlung mehr meinen, sondern muß als ein Zwischenschritt zur Logik der Disjunktion hin betrachtet werden. Die Einheit ist aus den Oppositionen (dem Gegensatzverhältnis) nicht überhaupt herauszusetzen als ein „Drittes“, Übergegensätzliches, aber sie ist auch nicht einfach hineinversenkt in diese. Es kann kein Überstieg gemacht werden auf eine von Alternativen gar nicht mehr tangierte Einheitsebene, z. B. auf ein „Jenseits“, ein „Drittes“, eine „große“ Alternative ganz anderer Art usw. Überstiege dieser Art bleiben vergebliche Versuche, die 'horizontale' Ebene, in die die Alternativen gebannt sind, zu überschreiten. Die gesuchten Auswege bleiben Fluchtwege, gedacht im Rahmen der aristotelischen Logik, die eine Aufhebung der Alternativen und des mit ihnen verbundenen Widerspruchs in Aussicht stellt.

Bei Heraklit gibt es kein „Drittes“, kein „Jenseits“ und keine „Aufhebung“, was schon dadurch bekräftigt wird, daß die oberste Kategorie bei ihm „Werden“ und nicht „Sein“ heißt, also Zeit nicht überhaupt negiert. Auch wird der Urgrund selbst als ein höchst Bewegliches, als ewig sich wandelndes „Feuer“ charakterisiert. Dem entsprechend sind die Formeln der All-Einheit streng nach zwei Seiten hin zu lesen. Das „Eine“ *ist* „Alles“, und „Alles“ *ist* „Eins“. Das hat gegenüber dem *Möglichkeitsbereich* denkbarer Alternativen eine andere Stoßrichtung: hin zu einem *durchgängigen Realismus* höherer Art, und dies auf *allen* Ebenen. Demgegenüber tendieren die aristotelischen Einteilungen zu Hypostasierungen („Heraussetzungen“, „Hineinlegungen“, „Unterstellungen“, Subsumtionen unter ein „Allgemeines“ etc.) und arbeiten trotz aller Empirie und den ihr unterlegten Substanzen dem Nominalismus in die Hände. Für den Nominalismus sind die „Benennungen“ alles, und dahinter gibt es nichts. Ein Denken in Alternativen verdankt sich, von daher gesehen, der Sprache und ihren Benennungen („Etikettierungen“).

Von einer durchgängigen Disjunktion zu reden, schließt aber nicht aus, daß es oberste Einheitsbegriffe gibt, die nicht mehr durch die Gegensatzstruktur bestimmt sind und auch nicht wie die Reflexion einer Unterscheidung-in-sich unterliegen. Inwieweit es auch im Absoluten selbst, insofern dieses plural zu denken ist, eine die Vielen sondernde disjunktive Struktur gibt, ist eine andere Frage. So sind „Ich“ und „Du“ oberste Einheitsbegriffe und gleichzeitig in der Mehrzahl gegeben, einer Mehrzahl, die sich aber nicht widerspricht und auch nicht eo ipso eine Unterscheidung treffen muß. Zwischen „Ich“ und „Du“ besteht eine „Disjunktion“, aber kein „Unterschied“. Anders gesagt kann auf

einen solchen als bestimmendes Moment gerade verzichtet werden, weil eine Disjunktion das „absolute“ Geschiedensein von „Ich“ und „Du“ gewährleistet und auf einen Unterschied eben aus diesem Grunde verzichtet werden kann. Disjunktive Strukturen sind also gegeben, insofern vom Absoluten als einer *Beziehungswirklichkeit* die Rede sein muß.

Daß Heraklit eine solche zugrundelegt, geht von der Fassung seiner obersten Einheitsbegriffe selbst aus. Kategorien der All-Einheit sind Kategorien des Lebens, und dieses ist als ein sich fortzeugendes eo ipso produktiv und pluralisiert. Hier erst stellt sich das Problem der Unterscheidung und des bestimmt-bestimmbaren Unterschieds, und hier erst stellen sich im Zusammenhang damit die Fragen der Vergegenständlichung in der Beziehung, wie sie dann für die mit dem Leben verbundenen Bewußtseinsformen konstitutiv wird. Daran schließt sich die Möglichkeit selbstreflexiver Erkenntnis an. Für sie ist eine sich vergegenständlichende Pluralität unabdingbar, was gleichzeitig aber das „Alles ist eins“ in den Hintergrund einer großen Implikation treten läßt und „undenkbar“ macht. Denkbar und erkennbar machen sich immer nur die zeitweiligen Explikationen.

In diesem Sinne einer *pluralen* Wirklichkeit ist die Disjunktion in der Beziehung konstitutiv, gleich ob es sich um vergegenständlichte bzw. temporär zu vergegenständlichende Beziehungsformen handelt oder nicht, und ob eine Alternativenbildung bis hin zur Opposition damit verbunden ist oder nicht.

Dies läßt weiter fragen nach dem Verhältnis von Alternativenbildung, Benennung und Wertung.

Eine Wertung ist nur da erforderlich, wo man die Sache selbst noch gar nicht kennt. Man geht dabei von einem Zustand aus, in dem qualitative Differenzen noch nicht bzw. nicht mehr empfindbar sind; sie zu empfinden würde das Werten ja ersetzen bzw. erübrigen! Die Zerlegung in Wertungsalternativen stochert so gleichsam im Nebel herum: Ist es das oder das? Ist es so oder so? usw. Ein solches Vorgehen wird dadurch begünstigt, daß Alternativen über Benennungen eingeführt werden, die *als solche* keinen *spürbaren* Unterschied enthalten. Eben weil die Zeichen neutral sind, müssen sie bewertet, nämlich mit einem hierarchisch gegliederten Sinn- bzw. Wertungsrahmen ausgestattet werden, um selber zu gelten. Was die Sprache betrifft, ersetzen die semantischen Oppositionen die qualitativen Differenzen. „Sichtbare“ Harmonie (vgl. Fragment B 54) ist in diesem Sinne das Resultat einer Bewertung, auch wenn im Sinne „interesseloser“ Unterschiede der mit Bewertungen verbundene Antagonismus gleichzeitig negiert wird.

„Unsichtbare“ Harmonie als die höhere scheint nur auf den ersten Blick damit nicht zusammenzupassen (vgl. B 55: Was man sehen, hören, in Erfahrung bringen kann, das ziehe ich vor [dem, was man nicht sehen, hören, erfahren kann]).

Die Frage ist hier: Wie verhält sich

aphanēs – phanerēs

zu unsichtbar (für die Sinne) – sichtbar (in die Sinne fallend)?
Man darf die beiden Oppositionen nicht parallel setzen, sondern muß sie einander quaternarisch zuordnen:

	aphanēs	
sichtbar		unsichtbar
	phanerēs	

„Sichtbar – unsichtbar“ wäre dann innerhalb einer disjunktiv zu verstehenden Grundunterscheidung (aphanēs – phanerēs) eine Alternative, die im Sinne der Vorordnung des einen vor dem anderen unterschiedlich bewertet werden kann, je nachdem, wie man die Sinnesleistung selbst versteht und bewertet.

„Offensichtlich – nicht zutage tretend“ ist aber schon keine Alternative mehr; denn beides tritt verbunden auf und setzt an die Stelle der Wertung eine Differenz zwischen der „Meinung der Vielen“ (dem common sense) und der „Einsicht“ (dem Tiefblick). Eine solche Differenz ist disjunktiv zu verstehen und impliziert notwendig einen Ebenenwechsel. Wer das „nicht zutage Tretende“ ein-sieht, kehrt der Welt des vor Augen Liegenden aber keineswegs den Rücken. Er umfaßt vielmehr mit einem Blick deren Vorder- und Hintergrund, ihre Verkehrtheit ineins mit ihrer Wahrheit.

„Unsichtbare Fügung *stärker* als sichtbare“ (Fr. B 54) verlangt also keine Ausschließung des Sichtbaren. Dem kommt die Rede von einer „Harmonie des Gegenstrebenden“ entgegen: „Das widereinander Strebende zusammengehend; aus dem auseinander Gehenden die schönste Fügung“ (Fr. B 8). Eine harmonische Konstruktion aus Gegenstrebigem macht etwas verträglich, was sich auch wieder nicht verträgt und Harmonisches mit Disharmonischem mischt. Während die Alternativenbildung die eine oder die andere Seite des Zusammenklangs hervorkehrt, wird von Heraklit die Ausgewogenheit beider betont. Beides wird von ihm nicht getrennt behandelt. Sein Begriff der „Harmonie des Gegenstrebigen“, hat nichts mehr mit Alternativen wie der des „Schönen“ und „Häßlichen“ zu tun, sondern eher mit dem Wohlklingenden und Mißklingenden – mit einer akustischen Analogie. Dem entspricht der Vorwurf an die „Vielen“, daß sie wohl vieles sehen, aber verlernt haben zu hören.

Der Widerspruch wird von Heraklit also nicht geleugnet und zu beseitigen versucht, sondern als eine reale, unaufhebbare Differenz eingesehen. Zugleich aber verbindet sich damit die Einsicht, daß die wesentlichen Alternativen unentscheidbar sind und unvermittelbar bleiben müssen. Hier stellt sich zum ersten Mal das Problem einer nicht mehr zu ignorierenden disjunktiven Struktur, von der her auch die Alternativen gedacht werden müssen.

Dies erst motiviert den Gedanken eines „Zusammen“ und bestimmt dieses als Verträglichkeit eines Nichtgleichsetzbaren. Bleibt es bei einem unauflösbar gewordenen Widerspruch, so wird die Frage nach den Alternativen gegenstandslos, die aus ihm herausführen sollen. Erst wenn die Alternativen unentscheidbar geworden sind, taucht zum ersten Mal ein disjunktives Verhältnis in Form einer Koexistenzformel auf, in der die „andere Seite“ zunächst einmal zu einer großen Unbekannten wird. So verhalten sich die „Vielen“: Das nicht mehr vermittelbare „Andere“ wird außen vor gehalten und zu einer versperrten Alternative gemacht, die ausgeschlossen bleiben soll.

Anders der Einsichtige: Wo ein *koinón* (ein Umgreifendes, Unbestimmt-Gemeinsames) an die Stelle eines *tautón* (eines Gleichen oder Indifferenten) tritt, sind *beide* Seiten der anfänglichen Alternative sowohl negiert als auch affirmiert. Dadurch erst besteht die Chance, den Sinn der Disjunktion auch positiv einzulösen. Er verlangt den Wechsel auf eine andere Ebene, nun aber nicht mehr im Sinn der Setzung eines „Dritten“ – das alles beim alten läßt – sondern als das wirkliche Betreten dieser Ebene selbst. Auf ihr ergibt sich die neue Erfahrung, daß aus ihr heraus „spontane Entsprechung“ möglich wird und „Gemeinschaft“ geschieht. „Spontane Entsprechung“ meint ein Zusammenspiel von Disjunktion und Nicht-Getrenntheit, von Abgründigkeit und Verbundenheit, das nur im Raum der Aktualität je und je hergestellt, nicht aber auf Dauer gestellt und erwartbar gemacht werden kann. Damit eröffnet die Disjunktion ein neues Paradigma für das gelebte „Ganze“.

Wie aber wirkt sich die Disjunktion auf die Bildung von Alternativen aus?

Zunächst einmal setzt Heraklit das Denken in Alternativen in eine von der Disjunktion her zu verstehende Klammer. Was in Alternativen gedacht wird, hat zwar Konsequenzen für die Wahrnehmung und das Handeln, aber keine Konsequenzen in der Wirklichkeit selbst als solcher. Auf der anderen Seite kann der im ‘falschen’, ‘doxischen’ bzw. nicht wirklichkeitsgemäßen Denken vollzogene Schritt zwar einen Fremdheitseffekt erzeugen, aber nicht ablösen von der so verdeckten Wirklichkeit: *„Mit dem sie am meisten ununterbrochen verkehren – dem Logos, der das All verwaltet –, von dem sondern sie sich ab, und was ihnen jeden Tag begegnet, kommt ihnen fremd vor“* (Fragment B 72 in der Übersetzung von Jaap Mansfeld, Reclams UB 7965). Die lediglich *im Denken* vollzogene Absonderung der in ihren Meinungen befangenen Menschen vom

„Logos, der das All verwaltet“, hat *in Wirklichkeit nie stattgefunden*; denn nach wie vor „verkehren sie am meisten ununterbrochen mit ihm“. Was ihnen „jeden Tag begegnet“, ohne daß sie dessen inne würden, ist also kein anderes geworden; es ist nach wie vor das vom „Logos“ verwaltete, im ständigen Fluß befindliche Wirkliche selbst. Am *wirklichen Ort* der Menschen hat sich also gar nichts verändert, auch wenn ihnen jetzt alles anders vorkommt – eben so, wie sie es auf Grund ihres Meinens bzw. Wähnens wahrnehmen und im Rahmen ihrer Logik begreifen können. Ihr *bewußtseinsmäßig verschobener* Ort sieht anders aus, und deshalb mutet ihr wirklicher Ort ihnen jetzt fremd an, wiewohl er – auf einer tieferen Bewußtseinsebene – durchaus vertraut geblieben ist und, wie Heraklit feststellt, nach wie vor ihr Verhalten *unterschwellig* bestimmt.

Die Schranke liegt hier also lediglich darin, daß die in ihrem Denken befangenen Menschen ihren eigenen Annahmen folgen müssen und, solange sie so denken, nicht mehr verstehen und begreifen können, was in Wirklichkeit (auch mit ihnen selber) vor sich geht und wie es sich in Wahrheit damit verhält: „Die Leute verstehen die Dinge nicht, die ihnen begegnen, und wenn diese ihnen erklärt werden, begreifen sie sie nicht und beharren auf ihren privaten Einsichten“ (Fr. B 17). Daß die Wirklichkeit *allen gemeinsam* und der sie verwaltende Gedanke (Logos) *einer* ist, wird jedoch keineswegs dadurch in Frage gestellt, daß die Menschen von vorgefaßten Urteilen ausgehen und, was ihre Wahrnehmung und ihr Verstehenkönnen betrifft, zum Gefangenen ihrer Vorurteile werden. *Nur für sie selber* hat dies zur Konsequenz, daß ihnen jetzt *fremd* erscheint, was ihnen doch alltäglich *begegnet*, und daß sie *nicht mehr verstehen*, worin sie doch *leben* und womit sie – zumindest unbewußt – auch durchaus umgehen können.

Es handelt sich bei alledem also nicht um eine *ontologische Differenz*, sondern lediglich um eine *Differenz im Denken*. Das Denken der „Vielen“ verengt den Bewußtseinsradius und den der Wahrnehmung zugänglichen Wirklichkeitsausschnitt. Daß für den, der an der Wirklichkeit vorbeidenkt, auch die Wahrnehmung und das in ihr liegende Urteil sich im Sinne einer doxischen Gegebenheit verändert, ist psychologisch durchaus erklärbar und hat zur Folge, daß die Konsequenzen dieses Denkens ihm real erscheinen. Dies sprengt aber nicht die Klammer des Als-ob, innerhalb deren sich ein mit festen Annahmen und Erwartungen verbundenes Vorverständnis in einer Welt des beständigen Werdens bewegt und bewegen muß, solange kein anderes Denken derselben Welt ihr wieder ihre Tiefendimension gibt. Die Wirklichkeit aber war immer dieselbe und ist von einem beschränkten und verkehrten Denken über sie gänzlich untangiert geblieben.

Heraklit als Denker der Disjunktion

In bezug auf Heraklit empfiehlt es sich, von „unten“ her einsetzen, nämlich vom Denken in Alternativen über das Denken des Widerspruchs (der unentscheidbar gewordenen Alternative) aufzusteigen zum Denken der Disjunktion (als eines Zusammenbestehens in der Form eines Geschiedenseins und latent bleibenden Widerspruchs). Angesichts der Komplexität seines Gedankens wäre der unmittelbare Einsatz bei disjunktiv gedachten Beziehungslagen aber zu steil, weil deren angemessenes Verständnis die Ausarbeitung eines disjunktiven Strukturverständnisses bereits voraussetzt. Was sich empfiehlt, ist mit anderen Worten ein logischer Zugang, wie Heraklit selber ihn mittels logisch durchsichtiger Denkfiguren eingeschlagen hat. „Dunkel“ ist er genannt worden, weil er weder den breiten, platonisch-aristotelischen Weg eines Denkens in Alternativen noch den schmalen, sophistischen Weg eines nur formal operierenden Paradoxdenkens genommen hat.

Heraklit sistiert und durchbricht ein Denken in Alternativen zunächst mit dem Konzept des „Umschlags“ oder „Wechsels“ von paarweise zusammengehörigem Gegenteiligem (z. B. oben/unten), wie es in sprachlichen Oppositionen vorgebildet ist. Was so ineinander umschlägt, enthält einen Antagonismus, der die Zusammengehörigkeit aber nicht in Frage stellt. „Oben“ und „unten“ meint nicht dasselbe und muß sich in seiner Komplexbedeutung doch letztlich als ein und dasselbe erweisen, gleichsam als zwei Seiten ein und derselben Münze. Die durch einen Umschlag gekennzeichnete „Einheit der Gegensätze“ kann also keine Vermittlung meinen und auch kein Gegensatzfreies aus sich heraussetzen. Der Übergang – gleichsam durch einen Nullpunkt hindurch – muß vielmehr als ein Zwischenschritt hin zur Logik der Disjunktion betrachtet werden.

Die mit einer Disjunktion verbundene Einheitskonzeption kann aus dem Gegensatzverhältnis nicht überhaupt herausgesetzt und als ein Drittes, Übergegensätzliches an einen anderen Ort gerückt werden. Sie ist aber auch nicht einfach hineinversenkt in die Gegensätze und ihnen ausgeliefert. Jedenfalls kann kein Überstieg mehr gemacht werden auf eine von Gegensatzstrukturen gar nicht mehr tangierte Einheitsebene, z. B. auf ein „Jenseits“, eine „große“ Alternative ganz anderer Art usw. Überstiege dieser Art bleiben vergebliche Versuche, die ‚horizontale‘ Ebene, in die die Gegensätze bzw. Alternativen gebannt sind, zu überschreiten. Alle hier gesuchten Auswege bis hin zum Denken der Utopie bleiben Fluchtwege, gedacht im Rahmen einer zweiwertigen Logik, die eine letztlich utopisch bleibende, nicht mehr einlösbare Aufhebung der Alternativen und des mit ihnen verbundenen Widerspruchs in Aussicht stellt.

Daß es bei Heraklit kein „Drittes“, kein „Jenseits“ und keine „Aufhebung“ gibt, wird schon dadurch bekräftigt, daß die oberste Kategorie bei ihm „Werden“ und nicht „Sein“ heißt, daß also Zeit nicht überhaupt negiert und aus dem Absoluten ausgeschlossen wird. Auch der Einheitsgrund selbst wird von Heraklit als ein höchst Bewegliches, sich unaufhörlich wandelndes „Feuer“ charakterisiert. Dem entsprechend sind Heraklits Formeln der All-Einheit streng nach zwei Seiten hin zu lesen: Das „Eine“ *ist* „Alles“, und „Alles“ *ist* „Eins“. Ein solches Denken hat gegenüber dem *Möglichkeitsbereich* denkbarer Alternativen eine ganz andere Stoßrichtung, hin zu einem *durchgängigen Realismus höherer Art*, und dies auf *allen* Ebenen.

Im Unterschied dazu tendieren die aristotelischen, am natürlichen System der Gattungen und Arten orientierten Begriffseinteilungen zu Hypostasierungen („Heraussetzungen“, „Hineinlegungen“, „Unterstellungen“ etc.), zu entsprechenden Subsumtionen des „Besonderen“ und „Einzelnen“ unter ein „Allgemeines“ und arbeiten trotz aller Empirie und den ihr unterlegten substantiellen Formen dem Nominalismus in die Hände. „Einteilungen“ sind eine Sache der Benennung, und für den Nominalismus sind die „Benennungen“ alles; dahinter gibt es nichts. Ein Denken in Alternativen verdankt sich, von daher gesehen, der Sprache und ihren semantischen und syntaktischen Bestimmungen, die man wie Etikettierungen an die Dinge heften kann.

Die Gegensatzstruktur und der in ihr zutage tretende Widerspruch wird von Heraklit also nicht geleugnet und zugunsten einer gegensatzfreien Einheit zu beseitigen versucht. Das Denken in Alternativen sucht ein Widerspruchsfreies zu erreichen und für sich auszusondern. Dieser Versuch scheitert, denn wenn es Gegensätzliches als Strukturbedingung des Seienden selbst und nicht nur der Sprache gibt, muß eine reale, unaufhebbare Differenz mit im Spiel sein. Wesentlich ist nun, wie eine solche näher zu bestimmen ist. Um eine Alternative kann es sich nicht handeln, denn durch deren Entscheidung wird ja gerade umgekehrt eine nicht mehr durch Differenz bestimmte, mit sich widerspruchsfrei einige Sachlage zu erreichen gesucht. Das Denken in Alternativen zielt auf Gleichungen, die nichts Inkommensurables mehr enthalten. Dazu müssen die *zwei* Seiten auf *eine* reduziert (zurückgeführt) werden. Heraklits Denkansatz hingegen verbindet sich mit der Einsicht, daß die wesentlichen Alternativen unentscheidbar sind und unvermittelbar bleiben müssen.

Hier stellt sich zum ersten Mal das Problem einer nicht mehr zu ignorierenden disjunktiven Struktur, von der her dann auch die Alternativen gedacht und anders behandelt werden können. Im Unterschied zur Alternative gibt es für das disjunktiv zueinander Gestellte keine Entscheidbarkeit für die eine oder andere Seite bzw. Position. Es sind immer und irreduzibel „Zwei“

bzw. „Viele“. Man kann sich weder für die Seite bzw. Position entscheiden, die man selbst innehat (sie hat als der eigene Ort ohnehin keine Alternative), noch für eine andere (die man gar nicht einnehmen kann). Es ist von vornherein eine plurale Zahl von Positionen im Spiel, die sich nicht aufeinander zurückführen lassen und die doch nicht bezugslos bleiben dürfen. Beides, die unaufhebbare Differenz und der nicht abreißende Bezug, werden durch die Disjunktion gewahrt und zum Ausdruck gebracht.

Ein Denken in disjunktiver Struktur motiviert den Gedanken des „Ein Zusammen“ und bestimmt es als Verträglichkeit eines Geschiedenen, nicht Gleichsetzbaren. Das von Heraklit ins Feld geführte „Gemeinsame“ (koinón) ist kein „Gleiches“ (tautón), und es kennt kein „Allgemeines“ (kathólou). Dieser doppelten Stoßrichtung versucht – zunächst im abwehrenden Sinne – die Denkfigur einer (paradox gewendeten) „Koinzidenz“ gerecht zu werden. *Zwei* Punkte fallen ineinander, aber sie werden dabei nicht zu *einem* Punkt. Eine paradox gewendete, das heißt, im positionalen Widerspruch verwahrte „Koinzidenz“ meint ein Ineins-gehen ohne Preisgabe des eigenen Orts und ohne die Möglichkeit zur Verschmelzung.

Der Disjunktion entspricht, daß hier nicht mehr von einem „Vergleich“ der beiden Positionen bzw. Seiten ausgegangen werden kann (dazu fehlt ein *tertium comparationis*) und auch kein gleicher bzw. gemeinsamer „Nenner“ mehr gegeben ist. Aber trotz – oder vielmehr gerade wegen – der durchgängigen Differenz und Unvergleichbarkeit gibt es hier einen Bewegungsspielraum im „Zwischen“, das als solches nicht mehr alternativ behandelt und der einen oder anderen Seite zugeschlagen werden kann. Die im „Zwischen“ sich realisierende disjunktive Beziehung kann also auch nicht mehr, wie die Alternative, sich versperren und aporetisch bzw. dilemmatisch werden. Der kraft Disjunktion gegebene Bewegungsspielraum bleibt unter *jeder* Bedingung erhalten und *kann* gar nicht weggenommen werden. Er kann zeitlich-prozessual interpretiert werden, und doch ist er im eigentlichen Vorgang nicht gebunden an die Zeitfolge und auch nicht an die Intentionalität der Handlung als vermittelnde Faktoren.

Bleibt es im Grundvorgang bei einer solchen nach keiner Seite hin auflösbaren Beziehungswirklichkeit, so wird die Frage nach Alternativen gegenstandslos, die aus der Widersprüchlichkeit der Lagen durch klare Abgrenzung und/oder durch Vereinnahmung bzw. Verschmelzung herausführen sollen. Mit dem Gedanken der Unentscheidbarkeit von Alternativen taucht zum ersten Mal ein disjunktiv bestimmtes Verhältnis in Form einer Koexistenzformel auf. In ihr wird die „andere Seite“ zunächst einmal zu einer großen Unbekannten, von der man sich aber nicht fernhalten kann.

Auf diese Situation gibt es im Prinzip zwei Antworten: eine anerkennende und eine abweisende. Die „Vielen“ ziehen es vor, auch das nicht mehr einbeziehbare, nicht mehr vermittelbare „Andere“ nach wie vor im Sinne einer (auszuschließenden) Alternative zu behandeln. Was nicht internalisiert und egalisiert werden kann, wird außen vor gehalten und zu einer versperreten Alternative erklärt, die ausgeschlossen bleiben soll. Die Internalisierung ist so stets mit einer Exteriorisierung verbunden: der Hinausverlagerung eines Unbequemen an einen anderen Ort, der zum Nicht-Ort erklärt wird.

Anders der Einsichtige (der „Weise“ im Sinne Heraklits): Wo ein *koinón* (ein Umgreifendes, Unbestimmt-Gemeinsames) an die Stelle eines *tautón* (eines Gleichen oder Indifferenten) tritt, sind stets *beide* Seiten der anfangs aufgestellten Alternative sowohl negiert als auch affirmiert. Weder wird hier etwas an sich gerissen, noch wird der Zugang zu etwas versperret. Erst durch die Nichtanwendung von Gewaltmitteln besteht die Chance, den Sinn der verwehenden, aber auch verbindenden Disjunktion einzusehen und auf positive Weise einzulösen. Verlangt wird auch hier das Einbeziehen einer anderen Dimension bzw. Ebene, die nun aber nicht mehr im Sinn eines herrschenden „Dritten“ mißbraucht werden kann. Wo auf eine dritte Instanz Bezug genommen wird, bleibt in Wirklichkeit alles beim alten. Vor allem aber verhindert dies das Sicheinlassen auf die andere Dimension. Betritt man sie aber doch, so ergibt sich auf ihr eine neue Erfahrung: daß in ihr und aus ihr heraus „spontane Entsprechung“ möglich wird und „Gemeinschaft geschieht“. „Spontane Entsprechung“ meint ein Zusammenspiel von disjunktiver Geschiedenheit und Nicht-getrenntheit, von Distanz und Nähe, Abgründigkeit und Verbundenheit. Die andere Ebene bzw. Dimension meint so verstanden den *Zeit-Raum der Aktualität*, die je und je hergestellt werden muß, aber grundsätzlich nicht erwartbar gemacht und auf Dauer gestellt werden kann. Damit eröffnet das Denken der Disjunktion einen tieferen Blick auf das „gelebte Ganze“, in dem wir uns als in unserem Element immer schon bewegen und von dem wir uns auch gar nicht absondern können, soviel Armaturen wir auch immer um uns herum anlegen.

All das heißt für Heraklit aber nicht, den Gedanken der Alternativität und Gegensätzlichkeit überhaupt in Abrede zu stellen. Er ist weit davon entfernt, die Alternativen für eine bloße Illusion zu erklären. Es gibt Kontexte, in denen die Alternativität bzw. die Gegensatzstruktur in der Tat eine bestimmende Rolle spielt, so z. B. in durch Raum und Zeit bestimmten Beziehungs- und Bewegungsformen. Aber auch in Fragment B 77: „Für die Seelen ist es Lust

oder (?) Tod, feucht zu werden“³, kann „Lust“ und „Tod“ in eine alternative Beziehung zueinander gesetzt werden, will die Lust doch leben. Man hat es bei Heraklit also stets mit allen logischen Figuren zugleich zu tun: mit Disjunktion und Alternative, mit Einheit und Gegensatz bzw. Widerspruch etc. Ein Unterschied kann also nur darin liegen, daß alle diese Denkfiguren im Rahmen einer „Logik der Alternativen“ einen anderen Sinn annehmen als im Rahmen einer „Logik der Disjunktion“.

Die Kontrastierung alternativer und disjunktiver Strukturvorgaben besagt somit, daß durch logische Formunterschiede und unterschiedliche zeit-räumliche Rahmenbedingungen *das Ganze* in eine veränderte Beleuchtung gerückt wird. Vom Gedanken der Disjunktivität her gesehen sind Einheit, Widerspruch und Alternative anders zu bestimmen und zu bewerten als vom Gedanken der Alternativität her. Aber unerachtet dieser unterschiedlichen Belichtung ‘derselben’ Sachverhalte handelt es sich nicht um zwei gleichermaßen berechnigte, gleichwertige Optionen, sondern um ein näher zu bestimmendes Verhältnis zwischen beiden. Letztlich gibt es keine zwei gleichberechtigten „Wege des Denkens“, sondern nur *einen* Weg und seine Kehrseite bzw. seinen Widerruf. Der *logische Formunterschied* zeigt sich, kurz gesagt, in folgendem: Von allem, was den Widerspruch, die Gegensatzstruktur und die Einheit selbst betrifft, kann nur unter dem Aspekt der Disjunktion etwas *so* gesagt werden, daß es nicht alsbald mit sich selber in Widerspruch gerät und inkonsistent wird. Die Logik der Disjunktion entgeht der Aporetik der Logik der Alternativen und erweist sich als das wirklichkeitsgerechte Verfahren.

Von daher läßt sich rückblickend auch die begrenzte Funktion einer „Logik der Alternativen“ genauer aufklären. Alternativen können etwas präzisieren, sie führen aber auch in die Irre. In Wirklichkeit hat weder das Ganze noch das Einzelne zu sich selber eine Alternative, so daß im Gedanken, es gäbe eine solche, bereits das *prōton pseudos* enthalten ist. Der Gedanke der Disjunktion hingegen erweist sich als wirklichkeitsgerecht, sowohl was das Ganze betrifft, das kein „Außen“ kennt, als auch was die vielen Seienden betrifft, die disjunktiv und nicht alternativ zueinander gestellt sind, also auch nur in der disjunktiv bestimmten „Einheit“ wirklich miteinander verbunden sein und verkehren (heute würde man sagen: kommunizieren) können.

Was nun die von Heraklit geprägten und für sein Verständnis ausschlaggebenden Einheitsformeln anbetrifft, empfiehlt sich auch hier der Einsatz bei den Alternativenpaaren, die er selber anführt und durch deren

³ Soweit nichts anderes vermerkt, zitiere ich die Übersetzung von Diels/Kranz.

Behandlung er seine eigene Konzeption von Einheit zunächst indirekt kenntlich macht. Dabei empfiehlt es sich, von „unten“ her mit denjenigen Fragmenten und darauf bezogenen Interpretationen zu beginnen, die als Hintergrundkontext die Logik der Alternativen haben und eine solche Struktur auch nicht von sich abstreifen können. Einer ersten Interpretation der heraklitischen Einheitskonzeption im Rahmen von paarweise angeordneten, nicht mehr entscheidbaren Alternativen kommt entgegen, daß solche paarig vorkommenden Sachverhalte komplex und mehrsinnig sind. Das zeigt schon der Umgang mit der nicht-ausschließenden Alternative „und/oder“ in der Aussagenlogik. Unerachtet der mit Alternativen verbundenen Entscheidungsforderung läßt diese sich in verschiedener Richtung behandeln: entscheiden oder vermitteln, aber auch gegen den Strich kehren und als „versperre“, dilemmatisch gewordene Alternativen lesen. Die Interpretation kann auf derselben Ebene bleiben oder aber die Sachlage durch das Heraussetzen der Einheit aus der Alternative auf eine andere Ebene bringen. Mit dieser mehrsinnigen Lesbarkeit hängt zusammen, daß der *logische Raum* der Alternativen der Bereich der (megarisch verstandenen) *Möglichkeiten* ist, die man so oder anders sehen und denken, zuspitzen oder neutralisieren, entscheiden oder nicht entscheiden, vermitteln oder aporetisch machen kann.

Und doch stellen die Alternativen nur ein Sprungbrett zum Denken von Sachverhalten dar, die von ihnen her nicht mehr vor den Blick gebracht werden können. Blicke es bei einem an Alternativität gebundenen Verständnis der von Heraklit verwendeten Begriffspaare, so müßten diese entweder im Widerspruch hängen bleiben (und dies auch noch in der erschlichenen Rede von einer „Einheit der Gegensätze“) oder sich über Hypostasierungen und daran gebundene Vermittlungen in einem widerspruchsfreien „Dritten“ aufheben lassen. Mit einer solchen Behandlungsweise ist die von Heraklit anvisierte „All-Einheit“ schon ihrer formalen Struktur nach verkannt. Die von ihm thematisierten Oppositionen wie Leben/Tod etc. sind mit Bedacht so gewählt, daß ein solches Mißverständnis gar nicht aufkommen kann.

In der Folge werden Fragmente herangezogen und interpretiert, die die Einheitskonzeption Heraklits auf eine Weise ausdrücken, die die Alternativität selbst problematisiert, letztlich in eine Klammer stellt und eine disjunktive Struktur der von Heraklit anvisierten, mißverständlich so genannten „Einheit der Gegensätze“ nahelegt. Dazu gehören Formulierungen wie

B 57: *ésti gàr hén*: „Lehrer aber der meisten ist Hesiod. Von ihm sind sie überzeugt, er wisse am meisten, er, der doch Tag und Nacht nicht erkannte. Ist ja doch eins!“

B 59: *mía estí, kai hē autē*: „Der Walkerschraube Weg, grad und krumm, ist ein und derselbe.“

B 60: *mía kai òytē*: „Der Weg hinauf und hinab ist ein und derselbe.“

B 103: *xynón* (bzw. *koinón*): „(Denn) gemeinsam ist Anfang und Ende beim Kreisumfang.“

Bei diesen Formeln kommt es jeweils darauf an zu zeigen, daß eine identitäts- bzw. alternativenlogische Interpretation im Sinne der aristotelischen Logik zwar möglich ist, aber bei genauerem Hinsehen den Punkt verfehlt, auf den es Heraklit gerade ankommt.

Daß es sich um wesentlich komplexere Sachlagen handelt, wird deutlich an Fragment B 103: „(Denn) gemeinsam (*xynón*) ist Anfang und Ende beim Kreisumfang“. Der „Anfang“ und das „Ende“ sind der Sache nach nicht dasselbe, auch wenn der Anfangspunkt und der Endpunkt im geometrischen Bild der Kreislinie zusammenfallen. Das „*xynón*“ bzw. „*koinón*“ („gemeinsam“) anstelle von „*tautón*“ („dasselbe“) drückt aus, daß Heraklit „Anfang“ und „Ende“ keineswegs gleichsetzen will und auch in der geometrischen Darstellung des Ineinanderfallens beide Punkte noch unterschieden sein müssen. Dem entspricht der Begriff einer disjunktiv zu verstehenden Koinzidenz im Sinne eines Zusammengehens, ohne identisch zu werden bzw. zu verschmelzen.

Entsprechend kann auch in bezug auf B 57: „Lehrer aber der meisten ist Hesiod. Von ihm sind sie überzeugt, er wisse am meisten, er, der doch Tag und Nacht nicht erkannte. Ist es doch eins!“ bezüglich des Verhältnisses von „Tag“ und „Nacht“ auf verschiedene Weise argumentiert werden:

- a) Tag und Nacht wechseln sich ab;
- b) Tag und Nacht sind ein und dasselbe;
 - b₁) im Sinne von identisch (dies kann mit *ésti gàr hén* aber nicht gemeint sein!);
 - b₂) ‘in dasselbe Joch zusammengespannt’ (*zygón*), wenngleich qualitativ verschieden und nicht gleichgestellt;
- c) Tag und Nacht verneinen sich gegenseitig und schlagen, weil sie gleichwohl nicht voneinander lassen können, ineinander um;
- d) Tag und Nacht verhalten sich disjunktiv zueinander;
 - d₁) unter dem Aspekt ontologischer Gleichrangigkeit und eines „Kampfes“ zwischen beidem;
 - d₂) unter dem ontologischen Vorrang des Tages vor der Nacht, die durch ihn ausgeschlossen (vertrieben) wird.

Nur wenn man das Verhältnis von Tag und Nacht als Disjunktion denkt, kann der ontologische Vorrang des Tages vor der Nacht (d₂) so begründet

werden, daß dies auch den einer Logik der Alternativen folgenden Annahmen (a) bis (c) und (d₁) nicht widerspricht.

An dieser Stelle empfiehlt sich eine allgemeine Zwischenüberlegung zum Verhältnis von Alternativendenken und Denken der Disjunktion. Wie eingangs betont, handelt es sich hinsichtlich der logischen Form des heraklitischen „ein und dasselbe“ um einen Zwischenschritt *hin* zur Logik der Disjunktion. Diese Blickrichtung steht der in vielen Interpretationen zu beobachtenden, gegenläufigen Tendenz entgegen, die übergreifende Einheit aus den Alternativen und dem Gegensatzverhältnis überhaupt herauszusetzen und an einen anderen, nicht mehr vom Gegensatz bzw. Widerspruch erreichbaren Ort zu rücken. Solange man bezüglich der Gegensatzpaare offen oder insgeheim in Alternativen denkt (was in einer Hinsicht auch gar nicht verboten ist), ist es in der Tat notwendig, hypostasierend zu verfahren. Aber man gerät dadurch auch in ein Dilemma: Weder können die Alternativen selbst widerspruchsfrei gemacht werden, noch läßt sich eine aus ihnen herausgesetzte, konsistente Einheit konkret angeben, in der sie aufgehoben sind. Von daher bestärkt sich die Meinung, daß man Alternativen eben entscheiden müsse – was bei den genannten Gegensatzpaaren aber gar nicht geht. Will man nun in dieser Situation nicht einfach zwischen den beiden Möglichkeiten hin und her pendeln, Alternativen entweder zu vermitteln bzw. aufzuheben oder zu entscheiden, weil man sie weder versöhnen noch beseitigen kann, so muß eine andere Lösung gefunden werden, als der bloße ‘Sprung heraus’ sie verspricht. Springen muß man schon, es fragt sich nur: wie und wohin. Sobald sich der dilemmatisch gewordene Raum der Alternativen als ein Gefängnis erweist oder psychologisch gesprochen in eine Verstrickung führt, kann diese enggeführte Situation in der Tat zu einem Sprungbrett auf eine andere Ebene werden, wobei zu hoffen ist, daß sich auf dieser dasselbe Dilemma (dieselbe Aporetik) nicht mehr in gleicher Weise wiederholt. Der Sprung in eine unterschiedslose Einheit, in der aller Widerspruch aufgehoben ist, erfüllt diese Hoffnung aber gerade nicht, weil es eine solche gar nicht gibt. Auch hat das „Sprungbrett“ nicht dadurch schon seinen Dienst erfüllt, daß man aus dem ‘Sprung heraus’ einen ‘Sprung irgendwohin’ macht. Man muß auch absehen können, wo man landet. Und wenn man ein Denken in Alternativen nicht überhaupt hinter sich lassen kann, muß man es auf eine Weise überschreiten, die das ‘Woher’ des Sprunges nicht negiert und sein ‘Wohin’ nicht im Unklaren beläßt.

Damit stellt sich auch auf rein formaler Ebene die Frage, wie sich die „Logik der Disjunktion“ zur „Logik der Alternativen“ verhält. Auch wenn beide sich abstoßen, widerlegt die eine die andere nicht. Die „stehende“ Disjunktion verlangt lediglich eine Sistierung des *vorgeblichen* Bewegungsspielraums der

Alternativen. Um ein leicht einsehbares Beispiel anzuführen: Wo in der nicht mehr auszuwechselnden Ich-Du-Beziehung die Disjunktion eingesehen ist, kann nicht mehr so gehandelt werden, als ob es sich bei ihr um auszuwechselnde Alternativen handelte. Auch sind die Mittel nicht mehr anwendbar, mit denen alternative Sachlagen mit Setzungen, Reservaten, Ab- und Ausgrenzungen usw. behandelt werden.

Aber auch wenn dieser Schritt vollzogen ist, geht es nicht einfach um die Einsicht in die „Illusion der Alternativen“ und um ihre Abschaffung. Auch in der Ich-Du-Beziehung gibt es unter Raum-Zeit-Bedingungen und durch persönliche Ansichten und Beschränkungen eine Alternativität, von der man gar nicht absehen kann. Auch wenn die Bewegungsfiguren sich hier im Sinne spontaner Entsprechung aufeinander einspielen, bleiben die Schritte einseitig und die Ansichten perspektivisch gebunden. Wechselseitigkeit hebt Einseitigkeit nicht auf, sowenig die eine Position auf sich verzichten kann zugunsten der anderen. Alternativität bleibt also bestehen, nur bekommt sie eine andere Funktion. Ein Aspekt davon ist der gebotene Widerstand, ein anderer die Möglichkeit zur Rückspiegelung der eigenen Anteile. Wenn Alternativen sich schon nicht auflösen lassen, braucht man doch ihre Aporetik als Widerlager für das Durchbrechen der zeiträumlich gebundenen und durch Ansichten geleiteten Bewußtseinsbeschränkung – ohne daß damit bereits der Übergang zu einer zeit- und raumfreien, nicht mehr durch Ansichten beschränkten Situation gewonnen wäre. Eine solche abgehobene Situation gibt es gar nicht. Der Hinweis auf dilemmatisch gewordene, versperrte Alternativen meint also nicht, daß überhaupt kein Überstieg gemacht werden könne. Nur darf er nicht so gemacht werden, daß er erneut bei einer Alternative landet und im schlechten Sinne utopisch ist (z. B. der Überstieg auf ein „Jenseits“, eine „große“ Alternative ganz anderer Art u. a. mehr). Das alles sind vergebliche Versuche, die horizontale Ebene, in der die Alternativen spielen, irgendwie verlassen und möglicherweise sogar aufheben zu können.

Von daher legt sich die Frage nahe: Wenn Alternativenbildung eine unabdingbare Art und Weise ist, das Bewußtsein zu schematisieren, so daß es mit den Bedingungen von Raum und Zeit übereinkommt, muß gleichzeitig eine andere Denkweise eingeführt bzw. ein anderes Bewußtsein gepflegt werden, das nicht mehr an die damit verbundenen Beschränkungen gebunden ist. Ein anderes Denken und Wahrnehmen einzuüben ist der Sinn des Geltendmachens der Disjunktion.

Hier stellt sich das Problem der mit Alternativenbildung verbundenen Bewertung. Oft wird – in einem Sinne völlig zurecht – gesagt, daß mit Bewertungen verbundene Alternativen mit dem, was wirklich und der Fall ist, nicht mehr viel zu tun haben. Zweiwertige und d. h. mit einer ungleichen

Bewertung verbundene Alternativen beruhen auf Setzungen und erfüllen eine normative Funktion, von deren Wirklichkeitsgeltung man nicht ohne weiteres ausgehen kann. Für die Disjunktion kann das nicht in gleicher Weise gelten, insofern sie einen „ontologischen“ Charakter und Rückhalt hat und beansprucht, ohne alle Umwege und sekundäre Absicherungen der Wirklichkeit selbst gerecht zu werden. Damit sind noch andere Faktoren mit ins Spiel gebracht, so daß das Verhältnis von erkenntnistheoretischen Annahmen und ontologischen Gesichtspunkten erneut zur Diskussion gestellt werden muß.

Wichtig werden in diesem Zusammenhang formale Überlegungen zum Verhältnis von Symmetrie und Asymmetrie in den behandelten Gegensatzpaaren. Beides ist für sie notwendig, und zwar im Zusammenspiel. Alternativen würden entweder die Symmetrie verleugnen oder könnten, wenn angesichts der nicht mehr entscheidbaren Alternativen die Gleichgewichtigkeit betont werden muß, eine Asymmetrie nicht mehr unterbringen. Also muß in Heraklits Gegensatzpaaren das Verhältnis von Symmetrie und Asymmetrie in anderer Weise gefaßt werden und ontologisch begründet sein, so daß die eine Strukturbedingung die andere nicht mehr in Frage stellt. Damit führen die Gegensatzpaare Heraklits, einerseits den Alternativen verpflichtet, andererseits aus dem Denken in Alternativen heraus. Zu ihrer Weiterbehandlung muß ein ontologischer, erkenntnistheoretisch relevanter Unterschied eingeführt werden.

Es hat sich gezeigt, daß Alternativen sich „Benennungen“ verdanken (gleich ob wertend gemeint oder nicht) und insoweit auch noch kein „ontological commitment“ (Quine) zu tragen haben. Erkenntnistheoretisch kommt man um ein solches aber gar nicht herum, wenn man an der *einen* Wahrheit festhalten will und diese nicht mehr im Indifferenzpunkt von Alternativen (aristotelisch gesprochen an ihrem Allgemeinen qua Nichtunterschiedenen) festmachen kann. Sobald die Alternativen auf den in ihnen liegenden Gegensatz und Widerspruch hin betrachtet werden, besteht eine starke Tendenz, „zwei Wahrheiten“ bzw. „zweierlei Wahrheit“ zu etablieren bzw. nebeneinander gelten zu lassen. Damit spaltet man die Welten und trennt sie ab von dem, was wirklich ist. In Wirklichkeit ist die Wahrheit für die „wahre Welt“ und die „falsche Welt“ ein und dieselbe, und sie kann auch für die „falsche Welt“ gar keine andere sein. Beide unterliegen demselben „Logos“, der sie lenkt und ihren Verlauf bestimmt. Es gibt zwischen „wahr“ und „falsch“ also gar keine Alternative, sondern immer nur eine Disjunktion des Geschiedenbleibens *und* Verbundenseins.

Die Rede von einem „Doppelgesicht der Wahrheit“⁴ ist hier präziser als die Rede von einer „doppelten Wahrheit“, weil sie die wahren Verhältnisse immer noch durchscheinen läßt. Sie bestreitet nicht, daß es nur *eine* Wahrheit gibt und geben kann. Was wahr ist, bleibt wahr, auch wenn ein verkehrtes Denken zwischen wahr und falsch nicht mehr unterscheiden kann. Eine „doppelte Wahrheit“ gibt es nicht, weil auch die Verkehrung die wahre Gestalt noch durchscheinen läßt. Es ist die Wahrheit, die auch der Falschheit noch ihr Gepräge gibt und sie nicht ausbrechen läßt aus dem Ganzen. Mit anderen Worten folgt auch der bzw. das Falsche immer noch dem Wahren, das er zwar anders interpretieren, aber nicht aus der Welt schaffen kann. Daß es einen Widerspruch gibt, heißt nicht, daß die Wahrheit mit sich selbst im Widerspruch stünde. Dasselbe gilt für die Welten, die auf der Wahrheit oder auf ihr widerstreitenden Prinzipien errichtet worden sind. Auch für die „wahre Welt“ und die „falsche Welt“ gibt es nur *eine* Wahrheit, die nicht aufhört zu bestehen, wenn in der „falschen Welt“ alles verkehrt herum ins Werk gesetzt wird. In diesem Sinne bestätigt auch der Irrtum noch die Wahrheit und unterliegt, wenngleich oft wider Willen und ohne es zu wissen, deren Weisung. Von daher ließe sich das „Lügnerparadox“ entflechten. Wie hat nicht der Skeptizismus das Unterscheidungsvermögen sowohl geschärft als auch geschwächt, indem er sich einer Logik verschrieb, die zwischen alternativen und disjunktiven Sachlagen bzw. Verhältnisbestimmungen keinen Unterschied mehr machen kann.

Ein solches alles austauschbar machendes Tun ist nur dann nicht mehr möglich, wenn die erkenntnistheoretische Frage selbst auf ihre ontologischen Implikationen hin betrachtet wird. Es stellt sich die Frage nach einer Logik, die beides nicht (wie die Logik der Alternativen) schon im ersten Ansatz voneinander trennt und nicht mehr zusammenbringen kann. Zunächst muß hier der erkenntnistheoretische Skeptizismus in der Richtung eines Nominalismus abgearbeitet werden. Die Alternativen bleiben für die Vorsokratiker, die Sokratik und die Sophistik eine Sache von Benennungen, Ansichten und Meinungen, deren Erkenntniswert eingeklammert werden muß oder zumindest nicht mehr ohne weiteres angebar ist. Wie kann dann aber das heraklitische Verhältnis von „Einsicht“ (des Weisen) und „Ansicht“ (der Vielen) im Schnittpunkt von ontologischer und erkenntnistheoretischer Frage so verankert werden, daß es nicht beim bloßen Widerspruch und der Negation der einen oder anderen Seite bleibt?

⁴ Vgl. Otto Friedrich Bollnow, Das Doppelgesicht der Wahrheit. Philosophie der Erkenntnis, Zweiter Teil, Stuttgart 1975 (Urban Taschenbuch 184).

Wie aber wirkt sich das einsichtige Denken der Disjunktion konkret auf das Denken in Alternativen aus, wie die „Vielen“ es pflegen? Um das hier anstehende Verhältnis von erkenntnistheoretischem Bezugsrahmen und ontologischer Implikation zu thematisieren, empfiehlt es sich, die Fragmente zusammenzustellen, in denen es um Benennungen und Ansichten, um Meinung oder Erkenntnis geht. Solange man sich im Bereich der Benennungen und Meinungen bewegt, scheint noch gar keine ontologische Verpflichtung gegeben zu sein, weil sich ihr Spiel auch vor dem Hintergrund einer solchen so spielen läßt, als gäbe es keine solche. Und doch bleibt die von Heraklit gestellte Frage, wie der Bereich „bloßer Ansichten“ sich verhält zu einer „Einsicht“, die sich nicht mehr im Bereich der Ansichten bewegt, diesen aber auch nicht einfach von sich abstreifen kann und will.

Zunächst erscheint es leichter, im Sinne einer Alternative an der Trennung beider Bereiche festzuhalten. „Ansichten“ bleiben insofern „bloße Ansichten“, als sie in Alternativen auftreten und sich entweder bekämpfen oder liieren, wie man will. Sie verschaffen sich einen eigenen Möglichkeitsraum des Denkens, sind durch ihn aber auch beschränkt und stellen in diesem Sinne eine in sich geschlossene Welt bzw. einen ihr entsprechenden Bewußtseinsraum (closed mind) dar. Und gleichwohl stellt sich auch hier die Frage, wie dieses vorgebliche Wissen bzw. Meinen sich zum wirklichen Wissen: wie *dóxa* und *aletheia* sich zueinander verhalten.

Zunächst einmal setzt Heraklit das Denken in Alternativen in eine nur vom Gegebenen einer Disjunktion her zu verstehende große Klammer. Mit ihr ist ein ontologischer und erkenntnistheoretischer Vorbehalt verbunden. Was in Alternativen gedacht wird, hat zwar Konsequenzen für die Wahrnehmung und das Handeln und d. h. für die Gestaltung der Welt, aber keine Konsequenzen in der Wirklichkeit selbst als solcher. Damit ist die andere Aussage verbunden, daß der im ‘falschen’, ‘doxischen’ bzw. nicht wirklichkeitsgemäßen Denken vollzogene Schritt zwar einen Fremdheitseffekt erzeugen kann, aber nicht wirklich ablöst von der so verdeckten Wirklichkeit.

In Fragment B 2 werden die „Ansichten“ in eine Klammer gesetzt und mit einem „als ob“ versehen: „Drum ist es Pflicht, dem Gemeinsamen zu folgen. Aber obschon der Logos gemeinsam ist, leben die Vielen, *als hätten sie eine eigene Einsicht*.“ Wenn Einsicht nur der „Logos“ gibt, muß, was nicht mit ihm übereinstimmt, eine *private Ansicht* (hier: *phrónēsis*) bleiben. Und doch bleibt die „Pflicht, dem Gemeinsamen zu folgen“, davon unberührt. Wie aber ist dann das Verhältnis beider Denkweisen und Wissensformen zu bestimmen?

Einen Einstieg zu dieser Frage kann Fragment B 34 geben: „Sie verstehen es nicht, auch wenn sie es vernommen; so sind sie wie Taube. Das Sprichwort bezeugt’s ihnen: »Anwesend sind sie abwesend.«“ Die als ein Sprichwort

wiedergegebene, paradox klingende Zusammenstellung „*pareóntas apeínai*“ kann mit „als“ gelesen werden: „*als* Anwesende sind sie abwesend“. Mit einer bloßen Trennung von „Vernommenhaben“ einerseits und „Verstehen“ andererseits ist es also nicht getan: „auch wenn sie es vernommen ... sind sie wie Taube.“ Den „Vielen“, die taub sind, wird ja nicht abgesprochen, daß „*sie es vernommen haben*“ – nur eben: „*sie verstehen es nicht*“. Mit Vernehmen bzw. Vernommenhaben wird hier der wahre „Logos“ (vgl. Fragment B 2) in Zusammenhang gebracht und nicht etwa, wie Fragment B 1 zunächst vermuten lassen könnte, die den anderen unverständlich bleibende dunkle Rede Heraklits.

Noch deutlicher macht Fragment B 72 den hier vorgestellten Sachverhalt: „Mit dem sie am meisten ununterbrochen verkehren – dem Logos ... –, von dem sondern sie sich ab, und was ihnen jeden Tag begegnet, kommt ihnen fremd vor“ (in der Übersetzung von Jaap Mansfeld). Es ist also nötig, zwei kursiv hervorgehobene Feststellungen miteinander zu verbinden: „*Mit dem sie am meisten ununterbrochen verkehren* – dem Logos, der das All verwaltet – *von dem sondern sie sich ab*, und was ihnen *jeden Tag begegnet*, kommt ihnen *fremd* vor.“ Die lediglich *im Denken* vollzogene Absonderung der in ihren Meinungen befangenen Menschen vom „Logos der das All verwaltet“ hat in Wirklichkeit nie stattgefunden; denn nach wie vor „verkehren sie am meisten ununterbrochen mit ihm“. Was ihnen „jeden Tag begegnet“, ohne daß mehr als eine Verfremdung eingetreten ist, ist also kein anderes geworden; es ist nach wie vor das vom „Logos“ verwaltete, im ständigen Fluß befindliche Wirkliche selbst. Am *wirklichen Ort* der Menschen hat sich also gar nichts verändert, auch wenn ihnen jetzt alles anders vorkommt – eben so, wie sie es auf Grund ihres Meinens bzw. Wähnens wahrnehmen und im Rahmen ihrer Logik begreifen können. Nur weil ihr *bewußtseinsmäßig verschobener Ort* anders aussieht, mutet ihr *wirklicher Ort* ihnen jetzt fremd an. Auf einer tieferen Bewußtseinsstufe jedoch sind Ort und Logos des Wirklichen ihnen durchaus vertraut geblieben, verkehren sie doch am meisten und ununterbrochen mit ihm, so daß er ihr Verhalten nach wie vor *unterschwellig* bestimmt.

Die Schranke liegt hier also lediglich darin, daß die in ihrem Denken befangenen Menschen ihren eigenen Annahmen folgen und so lange auch den Kontakt mit der Wirklichkeit verlieren. Sie können nicht mehr *verstehen*, was in Wirklichkeit (auch mit ihnen selber) vor sich geht und wie es sich in Wahrheit damit verhält: „Die Leute verstehen die Dinge nicht, die ihnen begegnen, und wenn diese ihnen erklärt werden, begreifen sie sie nicht und beharren auf ihren privaten Einsichten“ (Fr. B 17 in der Übersetzung von Jaap Mansfeld). Daß die Wirklichkeit *allen gemeinsam* und der sie verwaltende Gedanke (Logos) *einer* ist, wird aber keineswegs dadurch in Frage gestellt, daß die Menschen von vorgefaßten Meinungen ausgehen. Was ihre Wahrnehmung und ihr Begreifenkönnen betrifft, werden sie lediglich zu Gefangenen ihrer eigenen

Vorurteile. *Nur für sie selber* hat dies zur Konsequenz, daß ihnen jetzt *fremd* erscheint, was ihnen doch *alltäglich begegnet*, und daß sie *nicht mehr verstehen*, *worin sie doch leben* und womit sie – zumindest unbewußt – auch *durchaus umgehen können*.

Es handelt sich bei alledem also nicht um eine *ontologische Differenz*, sondern lediglich um eine *Differenz im Denken*. Das Denken der „Vielen“ verengt den Bewußtseinsradius und manipuliert den ihrer Wahrnehmung zugänglichen Wirklichkeitsausschnitt. Daß für den, der an dem, was ist, vorbeidenkt, sich auch die Wahrnehmung und das in ihr liegende Urteil im Sinne einer doxischen Gegebenheit verändern, ist psychologisch durchaus erklärbar und hat zur Folge, daß die Konsequenzen dieses Denkens real erscheinen. Dieses Für-wirklichhalten sprengt aber nicht die Klammer des Als-ob, innerhalb deren sich ein mit vorgefaßten Annahmen und Erwartungen verbundenes Verständnis seiner selbst vergewissert – und etwas abwehren muß in einer Welt des beständigen Werdens, die auch ein anderes, wirklichkeitsgerechteres Denken zuließe, wenn immer man sich auf ein solches einlassen will. Von „Werden“ und seinem „Fluß“ her erscheint die Welt der Vorurteile als eine künstlich festgehaltene Enklave, in die der Mensch hineingebannt ist, solange kein anderes Denken derselben Welt wieder ihre Tiefendimension gibt. Die Wirklichkeit selbst aber war immer dieselbe und ist von dem verengten und verkehrten Denken über sie gänzlich untangiert geblieben.

Es geht hier zunächst also noch gar nicht um die angemessene Auslegung der heraklitischen Einheitsformeln, sondern vielmehr um die Markierung einer Differenz, die zwar, was die „Einsicht“ bzw. das „Verstehen“ betrifft, einen für den „Tauben“ ausschließenden Charakter hat, nicht aber dessen „Vernommenhaben“ in Zweifel zieht. In Fragment B 1 wird auf die Differenz von „Wachen“ und „Schlafen“ angespielt, zwei Bewußtseinszustände, die sich gewöhnlich ausschließen, aber keineswegs ausschließen müssen. Heraklit geht vielmehr mit Hilfe der Unterscheidung bewußt/unbewußt von ihrem gleichzeitigen Gegebensein aus, und zwar bei Tag und bei Nacht: „Den anderen Menschen aber bleibt unbewußt, was sie nach dem Erwachen tun, so wie sie das Bewußtsein verlieren für das, was sie im Schlafe tun.“ In beiden Bewußtseinszuständen (Wachen/Schlafen) handelt der Mensch, und er handelt in beiden auf eine zwifache Weise (bewußt/unbewußt).

Man muß diese Fragmente zunächst durchaus noch im Rahmen von Alternativen denken. Und doch ist man, um die wesentliche Aussage zu fassen, gezwungen, auf eine andere Ebene überzuwechseln – doch so, daß die erste Ebene dabei nicht verlassen wird.

Was die sprichwörtliche Rede in Fragment B 34 betrifft: »Anwesend sind sie abwesend«, kann diese Zusammenstellung sowohl im Sinne der Alternativen als auch in einem nicht-alternativen Sinne markiert werden:

a) Menschen sind mal anwesend, mal abwesend – was Heraklits Aussage aber nicht trifft.

b) Sie sind anwesend-abwesend zur selben Zeit, beides zugleich.

b₁) Sie sind beides zugleich als „geteilte“ Menschen (körperlich anwesend und geistig abwesend usf.). Was Wachen und Schlafen betrifft, ist eine solche alternativenbildende Auslegung durchaus möglich, doch trifft die Aussage „geteilte Menschen“ nicht den Punkt, um den es Heraklit dabei geht: daß es sich hier nur einerseits um zwei einander ausschließende, bei vollem Bewußtsein (voller „Wachheit“) aber auch um sich gegenseitig umfassende und befruchtende Bewußtseinszustände handelt. Um aber die beiden Generalnenner „bewußt“/„unbewußt“ in ein gegenseitig offenes Verhältnis zueinander zu bringen, in dem sich beides nicht mehr ausschließt, muß der Schritt auf eine andere Ebene bzw. in ein erweitertes Bewußtsein hinein gemacht werden.

b₂) Menschen sind „anwesend“ und „abwesend“ zugleich als „disjungierte“ Menschen (beim Wachen wie beim Schlafen und sowohl bewußt als auch unbewußt). Damit taucht eine Fragestellung auf, die sich grundsätzlich nicht mehr im Rahmen alternativer Annahmen weiterbehandeln läßt. Es ist dies auch der Punkt, an dem die erkenntnistheoretische Frage sich notwendig mit einer ontologischen Frage verbindet.

Gefragt wird nach dem Verhältnis unterschiedlicher Bewußtseinszustände, nach ihrer erkenntnistheoretischen Relevanz und nach ihren ontologischen Implikationen. Zugespitzt wird die Frage mit dem Problem der Bewertung der jeweiligen Bewußtseinszustände, die bei Heraklit durchaus einer Wertungsalternative unterliegen, gleichzeitig aber auch dazu nötigen, diese zu übersteigen.

Ein Beispiel dafür ist Fragment B 54: „Unsichtbare Fügung stärker als sichtbare.“ Man kann dieses Fragment behandeln unter dem Aspekt einer Wertungsalternative und ist durch den Komparativ „*stärker als ...*“ (kreíttōn) gleichwohl gezwungen, dem Auf- und Abwerten auch wieder eine Grenze zu setzen. Was „stärker“ ist, bleibt einerseits Sache einer Wertung und weist andererseits doch über alle Wertung hinaus in einen Bereich, dem das Werten fremd ist: in den Bereich des Könnens in bezug auf das, was ist. Damit rückt auch das Werten selbst in eine doppelte Beleuchtung.

a) Die Wertung ist an Alternativenbildung gebunden. Für ein Denken in Alternativen ist sie erforderlich und auch angebracht, weil und solange sich noch keine wirkliche Einsicht damit verbindet, die Sache selbst also noch gar nicht bekannt ist und so lange von einer qualitativen Indifferenz ausgegangen werden muß.

b) Das Werten ist eine stellvertretende Maßnahme und nur so lange vonnöten, als man die qualitative Differenz nicht empfinden kann. Sobald die Sache selbst ins Bewußtsein tritt, erübrigt sich das Werten.

Dies läßt weiter fragen nach dem Verhältnis von Alternativenbildung, Benennung und Wertung. Anschließend an das zuletzt zitierte Fragment B 54 könnte man weiter fragen: Wie verhält sich

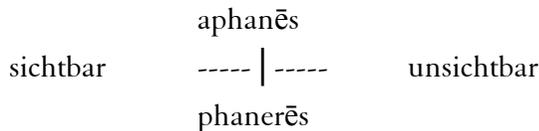
aphanēs – phanerēs
zu unsichtbar (für die Sinne) – sichtbar (in die Sinne fallend)?

Beides ist ja keineswegs dasselbe.

Auch die Differenz „sichtbar/unsichtbar“ kann man zunächst als eine Alternative verstehen, wobei die beiden Seiten bezüglich der Vorordnung der einen vor der anderen unterschiedlich bewertet werden können, je nachdem, wie die Sinnesleistung selbst bewertet wird. Wenn der Fokus auf das „Sichtbare“ beschränkt bleibt, muß das vor Augen Liegende (phanerēs) dem nicht in Erscheinung Tretenden (aphanēs) vorgezogen werden. Geht man aber davon aus, daß die Sinne nicht eo ipso und immer nur das „Sichtbare“ zeigen, kann auch im Verhältnis von Sichtbarem und Unsichtbarem analog der Unterscheidung von „phanerēs“ und „aphanēs“ eine qualitative Differenz erfahren und geltend gemacht werden.

Daß diese beiden Dimensionen nicht überhaupt getrennt werden können, wird deutlich beim Sinn des Gehörs als einem „Tiefenorgan“ im Unterschied zu dem „flächig“ machenden und die Differenz von „phanerēs“ und „aphanēs“ eher verwischenden Sinn des Auges (was natürlich nicht ausschließt, auch das Auge für die Tiefendimension zu öffnen). Heraklit bevorzugt das Hören (das „Vernehmen“ und „Vernommenhaben“), und man kommt auch weiter, wenn man sein All-Eines als ein „Hör-Universum“, als eine Welt des Tons betrachtet und hörend vernimmt.

Bezieht man die Tiefendimension der Sinne ein, so lassen sich die Unterscheidungen „aphanēs – phanerēs“ und „sichtbar – unsichtbar“ nicht mehr parallel setzen. Beides läßt sich besser übers Kreuz anordnen, so daß die respektiven Bereiche sich überschneiden:



Was aphanēs ist, kann diesem quaternarischen Schema gemäß sowohl sichtbar als auch unsichtbar sein, und Gleiches gilt für den Bereich des Offensichtlichen (phanerēs). In diesem Sinne gekreuzt, müßte man auch zwischen Fragment 54: „Unsichtbare Fügung stärker als sichtbare“ und Fragment 55: „Alles, wovon es Gesicht, Gehör, Kunde gibt, das ziehe ich vor“ keinen Widerspruch mehr empfinden; die von Hippolyt empfundene Schwierigkeit ließe sich auflösen. Für Hippolyt will die „unsichtbare“ Harmonie als die höherrangige („Unsichtbare Fügung *stärker* als sichtbare“) nicht zusammenpassen mit der Betonung der sinnlichen Erfahrung in B 55: „Was man sehen, hören, in Erfahrung bringen kann, das ziehe ich vor“ (dem, was man nicht sehen, hören, in Erfahrung bringen kann). Es wird hier eine Alternative gebildet und mit einem Wertungsunterschied verbunden, was möglicherweise nur für abgestumpfte oder einseitig geschulte Sinne zutreffend ist. „Unsichtbare Fügung“ (Harmonie) als die höherrangige verlangt aber keine Ausschließung der „sichtbaren Fügung“ (Harmonie), sowenig Musik und Malerei sich ausschließen müssen. Und doch sprechen sie verschiedene Sinne an und benutzen andere Medien. Hier greift die Rede von einer „stärkeren“ oder „schwächeren“ Ansicht der Dinge. Eine solche Unterscheidung ist nur möglich auf der Grundlage einer objektiven, auf Wissen gegründeten Einsicht und kann nicht Sache eines bloßen Wertungsgegensatzes sein. Während Wertungen (Auf- oder Abwertungen) etwas unterdrücken und ausschließen, braucht die „stärkere“ Einsicht die „schwächere“ Ansicht gar nicht auszuschließen, konkurriert sie doch nicht mit ihr auf der Ebene bloßer Ansichten bzw. Wertungen.

Dem In- und Gegeneinander kommt die Rede von einer „Harmonie des Gegenstrebenden“ entgegen: „Das widereinander Strebende zusammengehend; aus dem auseinander Gehenden die schönste Fügung“ (Fr. B 8). Eine harmonische Fügung aus Gegenstrebigem macht etwas verträglich, was sich auch wieder nicht verträgt und Harmonisches mit Disharmonischem mischt. Während die Alternativenbildung die eine oder die andere Seite des Zusammenklangs hervorkehrt, wird von Heraklit die Ausgewogenheit beider betont und beides nicht getrennt behandelt. Sein Begriff der „Harmonie des Gegenstrebigen“, kann dann nicht so sehr mit den Alternativen des „Schönen“ und „Häßlichen“ etc. in Verbindung gebracht werden und trifft sich eher mit

der akustischen Analogie des Wohlklingenden und Mißklingenden.⁵ Dem entspricht der Vorwurf an die „Vielen“, daß sie wohl vieles zu sehen gelernt haben, aber verlernt haben, zu hören.

In welchem Sinne aber ist die „höhere Einsicht“ über die Sinne möglich und nicht allein dem Denken anheimgestellt? Im quaternarischen Schema ist nicht „sichtbar – unsichtbar“, sondern „offensichtlich – nicht zutage tretend“ die höherrangige Differenz, die über den Wert des Wissens überhaupt (ob „Ansicht“ oder „Einsicht“) entscheidet. Entsprechend ließe sich auch bezüglich der Bewertung der Sinnesleistung und der an sie gebundenen Erfahrung eine wesentliche Differenz zwischen common sense (Meinung der Vielen) und Tiefblick (Wissen bzw. Weisheit) markieren. Die beiden Dimensionen Fläche und Tiefe wären, von daher verstanden, durch eine Disjunktion sowohl unterschieden als auch verbunden, deren Realisierung einen Durchbruch der Dimensionsschranke impliziert.

Bezüglich der von Heraklit geltend gemachten „Einsicht“ kommt das Alternativendenken somit an eine definitive Grenze, und dies vor allem in bezug auf den Begriff der „Einheit“ bzw. der „Harmonie“. Und doch wird in diesen Fügungen eine Gegenstrebigkeit und mögliche Alternativität nicht ausgeschlossen. Insofern es sich hier um eine „Harmonie des Gegenstrebigem“ handelt, wird etwas verträglich gemacht, was sich in anderer Hinsicht auch wieder nicht vertragen will, so daß Harmonisches mit Disharmonischem sich mischt. Eine solche Behandlung des Gegensätzlichen läßt sich ein Stück weit immer noch in der Form von Alternativen behandeln, auch wenn diese überwunden werden sollen. Nach wie vor ist es möglich, das Zusammenklingende oder das Mißtönende hervorzukehren und statt der Ausgewogenheit der Töne ihre harte Reibung in den Vordergrund zu rücken.

Um die erkenntnistheoretisch relevante Differenz noch einmal zu markieren: Eine Wertung ist prima vista nur da erforderlich, wo man die Sache selbst noch gar nicht kennt. Man geht dabei von einem Zustand aus, in dem qualitative Differenzen noch nicht bzw. nicht mehr spürbar sind; sie zu empfinden würde das Werten ja ersetzen bzw. erübrigen! Die Zerlegung in Wertungsalternativen stochert so gleichsam im Nebel herum: Ist es das oder das? Ist es so oder so? usw. Ein solches Vorgehen wird dadurch begünstigt, daß Alternativen über

⁵ Nebenbei gesagt: Eine mit einer Alternativenbildung verbundene Form des „Schönen“ oder des „Häßlichen“ wird aus den genannten Gründen Heraklits Begriff der „harmonischen Fügung aus Gegenstrebigem“ nicht gerecht, der ja prima vista nichts mit dem Schönen und dem Häßlichen und seiner Mischung zu tun hat. Näher läge hier die akustische Analogie mit dem Wohlklingenden und Mißklingenden.

Benennungen eingeführt werden, die *als solche* keinen *spürbaren* Unterschied enthalten. Eben weil die Zeichen selbst neutral sind, müssen sie bewertet, das heißt: mit einem semantisch ausgelegten und hierarchisch gegliederten Sinn- bzw. Wertungsrahmen ausgestattet werden, um selber zu gelten. Was die Sprache betrifft, ersetzen die semantischen Oppositionen die qualitativen Differenzen. Eine lediglich sichtbare Fügung (vgl. Fragment B 54) wäre in diesem Sinne das Resultat einer Bewertung, auch wenn dann in einem zweiten Schritt der mit jeder Bewertung verbundene Antagonismus negiert und eine andere Art von spürbarem Unterschied ins Feld geführt wird.

Um ein hierfür einschlägiges Fragment zu zitieren: „Denn wenn es nicht Dionysos wäre, dem sie die Prozession veranstalten und das Lied singen für das Schamglied (Phallos), so wär’s ein ganz schamloses Treiben. Derselbe aber ist Hades und Dionysos (ὄντος δὲ Αἰδῆς καὶ Διόνυσος), dem sie da toben und ihr Lenaienfest feiern!“ (B 15) Mit der unterschiedlichen Beleuchtung und Bewertung des Festes verbindet sich hier ein je anderer Name (Aides (Hades) – Διόνυσος bzw. „Tod“ und „Leben“), wobei Heraklit betont, daß Hades und Dionysos der Sache nach „derselbe“ sei. Dies rückt den Festvorgang und seinen Ort in ein eigenartig gedoppeltes Zwielficht: Das dionysische Festtreiben beinhaltet ineins „Leben“ und „Tod“. Das ganze Geschehen spielt gleichzeitig auf zwei Bühnen: auf der Festwiese und im Hades. Eine mit dem Schamglied verbundene Wertungsalternative (schamvoll – schamlos) ist hier nur so lange gegeben, als man sich dessen nicht voll bewußt ist und nicht wahrnimmt, daß und wie die beiden Seiten ineinander spielen. Die dem vollen Bewußtsein zugängliche Koinzidenz des Gegensätzlichen (Leben | Tod) kann nicht mehr unter Alternativen gedacht, sondern nur unter dem Aspekt der Disjunktion „Aides | Dionysos“⁶ aufgeschlossen und in ihren Implikationen weiterentwickelt werden.

An dieser Stelle kann die erkenntnistheoretisch relevante ontologische Frage wieder aufgenommen werden. In Fragment B 54: „Unsichtbare Fügung stärker als sichtbare“ geht es bezüglich der Fassung von „Einheit“ zunächst um Alternativen und um deren Bewertung. Im Sinne des durch den Komparativ nahegelegten Überstiegs sind wir so weit gekommen: Eine Wertung greift

⁶ Die Problematik der Namen (Benennungen), und daß es für dieselbe Sache oft zwei Namen gibt, habe ich im Bisherigen ausgespart und möchte die diesbezüglichen Fragmente im Zusammenhang mit der Einheitskonzeption Heraklits als einen gesonderten Komplex bearbeiten.

stellvertretend ein, wo man die Sache selbst noch gar nicht hat bzw. kennt und mangels eines Gespürs für Qualitäten nur von Annahmen ausgehen kann. Weil und solange die mit ihnen verbundene qualitative Differenz noch nicht empfunden werden kann, ist eine Bewertung möglich und erscheint diese auch als sinnvoll. Ist das Wissen um die qualitative Differenz gegeben, so erübrigt sich das Werten. So lange aber stochert man gleichsam im Nebel herum und erwägt: Ist es so? oder so? besser? oder schlechter? usw. Ein solches Vorgehen wird dadurch begünstigt, daß die Alternativen selbst über Benennungen eingeführt werden, die als bloße Bezeichnungen neutral sind, d. h. keinen spürbaren Unterschied in sich enthalten und eben deshalb einer (semantischen und syntaktischen, logischen und systemischen) Bewertung unterzogen werden müssen. Die so gebildeten Alternativen sind mit den jeweiligen Sachverhalten nur lose verbunden, denn die Bezeichnung und die Sache haben im Grunde gar nichts miteinander zu tun. Das Benennen und Bewerten ist so lange eine künstliche Sache, es geschieht von außen, nämlich aus einem fremden Gesichtspunkt heraus. Weil Zeichen als solche neutral sind, müssen sie mit einem hierarchisch gegliederten und semantisch angereicherten Sinn- und Wertungsrahmen ausgestattet werden, der dann auf die Dinge und ihre Verhältnisse übertragen wird.

Das Fragment B 54 zeigt aber auch, daß das Problem der Vorordnung innerhalb von Alternativen *nicht nur* eine Sache unterschiedlicher Wertung sein kann, sondern mit einem ontologischen Vorrang der einen Seite vor der anderen zusammenhängt. Dasselbe läßt sich zeigen am Fragment B 57 im Zusammenhang mit Fragment B 99, wo Heraklit beide Male dem „Tag“ einen Vorrang vor der „Nacht“ gibt:

B 57: „Lehrer aber der meisten ist Hesiod. Von ihm sind sie überzeugt, er wisse am meisten, er, der doch Tag und Nacht nicht erkannte. Ist es doch eins!“

B 99: „Gäbe es keine Sonne, trotz der übrigen Gestirne wäre es Nacht.“

Rein alternativenlogisch läßt sich der Vorrang des Tages vor der Nacht nicht begründen; man kann beider Erfahrungsbereiche abschätzen und den Tag der Nacht vorziehen oder umgekehrt. Wenn Heraklit nun davon ausgeht, daß beide „eins“ sind, bedeutet das für ihn aber nicht ihre Austauschbarkeit innerhalb einer Wertungsalternative. Erst wenn „Tag | Nacht“ in Disjunktion zueinander gesetzt werden, kann sowohl ihr Einssein als auch ihre Differenz näher bestimmt und der Vorrang des Tages vor der Nacht begründet werden. Dies verlangt, das Augenmerk auf die Symmetrie- und Asymmetrieeigenschaften der Disjunktion zu richten.

In welchem Sinne aber spricht die symmetrisch-asymmetrische Disjunktion „Tag | Nacht“ sich für einen Vorrang des Tages aus? Rein physikalisch kann

man dabei nicht argumentieren: daß die Dunkelheit in dem Moment verschwunden ist, in dem das Licht anbricht. So verstanden gäbe es nur das Licht, und die Dunkelheit wäre lediglich dessen Fehlen. Die so verstandene Asymmetrie würde jede symmetrische Annahme gegenstandslos machen und lediglich den „Sieg“ des Lichts über das Dunkel ausdrücken. Demgegenüber muß man von einem Gegensatzverhältnis beider Qualitäten ausgehen und dieses in Richtung der höheren Alternative „Gleichrangigkeit oder Vorrangigkeit?“ weiterentwickeln. Dabei läßt sich das in Disjunktion gestellte „Ganze“ aus „Tag und Nacht“ nicht einfach „Tag“ nennen, sowenig der Name „Nacht“ dafür eingesetzt werden kann. Licht kann hell oder dunkel sein, und dem entsprechend gibt es auch in der Mystik einen Weg des Lichts und einen Weg des Dunkels.

Im Sinne einer Alternative gedacht, könnte man nun weiter argumentieren: Gleichrangig (symmetrisch) im Gegensatz wäre der Widerspruch, ungleichrangig (asymmetrisch) dessen Herabstufung zu einem bewerteten, wählbaren Unterschied. Demgegenüber muß in der Disjunktion „Tag | Nacht“ selber etwas liegen, was die Symmetrie des Disjunctierten aufhebt und eine Asymmetrie zugunsten des Tages einführt. In welchem Sinne aber kann man davon ausgehen, daß der Disjunktion eine ‘radikale’ Asymmetrie der disjunktiv Bezogenen zugrunde liegt?

Dazu ein Vergleich: Oben war das Bubersche Grundwort „Ich-Du“ als ein radikal symmetrisches und *ineins damit* radikal asymmetrisches Verhältnis angesprochen worden. Im Sinne einer Alternative verstanden, könnte man in der Ich-Du-Beziehung entweder vom „Ich“ ausgehen oder aber dem „Du“ den Vorrang geben. So lange scheint dies eine mit ethischen Gründen verbundene Sache der Wertung zu sein. Erst im Denken der Disjunktion „Ich | Du“ kann dem „Ich“ ein erkenntnistheoretischer und ontologischer Vorrang eingeräumt werden, der jedoch den ethischen Gesichtspunkten keineswegs widerspricht, weil der gleichrangige ontologische Status des „Du“ dadurch in keiner Weise verletzt wird. In anderem Zusammenhang habe ich dazu geschrieben: „Die Herkunft des Ich-Du aus dem konsequent gedachten Ichprinzip läßt sich bei Fichte nachweisen. Nun hat Martin Buber seinen „Schriften zum dialogischen Prinzip“⁷ ein „Nachwort zur Geschichte des dialogische Prinzips“ (S. 299-319) beigegeben, in dem er von Jacobi den Ausgang nimmt („Ohne Du ist Ich unmöglich“). Diese andere Akzentuierung verdankt sich dem religiösen Diskurs, der eine Umzentrierung auf das „Du“ (das nun an Gottes Statt steht)

⁷ Heidelberg 1954, ⁴1979.

als der vorrangigen Kategorie vornimmt.“⁸ Wer hat nun recht? Kann man hier einfach sagen: Wer nach wie vor in Alternativen denkt, wird das „Du“ vorordnen, und wer die Disjunktion denkt, muß notwendig dem „Ich“ den Schlüsselpart einräumen? Aber kann man, und in welchem Sinne, bezüglich des Ich-Du überhaupt noch in Alternativen denken? Auch Buber selbst würde dies bestreiten. Folglich könnte über den ontologischen Vorrang des „Ich“ vor dem „Du“ auch für ihn kein Zweifel mehr bestehen. In diesem Sinne schließt der zitierte Aufsatz mit den Worten: „Erst an dieser Stelle hat die emphatische Rede vom Ich-Selbst keinen proklamatorischen Charakter mehr und verliert auch noch den Anschein der Paradoxie, den die Unvordenklichkeit des „Ich bin“ in Meister Eckharts Diktum „wäre ich nicht, so wäre Gott nicht“ zwangsläufig annehmen mußte.“⁹ Hier trifft sich das abendländische „Ich“ mit dem ewigen „Ich bin“ des Vedanta.“¹⁰ Offensichtlich ist nur in der Wahrung der Disjunktion ein wahrhaft Absolutes enthalten, das im Schema der Alternativen noch nicht wahrgenommen und thematisch gemacht werden kann.

Die Rede von einem Absoluten ist notwendig, um Heraklits Einheitskonzeption angemessen fassen zu können. Zunächst eine kurze formale Vorzeichnung des damit verbundenen Definitionsproblems: Was ein Absolutes ist, läßt sich begrifflich dadurch kennzeichnen,

- a) daß es kein Gegenteil für es gibt,
- b) daß es als solches nicht durch einen Außenbezug definiert werden kann, das heißt:
- c) daß es nur bei sich selber beginnen kann.

Das heißt aber nicht, daß es keinen Bezug aufnehmen könnte; dieser ist ihm vielmehr wesentlich bzw. konstitutiv. Es ist deutlich, daß diese drei Bedingungen in der Kategorie „Du“ nicht erfüllt sind, wohl aber beim „Ich“.

Eine analoge Problematik taucht bei allen Begriffspaaren Heraklits auf, die sich nicht zur Deckung bringen lassen und mit denen ein ontologischer Vorrang der einen Seite vor der anderen verbunden ist. Dazu gehören die Begriffspaare „Anfang und Ende“ (Fragment B 103), „gerade und krumm“ (B 59), „Wachen und Schlafen“ (vgl. B. 1; 21; 34; 88; 89), „Leben und Tod“ (vgl. B 21; 26; 62; 77;

⁸ In: Annäherungen an „Ich“ und „Selbst“ im östlichen Denken; erschienen in der Zeitschrift „Der blaue Reiter“, Themenheft „Ich“, im Juli 2002.

⁹ Vgl. Meister Eckharts Predigt „Von der Armut“.

¹⁰ A. a. O.

88; 48; 32), „Wissen und Meinung“ (vgl. B 1; 2; 17; 32) u. a. mehr. Äußeres Kennzeichen für das Vorliegen einer disjunktiven Struktur ist in all diesen Fällen, daß es sich hier nicht um eine Alternative handelt und auch nicht um einen Gegensatz im üblichen Sinn des Worts. Deutlich ist aber auch, daß der jeweils erstgenannte Begriff den zweiten in einer noch näher zu bestimmenden Weise zu umfassen vermag, nicht aber umgekehrt. Es handelt sich bei diesen Begriffspaaren jeweils um *eine* Kategorie, die ein Inkommensurables in sich birgt und deren Seiten sich deshalb – wie die beiden Hände – weder durcheinander ersetzen noch voneinander trennen lassen.

Von daher läßt sich eine Gruppe von Fragmenten zusammenfassen, bei denen es sich um eine absolute Kategorie in dem definierten Sinne handelt. Absolute Kategorien sind definiert als Kategorien, für die es keinen „Beginn“, kein „Außen“ und kein „Gegenteil“ gibt, auch wenn sie mit einem Außer-sich anderer Art behaftet zu sein scheinen. Dazu gehört das „Eine“, das „Leben“, der „Logos“, das „Feuer“ und das „einzig Weise“. Es sind dies die höchsten Titel der Einheit, doch so gefaßt, daß sie selbst zwei Seiten in sich bergen, die nicht unter einen Hut gebracht werden können.

Um in dieser Hinsicht zunächst das Fragment B 32 zu betrachten: „Eins, das einzig Weise, *will nicht* und *will doch* mit dem Namen des Zeus benannt werden“ (kursive Hervorhebung von mir). Das „Eine“, „einzig Weise“ hat nichts mehr mit Alternativen und darauf bezogenen Benennungen (Namen) zu tun, und doch schließt es die Benennung mit einem Namen und jede Form von Gegensatzung nicht überhaupt von sich aus. Der für das „Eine, das einzig Weise“ stehende Name will dann aber recht getroffen sein. Wenn „Zeus“ für das „Eine“ steht und dieses für ein göttliches Leben, das nicht mehr durch die Beziehung auf den Tod bestimmt ist, so ist eine solche Beziehung vom Leben gleichwohl nicht überhaupt ausgeschlossen. In gleicher Weise kann das „einzig Weise“ als ein Absolutes, Einziges und Allumfassendes an sich selber nicht mehr als mit einer Disjunktion behaftet angesehen werden, und doch verbindet es sich mit einer solchen. Man kann das „Eine, einzig Weise“, „Zeus“ oder unsterbliches Leben nennen – daran ist nichts falsch –, aber auch wiederum nicht. Hier greift auch bezüglich der Namen eine Disjunktion. Sobald man das „Eine“ bezeichnet, fällt man automatisch zurück in den Bereich der Benennungen und muß es mittels einer Disjunktion vor Verwechslung schützen. Die Aussage: „läßt sich nicht“ und „läßt sich doch“ mit dem „Namen des Zeus“ benennen, zieht die Disjunktion auf die Ebene der „Benennung“ und unterschiedlichen Betrachtung „desselben“ herab und wahrt doch die höhere Ebene des „Einen“. Was sich so in verschiedenen Namen auslegt, ist in Wirklichkeit „Eines“. Bezüglich der Disjunktion „Leben | Tod“ kann ein solches mit sich Einiges dann aber auch nur *einen*, für *beide* Seiten zuständigen Namen haben, in diesem Fall das „Leben“ und nicht den „Tod“, wiewohl es

diesen gar nicht von sich auszuschließen braucht. Nicht die Alternative, aber die Disjunktion „Leben | Tod“ trägt den einen Namen „Leben“.

Disjunktive Exklusion und Inklusion zusammenzudenken und gleichzeitig geltend zu machen verlangt eine Ebenenunterscheidung, wie sie mit der „Weltordnung“ und ihrem „Betrachter“ ins Auge gefaßt wird.¹¹ Die Weltordnung ist *eine*, und doch kann der eine Betrachter sie als die „wahre Ordnung“ (Wissen, Weisheit, Einsicht etc.) auffassen, der andere als „verkehrte Ordnung“ (Meinung, Schein, Trügerisches etc.) und ein Dritter beide mit der Alternative „Leben und/oder Tod“ in Verbindung bringen. Von der „Wirklichkeit“ her gesehen ist es ein und dieselbe Ordnung, während es sich von der „These“ bzw. der „Glaubensannahme“ her um unterschiedliche Ordnungen handelt, von denen die eine (die „verkehrte“) ausschließend gegen die andere (die „wahre“) ist, gleichzeitig aber von dieser durchdrungen wird, um überhaupt aufrechterhalten werden zu können.

Man kann ein solches disjunktiv bestimmtes Verhältnis nicht mehr innerhalb der Struktur möglicher Alternativen verorten, auch wenn es eine solche keineswegs von sich abstreift. Das „Leben“ konfrontiert sich mit dem „Tod“ und das „Eine“ mit dem „Vielen“. Beidemale aber handelt es sich nicht um ein Gegenteil oder gar um eine Alternative. Das „Leben“ selbst als solches steht gar nicht unter der Alternative von Unsterblichkeit (die ihm ohnehin eignet) oder „Tod“. Der „Logos“ steht nicht in Alternative zu den „Meinungen der Vielen“, die er unterschwellig trägt und in ihrem Verlauf bestimmt.

Wie aber verhindert die Disjunktion durch sich selber die Einführung eines Gegenteils und damit ein Zerschneiden der Welten? Anders herum gefragt: In welchem Sinne und wodurch wahrt und öffnet die Disjunktion den Raum des Absoluten selbst als einen solchen, ohne daß dieses im gleichen Atemzug alsbald den die Einheit sprengenden Gegensätzen bzw. Alternativen ausgesetzt wird? Wodurch bleibt das Absolute – eben vermöge der Disjunktion – von diesen anderen, von ihm zugelassenen, ja regierten Strukturbedingungen *unberührt*? Und was hat es als ein Umfassendes, Gegensatzfreies dennoch mit diesen Entgegensetzungen und Alternativen zu tun, nur eben *via disjunctionis*?

Dem damit umschriebenen, höchst komplizierten Verhältnis muß genauer nachgegangen werden. Hier hilft eine erkenntnistheoretische Überlegung weiter. Das Kriterium einer solchen nur disjunktiv auszudrückenden

¹¹ Diesen Vergleich verdanke ich Simon Schmitz in einer Seminararbeit über das Thema „Disjunktion bei Heraklit – erste Versuche“, geschrieben im Wintersemester 2001/02.

Unterscheidung und Verwahrung muß ein rein formales sein, so wie „wahr“ und „verkehrt“ *dasselbe* betrifft und *eben nur* einen *formalen* Unterschied setzt. Letztlich gibt es nur *zwei* Gedanken vom Ganzen, einen „wahren“ und einen „verkehrten“, wobei der „verkehrte Gedanke“ eine getreue Spiegelung des „wahren“ darstellen muß – nur daß alles in ihm seitenverkehrt gespiegelt und logisch verzerrt, gleichsam auf den Kopf gestellt wird. Der „verkehrte Gedanke“ kann den „wahren Gedanken“ jedoch unerachtet der Spiegelsymmetrie beider auf keine Weise erreichen und angesichts des „wahren Ganzen“ immer nur sich selber entweder behaupten oder korrigieren bzw. zurücknehmen. Diese Wirkungslosigkeit des „verkehrten Gedankens“ aufs Ganze läßt sich am besten in zeitlichen Kategorien ausdrücken: Die „Verkehrung“ hat *in der Zeit* stattgefunden und wirkt darin weiter, daß diese sich in sich selber qua Vergangenheit einbindet. In der zeitfreien (nicht: zeitlosen) Wirklichkeit (der Aktualität der Zeit) hat die „Verkehrung“ gar nicht stattgefunden, so daß sie sich jederzeit auch wieder zurücknehmen kann, *so als sei nichts geschehen*. Mit anderen Worten bleibt die „Verkehrung“ als solche grundlos und folgenlos fürs Ganze, auch wenn sich ihre eigene Konsequenz in der Zeit – aber eben nur in ihr – auswirkt. Solange der „verkehrte Gedanke“ an sich selber festhält, muß er die durch ihn selber gesetzte, zeitlich bestimmte Differenz zum Ganzen sowohl einnivellieren als auch hypostasieren. Beides geschieht mittels des Gedankens der „Alternative“ bzw. mit dem Gedanken *zweier* „Totalitäten“, der „Zeit“ und der „Ewigkeit“, die zueinander in Konkurrenz treten. Aber während Hegels „gedoppeltes Ganzes“ eine bestätigende Entsprechung von Zeit und Ewigkeit meint, beläßt es Heraklit bei einer „Entsprechung in der Verkehrung“, die sich nicht in einer umgreifenden Einheit bestätigen will und kann.

Von einer Disjunktion und der entsprechenden Zwei-seitigkeit der Sachlagen zu reden, schließt also oberste Einheitsbegriffe im Singular nicht aus. Unerachtet der sprachlichen Fassung sind sie nicht durch die Gegensatzstruktur bestimmt und unterliegen *an sich* auch keiner disjunktiven Struktur. Eine solche macht sich erst geltend, *nachdem* der „verkehrte Gedanke“ Raum gefunden hat, sich auszubreiten.

Und doch ist die Frage berechtigt, ob in einer „Welt des Werdens“ Disjunktivität nicht auch ein intrinsisches Merkmal des Absoluten als solchen ist. Dies wird nötig zu denken, wenn es viele Absoluta in Form freier Wesen gibt und deren Koexistenz im Sinne einer freien Beziehungswirklichkeit abgesichert werden soll. Prototypisches Beispiel dafür ist wiederum „Ich“ und „anderes Ich“ bzw. „Du“. Beide sind gleichermaßen absolut wie in der Mehr-zahl gegeben, so daß sich die Frage stellt, wie Absolutes zu anderem Absoluten in Beziehung treten kann, ohne sich den Rang streitig machen zu können. Eben dies geschieht

vermittels der disjunktiven Struktur, die im „Ein Zusammen“ die Geschiedenheit wahrt und weder Unterwerfung noch Verschmelzung zuläßt. Daß Heraklit an eine Beziehungswirklichkeit denkt und nicht lediglich an den Singular des einen monolithischen Absoluten, legen die Konzepte der All-Einheit, des Lebens als eines sich forzeugenden und die mit Wissen und Erkenntnis verbundenen, in irgendeiner Weise vergegenständlichenden Bewußtseinsformen nahe. Für sie ist das Ausgehen von einer Pluralität unabdingbar. Das Absolute ist kein vereister Block des „alles ist eins“ im Sinne von „ein und dasselbe“. Geht man von einer pluralen Wirklichkeit aus, so ist die Disjunktion konstitutiv für die Beziehung der Vielen, insofern diese eine freie und frei bleibende sein soll. Wenn die Beziehung als solche in ihrem Kernbestand selber ein Absolutes ist, gilt dies für Beziehung in jeder Form, gleich ob es sich um vergegenständlichende oder nicht vergegenständlichende Beziehungsformen, in Bubers Sprache um Ich-Es- oder um Ich-Du-Beziehungen handelt, und ob sie mit Alternativen oder Oppositionen versehen sind oder nicht. Auch die Bestreitungen der Freiheit in der Beziehung ändert nichts daran, daß sie frei *ist* und nicht nicht-frei sein *kann*.

Man muß nach allem Gesagten davon ausgehen, daß Heraklits Begriff der Einheit bzw. des Ganzen nur über das Geltendmachen einer Disjunktion so gefaßt werden kann, daß die beiden gleich unannehmbaren Alternativen eines Monismus oder eines Dualismus dadurch ausgeschlossen werden. Alle Versuche, die absoluten Kategorien im Rahmen einer Logik der Identität bzw. der Alternativen zu begreifen, bleiben mehrdeutig, zutiefst mißverständlich und fehlleitend. Dies gilt auch für die Grundalternative Monismus *versus* Dualismus, wie sie sich in monotheistischen Religionen gegenüber einer polytheistischen Umwelt herausgebildet hat. In Wirklichkeit kann es sich auch hier gar nicht um eine Alternative handeln.

ANHANG

PARMENIDES ZUM ORT DES SEINS UND ZU DEN WEGEN DER MENSCHEN

1. Die Unabdingbarkeit einer logischen Bestimmung der Kategorie „Sein“ und die damit verbundene Frage, welche Form von Logik dem „Gedanken Sein“ gerecht werden kann

Parmenides fragt nach dem „Sein“ und geht davon aus, daß der Mensch es – im Unterschied zu seiner „Welt“ – nicht oder nicht mehr kennt. Er weiß nicht, wie es sich mit dem „Sein“ verhält und wie er sich zu ihm verhalten kann. Zunächst hat man davon nur das Wort, an das sich ein vages Versprechen knüpft, gepaart mit abgründiger Angst; denn der Schrecken des Seins erscheint nicht geringer als der Schrecken vor dem Nichts.

Bevor man etwas *wissen* kann über das, was man noch nicht kennt, muß die *Frage* nach ihm ausgearbeitet werden: worum es beim „Sein“ eigentlich geht? Nur wenn die Frage als solche hinreichend ausgearbeitet ist, lassen sich bereits gegebene Antworten daraufhin prüfen, ob sie der fraglichen Sache gerecht werden oder von ihr wegführen. Es kann sein, daß überhaupt erst vermöge der durchgehaltenen Frage eine Antwort gefunden wird, die der Sache entspricht und das Fragen befriedigt.

„Sein“ ist auch schon sprachlich ein Abstraktum. Mit der Frage nach dem „Sein“ und ihrer Ausarbeitung kann keinesfalls schon eine bestimmte Vorstellung von diesem verbunden werden. Weder kann man davon ausgehen, daß „Sein“ bzw. „das was ist“ in die Sinne fällt, noch hat man von ihm schon einen zureichenden Begriff. In dieser Situation kann das Fragen allein zurückgreifen auf *logische Mittel*, die nichts vorwegnehmen und dennoch eine Richtungnahme ermöglichen. Nach der Logik einer Sache zu fragen, verlangt nicht, sie bereits zu kennen, doch kann man davon ausgehen, daß jede Sache einer Logik folgt und mit dieser gleichsam ihr Geburtsort (ihre Matrix) aufgeschlossen werden kann.

Die *erste Frage* ist damit die Frage nach der *Logik des Seins*. Um sie auszuarbeiten, muß zwar kein Wissen, aber doch ein Gespür dafür vorhanden sein, um was für eine Kategorie es sich beim „Sein“ eigentlich handelt. „Sein“ ist – wie seine vielen Stellvertreter „ist“, „es gibt“, „es ist der Fall“, „es ist wirklich“ usw. beweisen – ein vieldeutiges Wort. Als solches hat es Aristoteles unter dem

Aspekt eines „mehrfachen Sprachgebrauchs“ (πολλαχῶς λέγεσθαι) behandelt.¹² Allein von einer Klärung des Sprachgebrauchs her erscheint es aber wenig aussichtsreich, ein angemessenes Verständnis der *Kategorie* „Sein“ zu gewinnen. Um der Vieldeutigkeit zu entkommen, muß diese ohne Rückgriff auf die Vermögen der Wahrnehmung, der Vorstellung und der Sprache gedacht werden können. Kategorien, die man *nur denken* kann, sind *reine* Kategorien, das heißt: man kann sich ihnen nur vermöge der dem Denken eigenen Logik annähern.

Damit ist ein Ausgangspunkt gewonnen, von dem aus die Frage *als solche* ausgearbeitet werden kann, ohne bereits ein bestimmtes Verständnis dessen, was „Sein“ ist, voraussetzen zu müssen. Das radikal Neue und noch immer Unausgeschöpfte an Parmenides' Ansatz ist: Was nicht bereits in der Erfahrung gegeben ist und was man auch nicht mittels zeit-räumlicher und semantischer Konnotationen imaginieren kann: das unsichtbar bleibende und nur dem Denken zugängliche „Sein“ kann, wenn überhaupt, nur mittels einer *Logik* ausgemacht und definiert werden, die von vornherein auf alle ihr von der Welt in Zeit und Raum her angetragenen Schematisierungen verzichtet und sich bewußt auf den Standpunkt des reinen Denkens stellt.

„Sein“ ist für Parmenides – nicht an sich, aber was den Zugang des Menschen zu ihm betrifft – eine *logische* Kategorie und *als solche* zu entfalten. „Sein“ ist aber zudem – der *Sache* nach – „Existenz“ und bleibt als solche auch dem reinen Denken unvordenklich und unhintergebar. Dennoch gibt es für ein Wesen, das sich vornehmlich in Welten des Scheins bewegt, nur den Weg über das reine Denken, wenn überhaupt ihm ein Zugang zum Sein selbst erschlossen werden können soll. *Nur insofern* – und nicht im Sinne eines mißverstandenen Idealismus, der Existenz aus dem Denken abzuleiten sich anheischig macht – ist für Parmenides „Denken und Sein dasselbe“ (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι; Fragment 3¹³). In der Tat ist es angesichts der Alternativen von Idealismus oder Realismus, von Metaphysik und Positivismus nicht so einfach, sich der „Existenz“ bzw. des „Wirklichen“ zu versichern, denn dieses ist nicht einfach mit Händen zu greifen und liegt nicht ohne weiteres vor Augen. Parmenides verzichtet bewußt auf die Leitfunktion der Sinne, um sich dem „Sein“ auf andere Weise anzunähern. Demgegenüber wäre auch ein Idealismus – und nicht nur der klassische Empirismus – zur Stärkung seines Arguments gut

¹² Mit der mehrfachen Rede vom Seienden (τὸ ὄν) wird im 3. Buch der Metaphysik die Erörterung des Seinsbegriffs eingeleitet (vgl. Met. 1003a31 ff.). Vgl. auch Buch 12. 5. (1071a31, 37) und in der Topik θ 3 (158b10).

¹³ Die Fragmente werden mit der bei Diels-Kranz, Fragmente der Vorsokratiker, gegebenen Nummerierung zitiert.

beraten, wenn er – wie z. B. in der protagoräisch-platonischen Wahrnehmungsthe¹⁴ oder beim Berkeley'schen *esse est percipi* – die erstaunliche Bildkraft der sinnlichen Wahrnehmung in Verbindung mit der Einbildungskraft und Vorstellungstätigkeit für sich in Anspruch nähme, weil davon ausgegangen werden kann, daß – um Kants Termini aufzunehmen – die Erscheinungswelt in der Tat ein Produkt menschlicher Sinnlichkeit, Einbildungskraft und Verstandestätigkeit ist.

Nicht aber so das „Sein“ und der „Gedanke Sein“ bei Parmenides! Indem dieser den Begriff des Seins mit rein logischen Mitteln bestimmt und jede sinnliche Erfahrung sowie die daran gebundene Vorstellung aus dem Spiel läßt, beansprucht er weder, Sein bzw. Existenz aus dem Denken abzuleiten, noch läßt er es, wie der gewöhnliche Menschenverstand dies tut, unmittelbar in die sinnenfällige Wahrnehmung fallen. Parmenides will zum Sein als einer über die Wahrnehmung und Vorstellung hinausreichenden – und eben deshalb notwendig zu denkenden – Wirklichkeit zwar den *Weg* weisen, nicht aber eine Seinserfahrung irgendwelcher Art vorwegnehmen.

Parmenides' rein logischer Zugang zum Sein darf aber auch nicht nominalistisch mißverstanden werden, so als ob es sich dabei nur um die formale Analyse des auf die Kopula „ist“ (ἐστίν) bezogenen Sprachgebrauchs handelte, mit dem keinerlei „ontological commitment“ (Quine) zu verbinden wäre. Parmenides' Bestimmung des Seins will keineswegs nur eine logisch geschärfte, sprachanalytische Klärung dessen sein, was die Kopula „ist“ im Zusammenhang des Satzes und seines Wahrheitsanspruchs leistet und was ihr ja auch durch keinen anderen Satzteil abgenommen werden kann. In diesem Sinne ist Parmenides auch als Logiker noch kein moderner, durch den Skeptizismus hindurchgegangener analytischer Denker.

2. Die Kategorienbestände „Welt“ und „Sein“ sind nicht inhaltlich, sondern im Sinne einer formalen Differenz zu unterscheiden

Solange die Logik lediglich zur strukturellen Analyse von Weltgegebenheiten und zur Prüfung von darauf bezogenen Wahrheitsansprüchen verwendet wird, braucht auf ihre eigene Formbestimmtheit nicht ausdrücklich reflektiert zu

¹⁴ Vgl. Platons auf den Homo-Mensura-Satz des Protagoras (Fragment 1) bezogene erste These im „Theaitetos“: Erkenntnis ist Wahrnehmung, und die daran geknüpfte Problematik der Relativität.

werden, weil so lange davon ausgegangen werden kann, daß sie ‚aus einem Guß‘ ist, bezüglich jeglicher Gegebenheit ‚Einheit‘ verbürgt und durch ‚Wahrheitsübertragung‘ das ‚System‘ bzw. das ‚Ganze‘ kohärent mit sich zusammenschließt. Eine so verstandene Logik muß die Einheit des Weltzusammenhangs verbürgen, das heißt: sie muß mit dessen Gegensatzstruktur und Widersprüchlichkeit so umgehen, daß die Einheitspostulate nicht verletzt werden.

Soll die Logik jedoch dem *seiner formalen Struktur nach anderen* „Gedanken Sein“ gerecht werden und zu dessen Charakterisierung dienen können, so muß die diesem Gedanken angemessene logische Form allererst erfragt bzw. zur Ausarbeitung der Kategorie „Sein“ eigens entwickelt werden. Der „Gedanke Sein“ und der „Gedanke Welt“ sind für Parmenides *formal verschiedene Gedanken, das heißt*: sie folgen einer unterschiedlich gehandhabten Logik. Nur indem die Frage nach der *logischen Form* selbst ausdrücklich gestellt wird, läßt sich das Verhältnis von Logik und Welt einerseits, Logik und Sein andererseits im Sinne einer *formalen Differenz* ausarbeiten. Die Konsequenz ist deutlich: Was in formaler Differenz zueinander steht, kann nicht auf derselben Ebene verrechnet und mit denselben logischen und sprachlichen Mitteln dargestellt werden.

Wie immer jedoch die hier gegebene formale Differenz zum Ausdruck gebracht wird: Anleihen bei der in der weltbezogenen Anschauung, Sprache und Handlung bereits verkörperten Proto-Logik können auch in Parmenides’ auf das „Sein“ bezogener Verfahrensweise nicht überhaupt vermieden werden. Wenn die Kategorie „Welt“, wie Parmenides bei der Charakterisierung des dritten Weges feststellt, durch Gegensatzstrukturen bestimmt ist, färbt das auch auf die ihr gemäße Sprache und Logik ab, die mit Negationen, Implikationen und Alternativbildungen arbeitet und Gegensätze bzw. Widersprüche so behandelt, daß sie den hier alles leitenden und tragenden Gedanken der Einheit nicht sprengen, aber auch nicht zur unbestimmten Indifferenz verkommen lassen. Die Kategorie „Sein“ dagegen ist durch den strikten Ausschluß von Gegensatzstrukturen definiert und wird von Parmenides von vornherein in Disjunktion zu diesen gesetzt.

Was aber heißt es, das Sein auf die ‚andere Seite‘ zu stellen? Für Parmenides’ Denken und Sagen des Seins stellt sich damit die Aufgabe, die mit dem gegenständlich fokussierten und sprachlich ausgelegten Weltverhältnis verbundenen logischen Formbestimmtheiten gleichsam gegen den Strich zu bügeln und – wo auch er nicht umhin kann, die ihnen gemäßen Sprachformen zu benützen – auf formal andere Weise zu interpretieren. Wenn bereits die nicht-formalisierte, syntaktische und semantische Sprachstruktur den Oppositionen und Negationen verpflichtet ist, muß umso mehr darauf geachtet werden, wie mit diesen Vorgaben auch anders umgegangen werden kann und wie

Parmenides sie, entgegen der üblichen Verfahrensweise, im Sinne einer anders gewendeten Logik verwendet.

Um die geläufigen Titel aussagekräftiger zu machen, ziehe ich es im Folgenden vor zu sagen, daß Parmenides' Behauptung eines strikten Entweder | Oder zwischen „Sein“ und „Nicht-Sein“ der von mir so genannten „*Logik der Disjunktion*“ entspricht, während das die disjunktive Struktur ignorierende und den Gegensatz bzw. Widerspruch relativierende oder ausschließende Einheitsdenken dem üblichen Umgang gemäß der „*Logik der Alternativen*“ entspricht.

Man muß zum Verständnis des parmenideischen Gedankens ausdrücklich darauf reflektieren, daß *alle* logischen Funktionen, insbesondere aber Negation und Konjunktion, Alternative und Disjunktion einen *formal anderen Sinn* annehmen, je nachdem, ob sie unter dem Aspekt einer *weltbezogenen* „Logik der (mit relativen Differenzen und Alternativen behafteten) Identität“ gedacht oder im Rahmen einer *seinsbezogenen* „Logik der (unaufhebbaren) Differenz bzw. Disjunktion“ verwendet werden. Achtet man genauer auf die mit „Disjunktion“ einerseits, „Alternative“ andererseits umschriebene logische Formbestimmtheit, die alle übrigen logischen Funktionen entsprechend einfärbt, so stellt sich u. a. bezüglich Parmenides die Frage, was die der Disjunktion entsprechende Form der *Negation* wäre bzw. welche Form eine Negation annehmen muß, um durch sich selbst die mit dem Gedanken „Sein“ verbundene *Affirmation* zum Ausdruck bringen zu können, ohne dessen „Positivität“ lediglich indirekt im Sinne einer „Negation der Negation“ auszudrücken. Die sog. doppelte Negation wäre unterschiedlich zu interpretieren, je nachdem, ob sie mit einer disjunktiven Struktur oder mit dem Gegebensein von Alternativen verbunden wird.¹⁵

Am Beispiel einer Alternativenbildung, wie sie z. B. im Parteienstreit vorliegt, läßt sich eine ähnliche Problematik aufrollen, denn auch das Verständnis von Alternativität kann sehr verschieden sein und mit entsprechend unterschiedlichen Konsequenzen verbunden werden. Alternativen stellen sich in der Regel bezüglich derselben Fragen, Angelegenheiten und Forderungen – doch was kann es heißen, daß ‘dasselbe’ strittig ist? Ist es eine Sache des Machtanspruchs rivalisierender Kräfte und damit ein rivalisierender Streit um den Besitz von ein

¹⁵ Der von Parmenides zur Geltung gebrachte formale Unterschied von Disjunktion und Alternative wird hier als gegeben vorausgesetzt. Er wird entwickelt im ersten Kapitel meiner Untersuchung *Der Ort des Menschen in der disjunktiven Struktur. Studien zur Logik der Disjunktion*, Hechingen 2017.

und derselben Pfründe¹⁶, oder liegt es an einer nicht zu beseitigenden, 'geblockten' Alternativität, daß der Streit kein Ende nimmt? Beim Wettkampf löst die Entscheidung gemäß einer Regel das Problem. Was heißt es aber, um nicht entscheidbare Alternativen zu streiten bzw. um Sachen, die näher besehen nicht in Alternative zueinander stehen und gar keiner Entscheidung zugeführt werden können? Alternativen suggerieren oft eine Entscheidbarkeit, die in Wirklichkeit gar nicht besteht und, wenn überhaupt, nur gezwungenermaßen zustande gebracht werden kann. Wenn aber gleichwohl die 'andere Seite' nicht ausrangiert werden kann: wie ist dann mit dem *stets gegebenen* Widerspruch umzugehen, ohne Hoffnung darauf, ihn je beschwichtigen oder aus der Welt schaffen zu können? Mit anderen Worten stellt sich die Frage: Was für eine Form müßte die Alternative selbst annehmen, damit es nicht mehr möglich ist, die Sache auf die eine oder andere Seite zu ziehen und sich im unlösbaren Parteienstreit zu verstricken? Hier taucht in der einen Richtung das Problem des eingesehenen Dilemmas und der nicht mehr zu beseitigenden Aporien auf, in anderer Richtung gesehen das Problem der Disjunktion.

Schließlich wäre auch noch auf die Formen der *Konjunktion* und die durch sie bestimmten Einheitsvorstellungen zu reflektieren und hier nach einer analogen Differenzierung zu fragen. Das Spektrum reicht von striktem „Einssein“ über die „Identität des Nichtunterschiedenen“ und die „partielle Gleichheit im Unterschied“ bis hin zur „Beziehung Getrennter“. Dabei ist deutlich, daß nicht jede Form von Konjunktion jeder Form von Einheit bzw. Beziehung gerecht werden kann und Fehlgriffe an der Tagesordnung sind. Insbesondere bei der Ausarbeitung ethischer und personaler Einheitsvorstellungen und Beziehungsmodalitäten werden formale Differenzierungen nötig, wie sie z. B. in Form einer Abgrenzung von gegenständlich bestimmtem „Habensmodus“ und intrinsisch bestimmtem „Seinsmodus“ durchgeführt worden sind. Bezüglich des Seinsmodus wird das disjunktive Element in den Vordergrund gerückt, während die an den Habensmodus geknüpfte Alternativenbildung in der langen Sicht als fehlleitend und unfruchtbar empfunden wird.

An dieser Stelle kann erstmals deutlich werden, was unterschiedliche „Wege“ im Sinne einer *formal* zu treffenden Unterscheidung sein können und was für eine Rolle insbesondere die Unterscheidung von Disjunktion und Alternative dabei spielt. Am gegebenen Beispiel kurz gesagt: Man kann nicht gleichzeitig auf die Karte „Haben“ und auf die Karte „Sein“ setzen. In analogem Sinne

¹⁶ In diesem Sinne interpretiert Thrasymachos den auf die Aufbauschung künstlicher Differenzen reduzierten Parteienstreit (vgl. sein Fragment 1).

markiert Parmenides ein Entweder | Oder¹⁷ zwischen dem ersten „Weg des Seins“ bzw. der „Wahrheit“ und dem zweiten „Weg des Nichts“, der zu nichts führt, aber gleichwohl den Nenner des dritten Welt-Weges bildet. Der Königsweg des Seins hingegen läßt sich nicht unmittelbar mit dem dritten Weltweg der Sterblichen verbinden, weil er eine andere Ebene einführt, die einen anderen Nenner zur Grundlage hat.

Die formale Unterscheidung von „Sein“ und „Welt“ verlangt somit bezüglich *aller* abgeleiteten Kategorien einen je anderen Zugang und ein dementsprechend unterschiedliches Verständnis. In der knappen logischen Formel des Parmenides ausgedrückt: Die Kategorie „Welt“ ist, wie die Charakterisierung des dritten Weges zeigt¹⁸, ihrer logischen Form nach durch Gegensatzstrukturen und Alternativen bestimmt, während „Sein“ von jedem inneren und äußeren Widerspruch säuberlich freigehalten werden muß und zu nichts anderem in Alternative gesetzt werden kann. „Sein“ wird in schroffe Disjunktion zum „Nicht-sein“ (und damit auch zur „Welt der Meinungen“) gesetzt und keinerlei Vermittlung der beiden Sphären mehr zugelassen. Die Explikation beider Kategorien verlangt einen dementsprechend unterschiedlichen Gebrauch der Logik, wobei der formale Unterschied sich gemäß Parmenides' Vorgabe durch die Unterscheidung von weltbezogener *Gegensatz-* bzw. *Alternativstruktur* und seinsbezogener *disjunktiver Struktur* terminologisch fixieren läßt.

Dies verlangt hinsichtlich der Wirklichkeitsgeltung des Begriffs „Welt“ und seiner Inhalte eine folgenschwere Einklammerung. Wenn die Welt, so wie sie sich darstellt, nicht eo ipso „wirklich“ ist und wenn es in ihr auch nicht an erster Stelle um die Zuschreibung von Wirklichkeit und Wahrheit geht, muß ihre Funktion für das weltbezogene Dasein eine andere sein. Die Wahrheit, die man in ihr finden kann, ist wie beim delphischen Orakel immer nur die seiner selbst.¹⁹ Soll aber die Welt in diesem subjektivierenden und individualisierenden Sinne Spiegel sein können, so muß sie insoweit auch als Produkt eigener Projektion begriffen werden: als Widerschein einer Doxa und Ausdruck der in

¹⁷ Das Bindestrich-Wort Entweder-Oder hat einen guten Sinn, die das disjunktive Moment hervorhebende Notationsweise Entweder | Oder aber auch. Der Bindestrich betont die Zusammengehörigkeit des nicht auf einen Nenner zu Bringenden, während der Trennungsstrich das Moment der Ausschließlichkeit und die Inkommensurabilität der Nenner selbst zum Ausdruck bringt. Ich benutze je nach Kontext beide Schreibweisen, um damit eine jeweils andere Akzentuierung des Gedankens vornehmen zu können.

¹⁸ Siehe im Lehrgedicht Fragment 8, Zeile 50 ff.

¹⁹ Der Torspruch von Delphi lautet bekanntlich Γνώθι σεαυτόν .

ihr waltenden Logik. Dies zu wissen und eine subjektive Wendung zu nehmen, ist die Weisheit des griechischen Denkens und, was die Heraufführung einer im Subjekt zentrierten Bewußtseinsform betrifft, seine epochale Leistung. In der Aufnahme dieser Spur sind die Griechen bis heute unübertroffen in ihrer Modernität.

Zunächst aber gilt es, einen naheliegenden Einwand zu entkräften, der die mit dem „Sein“ verbundene *Erkenntnismöglichkeit* betrifft. Eine solche ist für Parmenides im „Gedanken Sein“ durchaus gegeben, kann doch nur „Sein“ und nicht „Welt“ für ihn die „Wahrheit“ verbürgen. Wie aber soll Seinserkenntnis möglich sein, wenn man sie nicht mehr einfach mit Welterkenntnis gleichsetzen kann?

3. Die drohende Aporie im Weg der Erkenntnis

Die von Parmenides vorgenommene strikte Trennung des ersten und des zweiten bzw. dritten Weges leuchtet auf den ersten Blick nicht ein, ja sie scheint bezüglich *aller drei* Wege in Aporien zu führen, deretwegen man glaubt, sie zurückweisen zu müssen. Insbesondere das folgende, für den gegenständlich bestimmten Weltbezug aporetisch werdende, aber auch den Weg der Wahrheit zur vermeintlichen Sackgasse machende Problem hat sich im Zusammenhang mit dem von Parmenides behaupteten Entweder | Oder von „Sein“ (ἔστιν) oder „Nicht-sein“ (οὐκ ἔστιν) gestellt: Wie soll, wenn der zweite Weg des „οὐκ ἔστιν“ als „unerkundbar“ (Fr. 2) und gar nicht gangbar kategorisch geschlossen wird, über das „Sein“ noch etwas Bestimmtes ausgesagt werden können, wo doch alle Bestimmung an Negation geknüpft ist? Sind die beiden erstgenannten, im Zusammenhang „Welt“ gerade nicht unter ein Entweder | Oder zu stellenden Wege nicht überhaupt nur gangbar, wenn man eine Verbindung zwischen ihnen herstellt und es auch bezüglich der Bestimmung des „Seins“ bei einer solchen beläßt? Die sich gegen Parmenides' Ansatz wendende, von Platon zuerst ins Spiel gebrachte und in der Folgezeit allgemein akzeptierte Regel: *omnis determinatio est negatio* beinhaltet ja gerade dieses, daß bezüglich einer jeden bestimmbaren Beziehung bzw. Gegebenheit „– ist“ und „– ist nicht“ sich gegenseitig erklären und im Sinne des bestimmten Unterschieds sorgsam aufeinander abgestimmt werden müssen.²⁰

²⁰ Platons Dihairesenlehre zieht daraus die methodologischen Konsequenzen. Vgl. dazu Julius Stenzel, Studien zur Entwicklung der platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles, 3. Aufl. Darmstadt 1961 und meine Habilitationsschrift über „Platon und Hegel zur ontologischen Begründung des Zirkels in der Erkenntnis“, Tübingen

Und doch ist damit das letzte Wort nicht gesagt; denn alle Versuche der Vermittlung des Positiven und Negativen können nicht verhindern, daß im Rahmen eines solchen Denkansatzes die Antinomik jederzeit wieder aufbrechen kann und der stets mögliche Widerspruch das letzte Wort behält. Sowenig die Freiheit des Sagens unterbunden werden kann, sowenig entgeht eine Bestimmung *via negationis* dem möglichen Widerspruch. Ein solcher ist bereits in sie selber eingebaut und braucht gar nicht von außen herangebracht zu werden. Auch was auf diese Weise vermittelt werden kann, bleibt genauer besehen im Widerspruch und kann jederzeit wieder in einen solchen umschlagen.

Aber gerade diese Konsequenz will Parmenides aus dem Gedanken „Sein“ *a limine* ausschließen, indem er ihn aus der Gegensatzstruktur überhaupt herausnimmt – eben vermöge der nicht mehr einer Entscheidung zugänglich gemachten Disjunktion. Die gefürchtete, jeden Bestimmungsversuch frustrierende Unbestimmbarkeit des Seins wäre dann lediglich die Konsequenz des eingeschlagenen Verfahrens und gleichsam der Preis für den Schritt, ein Übergegensätzliches anzuvisieren und gleichzeitig in der Gegensatzstruktur zu verharren. Wer so verfährt, glaubt, nur in ihr denken zu können, und will sich wie Münchhausen an den eigenen Haaren aus dem Sumpf ziehen. Die tatsächliche Folge ist, daß er den selbstwidersprüchlichen Konsequenzen der Bestimmung *via negationis* erliegt und kein Vermittlungsversuch in der Lage ist, sie zu vermeiden.

Damit sind nur einige der Fragen angedeutet, die sich *jeder* Logik stellen müssen, aber nicht in jeder Form von Logik auch hinreichend ausgearbeitet werden können. Dazu muß *die logische Form selbst* ins Auge gefaßt und im Sinne eines komplexen, durch Grenze und Unbegrenztheit gleichermaßen definierten logischen Feldes ausdifferenziert werden. Wie gesagt, hat Parmenides’ fremd anmutende, rein formale Argumentationsweise von Anfang an Bedenken seitens des an dinglicher Weltgegebenheit orientierten logischen Verfahrens genährt, das dem gewöhnlichen Menschenverstand eigen ist und bereits in dessen leibliches und sprachliches Substrat einprogrammiert wurde,

1968, Drittes Kapitel: Die Begründung des dihairetischen Verfahrens in einer ontologischen Prinzipienlehre, S. 102-128. Das disjunktive Moment reduziert sich hier auf eine disjunktive Agilität, mittels deren ein zunächst unbestimmtes Begriffsfeld (z. B. die einleitende Frage nach der Natur des „Sophisten“ im gleichnamigen Dialog) durch geschickt getroffene Unterscheidungen sukzessive eingeschränkt wird, bis ein befriedigender Begriff der fraglichen Sache dabei herausspringt. Der anderen, durch die Dihairesenbildung ausgeschlossenen Seite kann auf diese Weise aber nicht mehr Genüge getan werden, und insofern bleibt auch das von Parmenides behandelte ‘große’ Entweder | Oder bei einem solchen Verfahren unberücksichtigt.

bevor er überhaupt zu denken beginnt. Der von der Weltgegebenheit abgelöste „Gedanke Sein“ muß von daher auf äußerste Skepsis stoßen. Was Parmenides sagen will, kann nur dem einsichtig werden, der das von ihm geltend gemachte Entweder | Oder in der Tat realisiert²¹ und an der strikten Disjunktion von „Sein“ oder „Nicht-sein“ festhält und die sich daraus bezüglich der Weltgegebenheit ergebenden Konsequenzen akzeptiert. Dazu muß die von der anderen Seite geltend gemachte, auf Gegensatzstrukturen und ihre Vermittlung ausgelegte logische Formbestimmtheit – zumindest hinsichtlich des Sein-Denkens – eingeklammert werden. Mit anderen Worten muß die Logik von „Sein“ bzw. „Existenz“ und „Welt“ bzw. „Gegenstand“ *formal anders* gedacht werden. Daß der „Gedanke Sein“ und der „Gedanke Welt“ *formal unterschiedliche Gedanken* sind heißt, sie mittels einer *logischen Differenz* voneinander zu unterscheiden – nicht mehr und nicht weniger. In welchem Sinne dies eine Trennung der Bereiche und einen Unterschied in der respektiven Bedeutungsrelation impliziert, kann nur auf die Weise geklärt werden, daß der logische Formunterschied ausgearbeitet wird. Jedenfalls macht die von Parmenides geltend gemachte Disjunktion beide Gedanken bzw. Kategorien *logisch unabhängig* voneinander, auch wenn sich der Bereich dessen „was ist“ und der Bereich gegenständlicher Weltgegebenheiten überschneiden, ja von seiten des Letzteren gesehen untrennbar miteinander verbunden sind. Eine *formal* getroffene und auch nur formal zu treffende Verhältnisbestimmung beinhaltet die Feststellung, daß „Welt“ und „Sein“ *ihrer Logik nach unterschiedliche Gedanken* bzw. *formal unterschiedliche* Bestände sind, was nicht ausschließt, daß sie sich in ein und demselben Ort überschneiden und interferieren. Logische Unabhängigkeit besagt zunächst also nur so viel, daß Sein-Denken nicht auf gleicher Ebene mit dem Denken der Welt konkurriert und auch nicht in Alternative zu einem solchen gestellt werden kann. Der eine Gedanke schließt den anderen nicht aus. Verlangt ist lediglich die Einsicht: „Was ist“ und „was wir glauben, daß es sei“ läßt sich nicht über einen Kamm scheren, nicht in dieselbe Form fassen und nicht auf ein und demselben Nenner verrechnen.

Bezüglich der Erkenntnis führt die Markierung einer solchen Kluft zu einem schwierigen Problem. „Wahrheit“ (ἀλήθεια) ist für Parmenides an „Sein“ gebunden, während die Erkenntnisbemühung im Rahmen der Welterforschung sich immer nur „Meinungen“ (δόξαι) bilden kann und diese wieder zu

²¹ Das Englische *to realize*: sich vergegenwärtigen, lebhaft empfinden, voll erfassen, in der Tat erkennen, bringt deutlicher als das deutsche Lehnwort realisieren = verwirklichen den hier gemeinten Bedeutungsumfang zur Geltung.

verwerfen oder doch unter einen Vorbehalt zu stellen gezwungen ist. Parmenides markiert die Kluft zwischen „Wahrheit“ und „Meinung“ entsprechend der Disjunktion von „Ist“ (ἔστιν) oder „Nicht ist“ (οὐκ ἔστιν), so daß ein gemeinsamer Nenner für beides fehlt und ein kontinuierliches Überführenkönnen der vorläufigen Meinung in Wahrheitserkenntnis unmöglich wird.

An dieser Stelle hat bereits Platon Kritik an Parmenides geübt und mittels einer anderen Interpretation der Kopula „ist“ und „ist nicht“ beides in ein und demselben Satzgefüge bzw. Sprachausdruck miteinander verbunden²², um dann folgerichtig auch der „wahren Meinung“ (ἀληθῆς δόξα) einen, wenngleich begrenzten, Erkenntnisanspruch einräumen zu können.²³ Als wahrheitsfähige Kopula gilt für Platon nicht mehr nur das „ist“ (ἔστιν), sondern auch das „ist nicht“ (οὐκ ἔστιν), das dann allerdings nicht mehr Nichts überhaupt, sondern nur noch ein Verschiedensein zum Ausdruck bringen darf und als abgrenzendes Moment an den bestimmten Unterschied geknüpft bleibt. Was etwas „nicht ist“, ist ein „anderes“; worin es nicht so beschaffen ist, ist es anders geartet usw. Wenn etwas so je nach Blickpunkt und Betrachtungsweise mittels „ist“ und „ist nicht“ bestimmt wird, ist auf diese Weise die Seinsaussage mit der Negation verträglich gemacht. So-sein bemißt sich nun *im Vergleich* am Anders-sein, und Dieses-sein hört zumindest teilweise auf, eine intrinsische Qualität zu sein²⁴, und entsprechend können Eigenschaften intrinsisch oder beziehungsrelativ verstanden werden.

Platon bezieht sich mit dieser Überlegung auf das gegenständlich und im äußeren Zusammenhang gegebene Weltseiende und stellt dafür den Gedanken „Sein“ hintan, ohne ihn überhaupt preisgeben zu wollen. Was er damit leistet, ist die Übersetzung der von Parmenides für den *dritten* Weg angegebenen *logischen* Kennzeichnung in eine auch *methodologisch* brauchbare Erkenntnismaxime. Bezüglich der vor Augen liegenden und vergleichsweise zu bestimmenden Welt Dinge ist ein solches Verfahren (mit Einschränkungen) durchaus angebracht, denn deren Bestimmungen sind in der Tat – zum Teil wenigstens – bezugsrelativ, so daß man hier mit Parmenides und Platon sagen kann, daß,

²² Vgl. Platons Auseinandersetzung mit Parmenides im „Sophistes“, Kapitel 29, 241 b 4 ff., und zum ‚Nichtseienden‘ als ‚Verschiedenem‘ das 41. Kapitel, 255 e 8–257 c 4.

²³ Vgl. zur Einräumung der Möglichkeit einer „wahren Meinung“ (ἀληθῆς δόξα) die zweite These im „Theaitetos“ 187 b 4 ff. Die erste These lautet: Erkenntnis ist Wahrnehmung (αἴσθησις), vgl. 131 d 3 ff. Die dritte These über die Erkenntnis (ἐπιστήμη) verbindet die „wahre Meinung“ mit dem Erfordernis der Begründung (λόγον διδόναι); vgl. 200 d 6 ff.

²⁴ Vgl. „Sophistes“ 255 e 8 – 257 c 4.

sobald etwas einen bestimmten Unterschied macht, es in einer Hinsicht „dasselbe (gleich) ist“, in anderer Hinsicht aber „nicht dasselbe (nicht gleich) ist“. In Parmenides' Augen verschafft diese „doppelköpfige“ Rede jedoch keinen wirklichen Erkenntnisgewinn, während Platon aus ihr unter Einhaltung bestimmter Kautelen auch erkenntnistheoretisch Kapital schlagen möchte. Daß damit nicht alle Aporien aus der Welt geschafft werden können, weiß natürlich auch Platon. Weltbestand und Welterkenntnis sind für ihn ebensowenig wie für Parmenides mit letzter Sicherheit verbürgt. Platon geht jedoch einen Schritt weiter mit der Frage, *was der Welt als solcher Bestand gibt*, auch wenn sie als eine Welt des Werdens und Vergehens nicht überhaupt *Bestand hat*. Erkenntnistheoretischer Sinn dieses erneuten Zusammennehmens und Verflechtens der von Parmenides säuberlich unterschiedenen Kategoriensätze war es, eine auf den *einzelnen Gegenstand* bezogene *bestimmte Aussage* treffen zu können – die ja immer etwas ausschließt – und *gleichwohl* eine *Wahrheitsbehauptung* mit ihr verbinden zu können. Hier richtet Erkenntnis als Autorität sich ein.

Daß Aussagen über Welt Dinge einer Meinung bzw. Sichtweise Ausdruck geben, ist für Platon ebenso wie für Parmenides unbestritten; sie sind nicht *eo ipso* wahr oder falsch und folglich auch nicht lediglich von der Frage her aufzuschließen, ob und welche Wahrheit in ihnen liegt. Im Schein und den darauf bezogenen Aussagen könnten sich auch andere Interessen einnisten, denen nicht an der Wahrheitsfrage gelegen ist. Der erkenntnistheoretische Vorbehalt ist somit nicht aus der Welt zu schaffen, auch wenn manches für die Überbrückung der Kluft zwischen „Sein“ und Weltgegebenheit spricht. Die Kopula „ist“ fungiert zunächst lediglich als Behauptung und nicht als Wahrheitsoperator. Und doch muß sie *auch* als ein solcher fungieren *können*, denn wenn man einen solchen in der Sprache sucht, findet man keinen anderen. Die Sprache macht hier keinen Unterschied, und es bedarf der logischen Unterscheidung, die aber selber oft genug zweideutig bleibt und zunächst eher den Aporien als den Gewißheiten zuarbeitet.

Was Platon zu zeigen unternimmt, kann also von anderer Seite her jederzeit wieder bestritten werden. Nicht umsonst verlangt er Gründe und bindet das Gewicht einer Erkenntnis bzw. Aussage an einen logischen Begründungszusammenhang.²⁵ Um Meinung mit dem Anspruch von Wahrheit zu verbinden, wird sie in Zusammenhang mit guten Gründen gebracht und dadurch sowohl bekräftigt als auch tendenziell entleert; denn wo es Gründe gibt, gibt es immer

²⁵ Die dritte These: Erkenntnis (*ἐπιστήμη*) ist wahre Meinung (*ἀληθὴς δόξα*), verbunden mit Begründung bzw. Erklärung (*μετὰ λόγον*) wird als abschließende These im „Theaitetos“ 200 d 6 ff. entwickelt.

auch Gegengründe und, formal betrachtet, ihre prinzipielle Symmetrie. An die Stelle von „Sein“ (εἶναι) als einzigem Grund und allein hinreichender Bedingung von Wahrheit treten nun die „Gründe“ (λόγοι), mit denen wahrheitsfähige Aussagen nun versehen werden müssen. Der Übergang vom „Sein“ zum „Grund“ führt, wiederum formal betrachtet, zu einem System von axiomatischen und abgeleiteten Sätzen und schafft damit eine Situation, die der logischen Begründungsforderung (λόγον διδόναι) zwar entspricht, die mit den Erfahrungsgrundlagen wie mit der logischen Form selbst verbundene Zweideutigkeit aber keineswegs aus der Welt zu schaffen imstande ist. Auch wenn Sätze nun mit einem Wahrheitsanspruch verbunden werden können und dies mit guten Gründen wie mit deren logischer Verträglichkeit begründet wird, bleiben sie im Kern Behauptungen und lassen sich als solche jederzeit wieder bestreiten – gleich, wie gut oder schlecht sie begründet erscheinen mögen –, so daß unter logischem Gesichtspunkt Rede und Gegenrede, wie Protagoras in Fragment 6a ausführt, nach wie vor streng symmetrisch zueinander stehen.²⁶ Wie immer diese Symmetrie des in der Gegensatzstruktur befangenen Logos verstanden werden will – jedenfalls konnten spätere Skeptizismen aus ihr jederzeit ihre Nahrung ziehen und erneut einen Vorbehalt anmelden.²⁷

Der von Platon anvisierte Fortschritt im Erkenntnisproblem bleibt somit nicht unbestritten. Die Zwielfichtigkeit der Situation ist nicht nur nicht auszuräumen, sie kann nun auch nicht mehr mit einer ignoranten Vermeidungshaltung beantwortet werden. Einerseits wird durch Platons Bemühung der dritte, weltbezogene Weg als möglicher *Erkenntnisweg* gerettet und ein darauf bezogener wissenschaftlicher Anspruch zumindest pragmatisch einlösbar. Andererseits aber ist der mit derselben logischen Grundstellung verbundene Skeptizismus nun nicht mehr aus der Welt zu schaffen und hat im Prinzipiellen allemal den längeren Atem bewiesen. Allein Parmenides scheint am Ende Recht zu haben, wenn er einen Wahrheitsbegriff formuliert, der nicht mehr skeptisch destruiert werden kann und gleichzeitig dem Skeptizismus alle Mittel an die Hand gibt, um sich im Bereich „Welt“ auszubreiten. Um mit der zwielfichtigen Situation fertig zu werden, können hier entsprechend einem Denken in Alternativen verschiedene Strategien gewählt werden. Zwischen Aporetik und Affirmation gilt es, einen Ausgleich zu finden, der die Fronten zu verbinden

²⁶ δύο λόγους εἶναι περὶ παντὸς πράγματος ἀντικειμένους ἀλλήλοις (Fragment 6a nach Diog. IX, 51).

²⁷ Dieselbe systematische Mehrdeutigkeit gilt natürlich auch für Protagoras' Fragment 1, das die Konsequenz daraus zieht und in durchaus unterschiedlicher Stoßrichtung gelesen werden kann.

verspricht, nicht aber verhindern kann, daß die Akzente nach wie vor höchst unterschiedlich gesetzt werden. Der Widerruf (*παλινοῦσία*) kann nicht ausgeschlossen werden. Platon hat die mit der eingestandenen Bezugsrelativität aller Dinge bzw. Aussageweisen verbundene Zweideutigkeit im Sinne einer *bestimmten* und *begründeten* Aussage zu *minimieren* versucht. Auch wenn dieses Bemühen – was die Welt Dinge und ihre Zusammenhänge betrifft – völlig legitim ist, muß doch zugleich auch in umgekehrter Richtung gefragt und der *bleibenden* Widersprüchlichkeit Rechnung getragen werden. Eine solche *selbstkritische* Einstellung ist gerade auch für die Erkenntnisbemühung unverzichtbar, soll sie nicht der Gefahr des Dogmatismus erliegen. Wer den bestimmten Aussagesatz formulieren will, muß ihn abgrenzen und aus sich selbst zu verstehen versuchen; gleichzeitig aber muß er auf die bleibende kontextuelle Relativität achten, die jeder derartigen Bestimmung zugrundeliegt und durch sie auch gar nicht aufgehoben werden kann. Ein Moment des Zweifels und der Skepsis ist deshalb immer angebracht und macht jedes Verstehen zu einer riskierten Leistung.

Die gekennzeichnete Schwierigkeit macht aber auch vor dem Logischen bzw. Formalen selbst nicht Halt, vor allem, wenn dieses sich mit dem Schematismus räumlicher Vorstellung und zeitlicher Folge als Indiz einer Konsequenz verbindet. Ein die Logik unmittelbar betreffendes Beispiel äußerster Zweideutigkeit geben die zeitlichen und räumlichen Hinsichten ab, die Aristoteles mit seiner Fassung des Nichtwiderspruchsprinzips verbunden hat, um ihm seine Geltung zu gewährleisten.²⁸ Um den Widerspruch durch Einschränkung zeiträumlicher Hinsichten ausräumen zu können, muß Aristoteles *gleichzeitig* die nicht einzuschränkende Bezugsrelativität von allem und jedem gelten lassen. Es soll etwas lediglich *nicht gleichzeitig* und *nicht in derselben Hinsicht* einen Widerspruch in sich enthalten dürfen.²⁹ Derartige einschränkende Bedingungen

²⁸ Die wesentlichen Formulierungen des Nichtwiderspruchsprinzips finden sich im Buch IV der Metaphysik, vgl. Met. IV, 3, 1005 b 20-22 und 33-35 sowie Met. IV, 6, 1011 b 14-15 und 20-21. Eine frühere, auf die Wahrheit entgegengesetzter Aussagen bezogene Formulierung findet sich in Met. XI, 6, 1063 b 15-16.

²⁹ Vgl. dazu die Diskussion bei Svend Ranulf, *Der Eleatische Satz vom Widerspruch*. Diss. Kopenhagen 1924. Parmenides nimmt die von Aristoteles in Anschlag gebrachten Hinsichten aus seinem „Satz des Widerspruchs“ ausdrücklich heraus und macht stattdessen auch hier die strikte Disjunktion geltend. Der von Ranulf so genannte „eleatische Satz des Widerspruchs“ nimmt folglich die Form an: „Es ist unmöglich, daß das Seiende nicht ist (*οὐκ ἔστιν μὴ εἶναι*) – so lautet der Satz vom Widerspruch bei Parmenides“ (S. 160). Widerspruchsfreiheit und Widerspruch sind hier, wie der Seinsbegriff selber, definiert durch ausdrückliches *Weglassen* der Hinsichten auf Raum und

Zeit, auf Umstände und Gesichtspunkte, die es erlauben zu sagen, daß „etwas (widersprüchlich) ist und zugleich in gewisser Hinsicht auch nicht (widersprüchlich) ist“. Wer so zu sagen erlaubt, bleibt nach Parmenides der Gegensatzstruktur verhaftet, selbst wenn er diese einschränkenden Bedingungen nun (wie Aristoteles) in umgekehrtem Sinne zur Entschärfung des Widerspruchs verwendet, ja zur Ausformulierung eines strikten Identitäts- bzw. Nichtwiderspruchsprinzips gebrauchen will.

Für Ranulf hat Parmenides' Radikalität des Ausschlusses des Widerspruchs aus dem „Sein“ überhaupt jedoch die mißliebige Konsequenz, daß „seiend“, „nichtseiend“ usw. nun zu „absolut vieldeutigen Begriffen“ werden und keine gültigen deduktiven Folgerungen mehr gezogen werden können. In diesem Sinne redet er von der eleatischen Logik als einer „Logik der absoluten Vieldeutigkeit“ und sieht in ihr (zurecht) einen Wegbereiter des sophistischen Denkens, das die formalen Kategorien der Identität und des Widerspruchs gleichrangig nebeneinanderstellt und daraus allererst den eigenen Ansatz gewinnt. Zwischen gültigen Schlüssen und sog. Trugschlüssen kann dann nicht mehr nach dem Maß der auf ein unterteilbares Allgemeines bezogenen aristotelischen Syllogistik unterschieden werden.

An dieser Stelle stellt sich Ranulf ganz auf die Seite von Aristoteles. Wenn der Widerspruch einerseits uneingeschränkt bestehen bleibt und andererseits vom Sein bzw. vom Seienden gänzlich ferngehalten wird, hat dies für ihn den zu hohen Preis, daß keine bestimmten Unterscheidungen mehr getroffen werden können und keine zwangsläufigen Konsequenzen mehr mit ihnen verbunden sind. Es sind keine wohlgeformten Begriffe mehr zu erwarten und keine eindeutigen Ableitungsverhältnisse mehr möglich. Solange und insofern aber die Wissenschaft an dieser Forderung festhalten muß, kann sie Ranulfs Meinung nach nicht anders als aristotelisch verfahren.

Zu dieser Option ist zu sagen: Um generelle Widersprüchlichkeit zu vermeiden, zieht Aristoteles die Konsequenz, eine eingeschränkte Relativität zuzulassen und dafür geeignete Bezugsrahmen (Kategorien und Gattungsbegriffe, Zeit und Raum, Möglichkeit und Wirklichkeit, Wahrscheinlichkeit u. a. mehr) bereitzustellen. Es soll nicht mehr aus *jeder* wohlbegründeten Unterscheidung bzw. Differenz ein Widerspruch konstruiert werden können. Aristoteles sucht damit zu verhindern, was Zenon mit seinen Paradoxien der Bewegung demonstriert hatte: die totale Durchrelativierung von allem und jedem und den Verlust verlässlicher Rahmenbedingungen für den gegenseitigen Verkehr. Zumindest grundlegende „Einteilungen“ des Seienden, an denen der Praxis wie der Forschung gelegen ist und die systematischen Gesichtspunkten ebenso wie Entwicklungsgesichtspunkten Rechnung tragen, müssen auf allgemeinen Konsens gebaut sein und dürfen nicht ständig hinterfragt und in Zweifel gezogen werden. Aristoteles bewerkstelligt dies durch Nachweis eines mehrfachen Sprachgebrauchs hinsichtlich derselben Wörter wie „sein“, „eins“, „dasselbe“, „Ganzes“, „Teil“ usw. und folgt damit Prodikos' Prinzip, für synonym gehaltene Wörter durch Unterscheidung zu klären – damit unterstellend, daß keine zwei Wörter dieselbe Bedeutung haben und Selbigkeit bzw. Identität als leitendes

können aber den Widerspruch nicht überhaupt tilgen, ja sie fordern ihn geradezu heraus, weil er in jeder so markierten Differenz *der Möglichkeit nach* immer noch enthalten ist und nach Belieben wieder hervorgekehrt werden kann. Wahrheit wird durch das aristotelische Nichtwiderspruchsprinzip positional fixiert, jedoch dieselbe Positionalität ist auch wieder dazu angetan, sie zu sprengen. Dies heißt in der praktischen Konsequenz, daß das widersprüchlich Bleibende unter den Teppich gekehrt werden muß, soll es nicht seinen Sprengsatz entfalten. Aber auch der unter den Teppich gekehrte Widerspruch bleibt virulent und hört nicht auf, sich auf der manifesten Ebene auszuwirken.

Nun ist auch für Parmenides ein offen widersprüchlicher Sprachgebrauch zu vermeiden. Was die Kennzeichnung des „Seins“ betrifft, geht er damit aber entschieden weiter als seine Kontrahenten und schließt auch die verschiedenen Hinsichten noch aus, die kontextuelle Mehrdeutigkeit einschränken und Unverträgliches verträglich machen sollen. Die von den „Sterblichen“ zugrundegelegte Annahme, daß etwas „ist was es nicht ist“ und „nicht ist was es ist“, erlaubt es ihnen, mit bezugsrelativen Sachlagen umzugehen und sie durch Unterscheidung und Aspektierung zu kontrollieren, nicht aber kann eine solche Verfahrensweise Anwendung finden auf das gar nicht aus einem so verstandenen Bezug heraus definierbare „Sein“. Wäre Sein eine Bezugs-kategorie innerhalb relativer Größen, so wäre auch Nicht-sein eine solche, und beide müßten notwendig konfundieren bzw. in ihren Hinsichten konvertibel werden.

Prinzip mit Gewinn auf sie angewendet werden kann. Hinsichtlich der nach wie vor gegebenen Bezugsrelativität bleibt dies jedoch eine Abwehr- bzw. Vermeidungsstrategie. Auch Aristoteles geht es mit seiner Formulierung des Nichtwiderspruchsprinzips um *vorweg zu treffende* Unterscheidungen, die als *Abwehr gegen die logischen Schwierigkeiten* (προσδιωρισμένα πρὸς τὰς λογικὰς δυσχερείας; Met 1005 b 21-22) aufgestellt werden müssen (vgl. bei Ranulf S. 160). Im Unterschied zu Parmenides' logischer Vermeidung des Widerspruchs hinsichtlich der höchsten Kategorien verfährt Aristoteles pragmatisch bzw. 'technisch' und kann deshalb auch eher damit rechnen, allgemeine Zustimmung zu finden. Der Kernpunkt der Schwierigkeit bleibt jedoch unausgeräumt: Die vom aristotelischen Satz des Widerspruchs als oberstem Prinzip geleitete Logik garantiert ein schlüssiges Verfahren in einem vorweg abgesteckten Rahmen, nicht aber bereinigt sie das ganze sachliche und logische Feld. Man kann vielmehr umgekehrt davon ausgehen, daß der so verfahrende „Logiker der Identität“ den „Antilogiker des Widerspruchs“ geradezu auf den Plan ruft und damit indirekt der zweiten Linie logisch-sophistischer Verfahren neuen Auftrieb gibt.

Die von den „Sterblichen“ wie von Platon und Aristoteles vorgenommene Bestreitung des strikten parmenideischen Entweder | Oder entbehrt somit nicht der Logik, einer Logik allerdings, die zunächst den innerweltlichen Gegebenheiten entspricht und nicht aus dem „Gedanken Sein“ heraus entwickelt worden ist. Bezüglich der vielerlei bezugsrelativen Weltgegebenheiten muß auch die Logik gleichsam eine „weiche“ Form annehmen und alles Mögliche zu denken erlauben. Sie wird zu einem Instrument gemacht, das allen Seiten gleichermaßen dient und gemäß verschiedenen Interessen so oder anders gewendet werden kann. Parmenides aber lehnt es ab, die Logik und insbesondere die Logik des Seins wie eine Trickkiste zu verwenden, aus der man nach Belieben alles Mögliche herauszaubern und in die hinein man es auch wieder verschwinden lassen kann.

Und doch ist am langen Ende das Resultat nicht sehr verschieden. Nicht nur Parmenides, sondern auch die Denker der Relativität müssen einen absolut widerspruchsfreien Seins-Vorbehalt machen – und sei es in der Form eines Postulats –, weil die andere Möglichkeit *durchgängiger* Relativität, ins Extrem getrieben, auf den unsinnigen Gedanken hinauslief, daß etwas *allein ist* durch den Bezug auf das, *was es nicht ist*. Nicht nur der äußere Unterschied wäre so durch den Bezug definiert, sondern auch die intrinsischen Merkmale und darüber hinaus die Existenz des Dinges überhaupt.

Sein bzw. Existenz als solche läßt sich aber nicht überhaupt aus dem Bezug ableiten bzw. durch diesen definieren.³⁰ Auch wenn man in der Moderne dem

³⁰ Ein Beispiel gibt die neuzeitliche Entsubstanzialisierung der Seins- bzw. Wesensbegriffe und ihre Übersetzung in lediglich funktional zu interpretierende Variablen. Ein nur funktional definierter bzw. ein immer nur von anderer Seite her genommener Unterschied weist dem so Unterschiedenen allenfalls eine Leerstelle zu, wie der neukantianische Gegenstand x als Objekt unendlicher Bestimmbarkeit sie einnimmt. Dies gibt ihm aber noch keine Existenz. Das Faktische soll leiten und kann doch nicht leiten, weshalb man wiederum zum Ideellen Zuflucht nehmen muß. Damit ist der Wirklichkeit des so Definierten der Abschied gegeben, und doch kann auf sie nicht überhaupt verzichtet werden. Wenn in der Konsequenz eines *generellen Seinsvorbehalts* die *resignatio sui* bezüglich *aller* mit Aussagen verbundenen Wahrheitsansprüche vollzogen werden muß, kommen Wirklichkeit und Wahrheit durch die andere Tür wiederum herein. Damit legt sich am Ende der Bemühung um Erkenntnis dieselbe Konsequenz nahe, von der Parmenides seinen Ausgang genommen hat. Es ist nicht falsch, im Bereich bezugsrelativer Möglichkeiten unendlich fortsetzbare Unterscheidungen zu treffen und mittels ihrer eine „Bestimmung des Unbestimmten und unbestimmbar Bleibenden“ vorzunehmen. Das in derartigen, zweiseitig werdenden Formulierungen hervortretende Paradoxon hat jedoch seinen besten Sinn darin, daß

Sein des Dinges keinerlei substantielle Wesensbestimmtheit mehr zuschreiben möchte und vom „nackten Daß“ seiner Existenz den Ausgang nimmt, hat man bereits wieder ein absolutes, nicht mehr bezugsrelatives und nur auf den ersten Blick kontingent erscheinendes Datum eingeführt. Zugleich ist damit aber auch ein Bruch zu allen definierenden Bezugsrahmen signalisiert und bis hin zum Zerfall und offenen Widerspruch eingeräumt. Der modallogische Ausdruck dieser Sachlage gibt wiederum Parmenides recht: „Existenz“ und die mit ihr verbundene Notwendigkeit-zu-sein (gleich ob man sie als Faktizität, als absurde Fatalität oder im Sinne des amor fati verstehen will) läßt sich nicht mehr auf „Möglichkeit“ zurückinterpretieren und von da her denken; man muß den Ausgang schon bei ihr selber nehmen.

4. Das Problem des Denkens und Sagens von Sein stellt vor die Aufgabe, eine „Sprache des Seins“ zu finden, die nicht mehr durch den Widerspruch desavouiert werden kann

Natürlich muß auch für Parmenides jegliches „Denken und Sagen was ist“ seine ihm angemessene Sprache finden, so daß sich die Frage nach dem Verhältnis reiner Kategorien zu ihrer sprachlichen Darstellbarkeit stellt. Die Sprache leiht sich, wie die Logik, allen Seiten und ist durch bestimmte Weltannahmen und dementsprechende logische Strukturen bereits vorbelastet. Wie aber kann dann „Sein“ in ihr ausgesagt werden, wo dieses doch keine bestimmten, bezugsrelativen Konnotationen hat und allein aus und durch sich selber gedacht werden will?

Die Schwierigkeit dabei ist, daß auch die uns verfügbare Sprache ihrer logischen Struktur nach gar nicht dem „Sein“ nachgebildet ist, sondern der „Welt“ und den in ihr ansichtig werdenden phänomenalen Gegebenheiten und Gegensatz-strukturen verpflichtet bleibt.³¹ Für das „Sagen von Sein“ muß die Sprache selber erst wieder tauglich gemacht werden und bedarf dazu einer Logik, die sich nicht mehr am Schematismus sinnlicher Vermögen und einer darauf bezogenen Verstandestätigkeit orientiert. Andererseits aber ist dieselbe Sprache (insbesondere als dichterische Sprache) geeignet, sich jeder Form anzubequemen und jeglichen Inhalt zur Darstellung zu bringen. Die Sprache leiht sich jeglicher Stimme und zeigt darin ein Doppelgesicht. Das schließt aus, daß sie gänzlich rein oder völlig korrupt wäre; das ihr eigene Doppelgesicht ist

sich so *auf lange Sicht* eine Disjunktion wiederum geltend macht, die nun aber nicht mehr – wie die gewählte Ausgangslage – identitätslogisch restringiert werden kann.

³¹ Sie hat die babylonische Sprachverwirrung schon hinter sich.

weder ein Engelsgesicht noch eine Teufelsfratze. Sprache *kann* wahr sagen, aber *auch* – wie das Bild – zur Schein und Blendung erzeugenden, verführerischen Macht werden. Bezüglich der von Parmenides dem Denken aufgetragenen kategorialen Unterscheidung von „Sein“ und „Welt“ heißt das: Deren formale Differenz kann in der Aussage gewahrt bleiben, aber auch einnivelliert werden. Anders gesagt läßt sich der hier geltend gemachte Unterschied als ein *relativer* oder als *absoluter Unterschied* verstehen und entsprechend unterschiedlich behandeln.

Wie kann nun aber eine „Sprache des Seins“ die ihr angemessene Form finden? Die Sprache bzw. Aussagemöglichkeit ist einerseits an Kontext- und Bezugsrelativität gebunden, andererseits aber ist sie auch dem verpflichtet, *was ist*; allein von der einen *oder* der anderen Seite her kann ihre Mächtigkeit nicht aufgeschlossen werden. Um diesen verschränkten und verschränkenden Gebrauch ihrer selbst noch einmal hinterfragen und ins rechte Licht rücken zu können, muß man auch hinsichtlich der *formalen Struktur* der Sprachmöglichkeit genauer zusehen, das heißt: es muß möglich sein, sowohl eine *semantische* als auch eine *logische Schranke* gegen einen unsachgemäßen Sprachgebrauch zu bilden. Zu fragen ist also, was Parmenides in seinem Lehrgedicht im Sinne dieser doppelten Bedingung zur Ausarbeitung eines *seinshaltigen* Sprachgebrauchs geleistet hat.

Daß es *semantisch* eine Sprache gibt, die nicht von vornherein und in allen Fällen der Bezugsrelativität und damit dem offenen oder verdeckten Widerspruch verpflichtet ist, machen insbesondere die Verben deutlich, die ihre Wurzelbedeutung in sich selbst tragen, durch sich selber ihre metaphorische Aussagekraft entfalten und zu ihrem Verständnis nicht auf erläuternde Kontexte angewiesen sind. Was für das Verb gilt, gilt allgemein für die metaphorische Kraft der Sprache. Die Metapher bzw. der im ganzen metaphorisch zu verstehende Sprachausdruck weiß und sagt aus sich selbst und gibt seine ursprüngliche Sprachkraft nicht der kontextuellen Verflüchtigung und Auflösung her. Das metaphorische Sagen selbst entzieht sich dem Mißbrauch der Sprache.

In derselben disjunktiven Struktur kann aber auch eine *logische* Schranke gegen einen des Seins verlustig gehenden Sprachgebrauchs gefunden werden. Parmenides sieht eine solche in dem streng gefaßten Nichtwiderspruchsprinzip, das auch innerhalb der gegebenen Kontextualität und Negationsmöglichkeit zur Askese auffordert und der nicht einfach so dahingesagten Aussage zugute kommen kann. Scott Austin stellt in diesem Sinne fest: „The law of non-contradiction, or the prohibition against contextual relativity, can be satisfied only in a world where predicates apply *without* distinctions of respect; for any

such distinctions soon bring about a coincidence of opposites, the very opposite of what they hoped to achieve.“³² Wenn aber ein selber mit „Hinsichten“ (distinctions of respect) verbundenes Nichtwiderspruchsprinzip nach wie vor der kontextuellen Relativität verpflichtet bleibt und umso tiefer in die Widersprüche hineinführt, muß das Nichtwiderspruchsprinzip – auch zur Entfaltung der Sprachkraft – selbst eine andere, strikt disjunktive Form annehmen, wie Parmenides sie ihm gegeben hat. So erst kann das Sprechen in sein eigenes, auch von anderer Seite gespeistes Sagen kommen. Eine bloße Subjektvertauschung im Sinne von „die Sprache spricht ...“ löst das Problem nicht, denn *wir* müssen sagen, was *die Sprache* spricht, soll *sie selber* es *uns* sagen können.³³

Die semantische und logische Beschränkung des Sprachgebrauchs hinsichtlich des „Sagens von Sein“ läßt sich am Text von Parmenides belegen. Wie ausgeführt, geht Parmenides von einer strikten Disjunktion von „Sein“ bzw. „Sein-Denken“ und Weltzusammenhang bzw. „Meinen“ aus und trennt den positiven Weg des „Seins“ (ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστιν μὴ εἶναι; Fr. 2.3) gänzlich vom negativen Weg des „Nicht-seins“ (ἢ δὲ ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι; Fr. 2.5) und dem daran geknüpften Weg des „Meinens“ (οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος; Fr. 6.7-8). Dennoch sagt er in der Entwicklung des auf „Sein“ bezogenen Gedankens nicht nur, was „Sein“ *ist*, sondern vor allem auch, was es *nicht ist*. Bezüglich der Aussageform stellt sich zur metaphorischen Kraft der dichterisch belassenen Sprache hin deshalb auch die Frage nach der Art und Weise der in ihr verwendeten semantischen und logischen Negation.

Das mit dem Aussageproblem verbundene logische und semantische Problem stellt sich für Parmenides vor allem im Zusammenhang mit den Negationen, die im Sein fehlen und doch zu seiner logischen und sprachlichen Charakter-

³² Parmenides, *Being, Bounds, and Logic*, New Haven/Londen 1986, S. 36 (kursiv hervorgehoben von mir).

³³ Derartige Verschränkungsformeln benutzt Josef König des öfteren, um für logisch komplexe Sachlagen den möglichst genauen sprachlichen Ausdruck zu finden. Einschlägig zum Thema ist die Habilitationsschrift „Sein und Denken. Studien im Grenzgebiet von Logik, Ontologie und Sprachphilosophie“ (1937), 2. Auflage, Tübingen 1969; „Die Natur der ästhetischen Wirkung“ (1957), in: *Vorträge und Aufsätze*, hrsg. v. Günther Patzig, Freiburg/München 1978, S. 256-337 und „Bemerkungen zur Metapher“ (um 1937), in: *Kleine Schriften*, hrsg. v. Günter Dahms, Freiburg/München 1994, S. 156-176.

sierung unabdingbar sind. So wenig die Sprache es erlaubt, den affirmativen Charakter des Seins unmittelbar auszudrücken, so wenig gibt es eine Logik reiner Bezeichnung und Bejahung, die kein „nicht“ bzw. kein „nein“ kennt.³⁴ So wie die Sprache nicht ohne negative Ausdrücke auskommt, arbeitet die Logik mit Negationen und Implikationen und kann in formalen Kalkülen durch diese Funktionen – alternativ dazu auch mittels Konjunktionen und Alternativen – vollständig definiert werden.

In welchem Sinne kann nun auch die Negation der Affirmation von „Sein“ dienen?

a) Die von Parmenides häufig verwendete Aussagemöglichkeit mittels Alpha-Privativa (ἀ- bzw. un-...) ist unbedenklich, insofern hier negative Ausdrücke verwendet werden, die auch – und oft nur – im affirmativen Sinne zu verstehen sind. Dazu gehört die Charakterisierung des „Seins“ mit un-geboren (ἀγένητον), un-bewegt (ἀκίνητον), un-verletzlich (ἄσλον) un-zerstörbar (ἀνόλεθρον) usw. Wörter dieser Art erscheinen positiver als die mit ‘un-’ negierten Stammverben selbst. Sie dienen oft ausdrücklich dazu, eine gesteigerte affirmative Funktion zu erfüllen, wenngleich dies nicht immer der Fall sein muß.

b) Ein logisches Mittel ist der von Parmenides wiederholt vorgenommene Ausschluß von sprachlichen Oppositionen bzw. logischen Alternativen durch die Verwendung von „weder ... noch ... noch“. Wo die Sprache Vergleichsbegriffe und relative Gegensätze wie mehr-weniger; größer-kleiner; früher-später usw. zur Hand gibt, müssen zu einer seinsgemäßen Bestimmung stets *beide* Seiten negiert werden, weil die eine Seite hier die andere notwendig fordert und schon jede für sich das Ganze einerseits in die Indifferenz, andererseits in die Gegensatzstruktur hineinziehen müßte. Die durchgängige Negation mittels „weder-noch“ gilt im gesteigerten Maße aber auch bezüglich der Antithesen und kontradiktorischen Widersprüche, die vom Sein fernzuhalten sind.

c) Dazuhin verwendet Parmenides auch rein affirmative Ausdrücke wie „ganz“ (πᾶν), „vollkommen“ (τετέλεσµον), „zusammenhaltend“ (ξυνεχές) u. a. mehr und verdichtet sie im Bild des Sphairos zu einer rundum geschlossenen, gleichmäßig erfüllten Seinsgestalt. Welcher logischen Form sie genügen, ist nicht auf den ersten Blick auszumachen und bedarf einer genaueren Analyse.³⁵

³⁴ Das Problem der Ur- bzw. Namens- oder Schöpfungssprache lasse ich an dieser Stelle außer Betracht.

³⁵ Vgl. Fr. 8, 42 ff. und mehr dazu unten in Abschnitt 10.

5. Die Aufgabe einer seinsgemäßen Lösung des Widerspruchsproblems

Insgesamt geht es Parmenides darum, Negationen und Gegensatzstrukturen, wie sie die Welt der Erfahrung und der Meinungen kennzeichnen, aus dem „Sein“ und seinem Begriff gänzlich herauszuhalten. Damit wird auch die Möglichkeit zur Alternativenbildung bestritten, mittels deren Gegensätze sich in eine logisch behandelbare Form bringen lassen, sei es, um den Gegensatz zu steigern, sei es, um ihn zu vermitteln und in ein Drittes, Neutrales bzw. Indifferentes überführen zu können. Doch die Bildung von Alternativen kann das Problem nicht lösen, deretwegen sie gebildet worden sind. Zwar kann man der Gegensatzstruktur auf diese Weise eine einseitige Position abgewinnen oder versuchen, eine Mitte zu bilden, aber auch das Extrem herausstellen und Entscheidungen erzwingen an Stellen, wo genau besehen gar keine Entscheidung möglich ist. Alle diese die Gegensatzstruktur auslegenden, die Antithese zuspitzenden oder scheinbar gänzlich aufhebenden Alternativbildungen bleiben in den Augen von Parmenides letztlich unfähig, dem „Gedanken Sein“ zu einem angemessenen Ausdruck zu verhelfen. Und er hat recht damit; denn entgegen der Intention auf Bereinigung des Gegensatzes werden Alternativen immer an die Ausgangslage einer nicht zu beseitigenden Gegensätzlichkeit zurückgebunden bleiben, die jede vermittelnde Lösung bzw. Stellungnahme sabotiert und den gewonnenen Konsens wieder in Frage stellt. Der Weg der Alternativen führt entgegen der Erwartung in die Aporie. Alternativen werden als Entscheidungssituationen verstanden und zur Klärung und tendenziellen Auflösung von Differenzen bzw. Gegensätzen benützt. Weil es in Wirklichkeit aber oft gar keine Alternative zu den gegebenen Zuständen gibt, versperrt die Alternative sich selber und muß schließlich im ganzen „geblockt“ und gleichsam „eingefroren“ werden. Vermeintlich entscheidbare Alternativen erweisen sich so unter der Hand als unauflösbare Dilemmata. Wenn aber Alternativenbildung das Problem grundsätzlich nicht lösen kann, sondern den Widerspruch nur an eine andere Stelle rückt, an der er noch weniger aufgelöst werden kann, muß auch von der Illusion der Alternativen selbst noch einmal Abstand genommen werden, um dem Sein bzw. der Existenz Genüge zu tun. In diesem Sinne ist das von Parmenides geltend gemachte, jeweils beide Seiten einer Alternative negierende Weder-noch zu verstehen.

Für Parmenides bedarf es der durchgeführten Aporetik dilemmatisch gewordener Alternativen nicht. Seiner Meinung nach müssen derartige Versuche schon aus rein formalen Gründen scheitern und bräuchten dazu gar nicht die Geschichte ihrer endlosen (Selbst-)Frustration. In diesem Sinne ist Parmenides' Weg des Seins ein direkter und schneller Weg, jenseits der von Ausweichmanövern gespeisten endlosen Aporetik der langen Wege. Parmenides

bringt von vornherein eine disjunktive Struktur zur Geltung und versagt sich der Möglichkeit, diese auf eine Alternative herabzustufen und dadurch vermeintlich leichter handhabbar zu machen, um dann doch im langen Gang der Dinge zu merken, daß die vermeintliche Alternative versperrt ist und gar nicht zur Entscheidung gebracht werden kann. „Sein“ (ἔστιν) schließt etwas *kategorisch* von sich aus, was, wie immer durchdekliniert, eitel Haschen nach Wind ist und insgesamt auf dem Nenner des Nicht-seins (οὐκ ἔστιν) verrechnet werden muß. Die beiden „Nenner“ bleiben strikt getrennt, denn dazwischen gibt es nichts, was eine unmittelbare Verbindung und ein Verrechnenkönnen der beiderseitigen Gehalte auf gleicher Ebene möglich machen würde. In diesem Sinne ist das „Sein“ selbst, unerachtet seiner „Einheit“ (τὸ ἓν) und „Ganzheit“ (καὶ πᾶν), durch eine *disjunktive Struktur* definiert, das heißt: mit einer *Ebenentrennung* verbunden, der gemäß, was auf der einen Ebene gilt, auf der anderen nichts bedeutet. Ein so verstandenes „Sein“ kann grundsätzlich nicht mit einer sich in Alternativen auslegenden, alles auf gleicher Ebene verrechnenden Gegensatzstruktur zusammengeworfen werden, auch wenn man es in diese als ein subsidiäres Einheitsprinzip einführen möchte.

Wird die Alternative aus dem „Sein“ ausgeschlossen, so muß auch der Bereich des Relativen, was seine Seinshaltigkeit betrifft, anders behandelt werden. Die reinen Kategorien aus ihm auszusondern heißt nicht, ihn sich selbst überlassen zu müssen und seiner totalen Durchrelativierung nichts abgewinnen zu können. Gemäß der Logik der Disjunktion kann etwas auch hier, entgegen dem Anschein, nicht *mehr oder weniger wirklich* sein; auch hier gilt, daß es entweder *ist* oder *nicht ist*. Daraus folgt für Parmenides einerseits die Unzerstörbarkeit des Seins und andererseits die Nichtsubstantialität bzw. Wesenlosigkeit des Scheinenden, dessen Welt-Ort von ihm im übrigen keineswegs bestritten wird. Die Logik der Alternativen würde demgegenüber die Ebenentrennung ignorieren und von einem *abgestuften Seinsbestand* ausgehen, so als ob die Kategorie „Sein“ bzw. „Existenz“ wie ein Quantum graduell abstufbar wäre und einen relativen Gegensatz an sich hätte, der gemindert und gesteigert, gesetzt und wieder aufgehoben werden kann, je nachdem wie's beliebt und welches Interesse sich mit der *analogia entis* verbindet.³⁶ Was in Disjunktion zueinander

³⁶ Wer die Kategorie „Sein“ bzw. „Existenz“ graduell abstufen will, kommt damit in größte Schwierigkeiten, weil Existenz, wie Kant am Beispiel der 100 Taler verdeutlicht, der Art nach ein anderes Prädikat ist (siehe in der Kritik der reinen Vernunft, Drittes Hauptstück, Vierter Abschnitt über die Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises des Daseins Gottes). Auch der jüdisch-christliche Schöpfungsgedanke hat mit dem Begriff einer abgestuften Seinshierarchie, mit Seinsgraden und Existenzrängen immer Schwierigkeiten gehabt, was durchaus verständlich ist, weil Existenz als solche *keinen*

steht, kann nicht als ein „bloß Verschiedenes“ in Analogie zueinander gesetzt oder gar als „Ein und dasselbe“ letztlich gleichgesetzt werden.³⁷

Der von Parmenides gewählte Ausgangspunkt ist somit: „Sein“ steht in *Disjunktion*, nicht aber im *Gegensatz* und auch nicht in *Alternative* zum „Nicht-Sein“. Entsprechend nimmt auch die Negation innerhalb der Disjunktion einen *formal anderen* Sinn an als denjenigen Sinn, der mit dem Gegensatz und der Alternative verbunden wird. Was in Disjunktion zueinander steht, schließt sich aus, *aber es negiert sich nicht im geläufigen, mit Entgegensetzung und Alternativität verbundenen Sinn des Worts*.³⁸

Der Umgang mit Grenzen ist geeignet, die Art dieser formal unterschiedlichen Zugänge zu beleuchten. Im Unterschied zur Disjunktion sind Alternativen nicht trennscharf. Sie verleiten zur Fusion oder zur einseitigen Reduktion und möchten gelegentlich doch wieder trennscharf gemacht werden in der – für Parmenides unmöglich zu denkenden – Weise, daß die je andere Seite überhaupt zum Verschwinden gebracht wird. Die Grenze wird damit einerseits ignoriert und andererseits in ihrer ausschließenden Funktion überfrachtet. Demgegenüber schließen disjunktive Strukturen eine unmittelbare Verbindbarkeit von Elementen beider Seiten auf gleicher Ebene aus, *ohne* die ‘andere Seite’ in Abrede stellen oder gar beseitigen zu wollen. Begriffe wie Gegenwart, Begegnung u. a. drücken am ehesten die hier gegebene, ineins

Unterschied macht. „Sein wie Gott“ und „doch nicht Gott sein“ gehen dann wild durcheinander und machen auch die absolute Beziehung noch zu einem Kampfplatz widerstreitender Interessen und Gefühle.

³⁷ Der Ausgangspunkt der Analogiebildung: „wie oben – so unten“ bei Hermes Trismegistos schließt die Ebenentrennung ein und nicht aus. Es handelt sich hier um eine durch Disjunktion bestimmte Entsprechung, das heißt: was oben und was unten ist, kann keineswegs auf ein und demselben Nenner verrechnet und im Sinne deckungsgleicher Kongruenz verstanden werden. Die „große Gleichung“ schließt eine „große Ungleichung“ ein. Entsprechend ist die Analogie eine Verhältnisbestimmung und keine einfache Identität. Ihr Spielraum reicht vom „Dasselbe anders“ bis hin zur „Perversion desselben“ im Sinne einer „verkehrten Welt“. Es ist also in jedem Falle eine genauere Verhältnisbestimmung notwendig. Die neueren modelltheoretischen Vorstellungen gehen zu unrecht von einer 1:1-Abbildbarkeit (Isomorphie) aus, während *Analogie* im Sinne einer *logischen* Verhältnisbestimmung sich in der Abstraktion bewegt und auch noch das vollkommen unanschaulich und vorstellungslos werdende Verhältnis des Formlosen zur Form umfaßt.

³⁸ Der Unterschied im Charakter der Negation ist für das angemessene Verständnis der Disjunktion entscheidend wichtig und macht, weil die Formalisierung hier an eine Grenze kommt, auch die größten Schwierigkeiten.

durch Präsenz und Entzug gekennzeichnete Beziehungsmodalität aus. Dies wahrt die absolute Selbständigkeit einer jeden Seite. Es kann keinen Kampf um eine disjunktiv verstandene Grenze geben; vielmehr führt das Zusammentreffen bzw. das disjunktive Zusammenbestehen zu einer paradoxen Koinzidenz, die sich jedem Übergriff entzieht und auch der damit gegebenen „Grenze“ einen anderen Sinn gibt.

Was in Disjunktion zueinander steht und sich nicht im gewöhnlichen Sinn des Wortes negieren kann, ist in *formal anderer Weise geschieden* und kann eben deshalb auch allererst koexistent miteinander sein. Disjunktiv verstandenes Sein braucht nicht um die eigene Existenz zu fürchten und, sei es fusionieren, sei es sich abgrenzen und um die eigene Position kämpfen. Die Disjunktion als solche vereitelt jede Form von Übergriff, aber auch jeden Versuch zur Verschmelzung, wie sie einem in Form von Alternativen verstandenen Einheits- und Trennungsprinzip vorschwebt und zu nie aufhörenden Verschwisterungen und Kämpfen führt.

Das im „Sein“ grundlegende Entweder | Oder schließt das „Nichts“ und damit die Grundlage für Einheits-, Gegensatz- und Alternativenbildung jeglicher Art von sich aus. Indem es das so verstandene Zueinander hinsichtlich seiner *beiden* Seiten ‘auf die andere Seite stellt’, verwirft es die unmittelbare Einheit ebenso wie die Alternative als solche und den vermeintlichen Gegensatz. Dem muß ein *Weder-Noch* („nicht dieses – und nicht das andere“) Rechnung tragen, das stets beide Seiten eines Gegensatzes bzw. einer Alternative negiert und so indirekt der affirmativen Seite der Disjunktion zuarbeitet. Das „Weder-noch“ erweist sich als der die bisher eingenommene Ebene durchbrechende Zugang zum disjunktiv verstandenen, auf den ersten Blick paradox erscheinenden „Und“ der Koexistenz.

Bezüglich der von Parmenides angegebenen „Wege“ kann es sich aus den genannten Gründen nicht mehr um *Entscheidungsalternativen* handeln, die als solche zur Wahl gestellt werden könnten. Der Ausschluß des zweiten Weges des Nichtseins und die Beiseitstellung des dritten Weges hinsichtlich der Wahrheitsfrage ist gar nicht Sache von Alternativen, die so oder anders entschieden und trennend vollzogen oder auch vermittelnd ins Werk gesetzt werden könnten. Ein mit mehrfachen Zurückweisungen („weder ... noch ... noch“) arbeitender Ableitungsduktus ist von Parmenides bei der Aufstellung der „Merkzeichen“ (σήματα) des insgesamt positiv zu denkenden Seins wiederholt verwendet worden (vgl. insbesondere die das „Sein“ kennzeichnenden

Deduktionen in Fragment 8³⁹), ohne daß dies einem Betreten des „zweiten“, auf Nicht-Sein bezogenen Weges gleichkäme. Inkonsequenz ist Parmenides gerade an dieser Stelle nicht vorzuwerfen! Eine solche wäre ihm nur dann zu unterstellen, wenn er Disjunktion und Alternative wiederum verwechseln und das Verhältnis der beiden Wege (vgl. Fragment 2) unter der Hand doch wieder im Sinne einer sei es verbindenden, sei es trennenden Alternative behandeln würde. Aber gerade hier hat er die strikte Disjunktion aufgestellt und kompromißlos an ihr festgehalten. Erst die Späteren haben daraus, alter Gewohnheit folgend, eine vermeintlich wählbare und so oder anders zu akzentuierende Alternative gemacht und die disjunktive Struktur wieder eingeebnet, bevor sie in ihren konstitutiven wie in ihren kritischen Implikationen zum Tragen kommen konnte. An diesem für die Differenz des ersten und dritten Weges entscheidenden Punkt schien es leichter und bezüglich des dritten Weges auch erfolgversprechender zu sein, die von Parmenides aufgestellte Disjunktion einfach zu ignorieren, als den mit ihr verbundenen Gedanken ernstzunehmen und konsequent weiterzudenken. Die Folgezeit hat dem scheinbar recht gegeben. In Alternative zueinander gestellt, kann der Weg des Seins zum *Einheitsprinzip* erklärt und die den dritten Weg kennzeichnende Gegensatzstruktur in ein *bestimmtes Verhältnis* überführt werden. Beides wird der von Parmenides verfolgten Intention nicht gerecht.

Der Fortgang selbst gibt zunächst den Alternativdenkern und Vermittlern, angesichts bleibender Aporien im Endeffekt aber dem parmenideischen Denken der Disjunktion recht. Auch weiterhin gemäß der Logik der Alternativen zu denken und deren Einseitigkeiten zu kompensieren ist *eine* Sache; mit all den Folge-Aporien fertigzuwerden, in die dieses die Welt aufteilende und schließlich halbierende Unternehmen führt, eine *andere*, und gerade hier beweist Parmenides seine unüberholbare Modernität, indem er als Grundlage einer tragfähigen Lösung des Widerspruchsproblems die disjunktive Struktur in Anschlag bringt und damit den Übergang auf eine formal andere Ebene des Wirklichkeitsverständnisses vorbereitet.

Die Frage entscheidet sich letztlich an der Art und Weise der Behandlung des Widerspruchs und insbesondere an der Frage, ob man den Widerspruch ins „Sein“ hineinragen will oder nicht. Parmenides schließt ihn gerade an dieser Stelle definitiv aus, während ein anderer Gebrauch derselben Logik sich anheischig macht, „Sein“ und „Nicht-sein“ als konvertibel zu denken und

³⁹ Eine genaue philologische und logische Analyse dieses zentralen Lehrstücks gibt Austin in seinem bereits zitierten Parmenidesbuch (s. Anm. 21); vgl. insbesondere die beiden Kapitel 2: Terms, pp. 44-65 und 3: Contraries, pp. 65-95.

tragfähige Verbindungen des Gegensätzlichen – in welcher Form auch immer – denkbar zu machen. Die „Meinung der Sterblichen“ bleibt an dieser Stelle doppelzünftig; denn sie möchten den Widerspruch einerseits zulassen, andererseits aber zugleich auch außen vor halten und kontrollieren können. Die von Parmenides dafür gegebene Formel: „zu sein“ und „nicht zu sein“ wird als dasselbe betrachtet, aber auch wieder als nicht dasselbe (οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται καὶ ταὐτόν; Fr. 6), beleuchtet scharf diese Ambivalenz in der Behandlung des Widerspruchsprinzips. Ein solches Schwanken gehört notwendig zum „negativen“ Weg, auf dem, *nachdem* „nicht ist“ zugelassen worden ist, diesem doch der Zahn gezogen werden muß. Doch gelingt dies nicht in gewünschter Weise. Die Eindämmung des Widerspruchs kann nun nur noch durch *äußere* Bezugsrahmen und Bedingungen eingeführt werden, die ihn gerade nicht aus der Welt zu schaffen vermögen. *Zeit und Raum* und alle möglichen damit verbundenen Gefängnisse müssen herhalten, um den abgründigen Schrecken vor dem „Nichts“ zu bannen und einen bleibenden Widerspruch-im-Grunde wenigstens nach außen hin zu neutralisieren.

Die aristotelische Fassung des Nichtwiderspruchsprinzips beleuchtet scharf die Ambivalenz dieses Unternehmens, wenn hier versucht wird, zeitliche und räumliche Hinsichten geltend zu machen und das Widersprüchliche auf diese Weise zu entschärfen. Das durch Außenfaktoren und sprachliche wie zeit-räumliche Einordnung (Etikettierung und Kasernierung) unterstützte Nichtwiderspruchsprinzip macht, so scheint es wenigstens, die durchgängige kontextuelle Relativität unschädlicher, die bleibende Zweideutigkeit geringer und den stets gefährdeten Zusammenhalt wenigstens ein bißchen stärker.

Dies entspricht zwar dem *common sense* und der alltäglichen Praxis der Welteinrichtung, doch ist in Wirklichkeit mit derartigen Manipulationen gar nichts gewonnen. Der Zeit und dem Raum werden hier Funktionen zugeschrieben, die sie genauer besehen gar nicht leisten können. Was die Wirksamkeit und Nichtwirksamkeit räumlicher Grenzziehung betrifft, läßt sich der Gegenbeweis leicht führen. Aber auch bezüglich der Zeit sieht es nur so aus, als ob diese – in Verbindung mit dem Raum und seiner Begrenzung – Herrin der Widersprüche wäre, frei sie zu setzen und auch wieder zu lösen. Demgegenüber muß auch hier an der harten Wahrheit festgehalten werden: Die Zeit löst Widersprüche – *nicht*, sowenig die räumlich gezogenen Grenzen dem Übergriff wehren können. Die Zeitdilatation hält nur den unmittelbaren Rückschlag des Widerspruchs zurück, aber sie bringt ihn nicht zum Verschwinden. So bleibt es dabei: Zeitlicher Aufschub hält auf, was letztlich doch nicht aufgehalten werden kann; räumliche Schranken halten ab, was jederzeit doch wieder heraus- bzw. hereinbrechen kann. Parmenides geht bezüglich dieser Manipulationen zurecht davon aus, daß der so behandelte Widerspruch keineswegs beseitigt, sondern in

Wirklichkeit nur vordergründig verblendet (aus dem Blick gerückt) worden ist; er kehrt an allen Stellen zurück, und härter als zuvor.

Was über die Unmöglichkeit einer Begrenzung des Widerspruchs gesagt ist, gilt auch bezüglich der Bildung von Alternativen und ihrer Bestreitung. Alternativen dienen häufig dazu, Unterschiede herauszuarbeiten, die es in Wirklichkeit so gar nicht gibt, und andere Unterschiede zu leugnen, an denen bei näherem Zusehen viel gelegen wäre. Dieses willkürliche Verfahren verurteilt die Alternativenbildung letztlich zur Ohnmacht. Im Bereich relativer Bestimmungen kann keine Behauptung ihre mögliche Negation verhindern, und umgekehrt keine Negation einer möglichen Affirmation das Recht streitig machen. Setzung und Aufhebung sind hier streng symmetrisch zueinander und entkräften sich gegenseitig. Was der eine festhalten möchte, nimmt ihm der andere weg, und kein Dogma bzw. kein gesetztes Recht vermag diesen Konflikt je aus der Welt zu schaffen.

Die den Widerspruch durch zeit-räumliche Aufteilung und Einordnung neutralisierende aristotelische Logik und die ihn aus dieser äußeren Bindung wieder herausnehmende und zum unlösbaren Paradoxon steigernde sophistische Anti-Logik erweisen sich an dieser Stelle als Zwillingbrüder, die einander geradezu herausfordern, wobei die Position des Widerspruchs, prinzipiell gesehen, allemal die stärkere ist, weil sie einen im Feld der Alternativen auf keine Weise zu beseitigenden Faktor einführt. Alternativen erzeugen sich, und Alternativen blocken sich gegenseitig. Um an diesem neuralgischen Punkt eines *strukturellen „Patts“* weiterzukommen, vollzieht Parmenides eine radikale Konsequenz: Er schließt die Grundlage des so gefaßten Widerspruchs wie seiner vermeintlichen *Lösung*: das relativierbare „in bezug auf ...“ ($\pi\rho\delta\varsigma\ \tau\iota$) aus dem Sein als solchem aus. Der entscheidende Schritt dazu ist, daß er die räumlichen und zeitlichen Hinsichten (hier – da; jetzt – ein andermal; ist (so) – ist nicht (so) usw.) aus dem Seinsbegriff herausnimmt und auch nicht zur Konstruktion und/oder Beseitigung von Widersprüchen verwendet.⁴⁰ Dieses radikale Vorgehen folgt aus der Einsicht in die gleichzeitige Symmetrie und Asymmetrie widersprüchlicher Sachlagen: Man kann mit asymmetrischen Annahmen symmetrische Sachlagen nicht aus den Angeln heben, und umgekehrt.

Auch die auf Parmenides folgende Auseinandersetzung Zenons mit den Aporien der Bewegung und Platons spätere Auseinandersetzung mit der

⁴⁰ Hier geht es, wie gesagt, *nur* darum, die räumlichen und zeitlichen Hinsichten aus dem Bezug auf Seiendes herauszunehmen. Damit ist unbenommen, das Sein in *anderer* Weise als eine nicht mehr raum-zeitlich definierte „Bezugswirklichkeit“ aufzufassen.

Sophistik macht deutlich: Wer Widersprüche auf die genannte *einschränkende* Weise zu beseitigen unternimmt, kann sie *mit eben denselben logischen Mitteln* auch wieder konstruieren, so daß das durch Einschränkung und Bezugsrahmenbildung definierte Nichtwiderspruchsprinzip: *etwas unter gewissen Bedingungen gelten zu lassen, unter anderen Bedingungen aber nicht*, letztlich auf einen Zwang und bestenfalls auf einen ethischen Appell hinausläuft, an den sich keiner gebunden fühlen muß.

Parmenides vermeidet den Widerspruch *ab ovo* und *generell*, indem er ihn mit dem „nicht möglich“ *logisch* und *nicht zeit-räumlich* bindet und dieselbe „logische“ Bindung – mit umgekehrtem Vorzeichen – auf dem Bereich des Nichtwidersprüchlichen überträgt. So wie der Widerspruch im „nicht möglich“ logisch gebunden ist, so ist das, was ist, „in Existenz gebunden“, das heißt: es kann „*nicht nicht sein*“. Im Verhältnis zu dieser nach *beiden* Seiten hin wirksam werdenden *logischen* Bindung bedeutet es der Sache nach keine Steigerung, wenn Parmenides zu ihrer Bekräftigung auch noch der Göttin „letztlich überzeugende Wahrheit“ (Ἀληθεὺς εὐπειθέης), ursatzendes Recht (Θέμις) und Gerechtigkeit (Δίκη) in Anschlag bringt (vgl. Fr. B 1, 28-29); sein *Argument* ist durch rein logische Gründe getragen.

6. Sowenig Raum und Zeit zu Bestimmungsgründen für den Widerspruch und seine Vermeidung gemacht werden können, sowenig können sie Bestimmungsgründe für das Seiende und seinen Ort sein

Wer einen Widerspruch mittels Raum-Zeit-Bestimmungen erzeugt oder mittels derselben zum Verschwinden bringen möchte, tut in Wirklichkeit nichts, was ihn je berühren könnte. Gleiches gilt aber auch für die positive Bestimmung dessen, was ist, in seinem „Ort“. Der Grund dafür ist: Raum und Zeit binden von außen, das heißt: sie binden nicht wirklich, weil nichts, was ist, je von außen her gebunden und wieder gelöst werden kann. Eben weil äußere Bindung keinen Platz im Wirklichen und keinen *Logos ihrer selbst* hat, verlangt sie nach Zwang und bestenfalls nach einem *Ethos*, das dem grundlegenden Mangel aber auch nicht abhelfen kann. Die von Parmenides in Anschlag gebrachte „Bindung“ bzw. „Notwendigkeit“ („es gehört sich“; „es ist nicht möglich, daß ...“) ist demgegenüber so gefaßt, daß ein Bezug nach außen und von außen her grundsätzlich nicht definierend für sie sein kann, gleich ob ein solcher – wie im Bereich der Relativität – gegeben ist oder nicht. In der logischen Notwendigkeit legt sich ein ontologischer Sachverhalt aus: „Sein“, wie immer beschaffen und in Bezügen stehend, definiert sich *in und durch sich selber* und ist insofern auch immer nur *durch sich selbst an sich selbst gebunden, und sonst an nichts*. Dieses

Theorem gilt für das „Sein“ wie für die „Freiheit“ gleichermaßen. Es ist begründet in einer fundamentalen Disjunktion, die keine Bestimmung von außen zuläßt und alles, was ist, zum Grund seiner selbst macht. Die die Wahrheit in Gestalt des Seins wie der Freiheit regierende Disjunktion führt somit Notwendigkeit in Form einer unüberschreitbaren Schranke ein, die aber nicht von außen herangetragen wird, sondern den Grund und die ratio essendi des Ganzen wie eines jeden Seienden bildet. Wenn es nichts anderes, Gleichmächtiges außerhalb und neben dem Sein gibt und geben kann (οὐδέν γὰρ (ἢ) ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο πᾶρεξ τοῦ ἑότητος, B 8.36-37), das heißt: wenn es nichts gibt, was Seiendes in seinem Sein begrenzen und ihm sein Sosein streitig machen könnte, ist es in der Tat unmöglich, „was ist“ durch äußere Beziehungen zu definieren und über äußere Bestimmungen einzuschränken oder freizusetzen. „Was ist“ ist in seine eigene Freiheit gestellt und nur an sich selbst gebunden. Die ausschließliche Bindung-in-und-durch-sich-selbst und das grundsätzliche Nicht-gebunden-werden-können-von-außen sind zwei Seiten derselben Münze.

7. Formale Aspekte der Unterscheidung von „Sein“ und „Welt“ bzw. „Nichts“

Um der Differenz der beiden Kategorien „Welt“ und „Sein“ gerecht werden zu können, muß somit der formale Unterschied zwischen *Disjunktion* und *Alternative* genauer ausgearbeitet und, weil er schwer einzusehen ist, an Beispielen entwickelt werden.

Disjunktion und Alternative werden gewöhnlich als zwei Spezialfälle ein und derselben logischen Sachlage behandelt.⁴¹ Man kann – so scheint es – den im

⁴¹ Dem digitalen Philosophie-Lexikon, hrsg. v. A. Zügli und P. Lübcke (rororo systema) ist zu entnehmen: „Disjunktion, die logische Konstante <oder>; Aussage, deren Teilsätze mit <oder> verbunden sind. Genauer wird unterschieden zwischen der ausschließenden D. (D. im eigentlichen Sinn, <entweder ... oder>, symbolisiert mit >—<) und der nicht ausschließenden D. (Adjunktion, <oder>, symbolisiert mit <v>). Bei der D. $p >—< q$ kann nur <p> oder <q> wahr sein. Die Adjunktion <p v q> ist auch dann wahr, wenn <p> und <q> wahr sind.“

Damit ist lediglich die Auskunft gegeben, wie man sie aus jeder Wahrheitwertetabelle aussagenlogischer Funktionen ablesen kann. Doch schweigt sich die Wahrheitwertetabelle darüber aus, was dieser Unterschied im ‘oder’ eigentlich besagt. Da die ausschließende Disjunktion im Wahrheitwertekalkül überhaupt entbehrlich erscheint, ist dieser eher dazu angetan, den hier geltend zu machenden formalen Unterschied

„oder“ enthaltenen Unterschied steigern bis hin zur Ausschließlichkeit (die Disjunktion wäre dann gleichsam ein Grenzwert der Alternative) oder aber in entgegengesetzter Richtung zurücknehmen bis hin zur Gleichheit bzw. Identität und auf diese Weise das verbindende „und“ der Konjunktion geltend machen. Das und/oder der Alternative trägt beidem gleichermaßen Rechnung und läßt die eine oder andere Richtungsnahme zu.

Gegenüber einem solchen Denken in Alternativen verlangt der Gedanke des Parmenides die formale Unterscheidung von Alternative und Disjunktion. Er nimmt aus dem „Entweder-oder“ der Disjunktion das vieldeutige und nach beiden Seiten Wasser tragende „und“ der Alternative heraus und läßt eine solche nur für den dritten „Weg der irrenden Sterblichen“ bestimmend werden. Entsprechend der parmenideischen Anweisung schlage ich vor zu sagen: Die dem „Sein“ angemessene Logik ist die *Logik der Disjunktion*, das strikte Entweder | Oder. Die der „Welt des Scheins“ bzw. der „Meinungen“ angemessene Logik ist demgegenüber eine *Logik der Alternativen* bzw. des „und/oder“, die bekanntlich einen großen Spielraum für verbindende und/oder trennende Lösungen läßt und in sehr verschiedener Richtung ausgelegt werden kann.

Der *erste Weg* des Sein-Denkens: „daß IST ist und daß für es nicht möglich ist, nicht zu sein“ (ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστιν μὴ εἶναι; Fr. 2.3 in der Zählung von Diels-Kranz), unterscheidet sich somit in formaler Hinsicht vom *zweiten Weg*: „daß NICHT IST nicht ist und daß für es sich nicht gehört zu sein“ (ἢ δὲ ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεὼν ἐστὶ μὴ εἶναι; Fr. 2.5) – damit aber auch vom *dritten Weg* der „Sterblichen“, „denen Sein und Nichtsein als dasselbe und auch wieder nicht als dasselbe gilt und für die es eine Bahn gibt, auf der alles in sein Gegenteil umschlägt“ (οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν· νενόμισται κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος; Fr. 6.7-8).

Wenn nun zwischen dem ersten Weg des „Seins“ und dem zweiten Weg des „Nichts“ eine Disjunktion besteht, kann der dritte „Weg der Sterblichen“ ihnen gegenüber nicht mehr eigenständig sein und nimmt in changierender Weise Züge beider an. Der *Nenner* zur Verrechnung der Gegebenheit „Welt“ kann aber, entsprechend der Disjunktion, nur das Sein *oder* das Nicht-Sein sein, und insofern ist klar, daß die Welt der Doxa ebenfalls in Disjunktion zum Sein gestellt und dem Nicht-Sein zugeschlagen werden muß. Der Widerspruchscharakter des Nicht-Seins schlägt hier auf die Gegensatzstruktur des Weltseienden voll durch und erlaubt es nicht, zu einer reinen Lösung zu

zwischen Disjunktion und Alternative wieder einzunivellieren als freizulegen und zur Geltung zu bringen.

kommen. Während aber das Nicht-Sein kein gangbarer Weg ist, erscheint der Weltweg als durchaus begehbar und eröffnet durch sich selbst die Frage, auf welche Seite man sich dabei schlagen kann und will. Die eingeschlagene Richtung entscheidet über die Art und Weise des Umgangs mit der Gegensatzstruktur, immer vorausgesetzt, daß diese hinsichtlich aller Weltgegebenheiten bestimmend ist und auf dieser Ebene nicht überhaupt verlassen werden kann. Der erste, mit der Disjunktion konfrontierte Weg wird also in der Welt der streitenden Alternativen nicht ohne weiteres seine Früchte bringen können, es sei denn, man bügelt diese völlig gegen den Strich. Doch was macht dabei den entscheidenden Unterschied?

Nimmt man Parmenides' strikte Sonderung des ersten, auf „Sein“ bezogenen Weges von den beiden anderen Wegen ernst, so liegt dem die Einsicht zugrunde, daß der Gedanke „Sein“ eine andere Logik, genauer gesagt: einen formal anderen Gebrauch der Logik erfordert als der Gedanke „Nicht-sein“, der den Selbstwiderspruch verkörpert und die von ihm gar nicht trennbare „Gegebenheit Welt“ mit vielfach herabgestuften Gegensätzen konfrontiert. Die Ausformulierung der Kategorie „Sein“ verlangt eine Logik, die keine Gegensätze bzw. Widersprüche, Alternativen und Negationen in sie hineinträgt, während die Kategorie „Welt“ geradezu durch derartige Formeigenschaften definiert ist.

Der hier gegebene Unterschied läßt sich, soll er ein *formaler* Unterschied sein und alle logischen Funktionen betreffen, nur modallogisch zum Ausdruck bringen. Dem logischen Formunterschied kann die Metaphorik zu Hilfe kommen, wenn sie unter dem Aspekt eines mehrfachen Sinns derselben Metapher betrachtet wird. „Gedanken“, „Sprachen“, „Formen“ usw. gehören in diesem Sinne bereits zu den Metaphern, während „Sein“, „Nichts“ oder „Welt“ logisch-ontologische Kategorien sind. Metaphorische Ausdrücke nehmen je nach der Kategorie, der sie zugeordnet werden, eine andere Färbung an. So wie der „Gedanke Sein“ und der „Gedanke Welt“ zwei kategorial verschiedene, wenngleich im Konkreten nie trennbare Gedanken sind, so unterscheidet sich die „Sprache des Seins“ von den vielen „Stimmen der Weltgegebenheit“, wobei auch hier der Unterschied in ein und derselben Sprache ausgedrückt werden muß und von ihr gleichzeitig einnivelliert wird.

An dieser Stelle beweist sich der Sinn eines unterschiedlichen Gebrauchs der Logik, denn nur sie kann derartige, sowohl bemerkbare als auch wieder zum Verschwinden gebrachte Differenzen wahren und zur Geltung bringen. Ein Beispiel für den verschiedenen möglichen Gebrauch geben die sinnlichen Vermögen wie z. B. hinsichtlich des Sehens die Unterscheidung von gegenständlicher „Wahrnehmung“ und geistig-sinnlicher „Anschauung“, die entsprechend der jeweils leitenden Kategorie dasselbe anders und d. h. scheinbar

Gleiches als etwas völlig Verschiedenes zur Darstellung bringen können. Man kann den Unterschied so weit treiben, daß der Gegenstand der Anschauung ein gänzlich anderer wird als der Gegenstand der Wahrnehmung, und dies ggf. bei gleicher Sehvorlage. Und doch hat beides nach wie vor miteinander zu tun und läßt sich nicht überhaupt auseinanderdividieren. Ein kategorialer bzw. radikaler Unterschied, der gleichzeitig als ein verschwindender betrachtet werden kann, fällt einerseits in die unmittelbare Erfahrung und bedarf keines weiteren Zeugen, andererseits aber verlangt die Kommunikation darüber nach einer logischen und phänomeno-logischen Unterscheidung, soll die Erfahrung selber nicht zum blinden Fleck an der Sache werden.

Die logische Unterscheidung betrifft einen kategorialen bzw. radikalen und zugleich verschwindenden Unterschied. Was kraft Disjunktion geschieden und dimensional getrennt ist, berührt sich gleichwohl und ist gesondert 'wie durch nichts'; es kann die eine Optik jederzeit in die andere umschlagen, auch wenn Gewohnheit dies verhindern möchte. Entsprechend muß auch die Kategorie „Sein“ auf *nur-logische* Weise von der Kategorie „Welt“ abgehoben werden, damit der qualitative Unterschied ins Bewußtsein treten kann und gleichzeitig einer mißverstandenen Bereichstrennung Vorschub geleistet wird. Die Unterscheidung drückt sich darin aus, daß das von der Leibgegebenheit und den sinnlichen Vermögen vorschematisierte Weltverständnis von einer Logik getragen ist, die dessen *seinsabgewandte* Züge hervorkehrt und, weil nun der in der Präsenz liegende Entzug nicht mehr begriffen wird, zur Verdinglichung tendiert. Die so dem Haben zugänglich gemachte Welt wird in Gegensätze aufgespalten und in Alternativen zerlegt, deretwegen die Negation zum zentralen logischen Operator erklärt wird. Mit dem Negierenkönnen verbunden ist, modallogisch gesprochen, die Kategorie der Möglichkeit, die „nicht (so) zu sein“ in gleicher Weise zu denken erlaubt wie den Gedanken „es ist, wie es ist“, ja jener Denkmöglichkeit den Vorrang einräumt vor dem „Gedanken Sein“. Wo aber im Sinne bloßer Denkbarkeit alles möglich ist, muß auch hier *das logische Verfahren selbst* gewährleisten, daß „aus Wahrem nichts Falsches folgt“, das heißt: die auf den indifferenten Möglichkeitsraum bezogene Logik verlangt als Pendant zur beliebigen Denkbarkeit zwangsläufig die Entwicklung einer *formalen Konsequenz*, wie sie Aristoteles erstmals in der Form des Syllogismus ausgearbeitet hat und wie sie seither den beweistheoretischen Kern logisch-analytischer Verfahren bildet. Negation und Implikation bilden so den logischen Kernbestand eines Denkens, das sich im Bereich der realitätsentlasteten Möglichkeiten wie auf einem Blindflug bewegen und sich selber steuern muß. Deutlich ist jedenfalls: Wenn die 'andere Seite' der megarischen Allesmöglichkeit nicht mehr das Wirkliche, sondern nur noch der stets drohende Widerspruch ist, muß das logische Beweisverfahren selbst von diesem freihalten, auch wenn er dadurch nicht überhaupt aus der Welt zu schaffen ist.

Widerspruch und Nichtwiderspruch lassen sich so wenigstens in einer brüchigen Balance halten. Der von Parmenides formulierte logische Kernsatz des dritten Weges der „Sterblichen“ drückt diese Rücksichtnahme nach beiden, nun nicht mehr zur Deckung zu bringenden, aber auch nicht entscheidbaren Seiten prägnant aus. Parmenides charakterisiert sie als „Doppelköpfige“, insofern ihnen „Sein und Nichtsein für dasselbe gilt und nicht für dasselbe und für die es bei allem eine gegenstrebige Bahn gibt“ (Fr. 6, 7.8). Gegenstrebig, gegenwändig, umschlagend in das Gegenteil ... – was hier Möglichkeit ist, hat jedenfalls eine Kehrseite, die jedes Gelingen wieder in Frage zu stellen geeignet ist.

Ein solches wie immer egalisiertes, dialektisch vermitteltes oder paradoxologisch zugespitztes doppeltes Denkprinzip findet in der „Welt“ seine Spielwiese, aber es läßt sich auf das „Sein“ nicht anwenden, weil in diesem gemäß der parmenideischen Disjunktion eine solche Möglichkeit, *nicht zu sein* oder *anders zu sein, als es ist*, gar nicht gegeben ist. „Sein“ ist für Parmenides durch *Notwendigkeit-in-sich* bestimmt und hat keinerlei *Alternative zu sich selber*. Dieser Notwendigkeit-in-sich muß auch die Form der Logik genügen, anders gesagt: Sie muß modallogisch so formuliert sein, daß sie das in-sich-freie wie in-sich-gebundene Sein als solches auszudrücken in der Lage ist und seinen Bestand nicht durch beliebige Denkmöglichkeiten in Frage stellen läßt. An die Stelle der *Möglichkeit*, wie sie einem Denken in ungebundenen Alternativen entspricht, tritt bei Parmenides die der disjunktiven Struktur entsprechende Kategorie der *Notwendigkeit*, die ausschließlich durch sich selbst gebunden und insofern auch wiederum absolut frei ist. Im Sinne einer solchen wechselseitigen Unterstützung von „Logik“ und „Sein“ im Gedanken der Gebundenheit-in-und-durch-sich bzw. der freien Notwendigkeit stellt Austin Scott fest: „Parmenides' being is bound by his logic, but his logic issues from his ontology.“⁴²

Wie diese nach beiden Seiten hin spielende Gebundenheit-in-und-durch-sich des näheren ausformuliert werden kann, muß an späterer Stelle noch genauer ausgeführt werden. An dieser Stelle soll zunächst nur die Ausgangsthese bekräftigt werden, daß nur eine *disjunktiv* verstandene Verhältnisbestimmung, die keine Alternativen, Gegensatzbildungen und Vermittlungen *im Sein selber* zuläßt, es in seine eigene Notwendigkeit zu stellen vermag und ihm vermöge dieses ausschließlichen Gebundenseins-in-und-durch-sich einen bleibenden

⁴² A. a. O. (s. Anm. 21), S. 154. Ich beziehe mich in der Folge immer wieder auf dieses ausgezeichnete Buch, weil es die logischen Sachlagen klarer als sonstige Interpretationen herausarbeitet, ohne sie allerdings in der von mir eingeschlagenen Richtung weiter zu entwickeln.

Bestand gewährleistet. Kurz gesagt: *Was ist*, kann in Parmenides' Worten „unmöglich nicht sein“, das heißt: es hat *zu sich selber* keine Alternative. Genau dies ist der Ausdruck seiner Notwendigkeit-in-und-durch-sich. Das Fehlen einer Alternative zu sich selber gilt aber für den Gedanken der „Freiheit“ ebenso wie für den parmenideischen Gedanken des „Seins“.⁴³ Die Logik der bestimmten Weltverhältnisse ist demgegenüber eine Logik der ungebundenen Möglichkeiten und der daraus resultierenden streitenden Alternativen, in der die Gegensätze hart aufeinander prallen und ein Ausgleich, wenn überhaupt, nur sehr schwer gelingt. Freiheit ist hier nur denkbar und erfahrbar unter dem Aspekt ihrer möglichen Bestreitung, so daß Ungebundenheit und Gebundenheit schroff auseinanderfallen.

8. Die Frage nach dem „Ort“ des Seins und seiner logischen Formbestimmtheit

Unternimmt man es, die von Parmenides festgestellte Disjunktion auch auf den Ort des Seins und gegebenenfalls auf das Verhältnis der vielen seienden Orte anzuwenden, so wird deutlich, daß und warum „Zeit und Raum“ dem „Sein im Ort“ nicht gerecht werden können und dessen Gesetze – entgegen dem Augenschein und gewöhnlicher Meinung zuwider – nicht erfüllen. Nur mit einer *logischen* Kennzeichnung des Ortes lassen sich die Mißverständnisse auflösen, die sich an seine *Vorstellung* knüpfen. Ein erstes mit Raum und Zeit verbundenes Mißverständnis liegt darin: Raum und Zeit stellen nicht nur eine *Pluralität* der Orte, sondern auch den möglichen *Wechsel* vom einen Ort zum anderen in Aussicht. Sie suggerieren, daß es hier einen Zugang von außen gäbe. In Wirklichkeit aber gibt es hier keinen äußeren Zugang und keinen fließenden Übergang. Formal ausgedrückt heißt das, daß der „Ort“, so wenig wie das „Sein“, zu sich selber eine Alternative hat und aus diesem Grunde auch nicht gewechselt, verlassen und wieder eingenommen werden kann. Was ist, ist an

⁴³ Über die in der Neuzeit viel umstrittene und nie befriedigend beantwortete Frage, ob Freiheit oder Determination das Grundprinzip dieser Notwendigkeit-in-und-durch-sich ist, ist von seiten der Logik der disjunktiven Struktur nur so viel vorentschieden, daß ein Denken in Alternativen hier fruchtlos bleiben muß. Zunächst soll mit der angedeuteten Analogie nur so viel gesagt sein: „Freiheit“ und „Sein“ stehen gleichermaßen in Disjunktion und können sich darin gegenseitig interpretieren. Beide Kategorien haben kein Gegenteil, das heißt: sie können nur um den Preis eines Selbstwiderspruchs gelehnet werden. Damit ist zunächst aber nur eine formale Analogie zum Ausdruck gebracht, die bezüglich der Ausarbeitung beider Kategorien einen breiten Spielraum läßt.

seinen Ort gebunden und nur hier antreffbar. Wiederum formal gesprochen, dürfen Orte nicht mit einer Gegensatz- und Alternativstruktur in Verbindung gebracht werden.

All diese Ein- und Zurückweisungen haben damit zu tun, daß es für „Sein“ kein „*Anderes außerhalb*“ (ἄλλο πᾶρεξ τοῦ ἑόντος; B 8, 37)⁴⁴ gibt, das es einnehmen und durch das es wieder in Frage gestellt werden könnte. Gleiches gilt für den Ort: Das Nicht-sein (οὐκ ἔστιν) kann ihm seine Selbigkeit (ταυτόν zu sein) nicht rauben und seinen Zusammenschluß mit sich selber nicht verhindern. Der Grund für diesen Sachverhalt wird von Parmenides auch hier zunächst *nur logisch* zur Geltung gebracht: „Sein“ und in Verbindung damit auch der „Ort“ ist, modallogisch betrachtet, eine *Kategorie der Notwendigkeit*. Daß diese Notwendigkeit bei Parmenides unter Hinweis auf höchste Instanzen der kosmischen Ordnung (Themis und Dike) auch noch eine ontologische Weihe und Verstärkung erhält, ändert nichts daran, daß Parmenides hinsichtlich des „Gedankens Sein“ ausschließlich mit *logischer* Notwendigkeit operiert und seine Argumente von daher ihr Gewicht erhalten.

Alles, was Parmenides vom Sein im *formalen Sinne* sagt, trifft somit auch auf den Ort und seine Logik zu: Ein Ort, der „ist“ – und es gibt für Parmenides nur seiende Orte – *muß notwendigerweise sein* und *kann unmöglich nicht sein*. Was notwendig ist, kann schon aus rein logischen Gründen nicht nicht sein, vielmehr „muß“ es sein (vgl. Fragment B 2, 3). Weder kann ein Ort in seinem „Sein“ irgendwann einmal *beginnen*, noch kann er je *aufhören zu sein*. *Geburt* (γένεσις) und *Zerstörung* (ὄλεθρος) sind ihm gleichermaßen verwehrt. Der so definierte Ort unterliegt in derselben Radikalität der mit dem Sein verbundenen Disjunktion. Ein Ort ist – wie die Existenz bzw. das Sein überhaupt – *aus dem Vergleich gezogen* und *im strengen Sinne singulär* (einzigartig, individuell), wie viele ähnlich gelagerte Orte es auch immer geben mag. Auch eine Verbindung zwischen den Orten ist immer nur im Sein und nicht vermittels äußerer Bezugsrahmen gegeben. Anders gesagt: Jeder Ort als solcher ist ein „Ort des Seins“, in welcher spezifischen Qualität es sich in ihm auch immer ausprägen mag.

⁴⁴ In Fragment 8, Zeilen 12-13 verbietet es die Πίστις, daß es irgendetwas neben dem Sein (παρ' αὐτό) gibt, das aus dem Nicht-Sein heraus (ἐκ μὴ ἑόντος) entstehen könnte und in das hinein das Sein selbst verstrickt werden könnte. Dies impliziert die Aussage, daß das Nicht-Sein keinen eigenen Ort hat und auch nicht Orte aus sich heraus generieren kann. Einen Ort bzw. Orte gibt es nur im Sein, und insofern sind *alle* Orte „Orte des Seins“.

Mit anderen Worten kann ein Ort des Seins bzw. des Seienden, eben weil er zu sich selber keine Alternative hat, auch nicht durch Außenbeziehungen definiert werden. Jeder Ort ist ein Seins-Ort und unterliegt *als solcher* einer disjunktiven Struktur. Räumliche und zeitliche Bedingungen sind für ihn nicht die bestimmenden Größen, auch wenn solche durchaus damit verbunden sein können. Das heißt, auch der in Raum und Zeit versetzte Seins-Ort bleibt raum- und zeitfrei.⁴⁵ Dies meint keineswegs, daß die strikt singulären, unveräußerbaren existentiellen Orte bezugslos zu anderen Orten bleiben müßten. Behauptet ist nur so viel, daß der Bezug zwischen existentiellen Orten anders hergestellt wird und nicht den Bedingungen einer von Raum und Zeit umschriebenen Kontextualität unterliegt, auch wenn er durchaus im „Hier und Jetzt“ angesiedelt werden muß.⁴⁶

Daß gemäß derselben Disjunktion für „Stellen in Raum und Zeit“ genau das Umgekehrte gilt, liegt auf der Hand. Hier ist der jeweilige Kontext das alles Bestimmende und der Punkt nichts als der Schnittpunkt von Koordinaten. Die totale Bezugsrelativität so definierter Punkte läßt den *seienden* Ort verschwinden, anders gesagt: Er löst sich hier in nichts auf. Es würde an dieser Stelle auch nichts helfen, wenn man einen bestimmten Raumzeitpunkt als Zentralpunkt auszeichnen und sämtliche Koordinaten auf ihn beziehen würde; denn auch diese Auszeichnung bliebe willkürlich, und jeder andere Punkt könnte mit gleichem Recht zum Mittelpunkt erklärt werden. Bezugsgrößen für „Stellen in Raum und Zeit“ können einen „Ort des Seins“ somit weder begründen noch in seiner Existenz in Frage stellen.

Das Denken des Ortes muß somit bezüglich aller räumlichen und zeitlichen Konnotationen die Vorstellbarkeit hinter sich lassen. Das „Sein im Ort“ entzieht sich der Vorstellungskraft; das heißt: „im Ort sein“ und „sich in den Räumen der Vorstellung bewegen“ schließen sich aus. Es kommt aber auch hier alles darauf an, die Disjunktion an die richtige Stelle zu rücken. Nicht kann mit ihr die Folgerung verbunden werden, daß Seinsorte *anderswo* und *getrennt von Raum und Zeit* zu lokalisieren wären und daß folglich auch der Mensch bezüglich der Einnahme seines eigenen Ortes eine Alternative zu seinem Dasein in Raum und Zeit hätte. Der der *Bestimmungsmacht* von Raum und Zeit

⁴⁵ Die Rede von Alokalität und Atemporalität bedeutet nicht das Fehlen von Raum und Zeit, sie bestreitet lediglich deren definierende Funktion.

⁴⁶ „Orte“ verbinden sich so zwar mit „Plätzen bzw. Stellen in Zeit und Raum“, aber sie sind gleichwohl nicht durch deren Koordinaten und Bezugssysteme definiert. Paradox ausgedrückt: Orte *sind* in Zeit und Raum *nur insofern*, als sie gleichzeitig *nicht* in Zeit und Raum sind. Der Ort ist und bleibt zu Raum und Zeit eine *Transzendenz*.

entzogene „Ort des Seins“ kann *eben deshalb* auch wiederum in Raum und Zeit verortet werden, ohne daß dies zu einem Widerspruch führt. Eine solche Überlegung ist wichtig für das Verhältnis der Dimensionen, das mißverstanden wäre, wenn es, wie in alten Kosmologien, im Sinne eines *räumlichen* „Außerhalb“ dargestellt würde. Dimensionen schließen sich aus, auch wenn sie am selben Punkt koinzidieren. Dasselbe gilt für die Seinssphären bzw. Orte. Noch einmal formal ausgedrückt: Aus der *Disjunktion* folgt keine in Zeit- und Raumverhältnissen auszulegende *Alternative* und auch nicht die Möglichkeit zur Bildung einer solchen. Sie beinhaltet vielmehr die ganz andere Aussage, daß der Mensch in seiner Existenz *an den eigenen Ort gebunden ist* und ihn weder verlassen noch aus ihm herausfallen kann, gleich ob er sich in Raum und Zeit befindet oder außerhalb davon bewegt. Analoges gilt für die zeitliche Verortung des eigenen Seins, das an „Gegenwart“ gebunden, aber im Durchlaufen der Zeiten nicht auf sie beschränkt ist.

Auf den Ort trifft damit die Notwendigkeit zu, die Parmenides für Existenz überhaupt geltend gemacht hat: daß er kein „Außerhalb“ kennt, zu sich selber keine Alternative hat und sich auch nicht selber in Frage stellen kann. Seinsdenken ist Ortsdenken, und „die Entscheidung in all diesen Dingen liegt darin: Ist oder Nicht-ist (ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν; B 8.15-16). Die so geltend gemachte Disjunktion ist der genaueste logische Ausdruck der Notwendigkeit des Seins und damit auch seines Ortes: „Es [er] *ist* und es ist nicht möglich für es [ihn] nicht zu sein“ (ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστιν μὴ εἶναι; Fr. 2.3). Was im Ort ist, kann nicht nicht sein, und was keinen Ort hat bzw. findet, kann nicht sein. Für die so aufgestellte Disjunktion gibt es kein Mittleres, kein Sowohl-als-auch und keine wählbare Alternative. Die Möglichkeit des Nicht-seins ist damit auch vom Ort ausgeschlossen: „daß es [er] nicht ist und daß für es [ihn] recht ist, nicht zu sein“ (ἢ δ ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεὼν ἐστι μὴ εἶναι; Fr. 2.5). Der Gedächtnisort auslöschen Wollende muß sich an dieser Stelle sagen lassen: Es gibt keine Möglichkeit, einen Ort auszulöchen und zum Verschwinden zu bringen, mit welchen Manipulationen auch immer dieser Versuch angestellt wird. Jeder seiende Ort hat vermöge der ihm eigenen Disjunktion eine Existenzgarantie. Dies gilt auch für die versunkenen, verlassenen oder verwüsteten Orte gewesener Geschichte. Wiewohl man in geschichtlicher Aneignung versucht ist, Orte zu monumentalisieren, zu bannen oder einzuebnen, ist es keineswegs dem Belieben anheimgestellt zu sagen, daß ein Ort „ist und (in anderer Hinsicht) wiederum auch nicht“⁴⁷ ist. Orte nehmen nicht die durch Außenbezüge auf sie

⁴⁷ Dieselbe Formulierung verwendet Platon im „Sophistes“, vgl. Anmerkung 11.

projizierten „Unterschiede“ an, wiewohl es im Bereich der „doppelköpfigen“ Meinungen der Sterblichen durchaus naheliegt, ja ganz natürlich erscheint, so zu denken und Orte sei es zu pflegen, sei es verschwinden zu lassen, wie man will.

Die zuletzt gegebene Charakteristik unterstreicht stärker als alle Abgrenzungen via negationis die *Positivität* des Ortes, die der des Seins entspricht. Ein jeder Ort ist unerachtet aller Pluralität „einer“ (οὔλον) und „einzigartig“ (μουνογενές), ein in und durch sich selbst „gebundenes“ und nicht durch Zeit- und Raumbedingungen relativierbares, insofern auch von daher „unbewegtes“ „Ganzes“ (αὐταρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον; B 8, 26-27), dem nichts fehlt (ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδέεξ, Fr. B 8.33) und das auch keiner Veränderung und keines Wechsels bedürftig ist, um irgendeinen Mangel auszugleichen. Ein Ort, der als solcher nicht durch Zeit und Raum bestimmt werden kann, ist, wie das Sein, nur durch das „was ist“ definiert und kann durch keine zugeschriebenen Eigenschaften erhöht oder auch gemindert werden. All dies Hinzugetane mag im sozialen Kontext berechtigt und auch von ästhetischem oder ethischem Wert sein, und doch definiert es nicht den Ort als solchen. Solange ein Ort mit derartigen Projektionen aufgeladen werden muß, ist dies nur Ausdruck dessen, daß man ihn noch gar nicht betreten hat. Das einzig hinreichende Maß des Ortes gibt dieser selbst, und es kann nur aus ihm selber genommen werden.

An dieser Stelle wird verständlich, warum im alten Denken Orte heilig waren und nicht den wechselnden Herrschaften und dahinter stehenden Interessen überantwortet werden durften. Würde man Orte nicht als Seins-Orte, sondern als usurpierbare Stellen, Plätze und Flächen in Zeit und Raum denken, so gäbe es für sie scheinbar auch all das, was im „Sein“ gerade ausgeschlossen ist: das „ins Sein kommen“ und „zugrunde gehen“ (γίγνεθαι τε καὶ ὄλλυσθαι); daß man sagt: „da ist etwas“ und im nächsten Augenblick feststellt: „es ist nichts“ (εἶναι τε καὶ οὐχί) oder daß man „den Ort verlassen und den Glanz der Farbe austauschen“ kann (καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν; Fr. 8.40-41) usw. Alle diese Manipulationen sind verwehrt und gehen am Ort als einem „Ort des Seins“ vorüber.

Die als oberstes Existenzprinzip fungierende Disjunktion umschreibt gegenüber allen derartigen, nur *scheinbar* gegebenen Bewegungsmöglichkeiten eine sie *ausschließende* Notwendigkeit: *Es ist nicht möglich, daß ...!* Eine so verstandene Disjunktion steht nicht zur Entscheidung an und läßt sich auch nicht in den einnivellierenden Möglichkeitsbereich wählbarer Alternativen herunterziehen, als ob es zu den Orten des Seins je solche gäbe. Über Existenz oder Nichtexistenz läßt sich nicht verhandeln, und weder kann sie zu- noch

abgesprochen werden. Anders gesagt, läßt sich hier „Besitz“ nicht in „Eigentum“ ummünzen und – nach Wert oder Unwert geschätzt – wieder veräußern.

Eine letzte, die Kehrseite der Münze aufzeigende Replik auf denselben Sachverhalt dokumentiert sich in der ohnmächtigen „Revolte“ eines ins Dasein „geworfenen“ und zur eigenen Existenz „verurteilten“, ja „verdammten“ menschlichen Daseins, wie der Existentialismus die Negativversion derselben Notwendigkeit drastisch umschreibt. Aber selbst hier muß die Möglichkeit zur Revolte noch einmal hinterfragt werden. Wenn Existenz bzw. Dasein zu sich selber keine Alternative hat und „was ist, nicht nicht sein kann“, bieten auch die Revolte und der Tod keinen Ausweg mehr an, weil die Frage „Sein oder Nichtsein“ dadurch gar nicht berührt wird und der Protest bzw. das „Ende“ nur *eine* Form unter anderen darstellt, um Existenz mit sich selber zusammenzuschließen.

Parmenides ist bei alledem gut beraten, wenn er die *Notwendigkeit der Existenz nicht* mit der vorgeblichen *Notwendigkeit der Zeit* und einer entsprechenden *räumlichen Bindung* zusammenwirft. Indem er hier eine Unterscheidung trifft, kann er alte ehrwürdige Traditionen in eine neue Beleuchtung rücken. Zeitliche und räumliche Bindungen gibt es natürlich auch für ihn, und doch stellen sie, von seiten des Seins her gesehen, nur die *Kehrseite* bzw. *Formen der Depravation* einer existentiellen Notwendigkeit dar, die sich nach den verschiedenen Seiten hin in höchst unterschiedlicher Weise auswirkt:

- als *fatum* mit dem ganzen Spektrum zwischen äußerlich zustoßender ‘Fatalität’ und der Annahme ‘meines’ Geschicks (amor fati);
- als Notwendigkeit der Folgen bzw. der Rückwirkungen des eigenen Handelns (Karma);
- als Krisis im Zusammenhang mit der *Aufforderung des Moments* (der versäumte oder ausgeschlagene Moment kehrt niemals zurück);
- als *Irreversibilität des Vergangenen* (was geschehen ist, kann nicht ungeschehen gemacht werden);
- als *ewige Wiederkehr des Gleichen* (so lange, bis es erlöst wird), und schließlich
- als „*Nullsummenspiel*“ entsprechend dem Symbol der Negativität in Chronos/Saturn, der seine Kinder nährt – und frißt!

Die mit diesen Leitbegriffen verbundenen Konnotationen sind nachhaltig und haben im „Sein“ ebenso ihre Berechtigung wie in den „Bezugsrahmen von Raum und Zeit“. Und doch gestaltet sich das Bild in beiden Fällen sehr verschieden. Unter zeit-räumlichen Aspekten betrachtet, wird Existenz im Gefängnis der Zeit und des Raumes ewig schuldig und muß alle Hoffnung auf

Befreiung bzw. Erlösung fahren lassen. Gleich ob mit dem Gedanken der zeitlichen Notwendigkeit Freiheit oder Determination verbunden wird – am Ende kommt hier alles auf dasselbe heraus. Der Mensch lehnt sich gegen eine derartige Gebundenheit auf, weil er sie – in einem Sinne völlig zurecht – mit Freiheitsverlust gleichsetzen muß. Verloren sind so aber in Wirklichkeit nur das Versprechen und die Kehrseite einer Freiheit, die als solche – wie das Sein – ewig garantiert ist. Verloren ist nichts von dem, was wirklich ist.

Nun ist es nicht unwichtig zu bemerken, daß die bezüglich der existentiellen Situation im modernen Existentialismus angeschlagenen harten Töne bei Parmenides völlig fehlen. Der Grund für seine Unbekümmertheit liegt wiederum im Geltendmachen der Disjunktion, der gemäß nichts, was ist, gerettet zu werden braucht und nichts, was nicht ist, gerettet werden kann. Die der Disjunktion entsprechende Notwendigkeit bzw. Bindung der Existenz in sich selbst hat *der Sache nach* gar nichts zu tun mit der Gefängnissituation im Raum und der Fatalität im Verlauf der Zeit; wohl aber verweisen diese auf jene zurück und können nur so in die richtige Beleuchtung gerückt werden. Dabei macht sich eine Asymmetrie geltend. Während Parmenides räumliche Züge in sein Bild des Seins aufnimmt und nicht als Fessel empfindet, wird Zeit von ihm explizit aus dem Sein ausgeschlossen; sie betrifft seiner Meinung nach nicht das existentielle Grundgeschehen als solches.

Darin mag eine Schranke hinsichtlich des Denkens der Zeit gesehen werden, die erst später im Zeichen des geschichtlichen Bewußtseins durchbrochen worden ist. Doch braucht die Aussage des Parmenides der späteren Entwicklung nicht zu widersprechen. Die von ihm zunächst *nur logisch* formulierte Notwendigkeit ist begründet im Denken der Disjunktion und hat weder zu tun mit der – mit Alternativen verbundenen – Reversibilität des Räumlichen noch mit der – die Einsinnigkeit hervorkehrenden – Irreversibilität der Zeit. Daß Parmenides den Gedanken der existentiellen Notwendigkeit an das *Logische* bindet („nicht nicht sein können“) und nicht an die Notwendigkeit der *Zeit* (sei es im Sinne unabänderlicher Konsequenz, sei es im Sinne des *fatum*), bleibt wichtig für die Einschätzung der existentiellen Lage, auch wenn man im Zeichen des geschichtlichen Bewußtseins nicht umhin kann, sich stärker in der Zeit zu verorten. Die bleibende Schwierigkeit liegt darin, daß „Sein“ und „Zeit“ sich auch für den modernen Menschen nicht nahtlos verbinden, sondern im Erleben nach wie vor auseinanderfallen⁴⁸ und nur in höchst paradoxer Weise aufeinander bezogen werden können. Der Mensch lebt nun mit vollerm Bewußtsein den Widerspruch einer „zeitlichen Existenz“ und muß dem im

⁴⁸ Gegenwärtiges Erleben ist zeitvergessen und Zeiterleben gegenwartsflüchtig.

Sinne seiner akzeptierten Geschichtlichkeit auch noch einen guten Sinn abgewinnen können. Weder kann er sein „Sein“ aus der „Zeit“ heraussetzen, noch ist es ihm möglich, sich ganz in dieser aufgehen zu lassen. Immer noch trägt die Zeit für ihn, entsprechend den beiden Aspekten des Bleibens und Vergehens, das Doppelgesicht einer sowohl tragenden als auch reißenden Zeit.⁴⁹ Es bleibt mit dieser Doppelbelichtung bei einer Disjunktion, die nun aber nicht mehr im Sinne einer Trennung mißverstanden werden darf. Die damit gestellte Aufgabe einer Gratwanderung ist noch keineswegs befriedigend gelöst, weder theoretisch noch praktisch. Unterscheidet und verbindet man hier nicht säuberlich, so kann die parmenideische Unabdingbarkeit des Existierens, entgegen dem neuzeitlichen Pathos des Aufbruchs, dazu führen, nolens volens zum Gefangenen der freigesprochenen Zeit zu werden und der Konsequenz eigenen Handelns zu erliegen.

Parmenides hat darin recht: Aus *logischer* bzw. *existentieller* Bindung *zeitliche* Bindung zu machen, kommt dem gelebten Paradox eines Verlustes der Freiheit *durch* ihr Gegebensein gleich. Daß ein solcher Freiheitsverlust *aus* Freiheit möglich und in deren Begriff selbst enthalten ist, liegt auf der Hand, aber er kann nicht das letzte Wort sein. Wenn Freiheit *ist*, hat auch sie die Garantie des Seins und kann auch dann nicht verloren werden, wenn und indem sie sich selber unfrei macht. Unfreiheit ist eine Modalität der Freiheit, nicht ein Einwand gegen sie. Mit anderen Worten gibt es für Kategorien wie „Sein“ oder „Freiheit“ *kein Gegenteil*, und weder das Nicht-Sein noch die Unfreiheit können als ein solches betrachtet werden.

Die Disjunktion angemessen zu denken wird indes schwer für eine Logik, die sich einseitig an *Konsequenz* – welcher Form auch immer – bindet und darin ihr eigentliches *proprium* sieht.⁵⁰ Die Logik der Disjunktion ist jedoch keine *Logik*

⁴⁹ Otto Friedrich Bollnow hat mit dieser Antithese eine wichtige Modifikation existentiellen Erlebens in die existenzphilosophische Diskussion eingeführt; vgl. sein Buch „Neue Geborgenheit. Das Problem einer Überwindung des Existentialismus“, Stuttgart 1955, 4. Aufl. 1979; „Das Verhältnis zur Zeit. Ein Beitrag zur pädagogischen Anthropologie“, Heidelberg 1972 (Sprache und Erziehung, Bd. 29) und bezüglich der erkenntnistheoretischen Konsequenzen „Das Doppelgesicht der Wahrheit. Philosophie der Erkenntnis“, 2. Band, Stuttgart 1975.

⁵⁰ Das Logische ist definiert durch Übertragbarkeit, was aber nicht in jedem Falle heißt, durch Konsequenz. Das Verständnis der Logik als Beweistheorie erfaßt somit nur *einen* Aspekt logischer Übertragung mittels Implikation und Folgebeziehung. Doch nicht alles, was logisch darlegbar ist und übertragen werden kann, schließt ein und ist in diesem Sinne folgewirksam bzw. aus seinen Folgen beweisbar. So kann etwas durch die disjunktive Struktur dargelegt und durch Darlegung übertragbar gemacht werden, ohne

der Konsequenz, sondern eine *Logik der Koexistenz*, die nicht wie jene unterwirft und keine Seite zum Gefangenen ihrer selbst und der anderen macht. Eine von daher verstandene logische und existentielle Bindung des „Seins“ ist aber durchaus verträglich mit dem Begriff einer Freiheit, die frei *bleibt*, auch wenn und indem sie sich in Alternativen bewegt und in ihnen verstrickt.

9. Konsequenzen bezüglich der Konstruktion eines räumlichen Bildes vom „Ort des Seins“

Das Sein ist „Ein Ganzes“, es kennt zu sich selber kein „Außen“ und erlaubt keine vergegenständlichende Dislokation im Raum. Entsprechend dieser Einsicht muß die Kategorie des „Ortes“ in ihrer disjunktiven Struktur weiter entfaltet werden. Die disjunktive Struktur enthält stets ein *absolutes Moment*, wie es den Ort als solchen kennzeichnet und ihn einerseits von räumlich und/oder zeitlich anzugebenden Stellen unterscheidet, andererseits aber auch nicht zu einem nicht mehr lokalisierbaren Irgendwann und Irgendwo verbläst wie das Märchen. Unterscheidet man nach beiden Richtungen zugleich, so handelt es sich keineswegs um den Ausschluß der mit raumzeitlicher Lokalisierung

daß es damit im Sinne der Konsequenzlogik bewiesen wäre oder beweisbar gemacht werden könnte. Unter dem Aspekt der „logischen Form“ ist die disjunktive Struktur eher zu verstehen im Sinne eines etwas komplizierteren formalen „Bildes“ oder besser „Doppelbildes“, das im Sinne einer Doppelbelichtung parataktisch nebeneinander stellt oder übereinander legt, was auf komplexe Weise *miteinander zu tun hat, ohne* im linearen Sinne *auseinander hervorzugehen*. Die Denkkonsequenz betrifft somit nur die eine Seite der Sache, auf deren anderer Seite alles folgenlos bleibt und frisch ist wie am ersten Tag. Man könnte gar nicht leben *nur* aus der Konsequenz heraus. Gleiches gilt für das logische Verhältnis der ‘stehenden’ Disjunktion zu der mit Folgen und Konsequenzen befrachteten Alternative. Solange man das Logische nicht nach seinen *zwei* Seiten hin *ineins* denken und sehen kann, hat man noch keinen hinreichenden Begriff von ihm. Die Logik zeigt wie ein Vexierspiegel alle Verkehrungen mit, ohne doch in sie hineingezogen zu sein. Daß und wie sich eine derartige Ansicht mit Wittgensteins Begriff des logischen „Bildes“ bzw. der logischen „Form“ trifft (vgl. den „Tractatus“), müßte eigens gezeigt werden. Die Betonung liegt nun aber entsprechend der Unterscheidung von Disjunktion und Alternative auf der Mehrzahl logischer Formen. Ihnen entsprechen formal unterschiedliche Bilder des „Seins“ und der „Welt“, die einander konterkarieren, aber durchaus miteinander verträglich sind. Mit Parmenides kann man sagen: Das logische Bild des „Seins“ ist ein *formal anderes* Bild als das logische Bild der „Welt“. Ihr formaler Unterschied liegt darin, daß jenes durch die Disjunktion regiert und dieses als sich in Gegensatzstrukturen und Alternativen auslegend erfahren wird.

verbundenen Eigenschaften. Es ergibt sich im Ort vielmehr die Möglichkeit, beide Bestimmungsebenen zur paradoxen Koinzidenz zu bringen. Orte sind, von außen her gesehen, durchaus gelagert an bestimmten Stellen und stehen in räumlicher Distanz zueinander, zugleich aber sind sie in ihrer inneren Mächtigkeit mit allen anderen Orten verbunden. Lokalität *und* Alokalität, Temporalität *und* Atemporalität, Zentrierung *und* Dezentrierung sind im Ort wie im Verhältnis der verschiedenen Orte zueinander auf paradoxe Weise verschränkt. Will man beiden Seiten in gleicher Weise Rechnung tragen, so läßt sich der Ort definieren als ein „Durchbrochensein-in-sich“, das heißt: in ihm verschränken sich die Dimensionen wie in einem allumfassenden Punkt.

Die Art dieser Verschränkung der Dimensionen im Ort ist wohl zu beachten. Dimensionen stehen zueinander in Disjunktion, das heißt: sie sind geschieden, aber nicht getrennt. Der Begriff der Verschränkung wird an dieser Stelle hilfreich.⁵¹ Bei dimensional verschränkten Verhältnissen gibt es keine Grenzlinie, über die gestritten und deren Verlauf verschoben werden könnte. Durch eine solche Grenzproblematik sind Alternativbildungen innerhalb ein und desselben Bereichs definiert, nicht aber die dimensional Verhältnisse. Entsprechend dem parmenideischen „Alles oder Nichts“ folgen die Örter der Logik der Disjunktion und nicht der Logik der Alternativen. Sie schließen sich aus, negieren sich aber nicht. In diesem Sinne kann auch Transzendenz und Immanenz in ihnen nicht in ein Gegensatzverhältnis gebracht werden; vielmehr steht beides hier zueinander in Disjunktion und kann vermöge dessen eine paradoxe Koinzidenz eingehen.

⁵¹ Der paradoxologisch konstruierte, näher besehen jedoch die disjunktive Struktur in sich abbildende Begriff der „Verschränkung“ ist ein nach-dialektischer Ausdruck mehrperspektivischer Betrachtung. Er findet sich in den 20er Jahren in der sog. „Göttinger Diltheyschule“ (Georg Misch, Josef König, Helmuth Plessner) und wird hier zunächst durch seine metaphorische Kraft bestimmend. In seinem logischen Input ist er nicht in jeder Hinsicht ausgeleuchtet worden. Vgl. dazu Josef König, *Der Begriff der Intuition*, Halle a. d. Saale 1926, III. Abschnitt: Die Verschränkung von kritischer und spekulativer Synthesis a priori, und Helmuth Plessner, *Die Stufen des Organischen und der Mensch. Einleitung in die philosophische Anthropologie*, Berlin/Leipzig 1928, wo Plessner ihn insbesondere im 7. Kapitel über die exzentrische Positionalität des Menschen verortet. Plessner spricht in erweitertem Zusammenhang auch von der „Doppelaspektivität“ organischer Formen überhaupt (Kapitel 3) und führt diesen strukturellen Grundansatz weiter aus in der Frage nach der „*Conditio Humana*“, Pfullingen 1964, und, zusammen mit anderen Aufsätzen zur philosophischen Anthropologie, in dem Sammelband „*Die Frage nach der Conditio humana*“, Frankfurt 1976 (Suhrkamp Taschenbuch 361).

Zunächst aber muß noch einmal an die von Parmenides herausgestellte Charakteristik des Seins angeknüpft und diese auf die Seinsweise des Ortes übertragen werden. Auch der „Ort“ ist wie das Sein ein ruhendes Ganzes *singulärer* Art (οὐλον μονογενές τε καὶ ἀτρεμές; Fr. 8, 4) und hat, wie das „Sein“, *nichts außer sich*, in das hinein oder aus dem heraus es sich bewegen und sozusagen durch Zeit und Raum wandern könnte. Daß das im Ort Seiende in diesem Sinne „standfest“ ist und geradezu unerschütterlich erscheint (Fr. 8, 29-30), ist verständlich wie tief rätselhaft für ein Wesen, das den Raum als Medium seiner eigenen Bewegungsmöglichkeit ergreift und von einem Ort zum anderen gelangen will, damit unterstellend, daß Orte beliebig gewechselt, ja vielleicht sogar mitgenommen werden können. Einen Ort zu verschieben bzw. zu dislozieren hieße jedoch in Wirklichkeit, das in ihm gegebene „Sein“ und die damit verbundene Bewegungsmöglichkeit zu verlieren.

Dies gilt auch für den Reisenden in Raum und Zeit, insofern er selber ein *ortsbestimmtes* Wesen ist und nicht nur als ein *raumnehmendes* Wesen verstanden werden darf. Jede *Dislokation* (im Sinne von: Jemanden „verpflanzen“) geht hier zwangsläufig mit einem Verlust der Bewegungsmöglichkeit einher, wie sie im eigenen Ort gegeben war. Der im Raum Reisende geht seinen eigenen Begierden und Vorstellungen auf den Leim und trifft sich schließlich wieder da, wo er seinen Ausgang genommen hatte. Dies hängt damit zusammen, daß einer, auch wenn er sich im Raum bewegt, *den eigenen Ort gar nicht verlassen kann*, sowenig er aus der eigenen Existenz heraustreten kann. Den eigenen Ort zu verlassen ist deshalb immer mit der Mißliebigkeit konfrontiert, sich nicht mehr im *existentiellen* Sinne bewegen zu können. Dies hängt damit zusammen, daß der Raum *als solcher* für existentielle Bewegung gar nicht geeignet ist und sie in Wirklichkeit von sich ausschließt. Vor diesem Hintergrund muß genauer ausgeführt werden, was es heißt, daß Sein sich *nicht in Raum und Zeit bewegt* und *insofern* „unbeweglich“ verbleibt, *wirkliche* Bewegung aber keineswegs von sich ausschließt, und daß kraft derselben Disjunktion Raum und Zeit *nicht* durch wirkliche Bewegung definiert sind und diese in ihrer Ruhe wie in ihrer Bewegtheit-in-sich notwendig verfehlen müssen.

Die Zeit, wie wir sie kennen, ist eine „Scheinzeit“ (Franz von Baader) und der Raum, wie wir ihn uns vorstellen, ein imaginäres Medium und Spiegelkabinett. Je mehr Bilder oder Masken dabei im Spiel sind, desto größer wird die Ratlosigkeit und umso verzerrender erscheint das Spiegelkabinett der Bilder. Demgegenüber ist die Ausgangslage im Ort stets im Gleichgewicht, nämlich zugleich in Ruhe und in immerwährender Bewegung begriffen. Überträgt man nun die formale Kennzeichnung des „Ortes“ (τόπος) auf ein näher zu bestimmendes *Feld* von Orten, so ist auch hier unerachtet der Singularität eines jeden Ortes keineswegs Bezugslosigkeit gegeben. Diese wird nun aber nicht mehr durch das Kontiguitätsprinzip definiert, dem gemäß räumliches Nahe-

und Zusammensein und räumliches Fern- oder Getrenntsein sich gegenseitig ausschließen. Orte bilden vielmehr im Verhältnis zu sich selber und zu anderen Orten ein diskretes Feld bzw. eine diskontinuierliche Kontinuität, die nicht mehr im räumlichen Sinne durch Aus- oder Einschluß interpretiert werden kann. Anders gesagt: Es gibt hier nichts, was das disjunktive Geschiedensein wie den Zusammenhalt (συνέχεια) hindern und in Frage stellen könnte. So wie im Sein, ist auch bei den Orten ‚nichts dazwischen‘, was einen Abstand erzeugen und die Verbindung unterbrechen könnte. Auch ist zur Sonderung und möglichen Verbindung der Orte nicht, wie für die Atomisten, ein zweites Prinzip im Sinne eines „leeren Raums dazwischen“ erforderlich.

„Ort“ und „Raum“ erweisen sich somit als durchaus unterschiedliche Kategorien⁵², weshalb es legitim ist zu sagen, daß das Sein zwar „einen Ort einnimmt“, aber nicht „im Raume ist“. In gleicher Weise ist der Ort durch „Sein“ bzw. „Existenz“ definiert und bezeichnet nicht lediglich eine hier oder dort im Raum befindliche Stelle. Das Sein im Ort und dieser selbst ist nicht im Vergleich gegeben und kommt ohne Oppositionen aus, wie sie den räumlichen Stellen schon in ihrer sprachlichen Vorschematisierung anhaften und sie der Usurpation aussetzen. So kann man beides zugleich behaupten: Jeder Punkt im Raum ist durch den anderen bedroht, und: kein Ort kann durch den anderen je bedroht werden. Analoges gilt für die Zeitpunkte, die deutlicher noch als die Punkte im homogen erscheinenden Raum einer nicht mehr neutralisierbaren Kontrarität ausgesetzt sind. Während Raumpunkte lediglich getrennt sind,

⁵² Bezüglich des homerischen *têi* als einer Raumstelle „dort“ gibt Austin eine Charakteristik, die „Ort“ und „Stelle im Raum“ deutlich voneinander zu unterscheiden erlaubt: „... *têi* refers to a focal point, a node, or a nexus, where two things join but can be separated or forced apart in order to effect a passage, or to a place of conflict and resistance between two opposing forces, or to a place of vulnerability, a weak point which can be breached or driven through, or to a path through such a weak point or place of conflict – in short, *têi* refers to a single point which is in contrast to many“ (a. a. O., S. 80). Die angegebenen Hinweise beziehen sich auf Angel- bzw. Knotenpunkte in Zeit und Raum; sie gelten aber nicht in gleicher Weise für Seinsorte als solche, die nicht mit derselben Konflikthaftigkeit behaftet und der Verletzlichkeit ausgeliefert sind. Ein einzelner Raumpunkt oder Zeitpunkt kann sich vor anderen Punkten gemäß der von Austin gegebenen Charakteristik auszeichnen, jedoch kann er, weil eine weitergehende, disjunktive Unterscheidung innerhalb von Raum und Zeit nicht möglich und keine Verträglichkeit hergestellt ist, den Übergriffen nicht wehren. Demgegenüber steht der einzelne „Ort“ als disjunktiv bestimmter gar nicht im Vergleich mit anderen Orten; er ist in seiner Weite keinen opponierenden Kräften ausgesetzt und kann durch sie auch nicht geschwächt werden.

schließen Zeitpunkte sich gegenseitig aus. Dies hat aber auch eine Kehrseite, die auf den Begriff einer integralen Zeit hinweist: Wenn *jeder* Zeitpunkt „früher oder später“ und „immer beides zugleich“ ist, sieht man sich gezwungen, entweder *beides* zu verneinen oder *beides* zu bejahen und kommt auf diese Weise zum Begriff einer in sich beruhigten Zeit. Die „Zeit im Ort“ entspricht dem Begriff einer integralen Zeit.

10. Konsequenzen bezüglich der Konstruktion eines zeitlichen Bildes des Seins

In der Sprache des Seins ist die Kategorie des Raums durch die des Orts zu ersetzen, was nicht heißt, jede räumliche Charakteristik überhaupt aus ihm herauszuhalten. Eine entsprechende Umsetzung der Zeit in ein „Bild des Seins“ legt sich nahe, und in der Tat geben die von Parmenides im Zusammenhang mit Zeit-Wörtern verwendeten Alpha-Privativa Hinweise auf eine gegenüber der Fluß-Metaphorik andere Beschreibung der Form der Zeit.

Dem räumlichen Kugel-Bild des Seins entspricht das zeitliche Bild der ewigen Wiederkehr. Zunächst wird an dieser Stelle sich vorschnell ein platter Begriff der „Ewigkeit“ breit machen, der Zeit überhaupt negiert und zwangsläufig der Inkonsequenz verfällt, sie doch nicht von sich ausschließen zu können. Die deprivative Form einer Ewigkeit im Sinne endloser zeitlicher Erstreckung (sozusagen eine ins Unabsehbare gedehnte Zeit) bleibt ebenso unbefriedigend, insofern die Entgrenzung der Zeit ihren Widerspruch nicht tilgt, ja noch zuspitzen muß, so daß utopische Vorstellungen notwendig werden, um diesen Mangel wieder auszugleichen. Dies heißt aber, den einen Fehler mit einem noch gravierenderen beheben zu wollen; die Logik des Orts erlaubt keine Ortlosigkeit (U-topia).⁵³

⁵³ Daß die gewöhnliche Zeitvorstellung dem Denken in Gegensätzen entgegenkommt und dem Zusammenhalt des Ganzen nicht in gleicher Weise Rechnung tragen kann, also eher dem Zerfall zuarbeitet, wird bereits von Augustinus festgestellt (vgl. Buch X der *Confessiones*) und von Austin mit der radikalen Konsequenz konfrontiert, Zeit überhaupt aus dem Sein herauszunehmen: „In a temporal situation, every plurality is riddled with contraries; there is no escape, no average density, no homogenous whole, no group of equal radii; instead, every group of time-points is such that no point is the same as the other; in order for what-is to be freed from temporal contrarities, it must be freed from time itself, or at least from temporally conditioned variations“ (a. a. O., S. 87). Wenn es mit dieser säuberlichen Scheidung von „Zeit“ und „Sein“ aber auch nicht sein Bewenden haben kann, insofern der „Ort“ des Seins auch eine zeitliche

Man muß also zu dem im räumlichen Bild der Kugelsphäre zum Ausdruck gebrachten Zusammenschluß des Ganzen mit sich selber ein zeitliches

Bestimmung in sich aufnehmen können muß, ist nach einer Logik zu fragen, die die Zeit nicht *wegen* ihres Widerspruchs *gänzlich* aus dem Sein ausschließen zu müssen glaubt.

Wie aber kann der in der Zeit liegende Widerspruch eine Lösung finden, ohne daß die Zeit überhaupt verlassen wird? Auch hier ist zuerst die Logik zu verändern, bevor man entweder die Zeit zum Sein hypostasiert oder umgekehrt an der Qualität des Seins Abstriche macht, um die Zeit in ihm unterbringen zu können. Es genügt nicht, der „Zeit“ den Widerspruch anzulasten und im Kontrast dazu einen Begriff von „Ewigkeit“ zu bilden, der – ohne zu sagen wie – alle Widersprüche in sich versöhnt hat oder gleich gar nicht von ihnen tangiert worden ist. Die Ewigkeit, wie immer gedacht, ist Zeit und kann auch nicht aufhören solche zu sein.

Das Problem wird spätestens virulent beim Begriff der Monaden, die als eine Differenz in sich enthaltende Individualitäten dem Prozeß verpflichtet sind, darin ihre Differenz ausarbeiten müssen und dann erst auf einer ungleich gewordenen Grundlage auch ihre paradoxe „Gleichheit“ allererst manifestieren können. Wie weit dieser Aspekt bereits im Gedanken des Parmenides mitgedacht werden kann, wäre zu prüfen. Jedenfalls kann es hinsichtlich der Bestimmung des „Orts“ nicht darum gehen, „Zeit“ aus dem Sein überhaupt auszuschließen und nur den „Raum“ als Garanten eines unveränderlich bestehenden, überzeitlichen „Seins“ gelten zu lassen. Der Raum ohne Zeit ist nichts. Die Antwort wird also differenzierter ausfallen müssen, als Austin sie abschließend gibt: „Is being in time? No. Is it in space? Perhaps not, or perhaps equally at every point in space, and perhaps thought of, like the ether of Michelson and Morley, as a stuff rather than as the omnipresence of God. At any rate being is not distributed unevenly through space or through places“ (a. a. O., S. 94). Einen wichtigen Hinweis auf eine mögliche Lösungsrichtung gibt der von Austin hier nicht weiter ausgeführte Gedanke einer „eingefalteten“ Ordnung, die Pluralität zu denken erlaubt, ohne den Gedanken der Einheit preisgeben zu müssen: „What-is in „Truth“ is thus folded onto itself like a paper carnation, the same in all the relations and relations of relations in which a thoroughly unified plurality might be collated with itself. There is no diairesis, „division“, only *συναγωγή*, „leading together““ (ebd.). An dieser Stelle wäre der Physiker David Bohm mit seiner Theorie des Quantenfelds als einer „impliziten Ordnung“ zu konsultieren. Vgl. David Bohm und F. David Peat, Das neue Weltbild. (engl. Science, Order and Creativity 1987), München 1990 (Goldmann Taschenbuch 11489), Kapitel 4: Die generative und die implizite Ordnung, sowie F. David Peat, Synchronizität. Die verborgene Ordnung. Die moderne Wissenschaft auf der Suche nach dem zeitlosen universalen Ordnungsprinzip, München 1992 (Goldmann Taschenbuch 12432). Aber auch Nietzsches, am besten spiralig zu denkender Gedanke der „ewigen Wiederkehr des Gleichen“ kommt dem nahe, insofern die „ewige Wiederkehr des Gleichen“ keine identische Reproduktion ist, sondern auf verschiedenen Windungen der Spirale zu immer neuen, unvorhergesehenen Koinzidenzen und möglichen Entwicklungen führt.

Analogon bilden und kann dazu anknüpfen an dasselbe Bild des in sich zurückkehrenden Kreises, nun verstanden als Bild einer sich selber ganz machenden Zeit. Das Bild der Zeitwiederkehr – wenn man sich nicht darauf beschränkt, zyklische Naturverläufe wie den Kreis der Jahreszeiten damit zu verbinden – ist jedoch nicht so leicht in seinem gedanklichen Gehalt zu fassen wie das räumlich vorgestellte Kreis- bzw. Kugelbild. Es darf nicht nur an zyklischen Naturverläufen orientiert sein, sondern muß auch dem geschichtlichen Charakter der linearen Zeit noch gerecht werden und diesen in sich aufnehmen können.

Eine so verstandene „Zeit des Seins im Ort der Wiederkehr“ stünde dann nicht einfach für die „Ewigkeit“ im abstrakten Sinn des Worts, sie muß vielmehr im Sinne des *amor fati* für die *Notwendigkeit der Freiheit* eintreten, die – wie das Sein – allein in und durch sich selber gebunden ist und von außen her weder eingeschränkt noch erweitert werden kann. *Nur das Freie kehrt in sich zurück*, weil und insofern es an seinen eigenen Ort und das Handeln in ihm gebunden ist. Doch kann ein solcher erst bei Nietzsche zur vollen Einsicht gelangender Gedanke im Horizont des griechischen Denkens nur in Ansätzen Wurzel schlagen und greift seiner Zeit weit voraus. Wichtig ist es hier jedoch festzustellen, daß eine solche Konzeption der sowohl geschichtlichen als auch ewigen Zeit dem „Gedanken Sein“ bei Parmenides nicht widerspricht und sich durch dieselbe Logik leiten läßt, die auch er benützt hat.

Die Täuschung der Sterblichen besteht darin, daß sie das äußerliche Geöffnetsein von Raum und Zeit im Sinne einer falschen Bewegungsfreiheit für sich in Anspruch nehmen und sich aus der – auf andere Weise geöffneten wie gebundenen – Bewegung-im-Ort herausbewegen. Im Sein ist Notwendigkeit und Freiheit ein und dasselbe. Die Notwendigkeit wie die Freiheit des Seins zu kennen setzt aber voraus, den eigenen Ort einzunehmen und damit aufzuhören, sich um die Plätze in der Welt zu streiten. Wer sich im Sinne der Raumnahme breit macht, kann es ‚zu nichts bringen‘, weil er sich dabei in einem Nullsummenspiel auf dem Nenner des „Nichts“ bewegt. Er wird die Symmetrie und Gebundenheit des Ganzen in sich lediglich negativ im Sinne von Rückschlägen auf die eigenen Freiheitswünsche erfahren.

Die beiden formal bzw. kategorial verschiedenen Beschreibungen von „Zeit“ und „Raum“ – je nachdem, inwiefern beides als zum „Sein“ bzw. seinem „Ort“ gehörig oder als von ihm ausgeschlossen betrachtet werden muß – konkurrieren nicht auf derselben Ebene, weil die „Welt in Zeit und Raum“ zum „Sein im Ort“ gar keine eigenständige Alternative anbieten kann, sondern in ihrer eigenen Existenz bzw. Gegebenheit von ihrer Seinsrückbindung abhängig bleibt. Wenn man bezüglich der Welt Dinge in der Tat sagen kann, daß „etwas ist und nicht ist“ und sich aus dieser Doppelbestimmung ein eigenes Drama von

„Sein und Scheinen“ ergibt, das auf der Ebene, auf der es spielt, keine Lösung finden kann, muß der Bezug von „Welt“ auf „Sein“ auch noch unter einem anderen Gesichtspunkt aufgerollt werden, der diesem Drama eine Lösung zu geben verspricht. Die Beschreibung des *Ganzen* unter dem Titel „Sein“ ist notwendig, um auch die „Welt“-Beschreibung in ein anderes Licht rücken und ihrer Aporien entkleiden zu können. *Alle leitenden* Kategorien – und dazu gehören die Kategorien „Welt“, „Raum“ und „Zeit“, „Natur“ und „Ding“, vornehmlich aber „Mensch“ und „Denken“ – bedürfen in diesem Sinne einer *doppelten Beschreibung*, bei deren Durchführung sich zeigt, daß es sich um die *Ausarbeitung einer logisch-ontologischen Differenz* handelt.

11. Konsequenzen bezüglich der Konvergenz von Sein und Freiheit im Ort

Mit der Frage nach der Freiheit wird das Verhältnis von „Sein“ und „Zeit“ noch einmal in eine neue Beleuchtung gerückt. Um den Begriff der Freiheit formulieren zu können, war man in der Neuzeit geneigt, sie aus dem definitiv verstandenen „Sein“ herauszusetzen⁵⁴ und ihr das offene Feld der „Zeit“ zu überlassen, in dem sie ihre Möglichkeiten ergreifen und ihre Reichweite ausloten kann. Gerade in der Trennung von „Sein“ und „Zeit“ schien die Möglichkeit einer Freiheit zu liegen, die an nichts gebunden sein will. Demgegenüber geht es hier darum zu zeigen, daß diese Trennung unnötig ist und auch die Freiheit vermöge der von Parmenides aufgestellten Disjunktion in viel höherem Maße gewährleistet ist, ohne sich vom Sein lossagen zu müssen. Sein, so wie Parmenides es versteht, und Freiheit vertragen sich nicht nur, sie folgen näher besehen ein und demselben Begriff und können in ihm geradezu konvergieren. Ein verbindender Zwischenbegriff ist der „Ort“, der frei macht und zugleich die in ihm gegebene Freiheit ihrer eigenen Existenz versichert.

An dieser Stelle zeigen sich wiederum die Unumgänglichkeit und der Vorteil logischer Analyse. Sollen „Sein“ und „Freiheit“ konkret gewahrt werden – auch und gerade in ihrem vermeintlichen Verlust –, so ist es entscheidend wichtig, den Gedanken logischer bzw. existentieller Bindung vom Gedanken zeitlicher Bindung reinlich zu sondern, auch wenn man beides nicht überhaupt voneinander trennen kann. „Sein“ und „Freisein“ sind ihrem Begriff gemäß nur durch sich selbst gebunden und können erst in der Konsequenz auch einer zeitlichen Beschränkung unterworfen werden, ohne durch sie im Kern tangiert zu sein. Das Zweite kann hier nicht zum Ersten, das Erste nicht zum Zweiten

⁵⁴ In extremster Form tut das Sartre, vgl. sein Hauptwerk „Das Sein und das Nichts“.

gemacht werden, wie Aristoteles dies hinsichtlich der Fragen des „an sich“ und „für uns“ empfiehlt. Wo existentielle Bindung mit zeitlicher Bindung einhergeht, kann dies nur den Sinn haben, deren *Kehrseite* aufzuzeigen, ohne daß beides dadurch austauschbar gemacht würde.

Der Unterschied liegt auch hier in der Logik des Verfahrens, mit dem man dem Gedanken „Sein“ bzw. „Freiheit“ einerseits und dem Begriff der „Zeit“ andererseits gerecht zu werden sucht. *Logische* Bindung verlangt, im Sein selbst die Disjunktion zu realisieren und sich nicht in die mit Zeitvorstellungen verbundene, vermeintliche Alternative von „Sein oder Nichtsein“ hineinziehen zu lassen. Was ist, ist nicht jetzt und dann wieder nicht. Gleiches gilt für die Freiheit, die kraft derselben Disjunktion *nicht nicht frei sein kann* und sich folglich auch ihre eigene Unfreiheit in der Zeitbindung noch selber zuschreiben muß. Die Disjunktion ist in beiden Fällen der logische Ausdruck für die hier gleichermaßen geltend gemachte existentielle Notwendigkeit. Diese gewährleistet der Existenz ihren Bestand und stellt sie frei, gleich ob an anderer Stelle damit Bindungen einhergehen oder nicht.

Das parmenideische „nicht nicht sein können“ heißt bezüglich eines freien Wesens „nicht nicht frei sein können“ und bezüglich eines kommunizierenden Wesens: „nicht nicht kommunizieren können“⁵⁵ usw. Darin liegt die Herausforderung, aber auch die Gewähr der Existenz dessen, was ist. Das Dasein in Zeit und Raum kann die Realisierungsformen dieses logisch-existenziellen Grundprinzips höchst komplex machen und geradezu pervertieren, ohne daß das Prinzip selbst dadurch verletzt würde. In der von Parmenides geltend gemachten Disjunktion liegt somit für alles, was ist, eine Existenzgarantie⁵⁶, die durch sekundäre Überlagerungen, Verkehrungen und Bindungen, Gewinne und Verluste grundsätzlich nicht in Frage gestellt wird.

Verquickt man demgegenüber „Sein“ bzw. „Freiheit“ und „Zeit“ bis hin zur Gleichung: „Sein *ist* Zeit und Zeit *bedeutet* Freiheit“, so läßt sich hinsichtlich der wesentlich geschichtlichen Existenz des Menschen zwar immer noch ein guter Sinn damit verbinden, doch keiner, der ohne gleichzeitige Realisierung der Disjunktion im Verhältnis der beiden Kategorien tragfähig werden könnte. Wird die Disjunktion nicht realisiert, so schlägt die so definierte zeitliche

⁵⁵ Paul Watzlawick hat diesen Satz zum ersten Grundaxiom seiner Theorie der Kommunikation gemacht; vgl. Paul Watzlawick, Janet H. Beavin, Don D. Jackson, Menschliche Kommunikation. Formen, Störungen, Paradoxien, Bern/Stuttgart/Wien 1974 u. ö.

⁵⁶ Kierkegaard redet in diesem Sinne vom „Selbst in seiner ewigen Gültigkeit“; vgl. Entweder-Oder, II. Teil.

Existenz über kurz oder lang in einen Alptraum um und zerstört die Sinngehäuse, deretwegen man sich in ihr eingerichtet hatte. Zeitliche Existenz wird zur absurden Existenz, wo sie sich *nur* aus der Zeit und nicht zugleich aus dem Sein versteht. Alles kann auf diese Weise umschlagen und ein Ton in das Ganze hereinkommen, der die Existenz selbst zur Hölle macht.

Hier angekommen, verwirren sich die Dinge und klären sich zugleich, denn auch die „Hölle“ ist ein *doppelseitiger* Ausdruck für eine Existenz, die sich verloren hat *und doch nicht verlieren kann*. Der perennierende Widerspruch, zu leben und doch nicht zu leben, zu sterben und doch nicht zu sterben usw., enthält immer noch die Seinsgarantie und ist so ewig wie das Sein selbst. Auch die sich selbst zur Hölle gewordene Existenz *ist* und hat als solche eine ewige Garantie ihrer selbst; es gibt für sie keinen *point of no return*, sondern immer nur den *Ariadnefaden der Befreiung*.

Man muß somit einen Begriff von „Existenz in der Zeit“ formulieren, der beides in Disjunktion zueinander setzt und eben dadurch nicht zu trennen genötigt ist. Bezüglich des Lebens in der Zeit verbindet sich mit der Realisierung der existentiellen Disjunktion die Erfahrung, daß man in aller eingegangenen zeitlichen Bindung und Verstrickung *stets frei geblieben ist*.⁵⁷ Eine solche Erfahrung wird oft erst am Ende gemacht, wenn es nichts mehr zu verlieren gibt.⁵⁸ Die „Scheinzeit“⁵⁹, so wie wir sie in ihrer Zwielfichtigkeit normalerweise erleben, bietet demgegenüber alle möglichen Auswege an und führt zur Verstrickung in die gelebten Widersprüche. Einerseits fungiert die aus dem „Sein“ herausgesetzte und von ihm abstrahierende Zeit als Horizont von unbegrenzten Möglichkeiten, andererseits aber nimmt sie diese im Perfektum der Vergangenheit auch wieder gänzlich weg. Die eingemauerte, im Modus der Vergangenheit festgeschriebene Zeit bedeutet den Verlust der „wahren Zeit“⁶⁰. Mit anderen Worten hat die Zeit, der Gegenwart beraubt, auch keine Zukunft

⁵⁷ Hierzu gibt der Zen-Buddhismus reichliche Belege.

⁵⁸ Die Sängerin Janis Joplin hat für diese Erfahrung die Sentenz geprägt: „Freedom is: nothing left to loose.“

⁵⁹ Der Begriff „Scheinzeit“ stammt von Franz von Baader (1765-1841) und meint diejenige Zeitform, in der wir Menschen gewöhnlich leben. Eine eingehende Darstellung der Zeittheorie Franz von Baaders habe ich in meiner Dissertation „Über den Begriff der Zeit, Tübingen 1962, S. 87-121 gegeben. Die zweite, neubearbeitete und erweiterte Auflage erschien unter dem Titel „Zeit und Freiheit. Über den Begriff der Zeit“, Hechingen 2010 (hier zu Baader das vierte Kapitel).

⁶⁰ Auch dies ist ein Terminus von Franz von Baader.

mehr. Zeitverfehlungen und Psychopathologien des Zeitbezugs geben für die damit verbundene existentielle Problematik reichlichen Stoff her.⁶¹

Das ganze hell-düstere Szenarium der Zeitwelt entspricht nicht dem Bild, das Parmenides vom „Sein“ entworfen hat. Die von ihm geltend gemachte Disjunktion schließt die Zeit, *insofern* sie den existentiellen Widerspruch austrägt und an sein Ende bringt, aus dem Sein aus. Gleichzeitig eröffnet sie in umgekehrter Blickrichtung die Möglichkeit, die Zeitwelt als eine Welt der Gegenwart in einem weniger verschatteten Licht erscheinen zu lassen. Daß Sein und Zeit in Disjunktion zueinander stehen, heißt somit: Zeit und Sein sind koexistent, aber nicht gleichsetzbar; sie berühren und durchdringen sich auch und gerade an den Stellen, an denen ein Abgrund beide Sphären trennt.⁶² Im Denken der Disjunktion gibt es auch dort keine Verkehrung, wo diese eingetreten ist. Die „Doppelbelichtung desselben“ führt keineswegs dazu, daß die Optiken durcheinander geraten und sich verfremden.

12. Die Frage nach dem Sein und seinem Ort unterscheidet sich formal von der Frage nach der Einheit und/oder Vielheit des Seienden und sagt darüber nichts aus

Die Frage nach Einheit und/oder Vielheit des Seienden ist bezüglich der Position des Parmenides durch die ganze Geschichte hindurch kontrovers abgehandelt worden. Von Anfang an hat sich ein Widerstand gegen Parmenides mit der Frage verbunden, wie dessen Disjunktion von „Sein oder Nicht-sein“ sich zur Frage nach der „Einheit und/oder Vielheit“⁶³ des Seienden verhält. Die Frage war genauer, ob Parmenides' Begriff des Seins im Sinne eines *Monismus* verstanden werden muß, der Vielheit grundsätzlich von sich ausschließt (und

⁶¹ Vgl. zu diesem Themenkomplex die Kapitel 10: Die existentiellen Haltungen zur Zeit, und 11: Die Erscheinungen der psychopathischen Zeitlichkeit meiner Dissertation (in der Neuauflage das sechste Kapitel).

⁶² So ist Dike nicht lediglich verkörpert im Chronos als dem Gesetz der rächenden Zeit, sie verkörpert vielmehr als Hüterin des immerwährenden Ausgleichs auch eine Gerechtigkeit, die jener Konsequenzenlogik entgegenwirkt. Dem entspricht, daß „Recht“ und „Gerechtigkeit“ zwar verbunden sind, aber doch auf keine Weise gleichgesetzt werden können. Dabei handelt es sich nicht um das vielberufene Verhältnis von Anspruch bzw. Norm und Wirklichkeit, sondern um kategorial verschiedene Ebenen und eine formal unterschiedliche Logik der beiderseitigen Verfahren.

⁶³ Vgl. dazu Michael C. Stokes, *One and Many in Presocratic Philosophy*. The Center for Hellenistic Studies, Washington D. C. 1971.

wenn ja, in welchem Sinne), oder ob diese unter ihm im Sinne eines Pluralismus seinselbständiger Entitäten mitgedacht werden kann. Wenn Letzteres gilt, stellt sich die Frage, wie sich die Einheit des Seins mit dem gleichursprünglichen Seiendsein der vielen Dinge verträgt, ohne daß sich daraus ein Widerspruch ergibt.

Für Parmenides gibt es dem Begriff nach in der Tat nur *eine* Wirklichkeit und nicht mehrere Wirklichkeiten, die abgestuft neben- oder gegeneinander gestellt werden könnten. Insofern ist für ihn das „Sein“ bzw. die „Wirklichkeit“ *der Kategorie nach* ein Singular. Damit ist aber über die Frage nach dem Sein der vielen seienden Dinge noch nichts vorentschieden und lediglich behauptet, daß diese, wenn und insofern sie *sind*, (a) selber *singuläre* Existenzen darstellen und (b) nicht getrennt von dem *einen* Sein existieren können.

Der Gedanke eines Pluralismus muß somit m. E. durch die von Parmenides vorgenommene *logische* Definition des Seinsbegriffs nicht ausgeschlossen werden. Verlangt ist lediglich eine disjunktive Struktur von Einheit und seiender Pluralität, die verhindert, daß das Ganze dem Widerspruch verfällt und der Einheit des Ganzen widerspricht. Die Bildung einer Alternative und in der Konsequenz ein monistischer Ausschluß des seienden Vielen aus dem Einen Sein hingegen wird durch die von Parmenides ins Spiel gebrachte Disjunktion nicht unterstützt. Die Entgegensetzung von Monismus, Dualismus und Pluralismus resultiert aus einem Denken in Alternativen, nicht aber ist sie vereinbar mit dem Denken der Disjunktion.

Aufgrund der getroffenen Unterscheidung von Disjunktion und Alternative gehe ich somit bezüglich der hier anstehenden Erörterung davon aus, daß mit der parmenideischen Disjunktion die Frage nach Einheit und/oder Vielheit des Seienden nicht mitbeantwortet ist und ein strikter Monismus im Sinne des Ausschlusses des Vielen aus dem Sein der logischen Grundlage entbehrt. Mit anderen Worten nimmt die von Parmenides festgestellte Disjunktion Ist | Nicht-ist nichts vorweg über die in Form einer Alternative gestellte Frage nach Einheit und/oder Vielheit des Seienden, das heißt: sie verbindet mit dem Einen Sein *nicht* den Ausschluß des Vielen Seienden, *sofern es ist*. Der ausschließende Charakter der Disjunktion erlaubt und gewährleistet vielmehr gerade umgekehrt die Koexistenz von vielem Seienden mit oder ohne Widerspruch.

Wenn Parmenides' Zeitgenossen und Nachfolger sich genötigt sahen, an dieser Stelle von ihrem Lehrmeister abzurücken, liegt der Differenzpunkt auch hier wiederum in der Einschätzung des *ontologischen Status der Weltgegebenheit* und der damit verbundenen *erkenntnistheoretischen Frage*, ob „Wahrheit“ in ihr gefunden und letztgültig abgesichert werden kann. Wie gesagt, kann Parmenides die Weltgegebenheit durchaus gelten lassen und hat sie nicht nur in seiner praktischen Tätigkeit als Arzt wichtig genommen. Die den größten Teil seines

Lehrgedichts ausmachende Kosmologie beweist, daß er durchaus eine formal durchgebildete Theorie über die Welt und den Charakter ihrer Gegensatzstruktur besitzt und sich keineswegs darauf beschränken muß, ihr „Sein“ entweder zu- oder abzusprechen. Im Gegenteil: Einer adäquaten Beschreibung der Welt ist viel mehr damit gedient, wenn von dem primitiven Bewußtseinszustand abgesehen wird, der das Sinnenfällige und alle möglichen Meinungen darüber alsbald reifiziert und dann große Mühe hat, sie auch noch logisch und erkenntnistheoretisch zu verifizieren. Für den entwickelteren, sich in der Ebene des Gedankens bewegenden Bewußtseinszustand wird das Wirkliche unsichtbar und das sinnlich Gegebene zur Projektion von Gedankeninhalten bzw. Glaubenssätzen.

Aber auch sozialpsychologisch ist Parmenides' Verfahrensweise der Vorrang zu geben; denn die unmittelbare Verbindung von relativen Weltgegebenheiten mit letzten Wahrheits- und Seinsansprüchen nährt vorderhand nur den Dogmatismus und zieht das Erkenntnisproblem hinein in einen unlösbar werdenden Streit um das, was der Fall und was Sache ist. Üppig wuchernde Alternativbildungen machen aus der seienden Pluralität einen Kampfplatz bis hin zu der These, daß alles und jedes von sich behaupten kann, wirklich bzw. wahr zu sein und der Streit darüber absurde Züge annimmt. Ein sich so durch selbstfrustrierende Alternativen depravierender, mit Kampf, Raumnahme und Verdrängung verbundener Pluralismus muß zwangsläufig auf ein Mißverständnis dessen hinauslaufen, was eine rechtverstandene Pluralität seinselbständiger Dinge bzw. Wesenheiten ist und was für Formen und Modi von Koexistenz und gegenseitiger Beziehung sie verlangt.

Unter Zugrundelegung der von Parmenides herausgestellten disjunktiven Struktur stellt sich somit die Frage nach der Vielheit des Seienden und seinem Verhältnis anders und zukunftssträchtiger; denn nun kann es grundsätzlich nicht mehr um die illusorisch erscheinende Zusprechung oder die absurde Züge annehmende Bestreitung eines Existenzrechts überhaupt gehen und auch nicht mehr um die Aufrechterhaltung mißverständener Besitzansprüche. Im Unterschied dazu widerstreitet die *Einheit* des Seins nicht der *Mehrzahl* seiender Wesen und Orte, ja sie garantiert diesen umgekehrt allererst ihre unverbrüchliche Existenz und damit ihren Frieden.

Wie aber kann eine Koexistenz des vielen Seienden gedacht werden, die nicht mehr unter dem Eindruck der Gefährdung der eigenen Position bei räumlichen Abgrenzungen und Gebietsansprüchen Anleihen machen muß, um wenigstens äußerlich noch einen vertraglich gesicherten Rückhalt zu haben? Hier muß zuerst eingesehen werden, daß der berechtigte Sinn einer solchen Absicherung durch ihre Durchführung alsbald pervertiert wird und in Wirklichkeit gar nicht eingelöst werden kann. Wer es unternimmt, die eigene *Existenz räumlich* zu

definieren, muß davon ausgehen, daß diese ihren eigenen Ort bereits verloren hat und nur deshalb bemüht ist, diesen Verlust mittels Raumnahme und Selbstverteidigung zu kompensieren. Existenz „ist“ in ihrem Ort und hat darin die Gewähr ihres eigenen Raumes. Orte lassen sich gar nicht bestreiten und immer nur einnehmen, während man Raum usurpieren und wieder bestreiten kann. Mit anderen Worten folgt Existenz dem Gesetz des „Orts“ und nicht der Konkurrenz des „Raumes“. Bei „Orten“ aber widerspricht der Plural nicht mehr dem Singular. Von „Orten des Seins“ bzw. von „existentiellen Orten“ kann durchaus im Plural geredet werden, ohne daß der Gedanke des Einen Seins und der damit verbundene Gedanke existentieller Unverbrüchlichkeit dadurch verletzt würde.

Man kann das auch so ausdrücken, daß das Eine und das Viele sich hinsichtlich ihrer *Existenz* nicht unterscheiden, auch und gerade indem sie geschiedene Existenzen sind. *Existenz steht in Disjunktion zueinander, aber sie macht keinen Unterschied und zeichnet kein Seiendes vor dem anderen aus.* Alles, was für das *Sein des Einen* gilt, muß für die *Existenz der Vielen* in gleicher Weise gelten und ohne Abstriche übertragbar sein. Insofern also die Vielen in der Tat *Seiende* sind und ihre je eigene Existenz haben, sind sie dem Absoluten prinzipiell gleichgestellt. Nicht nicht sein zu können gilt für sie ebenso wie für das Eine Sein, und auch, daß in ihrem gegenseitigen Verhältnis von einer Disjunktion ausgegangen werden muß, die ihr Existenzrecht wahrt. Auch kann es kein Sein minderen Ranges oder Grades geben. Was für das Sein des All-Einen gilt, muß auch innerhalb der Weltgegebenheit gelten, *insofern* es die vielen Seienden in ihrem Sein betrifft. Dies zieht auch in der Weltgegebenheit einen zweiten Boden ein und macht die für bloße Glaubenssätze unabdingbaren sekundären Absicherungen unnötig.

Aus dem Begriff des Seins lassen sich somit bezüglich der Existenz des vielen Seienden Folgerungen ableiten, die einer Befreiung aus den Zwängen von Zeit und Raum gleichkommen, auch wenn deren Bezugsrahmen in anderer Hinsicht nach wie vor erforderlich sind:

a) Dazu gehört vor allem, daß nichts, was wirklich ist, je unwirklich sein und nichts Unwirkliches je wirklich werden kann, was immer sonst in der Sphäre des Werdens und Vergehens darüber gedacht werden mag. Werden und Vergehen können jedenfalls nicht mehr mit dem Beginn oder Ende eines Existierenden *als solchen* gleichgesetzt werden. Über die weitere Frage nach der *Seinsselbständigkeit* und *Seinsabhängigkeit* dieses Existierenden ist damit noch nichts vorweggenommen, es sei denn die Einsicht, daß auch sie sich nicht in Form einer Alternative entscheiden läßt und beide Annahmen unter dem Aspekt der Ebenenunterscheidung durchaus verträglich miteinander sind.

b) Für das viele Seiende, insofern es *ist*, wird die parmenideische Disjunktion bestimmend in dem Sinne, daß auch sein Verhältnis zu sich selbst und sein Bezug zu anderem Seienden sich disjunktiv gestaltet, selbst wenn das so nach innen und außen geöffnete Feld sich nach wie vor in bereichsbezogenen und bezugsrahmenabhängigen Alternativen präsentiert.

c) Mit der disjunktiven Struktur der Beziehung ist verbunden, daß es für die verschiedenen Existenzen keine *gemeinsame* Sphäre gibt, es sei denn die Sphäre des Seins überhaupt bzw. der Existenz als solcher, in der sie sich bewegen, ohne sich vereinnahmen zu können. Die Sphären des Seins und des Habens schließen sich auch dann strikt aus, wenn sie verbunden auftreten und sich überlagern. Existenz ist, was sie ist, gänzlich aus und durch sich selbst, und dies gilt für das eigene Sein wie für das Verhältnis zu den anderen Seienden. Daß diese verkörpert sind und in vielfachen gegenständlichen Bezügen zueinander stehen, sei es, daß sie Gewinn daraus ziehen, sei es, daß sie Schaden dadurch nehmen, widerspricht dem nicht. Ausgesagt ist damit lediglich, daß im Existentiellen *nichts allein* von außen her gegeben ist und die äußeren Bezugsrahmen zur Existenz selbst als solcher weder etwas beitragen noch Abstriche an ihr machen können.

d) Was für das eine, in und durch sich selbst gebundene Sein gilt: daß es *keine Alternative zu sich selber hat*, gilt in gleicher Weise auch für die vielen Seienden, auch wenn hier im Denken von Alternativen sich das Gegenteil nahelegen scheint. Sowenig Existenzen zu sich selbst eine Alternative haben, sowenig können sie sich im Sinne der Besonderheit in Alternative zueinander setzen und aus dem Unterschied heraus verstehen. Dies alles ist *möglich*, aber nicht *wirklich*, das heißt: es tangiert gar nicht die eigene Existenz als solche. *Existenz ist nicht durch den Unterschied definiert* und kann von ihm her weder ihr Recht erhalten, noch kann dieses ihr aus Gründen eines Unterschiedes abgesprochen werden. Daß „Sein“ bzw. „Existenz“ in Disjunktion steht und der Verfügung entzogen bleibt, heißt bezüglich des Verhältnisses der Vielen, daß ihr Bezug *keinen Unterschied macht* und auch nicht auf einen solchen angewiesen ist.

e) Als eine weitere Konsequenz schließt sich an: Was für die bezugsrelativen Zwischenbestimmungen der phänomenalen Welt gilt, gilt nicht in gleicher Weise für die Existenzen bzw. für die seienden Dinge selbst als solche, auch wenn sie ihre Existenz in den Bezugsrahmen von Zeit und Raum führen und der Illusion erliegen können, als seien dies auch die für sie selber verbindlichen Bezugsrahmen. Was hier für sie zu tun *möglich* ist, zählt nicht in bezug auf sie selbst, so daß jede Selbstanwendung an dieser Stelle problematische Folgen zeitigen muß. Sowenig wie das Sein, können sich die vielen Seienden, was ihre Existenz betrifft, setzen oder aufheben, sie können sich weder vernichten noch miteinander verschmelzen und nicht in dem Sinne affirmieren oder negieren,

daß dies einer Zusprechung und Erfüllung oder einer Beraubung und Infragestellung der beiderseitigen Existenz gleichkäme. Bestätigen läßt sich hier immer nur das, was ist, und alles andere bleibt eine Abmachung auf Zeit. Worin also immer Existierende sich leibhaft, sprachlich oder gegenständlich vermitteln und eine gemeinsame Welt aufbauen: in Wirklichkeit bleibt ihr durch die disjunktive Struktur bestimmter *realer Bezug* anderer Art und erlaubt als solcher gar keine gegenständliche Vermittlung und Bestimmung. Das Nichtsetzen- und Nichtvermittelnkönnen dessen, was *von sich selbst her ist*, umschreibt nur ex negativo seine Wirklichkeit und „rettet“ es in all seinen wie auch immer eingegangenen und sich ausgestaltenden Beziehungen.

Wenn die gezogenen Folgerungen richtig sind, schließt „Sein“ eine seiende Vielheit bzw. eine Pluralität der Existenzen nicht von sich aus, sondern wird für diese selbst und ihre gegenseitigen Verhältnisse *befreiend* wirksam, indem via Existenz die disjunktive Struktur in diese eingeführt wird. Nur Existenz kann Rechte begründen und so den sonst unsinnig bleibenden Pleonasmus eines „Existenzrechts“ einlösen. Über ein Existenzrecht läßt sich nicht diskutieren, nur über das, was daraus folgt.

Am Beispiel der reiferen zwischenmenschlichen Beziehung läßt sich dieser Sachverhalt am leichtesten verdeutlichen. In der fortschreitenden Wahrnehmung und Vertiefung der Individualität und ihrer personalen Bezüge hat sich die in gegenständlich zu verrechnenden Beziehungen verdeckt bleibende disjunktive Struktur bereits herausgeschält und die Verwechslung des Anderen mit den eigenen Projektionen allmählich in den Hintergrund gedrängt. Es kommt hier auf die kategoriale Trennschärfe und damit auf Einsicht mehr an als auf Empathie. Zum „Sein“ gehört in Martin Bubers Worten ausschließlich das durch „Anderheit“ bestimmte Ich-Du, nicht aber die über Körper, Weltgegebenheiten und gemeinsame Sinnrahmen aufgebaute Ich-Es-Beziehung.⁶⁴ „Anderheit“ bezieht sich auf Existenz und macht keinen Unterschied, während die besondere Beziehung auf solchen aufgebaut ist und eben dadurch den Anderen verfehlt. Die im Ich-Es definierte Beziehung bleibt auch für Buber in ihrem Wesen ein „Schein“ und Schattenspiel, während Ich-Du allein wirklich ist. Wenn aber nur Wirkliches im Sinne der Disjunktion gegenüberreten und sich berühren kann, ist der Kontakt selbst eine Kategorie der Wirklichkeit und hat das Mixtum aus Realem und Imaginärem, wie sehr es phänomenal beeindrucken mag, sein Feld in Wirklichkeit bereits verloren. In einem Sinne ist

⁶⁴ Vgl. dazu Martin Buber, *Ich und Du* (1923), in: *Schriften zum dialogischen Prinzip*, 3. Auflage Heidelberg 1973, S. 7-136; ders., *Urdistanz und Beziehung*, Heidelberg 1951.

es immer nur gewesen, in anderem Sinne aber war es nie. Die realisierte Disjunktion in der „Beziehung Getrennter“ (Buber) bringt Klarheit in die Verhältnisse und wird selber zum Prinzip einer Vereinzelnung, die sich, wo sie eingegangen wird, befreiend geltend macht.

13. Die nach außen hin gegebene „Unbewegtheit“ des Seins läßt fragen nach der in ihm selbst gegebenen Bewegungsmöglichkeit

Wenn man den Ort also nicht, wie Parmenides' „Sein“ dies auf den ersten Blick nahezulegen scheint, lediglich durch statisch verstandene „Unbeweglichkeit und Gebundensein-in-sich“ (ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν; Fr. 8.26) versteht und im Sinne eines monolithischen Blocks definieren will, muß die Frage nach der „Bewegung im eigenen Ort“ und das daran geknüpfte Kontaktphänomen eine Antwort finden. Die Einsicht in die disjunktive Struktur gibt dafür den Schlüssel her. Um die der Disjunktion entsprechende, eigentümliche Bewegungsform in den Blick zu bekommen, darf man nicht bei der üblichen Vorstellung einer „Bewegung im Raum“ stehen bleiben. Eine solche ist zunächst nur in der Vorstellung gegeben und findet als wirkliche Bewegung gar nicht statt oder, wenn sie stattfindet, auf eine andere Weise, als man es sich vorgestellt hat. Für Parmenides und Zenon ist die Bewegung im Raum nur eine *scheinbare*. Im Umkehrschluß kann gefolgert werden, daß nur die Bewegung im (eigenen) Ort eine *wirkliche* Bewegung ist, von der auszugehen man gute Gründe hat. Die logische Trennschärfe unterstützt das Auffassen der wirklichen Sachlage, die sich auch im phänomenalen Bereich indirekt geltend macht. Mit anderen Worten ist im Raum nur *scheinbare* Bewegung *möglich*, im Ort dagegen nur *wirkliche* Bewegung *gegeben*.

Für den Griechen war – wie für den gewöhnlichen Menschen – Bewegungsmöglichkeit sinnenfällig an Raum und Zeit gebunden. Sie verband sich mit dem Gedanken der Ortsveränderung (κίνησις⁶⁵) und kannte einen zeit-räumlich gegliederten Ablauf des 'jetzt-hier' und 'nun-dort' usw. Um nicht ins Uferlose des Immer-weiter zu geraten, ließ die so gedachte, in Raum und Zeit ausschweifende Bewegung sich eingrenzen, zum Kreis runden und innerhalb gezogener Grenzen auch messen und kalkulierbar machen.⁶⁶ Was für Raum und Zeit überhaupt gilt, ließ sich in diesem Sinne auf die Bewegung anwenden,

⁶⁵ κίνησις hat aber auch die Bedeutung von Erschütterung, Sollizitation und weist darin auf eine die Dimensionen durchbrechende Bewegung-im-Grunde zurück.

⁶⁶ Ein analoger Übergang macht aus dem unabsehbaren ὄδος den μέθοδος, die verlässliche „Methode“.

und umgekehrt. So gilt für raum-zeitlich gedachte Bewegung, daß etwas nicht gleichzeitig an zwei Orten sein und ohne Zeitaufwand vom einen Ort zum anderen gelangen kann usw. Hier waren Aufteilungen (διαρέσεις) möglich, die einerseits Bewegung fragmentierten und andererseits ein Bewegungsganzes vorspiegelten.

Daß eine solche Heterogenes verbindende Vorstellungsweise alsbald in Paradoxien führt, ja von vornherein mit solchen behaftet ist, konnte dem logisch geschulten Blick nicht verborgen bleiben. Ein Beispiel gibt Zenon mit seinen Paradoxien der Bewegung. Dieselben mit Zeit und Raum verbundenen Bedingungen und Gründe, die Bewegung ermöglichen, können auch dazu dienen, diese zu bestreiten. Daß und wie der hier leitend werdende „Schein“ sich bildet und wieder aufzulösen imstande ist, hat Zenon mit der Selbstaufhebung einer so verstandenen Bewegung bewiesen.⁶⁷

Der parmenideische „Ort“ des Seins bzw. all dessen, was ist, ist im Umkehrschluß dieses Gedankens durch „Unbeweglichkeit“ definiert, *wenn* Bewegung mit räumlicher Ortsveränderung gleichgesetzt wird. Wenn nun aber „Sein“ disjunktiv zu „Zeit und Raum“ steht und keine Alternative dazu bildet, schließt die von Parmenides behauptete Unbewegtheit des Seins lediglich eine zeit-räumlich vorgestellte Bewegung aus ihm aus, nicht aber Bewegung überhaupt. Sein ist für Parmenides in *dem* Sinne „unbewegt“ (ἀκίνητον), daß es sich nicht aus seinem eigenen Ort herausbewegt, weil es nichts außer und neben sich hat, in das hinein es sich bewegen könnte. Der Ort des Seins kennt kein Außerhalb, und in diesem Sinne, aber auch *nur* in ihm, ist „Unbeweglichkeit“ eine Charakteristik des Seins bzw. des Ortes als solchen.

⁶⁷ Gleichwohl haftet auch diesem Argument immer noch die Schwäche der – nun allerdings ins Illusionäre gewendeten und sukzessive zum Verschwinden gebrachten – Vorstellung an. Durch die Teilung der Strecke ist die Zeit als solche nicht aufgehoben und durch den Stillstand der Bewegung der Raum nicht in Frage gestellt, in dem eine so gedachte Bewegung jederzeit wieder möglich ist. Das theoretisch schlüssige Argument ist praktisch folgenlos und bleibt insofern trotz seiner logischen Beweiskraft unverbindlich. Dies weist darauf hin, daß die Aufhebung einer Illusion nicht von derselben Illusionskraft bewerkstelligt werden kann, die sie schuf. Es bedarf auch hier der Abstraktion des reinen Denkens, um die Vorstellung überhaupt hinter sich zu lassen und mit ihr das Schema von Raum und Zeit. Das von Zenon herausgestellte Paradox: das *im Vollzug* der Bewegung geschehende *Anhalten* der Bewegung, kann sich immer noch der Vorstellung bedienen. Der Schritt ins Unanschauliche und Paradoxale bricht den Schein, ohne ihn hinsichtlich der Wahrnehmung zu brechen.

Dennoch stellt sich bei der Annahme einer Pluralität von seienden Orten die Frage, wodurch diese (a) unterschieden und voneinander gesondert sind, *wenn nicht* durch den Raum, und wie sie (b) miteinander kommunizieren können, *wenn nicht* gemäß den Bedingungen räumlicher Kontiguität und zeitlicher Kontingenzen. Wenn eingesehen ist, daß die Frage nach wirklicher Bewegung sich nicht mit Hinweis auf das Verhältnis von „jetzt-hier“ und „später-dort“ beantworten läßt, muß sie eine andere Antwort finden. Sobald die Bewegung in Zeit und Raum als eine bloß *scheinbare* Bewegung konstruiert bzw. dekonstruiert werden kann, kann die *wirkliche* Bewegung, wenn überhaupt es eine solche geben können soll, nur als eine *Bewegung-im-Ort* verstanden werden. Die Frage nach dem „Sein“ führt so gesehen weiter zur Frage nach der *wirklichen* bzw. *existentiellen* Bewegung, die als eine *Bewegung-im-Ort-des-Seins* verstanden werden muß. Dies verlangt, die Charakteristik des „Seins“ bzw. seines „Ortes“ auch auf die *Form der Bewegung* hin zu durchdenken, die in ihm geschieht und vollzogen werden kann. Dazu muß noch einmal das Lehrgedicht ins Auge gefaßt werden.

14. Die qualitative Verschiedenheit der Bewegung-im-Ort gegenüber einer äußerlichen Bewegung in Zeit und Raum

Die vorgestellte Bewegungsmöglichkeit in Zeit und Raum und die wirkliche Bewegung im Ort haben gänzlich verschiedene Bedingungen und können doch nicht gänzlich voneinander abgesondert werden. Der Ort des Seins, zu dem die Göttin führt, läßt sich nicht durch kartographische Weg- und Richtungsangaben vorbahnen und noch weniger mittels genauer Zeitangaben einleiten und beenden. Und doch können zur Charakteristik des „Weges des Denkens“ und seines Zugangs zum „Ort des Seins“ räumliche und zeitliche Konnotationen nicht überhaupt vermieden werden. So wie man Zeit und Raum gewöhnlich versteht, werden sie von Parmenides aus dem Sein und der ihm entsprechenden Bewegung ausgeschlossen, und dennoch bedient er sich zu ihrer Charakterisierung zeitlicher Modi und verwendet ein räumliches Bild.

Gleiches gilt für den Begriff des Seins, der als solcher eine logische, von Zeit-Raum-Konnotationen unabhängige Signatur hat und gleichwohl in bezug auf sie ausformuliert werden will. Ich gebe die den Sphairos betreffende Stelle in ihrem vollen Wortlaut wieder: „Aber da eine letzte Grenze vorhanden, so ist es vollendet von (und nach) allen Seiten, einer wohlgerundeten Kugel Masse vergleichbar, von der Mitte her überall gleichgewichtig. Es darf ja nicht da oder dort etwas größer oder etwas schwächer sein. Denn es ist weder Nichtseiendes, das es hindern könnte, zum Gleichmäßigen zu gelangen, noch könnte Seiendes irgendwie hier mehr, dort weniger vorhanden sein als Seiendes, da es ganz

unversehrt ist. Sich selbst nämlich ist es von allen Seiten her gleich, gleichmäßig begegnet es seinen Grenzen.“⁶⁸

Es kommt, wie gesagt, bei dieser Charakterisierung nicht auf die vorgestellte Kugelgestalt als solche an, sondern auf die mit ihr verbundenen ‘unsichtbaren’ Eigenschaften, die nur logisch bzw. mathematisch angemessen interpretiert werden können. Dazu gehört an erster Stelle das gleichmäßige Ausgefülltsein nach allen Seiten hin, das nirgends zu einer Ungleichgewichtigkeit führt. Eine solche müßte das „Sein“ aus seiner standfesten Lage bringen und in seinem immerwährenden Bestand gefährden. Asymmetrie, die nicht ausgeglichen werden kann, führt früher oder später zum Kollaps des Systems. Auch wenn mit dem Sphairos ein räumliches Bild verwendet wird, liegt der Akzent hier auf dem vollkommenen Gleichgewicht-in-sich und der Ausgewogenheit, der keine zeit-räumliche Vorstellung mehr entsprechen kann.

Was aber sagt das bezüglich der damit verbundenen „Unbewegtheit“ *als einer Bewegungsform* aus, das heißt: wie muß die selber durch *Symmetrieeigenschaften* definierte „*Bewegung im Ort*“ gedacht werden, wenn sie *nicht* mehr als eine den asymmetrischen Bedingungen von Zeit und Raum unterliegende *Ortsveränderung* (κίνησις) gedacht werden kann? Der Gegenbegriff zur Ortsbewegung ist die immerwährende Beweglichkeit-in-und-aus-sich. Die dem „Sein“ inhärente Gleichgewichtslage ist in sich bewegt und „unbeweglich“ lediglich in dem Sinne, daß keine asymmetrische Verteilung und die diese setzende oder wieder ausgleichende räumliche Ortsveränderung mit ihr verbunden sein kann. Ein an diese gebundener Bewegungsbegriff (κίνησις) ist auf das Sein und seinen Ort nicht anwendbar. Nicht aber ist dadurch Bewegung aus dem Sein überhaupt ausgeschlossen. Sie nimmt vielmehr, im Unterschied zu räumlicher Bewegung, die Form einer Bewegtheit-in-sich-selber an, deren Charakteristik von Parmenides ausgespart worden ist, hinsichtlich der Frage nach dem „Ort“ des Seins bzw. des Seienden aber ausgearbeitet werden muß.

Die auf den ersten Blick statisch erscheinende Unbewegtheit des Seins wird von Parmenides mit dem ruhenden Raum in Verbindung gebracht und vom Fluß des Werdens und Vergehens in der Zeit abgehoben. In der Tat ist es eher möglich, ein in sich vollkommenes „Sein“ mit dem Raum in Verbindung zu bringen als mit der Zeit, in der nichts je fertig ist und abgeschlossen werden kann. Dementsprechend läßt die für „Sein“ charakteristische „Unbewegtheit“ sich leichter darstellen mittels eines Raumbildes, wogegen eine asymmetrisch verstandene „Bewegung“ dem unaufhörlichen Fluß der Zeit ausgesetzt ist und

⁶⁸ Fragment 8, 42-49 in der Übersetzung von Diels-Kranz.

in ihrem Fallen kein Ende findet. Das „Fallen in der Zeit“ ist geradezu als ein Synonym zum „Verlust des Ortes im Sein“ empfunden worden.⁶⁹

Damit hängen weitere Züge zusammen. Ein Vorzug des Raumes zur Beschreibung des „Orts“ lag darin, daß dieser für das alte Denken eo ipso an „Lokalität“ gebunden war, während Zeitorte, auch wo man sie datieren konnte, viel stärker mit Unabsehbarkeit und Grenzenlosigkeit behaftet blieben.⁷⁰ „A boundary can be set in place, but not in time.“⁷¹ Auch fehlt der Zeit die Mitte, die im Raum immer noch festgehalten und mittels eines Omphalos, eines Stützbalkens oder des Herdes im Haus markiert werden konnte. Eine weitere Aporie für das Denken der Zeit liegt nach wie vor in der Vorstellung von Anfang und Ende, die einerseits innerhalb der Zeit liegen und diese begrenzen (finit machen), andererseits aber gleichzeitig als eine nicht-finite Zeit zu denken aufgeben. Im Sinne des unlösbaren Anfangsproblems ist für Parmenides das Nicht-sein (οὐκ ἔστιν) mehr mit der Zeit als mit dem Raum verbunden. Die wiederholte Abweisung jeglichen Gewordenseins und Vergehenkönnens im „Sein“ ist notwendig, weil sonst das aporetische Anfangsproblem auch das „Sein“ noch zu Fall bringen müßte, wenn man die Tür hier auch nur einen Spalt breit öffnet. Die Zeit wird deshalb von Parmenides entschiedener vom „Sein“ ausgeschlossen als der Raum (vgl. B 8, 3-21), der in seiner bruchlos erscheinenden Kontinuität (οὐδὲ διαίρετον ἔστιν, ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ὁμοῖον, ... ξυνεχὲς B 8, 22-25) eher ein *Bild des Ganzen* gibt und zudem – wie in der Mythologie – eine Abstufung der Ebenen bzw. Dimensionen erlaubt, um genetische Aspekte und qualitative Differenzen in Anschlag bringen zu können.

Aber auch wenn der „Ort des Seins“ in seiner Ruhelage „zeitlos“ erscheint, kann er doch nicht alle zeitlichen Konnotationen von sich abstreifen und bleibt für eine näher zu definierende Bewegungsmöglichkeit offen. Die Unbewegtheit (ἀκίνητον) des Seins läßt sich im Sinne der räumlichen Ruhelage, aber auch im zeitlichen Sinne der Anfangslosigkeit (ἄναρχον) und Endlosigkeit

⁶⁹ Auf die altbekannten dichterischen Belege zum „Fallen“ will ich an dieser Stelle nur summarisch hinweisen.

⁷⁰ Das unabsehbare ἄπειρον des Anaximander oder das zweite Prinzip der ἀορίστας δύαξ beim späten Platon verweisen eher auf zeitliche Hintergrundkontexte, in denen der Charakter der Grenze (πέρας) noch anders als im Raum zum Ausdruck gebracht werden kann. Vgl. dazu meine Habilitationsschrift über „Platon und Hegel zur ontologischen Begründung des Zirkels in der Erkenntnis“, Tübingen 1968, Drittes Kapitel: Die Begründung des diairetischen Verfahrens in einer ontologischen Prinzipienlehre, S. 102-128.

⁷¹ Austin, a. a. O., S. 57.

(ἄπαυστον) bzw. der Abweisung des Ins-Sein-Kommens (γένεσις) und Wieder-Vergehens (ὄλεθρος; vgl. Fr. 8, 26 ff.) auslegen. Dies schließt aber nicht *jede* Form von Bewegung überhaupt von ihm aus. Verlangt ist für die zu erfragende Bewegung-im-Ort das Bleiben-bei-sich, das heißt: die Standfestigkeit, die Parmenides im Sinne des Verharrens an Ort und Stelle (und d. h. im eigenen Ort) heraushebt: ταῦτόν τ' ἐν ταῦτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται χροῦτως ἔμπεδον αὐθι μένει (Fr. 8, 29-30).

Von der Bewegung-im-eigenen-Ort ist bei Parmenides so zwar nicht explizit die Rede, doch kann sie mitgedacht werden als eine *im Ort des Seins geschehende und durch ihn selbst gebundene Bewegung*. Die dieses Gebundensein-in-und-durch-sich-selbst ausdrückenden Formulierungen „ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείραι δεμῶν“ (Fr. 8, Zeile 26) und „κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει“ (Zeilen 30-31) weisen lediglich den Begriff einer Bewegung in der Form der κίνησις ab, die, wie der Kontext zeigt, „nach außen geht“ (Zeilen 13 und 37) und in der Tat „beginnt und endet“ (Zeilen 3 ff., 26 ff.). Eine solche *nicht ortsgebundene Bewegung* muß vom Sein in der Tat ausgeschlossen werden. Damit ist jedoch nichts ausgesagt über die Bewegung-und-Ruhe-im-Ort-selbst, für die, wenn sie statthat, das Gegenteil des über die räumliche Bewegung Gesagten gelten muß: Die Bewegung-im-Ort kann *nicht nach außen gehen* und auch *nicht beginnen oder aufhören*. Sie muß *in sich bleiben* und *unablässig geschehen*, eben weil sie sich nicht im Raum verliert, sich erschöpft und irgendwann einmal endet.⁷² *Entweder ist sie gar nicht, oder sie ist immerzu*. Der Akzent liegt auch hier wiederum auf „unverletzlich“ (ἄσυλον; B 8, 48) und „unzerstörbar“ (ἀνώλεθρον; B 8, 3).

In diesem Sinne erscheint es möglich, von einem in sich ruhenden und *zugleich* in sich bewegten Ort zu sprechen. Für eine derartige Charakterisierung ist beides verlangt: Zeit und Raum zurückzuweisen, so wie sie gewöhnlich im Sinne der Veränderung bzw. des Ortswechsels verstanden werden und gleichzeitig nach einer qualitativ andersartigen Charakteristik beider Modi zu fragen, wie sie dem Sein im Ort und der ihm eigentümlichen Bewegungsform entspricht.

Man muß somit bezüglich des Ortes und der in ihm gegebenen Bewegung auch den Raum und die Zeit anders fassen und darf es dabei nicht bei einem „Außerhalb“ als definierendem Moment bewenden lassen. Der seiende Ort braucht nicht überhaupt außerhalb von Zeit und Raum angesiedelt zu werden;

⁷² „What-is cannot move like a ball along the sidewalk – in particular, it cannot start moving or stop moving“ Austin, a. a. O., p. 102 (kursiv hervorgehoben von mir).

er kann durchaus in der Zeit liegen, einen Raum einnehmen und fällt als 'inständiger' doch nicht in das 'Außen' von Raum und Zeit. Die anderen Qualitäten von Raum-und-Zeit-im-Ort sind z. B. so umschrieben worden: Der „Raum im Ort“ ist keine Extension, sondern eine Weite, die räumlicher Enge nicht widerspricht. Fragt man in gleichem Sinne nach der „Zeit im Ort“, so umschreibt die aristotelische Bestimmung der „Gegenwart“ am ehesten die hier gegebenen Bedingungen: Gegenwart ist unerachtet der Zeitfolge „immer die gleiche“ und in dieser zugleich „immer eine andere“.⁷³ Insofern die Gegenwart „immer dieselbe“ ist, erscheint sie unbewegt, als eine „immer andere“ ist sie mit unaufhörlicher Bewegung verbunden. Gemäß dieser *Doppelnatur* empfiehlt sich „Gegenwart“ bzw. Gegenwärtigkeit als ein legitimer Anwärter für die angemessene Beschreibung der „Zeit des Orts“; denn auch der Ort als solcher ist dadurch ausgezeichnet, beide Ansichten in sich zu vereinigen.

15. Das Erfordernis einer doppelten Charakteristik von Raum und Zeit

Auf das Verhältnis von Raum, Zeit und Ort ist nun näher einzugehen. Die weitergehende Frage ist dabei, in welcher Weise auch von einer *dem Ort selbst immanenten* Zeit geredet werden kann und welche Eigenschaften diese annimmt. Dabei kann man versuchen, an den von Parmenides dem Sein beigelegten Begriff der „Kontinuität“ (συνεχέειν) anzuknüpfen. Kontinuität, als *Zeitmodus* verstanden, macht diese unteilbar und 'alles zusammenhaltend', so daß die Zeit im Ort auch die 'Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen' zu umfassen und auszudrücken in der Lage wäre. In derselben Richtung weiter gefragt, kann der „zusammenhaltende Ort“ unbeschadet seiner räumlichen Konnotationen auch als *geschichtlicher Ort* verstanden werden. Geschichtliche Orte erfahren eine zeitliche Bestimmung, ohne deshalb im platten Sinne „in der Zeit zu sein“ und deren sprichwörtlichem, von Parmenides und Aristoteles auf den Begriff gebrachten „Widerspruch“ zu erliegen. Auch *zeitlich* gesehen gäbe es

⁷³ Vgl. dazu Aristoteles' Physik, Buch IV. Um Zenons Paradoxien der Zeit als einer unendlich teilbaren Größe zu umgehen, unterscheidet Aristoteles hier einen doppelten Charakter des „Jetzt“ und bringt die Kontinuität der Zeit (συνέχεια χρόνου; 13, 222 a 10) in Zusammenhang mit dem Anfangen- und Endenkönnen bzw. mit dem *Übergang* von Ruhe in Bewegung und umgekehrt. Das so verstandene „Jetzt“ hat selber keine „Größe“ und wird in Verbindung gebracht mit dem den Zeitabschnitt begrenzenden Zeitpunkt (πέρας χρόνου). Als verbindende Gegenwart ist es „immer dasselbe“, als trennender Zeitpunkt „immer ein anderes“.

somit eine Bindung des Seins in seinen Ort, der nun aber *geschichtlich* zu denken ist und nicht mehr überhaupt von Bewegung freigehalten werden kann.

Die Einklammerung von Raum und Zeit bezüglich ihrer Seinsgeltung impliziert, legt man die von Parmenides geltend gemachte Disjunktion zugrunde, *nicht* die Behauptung, daß es Raum und Zeit gar nicht gibt und daß sie mit dem, was ist, nichts zu tun hätten. Das Begehenkönnen des dritten Weges und die unbestreitbare Gegebenheit von Welt sprechen vielmehr umgekehrt dafür, daß Raum und Zeit durchaus rückbezogen auf „Sein“ sind und dementsprechend qualitativ verschiedene Formen annehmen, je nachdem, ob dieser Rückbezug dabei ausgeblendet oder ins Spiel gebracht wird. Die eine Möglichkeit liegt in der binnenweltlichen Schematisierung entlang der Identitäts- und Gegensatzstruktur mit ihren vorgeblichen Alternativen, während die andere sich auf „Orte des Seins“ bezieht und Raum und Zeit gemäß der hier gegebenen disjunktiven Struktur behandelt.

Von Raum und Zeit kann also in sehr verschiedenem Sinne die Rede sein. Parmenides macht zur Charakterisierung des „Seins“ vom Raum – und näher besehen auch von der Zeit – durchaus Gebrauch, aber einen anderen als den gewöhnlichen Gebrauch. Nimmt man die von ihm verwendeten Bilder, insbesondere das Bild der Kugelsphäre (σφαίρη; Fr. 4, 43) ernst, so scheint zwar die Zeit, nicht aber der Raum gänzlich von ihr ausgeschlossen zu sein. Die positiv auf „Sein“ bezogene Sprache entstammt in der Tat räumlicher Metaphorik: „Sein“ ist „eins“ (ἓν) und „ganz“ (πᾶν, οὐλον), „unbeweglich verbleibend innerhalb gewaltiger Bande“ (αὐταρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον; B 8, 26-27) und „mit sich selbst zusammengeschlossen“ (συνεχές). Auch vom „Ort“ ist in diesem Zusammenhang ausdrücklich die Rede: „Dasselbe bleibend im gleichen Ort, liegt es bei sich selbst und steht standfest auf seiner Stelle“ (ταυτόν τ' ἐψ ταῦτῳι τε μένον καθ ἑαυτό τε κεῖται χοῦτως ἔμπεδον αὔθι μένει; B 8, 29-30). Wenn all das nicht lediglich im Sinne einer metaphorischen Analogiebildung gemeint ist, schreibt Parmenides damit dem Sein in der Tat räumliche Ausdehnung und ein Sichdurchhalten in der Zeit zu. Allerdings handelt es sich hier um Seins-Eigenschaften, die sich nur metaphorisch mittels zeit-räumlicher Eigenschaften ausdrücken lassen und näher besehen gar nicht in die unmittelbare Anschauung oder eine auf sie bezogene Vorstellung fallen.

Daß zum Begriff des Seins bei Parmenides auch genuin zeitliche Konnotationen gehören und dies seiner „Ewigkeit“ nicht widerspricht, wird durch die Negation des Beginnens (ἀγένητον) und Endens (ἀνώλεθρον; vgl. Fr. 8, 3) indirekt zum Ausdruck gebracht. Zeit und Raum in ihrer *Begrenzung* von sich abzustreifen bedeutete bezüglich des alten Begriffs der Ewigkeit ja keineswegs die Negation von Zeit und Raum überhaupt, sondern vielmehr den

Eintritt in einen qualitativ anderen Raum und das Gegebensein einer qualitativ andersartigen Zeit. Von einer solchen redet auch Parmenides ausdrücklich, wenn er dem Sein eine „erfüllte Gegenwart“ zuschreibt ($\nu\acute{\nu}\nu \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \acute{\omicron}\mu\omicron\upsilon \pi\tilde{\alpha}\nu$; Fr. 8, 5), die keinen Ausstand an Vergangenheit und Zukunft mehr kennt ($\omicron\upsilon\delta\acute{\epsilon} \pi\omicron\tau' \tilde{\eta}\nu \omicron\upsilon\delta' \acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\iota$; Fr. 8, 5) und insofern auch nicht in der Zeit begrenzt werden kann.

Will man an dieser Stelle aber nicht wiederum einem Denken in Alternativen erliegen und die Raumzeitwelt *äußerlich* von einer *anderswo* gelegenen und *anders gearteten* Wirklichkeitsdimension ewiger Provenienz abgrenzen, so muß für die von Parmenides mit der Disjunktion markierte qualitative Differenz der Charakter der Transzendenz wie der Immanenz in gleicher Weise geltend gemacht werden. Hier nimmt der durch die Disjunktion bestimmte „Ort“ eine Schlüsselstellung zur Verbindung wie zum Getrennthalten der Sphären ein. Die Disjunktion stellt nichts an einen anderen Ort als an den, in dem es ist und an den es gehört. Das viel verhandelte Problem einer ‘immanenten Transzendenz’ und die damit verkoppelte Frage nach einer Transzendenz des Immanenten selbst läßt sich mit Hinweis auf die Kategorie des „Orts“ am besten beantworten, der in einem Sinne immanent ist, kraft seiner disjunktiven Struktur aber zugleich eine Transzendenz in sich birgt und durch sich selber zur Auswirkung bringt. Der Ort bildet in der Tat, wie noch näher zu zeigen sein wird, das notwendige Zwischenglied bzw. den Überschneidungspunkt zwischen den qualitativ unterschiedenen Sphären.

Das „Sein an seinem Ort“ nimmt also durchaus Raum und Zeit ein, ohne sich jedoch deren intentional-handlungsbezogenen Schemata von Innen-Außen, Hier-Dort, Jetzt-Dann usw. unterwerfen zu lassen. Was „Raum und Zeit“ bezüglich des Ortes des Seins selbst darstellen, muß deshalb genauer geklärt werden. Jedenfalls ist es nicht der Raum und die Zeit, die handelnd ergriffen, durchmessen und wieder hinter sich gelassen werden können. Der ontologische Vorrang des Raumes vor der Zeit hängt für Parmenides damit zusammen, daß die Zeit das Zusammenspiel der Gegensätze und der damit verbundenen, unabsehbaren Möglichkeiten und Alternativen repräsentiert (vgl. Fragment 8, Zeile 24 ff.), während sich mit der homogen erscheinenden „Masse“ und dem „Insgesamt“ des Raumes eher Ausgewogenheit verbinden läßt und, weil die eigene Sphäre begrenzt und die unbestimmte Möglichkeit an den Rand gerückt ist, die „Bande der Notwendigkeit“ in den Vordergrund gerückt werden können (ebd. Zeile 43 ff.). Die begrifflichen Bestimmungen der Kugelsphäre (gleiche Radien, homogene Massenverteilung und Ausgewogenheit nach allen Seiten; ebd., 43-49) dienen aber auch hier nicht der besseren Vorstellbarkeit eines Nicht-Vorstellbaren mittels geeigneter Bilder. Sie weisen eher in eine andere, mathematisch zu beschreibende Richtung und legen den Akzent auf den rein *logischen* Gehalt des Kugelbildes. Zu diesem gehört für Parmenides

Symmetrie, Gebundenheit-in-sich und das Fehlen von internen Gegensätzen. Schließlich verweist der Gedanke der von allen Seiten gerundeten Einheit, der – wie alles Sphärische – Begrenzung mit Unbegrenztheit verbindet und der mit jeder sonstigen Aufteilung verbundenen Ungleichheit in der Massenverteilung wehrt, auf den mit Symmetrieeigenschaften verbundenen Charakter der Notwendigkeit hin. Lediglich als ein ästhetisch beeindruckendes Vorstellungsbild und Bewegungsbild verstanden, wäre der Sphairos auf andere Möglichkeitsbedingungen angewiesen.

Parmenides unterstreicht mit seiner Charakteristik indirekt, daß der Begriff des Seins (und damit auch der Begriff einer wirklichen Bewegung) zerstört wird, wenn er auf *unsymmetrische* Zeit- und Raumaspekte abgebildet wird. Die Einführung von Asymmetrien in die Grundverhältnisse hat einen qualitativ anderen Begriff von Dasein und Sichbewegenkönnen zur Folge. Es wird dann z. B. die räumliche Ausschließung und die mit teleologischem Denken verbundene ungleiche Wertung wichtig. Parmenides baut hier von vornherein vor, indem er die allererst durch Asymmetrie zustande kommenden Bewegungsformen aus logischen Gründen als illusorisch bzw. als nur scheinbar gegeben erweist und umgekehrt danach fragt, was diesen hartnäckigen Schein zu durchbrechen erlaubt.

Daraus lassen sich weitere Folgerungen ziehen.⁷⁴ Geht man davon aus, daß das Sein gemäß der von Parmenides gegebenen Charakteristik im Gleichgewicht ist, muß, was im Ort des Seins ist, entweder gar nicht bewegt oder in immerwährender Bewegung begriffen sein – einer Bewegung, die mit der beginnenden und wieder endenden Bewegung im Raum zunächst noch gar nichts zu tun hat. Wenn Bewegung-im-Ort *immer schon ist* und *nicht aufhören kann zu sein*, muß sie nicht auf den Raum warten, der ihr dies ermöglichen können soll.

16. Konsequenzen bezüglich eines seinsgemäßen Handelns in Raum und Zeit

Die aus der gegebenen Charakteristik des Orts resultierende Handlungskonsequenz ist deutlich: Ein Seins-Ort, der in Disjunktion zu allen anderen Orten steht und zu dem es keine Alternative gibt, muß unmittelbar

⁷⁴ Was Parmenides betrifft, soll mit der hier angestellten Überlegung zunächst nur so viel behauptet werden, daß sie seinem Gedanken „Sein“ nicht widerspricht, auch wenn er dazu – sowenig wie zum Gedanken seiender Einheit und seiender Vielheit – keine weiteren Ausführungen gemacht hat.

eingenommen werden; man kann sich nicht wie von außen her auf ihn beziehen und auch nichts antizipieren von dem, was in ihm geschieht und sein wird. „Im Ort sein“ und „sich eine Vorstellung machen können“ von dem, worin man ist und was einem dabei widerfahren könnte, schließt sich geradezu aus. Es gibt hier nur die Möglichkeit zur Partizipation, nicht aber hat man auch bereits die Schemata für eine sekundäre Repräsentation des Geschehens zur Hand, wie der Raum und die Zeit, die Sprache und das Bild oder auch die Vorstellung eines Weges bis hin zum Begriff der Methode sie anbieten. Es gibt hier keine Verrechnung eigener Bewegungsmöglichkeit auf der Folie einer nach außen projizierten Welt von Dingen und erwartbarem Verhalten bzw. erwarteten Ereignissen.

Zwischen so schematisierbarer und existentieller Bewegung muß somit, der parmenideischen Disjunktion entsprechend, *toto genere* unterschieden werden. Das beginnt schon beim Begriff der Bewegung selbst als solcher. Solange man Bewegung lediglich in Kategorien des Raumes und der Zeit denkt und mit Wertgesichtspunkten und Sinnannahmen verbindet, verfehlt man jeden Ansatzpunkt für eine existentielle Bewegung, so daß man sich zur Kompensation dieses Mangels einen äußeren Bewegungsraum und normative Bezugsrahmen geradezu erschaffen muß. Im Raum und im Sinn hofft man, das zu finden, was man aus und durch sich selbst nicht erreichen kann. Doch der Anschein trügt, das Problem damit gelöst zu haben, denn das Gesetz der disjunktiven Struktur bleibt nach wie vor in Geltung und entwertet alle diese Versuche. Eine Bewegung im phänomenalen Raum *ist möglich* und wird durch die Leibgegebenheit ja auch unterstützt, und doch bleibt sie hinsichtlich der existentiell zu vollziehenden Schritte ohnmächtig und muß dessen auf lange Sicht auch innerwerden. Die Disjunktion schreibt vor, daß allein am eigenen Seins- bzw. Selbst-Ort existentielle Bewegungsmöglichkeit gegeben und das „Außen“ durch existentielles Sich-nicht-bewegen-Können definiert ist.⁷⁵

Wenn dieses Bewegungsgesetz gilt, müssen die raumunabhängigen Eigenschaften der Bewegung-im-Ort auch noch ein – nun allerdings phantastisch

⁷⁵ Ein geläufiges Bild mag dies verdeutlichen: Wer mit Händen nur zuzugreifen gewohnt ist, kann im existentiellen Sinne ‘nichts’ fassen und verfehlt im Zwischenmenschlichen notwendig sein Ziel; die zugreifenden und festhaltenden Hände bleiben leer. Folgen dieselben Hände aber der existentiellen Bewegung-im-Ort, so vollzieht sich etwas ganz anderes mit ihnen, was im „Monolog der Marschallin“ so umschrieben wird: „Halten und fassen, halten und lassen; wer nicht so ist, den straft das Leben, und Gott erbarmt sich seiner nicht“ (Hugo von Hofmannsthal und Richard Strauß, *Der Rosenkavalier*, am Ende des 1. Akts).

erscheinendes – Analogon erhalten, wenn sie in räumliche Verhältnisse übersetzt werden. Existentielle Bewegung, in Raum und Zeit übersetzt, muß nach wie vor atemporal und omnilokal erscheinen, wobei dies nun aber in Form eines Paradoxons auftritt und sich eben dadurch wieder verschließt, daß ihm „Unmöglichkeit“ attestiert wird. Scott Austin kennzeichnet in diesem Sinne eine Reihe von räumlichen Quasi-Möglichkeiten, den disjunktiv strukturierten, wirklichen Sachverhalt zu imitieren und gleichzeitig irreal erscheinen zu lassen, indem ihm der Widerspruch angedichtet wird: „These hypostatized contraries in „Opinion“ have phantastic properties: they are able *to be in the same place at the same time without fusing with each other* (fragment 9); they can present *at the same time as different aspects of the same thing without cancelling each other out* (fragment 18); they can *react with each other reciprocally in time*, first on being active and the other passive, and then the reverse (fragment 12), and so on ...“ (Scott Austin, a. a. O., S. 110; kursiv hervorgehoben von mir.) „Phantastisch“ erscheint dieses hypostasierte Schema der Wechselwirkung über Zeit und Raum hinweg *ohne Verlust der eigenen Position*, weil Zeit und Raum selber gar nichts anbieten, um eine solche Persistenz zu unterstützen. Was in der *Wirklichkeit des Ortes* – und hier ganz fraglos und selbstverständlich – gegeben ist, muß innerhalb der raum-zeitlichen Vorstellung durch die „Getrenntheit des Untrennbaren“, die „Nähe des Entfernten“ und die „Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen“ umschrieben werden und „phantastic“ erscheinen. Gesondert-sein und zugleich auf vielfache Weise Eins-sein, Hier und Dort zugleich sein und Ungleichzeitiges gleichzeitig machen, den aktiven Modus nahtlos mit dem passiven verbinden können ... – die zeit- und raumbundene Vorstellung kann nichts anbieten, was eine solche offensichtlich gegebene, bei näherem Zusehen aber höchst paradox erscheinende Möglichkeit zu unterstützen in der Lage wäre. Man muß deshalb, um auch innerhalb der Grenzen der „Welt“ der von ihr nicht ausschließbaren Beziehungswirklichkeit gerecht werden zu können, „unwahrscheinliche“ und sich der Vorstellbarkeit entziehende „phantastische“ Seins- und Ortsverhältnisse in den Raum und die Zeit hineinprojizieren, die es zwar in Wirklichkeit gibt, hier aber keine *ratio existendi* haben und, soll man sie trotzdem annehmen, die Zuflucht zu einer Art Hyperraum verlangen und diesen den Gesetzmäßigkeiten des atemporalen und alokalen Quantenfeldes anheimstellen. Entsprechend der von Parmenides geltend gemachten Disjunktion, muß der „Schein“ den wahren Sachverhalt imitieren und zugleich von sich ausschließen.

17. Folgerungen bezüglich des Verhältnisses von „Orten“ und „Wegen“

Orte sind immer existentielle Orte bzw. Orte des Seins. Dem muß auch die Form des existentiellen Weges bzw. die logische Form des Weges des Sein-Denkens genügen. Wenn der „Ort“ und die in ihm gegebene Bewegungsmöglichkeit nur noch logisch bezeichnet und nicht mehr im zeit-räumlichen Bezugsrahmen ausgelegt werden kann, wirft dies auch ein Licht auf die Rede von „Wegen“. Wiewohl nach dem „Ort“ zu fragen immer nur heißen kann, nach dem „Ort des Seins“ zu fragen, wobei das „Nichts“ und die Welt der „gegensätzlichen körperlichen Formen“ (Fr. 8, 55) für Parmenides kein solcher Ort sein können, redet er von den drei „Wegen der Forschung“ (ὁδοὶ διζήσιος) und verbindet mit allen drei Titeln eine Wegebezeichnung. Soll aber in allen drei Fällen von „Wegen“ geredet werden können, so sind diese weder an Zeit und Raum noch an die Einnahme des Seins-Ortes gebunden, wiewohl Züge von beidem mit ihnen verbunden sein können. Der (ungangbare) Weg des Nicht-seins ist als ein *nur logisch* zu bestimmender Sachverhalt weder durch zeit-räumliche Bedingungen noch durch die Charakteristik des Orts definiert. Die „gegensätzlichen körperlichen Formen“ auf dem Weg der Sterblichen lassen sich von den Zeit-Raum-Bedingungen nicht trennen, wiewohl auch sie in diesen nicht aufgehen können. Der Weg des Nichts und der Welt-Weg können durch sich selber keinen Ort schaffen, aber auch nicht völlig unabhängig von einem solchen gedacht und begangen werden. In diesem Sinn nimmt der Weg einen eigentümlichen Zwischenstatus ein und verbindet in sich die Charakteristik aller Dimensionen. Er steht für die Wahrheit ebenso wie für den Irrtum und verbindet Aspekte der Affirmation mit denen der Negation.

Die Definition des Weges als solchen kann dann aber wiederum nur in der Form einer *logischen* Kennzeichnung gegeben werden. Parmenides definiert die drei von ihm bezeichneten Wege nicht durch ihre Rahmenbedingungen und auch nicht durch die mit ihnen verbundenen Ziele und möglichen Erfüllungsgehalte, sondern *allein* durch ihre logische Matrix: Der Weg des Nichts ist durch den Widerspruch definiert; der Weg der Sterblichen durch die Wahl von Alternativen und das Umwerten aller Werte; der Weg des Sein-Denkens schließlich durch das Geltendmachen einer fundamentalen Disjunktion. Während der Weg des Nichts sich von vornherein auf keine Bedingung einläßt und keinen wirklichen Schritt erlaubt, hat sich der Weg der Sterblichen an Bedingungen verloren und geht in die Irre. Der Weg des Sein-Denkens geht von derselben Ausgangslage aus, aber er verwischt die zeit-räumlichen Spuren, mit denen er beginnt, und führt mit einem Aufbruch, der Schwelle und dem Tor neue Elemente in das Feld ein.

In dieser Hinsicht ist das Prooimion (Fragment 1) aufschlußreich. Parmenides legt den „Ort des Seins“ außerhalb von Zeit und Raum und beschreibt ihn als einen jenseits der „Schwelle“ und ihrer fest verwahrten „Tore“ liegenden Bereich zeitloser Wahrheit und eines darauf bezogenen Denkens.⁷⁶ Daß mit dieser Wegbeschreibung eine räumliche Vorstellung verbunden ist und zugleich in Frage gestellt wird, belegt die Verwendung der Pronomina und Ortsadverbien, deren Richtungsanzeige uneindeutig gemacht wird. So bleibt semantisch unentscheidbar, ob der Weg des Rossegesspanns nach oben (ἀνάβασις) oder im Sinne einer κατάβασις nach unten führt. Unbestimmt belassen ist zudem, ob das beim Überschreiten der Schwelle vollzogene Transzendieren ein „Weg heraus“ oder ein „Weg hinein“ in ein Zentrum ist, das gar nicht mehr mit „Drinnen oder Draußen“, „Hier oder Dort“ usw. lokalisiert werden kann und sich auch der Frage: Transzendenz oder Immanenz? versperert.⁷⁷ Mit der Nichtlokalisierbarkeit und alle Vorstellung überschreitenden Charakteristik des Seins-Weges ist verbunden, daß nur der Denkende als solcher diesen Weg gehen und das Haus des Seins bzw. den Ort der Wahrheit betreten kann. Hingegen sind Sinneswahrnehmungen und Vorstellungen gehalten, etwas in Zeit und Raum zu verorten. Doch eben dadurch verdecken sie auch wiederum das, was nur gedacht werden kann: die logische Matrix, die bei alledem untergründig bestimmend wird, die Schranke bildet und das Ergebnis der Unternehmung bestimmt. Die Schranke besteht darin, daß der Welt-Weg keinen Zugang zum Sein eröffnet und auch nicht der Wahrheit dienen kann. Das Ergebnis ist verdeckte oder offene Selbstfrustration. Wo diese sich ihrer bewußt wird, bleibt als einziger Ausweg die totale Negation, die aber auch nur in sich selber verstrickt und nicht ins Freie führt. Um das Wirkliche zu erreichen, bleibt einzig der Weg des Sein-Denkens aussichtsreich. Auch wenn, was ist, unmittelbar vor Augen liegt, wird es doch nur für den sichtbar, dessen Augen nicht mit Bildern besetzt sind und diese als handelnde Figuren auf die Kulisse des Welttheaters projizieren. Somit kann man sagen: Nur der Denkende ‘sieht’, was wirklich ist, weil nur das Denken in seiner gänzlichen Abstraktion keinen verdeckenden Schein erzeugt und sich von einem solchen frei zu machen vermag. Die Leistung des Denkens ist es, sich von allen logisch, sprachlich und gegenständlich einbindenden Bezugsrahmen

⁷⁶ Vgl. zur semantischen Struktur des Prooimium Joseph Owens, Knowledge and „Katabasis“ in Parmenides, in: Monist, vol. 62, pp. 15-29.

⁷⁷ Die *lokative* Grundbedeutung von „sein“ (εἶναι) wird von Parmenides ebenso aufgenommen wie dekonstruiert. Es gibt einen Weg zum Sein, doch keinen, den man bereits kennt; Sein ist erreichbar, aber indem man es erreicht, unerreichbar; seine Wege sind erkennbar und übersteigen das Wissen usw.

freizumachen, den Bereich des Vorstellbaren zu verlassen und nicht mehr der Versuchung der sinnlichen Wahrnehmung zu erliegen. Seins-Orte bleiben dem gewöhnlichen Auge unsichtbar. Entsprechend muß der wirkliche Ort als solcher von zeitlichen und räumlichen Konnotationen freigehalten werden, jedenfalls so, wie Zeit und Raum gewöhnlich verstanden sind.

Auf den Wegen zur Erkundung von „Orten des Seins“ – und das verlangt an erster Stelle die Erkundung des eigenen existentiellen Orts – darf man sich also nicht mehr von Bildern leiten lassen, nicht seinen Sinnen folgen und auch keiner mit Vorstellungen verbundenen Glaubensgewißheit vertrauen. Wie aber soll man deren Bann brechen und aus einem Gehäuse herausfinden, das man selber nahtlos abgedichtet hat? Die Lösung des unlösbar Scheinenden wird nach Parmenides' Überzeugung nur aussichtsreich, wenn das „Denken des Seins“ und analog dazu das „Denken des Orts“ zunächst *mit rein logischen Mitteln* ausgearbeitet wird und man bereit ist, jede Vorstellung hinter sich zu lassen.

18. Konsequenzen bezüglich der Frage nach der Bezugsrelativität seiender Dinge und der damit verbundenen Frage nach dem Absoluten im Relativen

Wenn Parmenides im Begriff des Seins negative Ausdrücke zuläßt, ohne Inkonsistenz einzuführen, und wenn der Gedanke des Einen Seins der Pluralität vieler Eins-Seiender nicht widerspricht, muß auch für den Begriff der Welt Dinge eine Formulierung gefunden werden, die diese *weder* ganz und gar dem Nichtsein überantwortet (wie Parmenides auf den ersten Blick nahe-zulegen scheint), *noch* vorschnell substantialisiert und in ihrem Kernbestand ohne weiteres dem Sein zuschlägt (wie Aristoteles will). Um an dieser Stelle *nach beiden Seiten hin* angemessen verfahren zu können, ist erneut die von Parmenides geltend gemachte disjunktive Struktur in Anschlag zu bringen.

Aristoteles geht zurecht davon aus, daß ein Ding *als existierendes* in der Tat *nicht nur* relational bzw. kontextuell, das heißt, durch seinen Bezug auf andere Dinge definiert werden kann. Das Ding wahrt in allen Bezügen seine Seins-selbstständigkeit und kann nicht lediglich Produkt aller möglichen Beziehungen sein, die in es eingehen; vielmehr müßte es sich, seines 'Kerns' entkleidet, sich wie ein 'x' in Relationen auflösen und selber 'zu nichts werden'. Auf der anderen Seite aber macht die Seins-selbstständigkeit das Ding auch nicht lediglich autark; denn es verortet sich innerhalb des Ganzen des Seins, sei es durch seinen Ort, sei es durch die damit verbundenen Relationen. Orte sind autark, aber nicht bezugslos, und das gilt auch für das seiende Ding. So gilt beides zugleich: „Sein“ bzw. „Existenz“ ist als solche nicht aufteilbar und in Häppchen zu

erlangen, es gilt vielmehr – auch in jedem einzelnen Fall – das disjunktive Prinzip des „Alles oder Nichts“. Zugleich aber gilt, daß das Sein im Ort in Beziehungen steht und sich nicht gänzlich unabhängig definieren kann. Das Ding *als Ding* ist somit *weder* ein bloßer Relationsbegriff *noch* eine gänzlich unabhängige Seinskategorie. Es ist, wie alles Seiende, aus und durch sich selbst, was es ist und kann durch den Unterschied, der ihm anhaftet, nicht überhaupt definiert werden. Aber der Unterschied ist damit nicht aus der Welt geschafft, denn Sein als sich bestimmendes bildet notwendig Unterschiede zwischen sich aus. Die disjunktive Struktur erlaubt es, beide Seiten zur Geltung zu bringen, ohne daß sie sich gegenseitig das Recht streitig machen. Das seiende Ding ist durch Seinsselbständigkeit *und* Seinseinbegriffenheit, hinsichtlich seiner Bestimmtheit durch Selbstbestimmungsfähigkeit *und* Sichbestimmenlassenkönnen definiert.

Die mit Parmenides disjunktiv definierte Existenz erlaubt hingegen nicht, wie Aristoteles will, die Einführung einer konstitutiven Differenz von Potentialität und Aktualität bzw. Finalität. Von einer solchen auszugehen, käme dem von Parmenides abgelehnten „Werden *zum Sein*“ gleich. Aber auch nach der anderen Seite hin ist ein Vorteil gegeben. Dinge, verstanden als disjunktive Existenzen, brauchen im Unterschied zu den Atomen kein „Leeres“, um voneinander gesondert zu sein. Ein solches zweites Prinzip wäre nur dann erforderlich, wenn Sein und Nichts bzw. Ding und anderes Ding sich ineinander auflösen könnten und „was ist“ gegen diese Gefahr immunisiert werden müßte. Sein ist gleichmäßig erfüllt und doch diskret nach allen Seiten hin geöffnet. Man braucht kein ‘trennendes Leeres’ im Sinne eines zweiten Prinzips, um die Existenzen gesondert zu halten, weil dies durch die disjunktive Struktur, durch Selbstbestimmungsfähigkeit und unverwechselbares Sosein ohnehin gewährleistet ist.

Auch hier resultiert der Fehler aus der *Logik* des Ansatzes: Nur ‘gleiche’ Atome, die sich in nichts voneinander unterscheiden und gänzlich austauschbar sind, müssen auf abstrakte Weise auseinandergehalten werden, um nicht zu einer amorphen Masse zu verfließen. Der Denkfehler liegt, formaler ausgedrückt, in der Vorstellung abstrakter, d. h. *unbegrenzter* bzw. *ungebundener* Kontinuität, die künstlich unterbrochen werden muß, um die Dinge getrennt halten zu können. Nur ein Verkennen der Form verlangt ein die Trennung verbürgendes Gegenprinzip. Parmenides geht demgegenüber davon aus, daß freie, das heißt, nur in sich gebundene Existenzen durch sich selber voneinander gesondert sind, was nicht heißt, daß sie getrennt wären. Kontinuität und Diskontinuität sind im Denken des Seins notwendig verbunden und keineswegs unabhängig voneinander. Nur so kann auch vermieden werden, daß die Annahme einer Pluralität von Existenzen der Einheit der Existenz widerspricht, und umgekehrt. Leibniz drückt diese Verträglichkeit des Einen und Vielen

bekanntlich so aus, daß jede der vielen Monaden *auf ihre Weise* die Monas ausdrückt, nämlich sowohl in sich Eins als auch eins mit dem Einen ist.

Das Denken der disjunktiven Struktur erlaubt schließlich auch im Umgang mit Gegensatzstrukturen eine andere Behandlungsweise. Parmenides führt seine Sicht und Behandlung des Gegensatzes in Bezug auf das Welt-Sein am Verhältnis von „ätherischer Feuerflamme“ und „Nacht“ paradigmatisch vor: „Und sie setzten sie getrennt voneinander – hier das ätherische Flammenfeuer, das milde, gar leichte, in jeder Weise gleich mit sich selber und nicht gleich mit dem anderen; aber auch jenes für sich, gerade entgegengesetzt: die lichtlose Nacht, eine feste und schwere Körperform“ (ἔθεντο χωρὶς ἀπ’ ἀλλήλων, τῆι μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ, ἥπιον ὄν μέγ’ ἔλαφρόψ, ἐωυτῶι πάντοσε τούτον, τῶι δ’ ἐτέρωι μὴ τούτον· ἀτὰρ κάκεῖνο κατ’ αὐτό τάντῖα νύκτ’ ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε; Fr. B 8, 55-59). „Feuer“ und „Nacht“ sind hier „gleich mit sich selber“, das heißt: je für sich, was sie sind. Jede Seite ist hier durch sich selber definiert und steht disjunktiv, d. h. im ausschließenden Gegensatz zur anderen. Feuer ist nur sich selber gleich; denn es hat *keinen Anteil an der Nacht*, so wie umgekehrt deren Qualität nichts mit der Qualität des ätherischen Feuers gemein hat. Der Gegensatz wie das Gegenspiel beider ist somit *nicht bezugsrelativ verstanden*; sie stehen *unbezüglich* zueinander auch in ihrem Bezug. Weder kann „Feuer“ übergehen in „Nacht“, noch ist es aus dem Dunklen und Schweren hervorgegangen. Parmenides führt des weiteren aus, daß alles gleichgewichtig voll ist von „Licht“ und „unsichtbarer Nacht“, da keines von beiden irgendeinen Anteil am „Nichts“ hat: πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου ἴσωνά ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρωι μέτα μπδέν; (Fr 9,3-4).

Deutlich ist hier, daß auch die Schematisierung des Gegensatzes der disjunktiven Struktur des Seinsbegriffs nachgebildet wird und dieser nicht in eine Alternative hineingezogen wird. Nur so kann die Harmonie des Ganzen gewahrt werden. Weder läßt sich der symmetrisch gestellte Gegensatz als ein Widerspruch behandeln – gegen einen solchen spricht das Zusammenwirken – noch erlaubt das gleichgewichtige Erfülltsein von allem und jedem mit „Feuer“ und „Nacht“ eine einseitige Behandlung im Sinne der Alternative. Die Unbezüglichkeit von „Feuer“ bzw. „Licht“ und „Nacht“ hebt ihre enge Beziehung im Zusammenwirken beider keineswegs auf, vielmehr wird diese so erst eigentlich begründet und tragfähig gemacht.

19. Zum Abschluß noch einmal: Disjunktion versus Alternativenbildung und Kampf bzw. Vermittlung

Was mit Sein bzw. Existenz und mit Denken bzw. Wissen zu tun hat, folgt der Logik der Disjunktion, die als eine Logik des Orts entwickelt werden kann. Diese Einsicht teilt Parmenides mit dem Christentum und dem Buddhismus. Hier wird dem Welthaften bzw. Dinglichen, allgemein ausgedrückt: dem in relativen Gegensätzen Befangenen Wesenhaftigkeit und Substantialität überhaupt abgesprochen. Die andere Seite derselben Sachlage aber ist, daß so allererst den Dingen Raum geschaffen wird und sie komplexe Strukturen (Beziehungsmuster im Sinne relativer Positionen und dynamischer Beziehungen) zwischen sich ausbilden können. Das ganze so entstehende „Gewebe“ bleibt „Schein“ (Maya), und doch nährt und entwickelt es die Dinge. Ihr Sein bleibt dabei gewahrt; denn was immer hier geschaffen und zerstört, gesetzt und wieder aufgehoben wird, bleibt ein „Nullsummenspiel“, bei dem im Endeffekt nichts übrig bleibt. Im Sinne der Disjunktion „Sein oder Nichts“ kann von einem „Werden zum Sein“ oder einem „Vergehen ins Nichts“ nicht die Rede sein, wenn damit in der Tat ein Übergang vom „Nichts“ ins „Sein“ und umgekehrt gemeint sein soll. Wenn derartige Ausdrücke einen guten Sinn haben, muß dieser an einer anderen Stelle liegen. Nur Existenz, die von sich selbst her ist, was sie ist, kann auch in relativen Positionen den Überstieg zum Sein machen, das sie immer schon ist. Indem die Voraussetzung und die Folge sich treffen, schließt sich der Ring des Seins.

Die von Parmenides auch an der Gegensatzstruktur herausgearbeitete disjunktive Struktur läßt sich mit Gewinn auf das Verhältnis der verschiedenen Orte zueinander anwenden. Man kann auch „Licht“ und „Nacht“ als zwei qualitativ verschiedene Orte betrachten, die miteinander interferieren, ohne dadurch gleich und austauschbar zu werden. Jeder Ort wahrt sich und bleibt ausschließlich durch sich selber bestimmt, auch und gerade dann, wenn er mit anderen Orten in Verbindung steht. Was so für den Ort gilt, gilt auch für die in ihm seiende Existenz. Der Ort gibt der Existenz die *Garantie ihres Seins* – nur im eigenen Ort, versteht sich und nicht außerhalb von ihm. Damit verbindet Parmenides eine qualitative Bestimmung, aber auch Unverletzlichkeit (ἄσυλον; B 8, 48) und Unzerstörbarkeit (ἀνώλεθρον; B 8, 3).

Die disjunktive Struktur schließt weiter ein, daß es zwischen Orten keines *gemeinsamen Mediums* bedarf, das ihren Austausch ermöglichen würde. Zur Aufnahme des existentiellen Bezugs bedarf es keines ‘Gleichen’ bzw. Indifferenten, ja dieses würde den Bezug alsbald wieder in Frage stellen. Wenn der Andere meinen Ort gar nicht einnehmen kann und ich nicht den seinen, wird eben dadurch der wirkliche Bezug allererst gewährleistet. Zugleich macht

die Disjunktion in der Beziehung Übergriffe unmöglich und verhindert auch jede Form von Verschmelzung. Eben dies ist wiederum die einzig hinreichende Bedingung jeder tragfähigen Beziehung.

In diesem Sinne kann man von der Absolutheit der Orte reden, *ohne* damit ihre Bezugsrelativität in Frage zu stellen, und umgekehrt. Orte sind durch sich selbst absolut und bezugsrelativ in einem und müssen nicht durch sekundäre, zeit-räumliche oder begriffliche Kontexte allererst bezugsrelativ gemacht werden. Die im Raum gegebene *Alternative* von Nähe oder Distanz und die zeitlich gegebene Differenz zwischen Gleichzeitigkeit und Ungleichzeitigkeit werden ersetzt durch eine *paradoxe Koinzidenz* beider Bestimmungen. Wenn Nähe an Distanz und Gleichzeitigkeit an Ungleichzeitigkeit gebunden ist, muß einem Denken in Alternativen spätestens an dieser Stelle endgültig der Abschied gegeben werden. Weder kann man hier von 'getrennten' Orten reden, noch sind diese 'ungetrennt'. Im disjunktiven Sinne verstanden ist 'nichts dazwischen', das heißt beides: ein 'Abgrund' einerseits und doch auch wieder 'nichts'.

Wenn man so will, läßt sich der 'raumlose Raum' des Ortes und seine 'zeitübergreifende Zeit' im Sinne eines „Zwischen“ definieren, doch muß gewährleistet sein, daß dieses der Logik der strikten Disjunktion folgt und sich der die Grenze aufweichenden Alternativenbildung entzieht. Was im „Zwischen“ ist, gehört weder der einen noch der anderen Seite an und bildet auch kein verbindendes Drittes zwischen ihnen. Dies ist das Wesen des Kontakts, der sich weder auf der einen noch auf der anderen Seite festmachen kann und immer nur im Zwischen ist. Was sich wie über einen Abgrund hinweg unmittelbar berührt, bleibt geschieden und muß auch keine mittlere Sphäre zwischen sich ausbilden, um in Kontakt treten zu können.

Aber auch die Disjunktion zeigt eine Kehrseite: „Unerreichbarkeit des Gleichen und Nächsten“ und „Aufdringlichkeit des Fernsten und Fremden“ wären z. B. solche Verkehrsformeln. Die verkehrte Disjunktion hat den Sinn, dem Denken in Alternativen einen Riegel vorzuschieben und das 'torlose Tor' der Paradoxie zu öffnen. Die Paradoxie kann als die 'verkehrte Wahrheit' der Disjunktion betrachtet werden, so wie im Dilemma die Alternative sich selber versperrt. Ein offen daliegender Weg wird unbegehrbar gemacht und ein verschlossener geöffnet. Allgemein ausgedrückt, verhalten Disjunktion bzw. Paradoxie und Alternative bzw. Dilemma sich zueinander wie Wahrheit und Kehrseite, wie Positiv und Negativ, wie Innen und Außen, wie Existenz und ihr Entzug.

Ein paradoxes Element ist in all diesen Wendungen unübersehbar, und doch kann es mit ihm nicht sein Bewenden haben, weil die paradoxe Formulierung als solche eher verstellt als erhellt. Daß auch das torlose Tor einen Weg eröffnet, zeigt sich erst im Durchgang durch die Paradoxie. Erst die Rückübersetzung der

aus der versperrten Alternative (dem unlösbar gewordenen Dilemma) entstehenden Paradoxie in die Disjunktion führt hier weiter: „Koinzidenz des Geschiedenen ohne Preisgabe des eigenen Orts“ wäre eine disjunktive Formulierung des, wie der Kontakt zeigt, im Prinzip sehr einfachen Sachverhalts.

An dieser Stelle kann man den Taoisten verstehen, wenn er sagt, daß er, um die ganze Welt zu bereisen, keinen Schritt aus der eigenen Hütte tun müsse.⁷⁸ Er hat das Denken in Alternativen hinter sich gelassen zugunsten des Denkens der Disjunktion, deren Realisierung in der Tat beinhaltet, daß man zuhause bleiben und gleichzeitig an allen Orten sein kann. 'Getrennte Orte' sind in Wirklichkeit nicht getrennt und stehen füreinander offen, eben *weil* Orte gar nicht *räumlich oder zeitlich* getrennt (und damit austauschbar geworden) sind, sondern der disjunktiven Struktur unterliegen. Die Umkehrformel des an seinem Ort bleibenden Taoisten bietet der im Raum reisende Tourist, der, wie weit er sich auch von sich wegbewegt und in der Welt verliert, sich selber mitnimmt und wie eine Schnecke in ihrem Haus gefangen bleibt. Es ist dieselbe Wahrheit, die sich bei beiden spiegelverkehrt zeigt.

20. Konsequenzen bezüglich der Bewegung des Denkens

Mit dem Hinweis auf die disjunktive Struktur kann ein letztes Mißverständnis ausgeräumt werden, das sich an die Bewegung des Denkens selber heftet. In der Nachfolge des Parmenides war es die große Frage gewesen, ob nicht auch das „Sein“ in seiner *Unbestimmbarkeit* wider willen der Negativität verfällt und damit – von der Bestimmungsaufgabe des Denkens her gesehen – dem „Nichts“ zugeschlagen werden muß. Hier tut sich in der Tat ein Dilemma auf, wenn mit der Unbewegtheit des Seins auch Bewegung des Denkens sistiert und „Sein“ in einer nicht mehr zu denkenden Unbestimmtheit belassen wird. „Sein“ zu denken käme der paradoxen Aufforderung gleich, das Nichtdenkbare zu denken, entgegen der Feststellung von Parmenides, daß „Denken und Sein dasselbe ist“ (Fr. 3) und beide füreinander intelligibel sind.

⁷⁸ Laotse benutzt ausdrücklich paradoxe Formulierungen, um derartige Tatbestände auszudrücken: „Nicht vor die Tür hinaustreten, um die Welt zu kennen. Nicht aus dem Fenster schauen, um das Dao des Himmels zu kennen. Umso weiter das Hinaustreten, umso geringer die Kenntnis. Gerade daher kennt der Heilige, ohne zu gehen, benennt, ohne zu sehn, und vollendet, ohne zu handeln“ (Tao Te King, Kapitel 47 in der Standardzählung. Übers. von Hans-Georg Möller aufgrund der neu gefundenen Seidentexte von Mawangdui, Frankfurt 1995, Fischer-Taschenbuch 12135, S. 56).

Die andere Seite des Dilemmas liegt darin, daß Denken als ein Bestimmen nicht ohne Negation auskommen kann. Wenn nun auch „Sein“ noch der im Denken vollzogenen Negation unterworfen werden muß, werden „Sein“ und „Nichts“ für dieses selbst austauschbar – wiederum entgegen der dezidierten Auskunft des Parmenides.⁷⁹

Hier verwirrt sich alles, wenn die parmenideische Logik der Disjunktion nicht von der Logik der Alternativen klar unterschieden wird. Die Herabstufung der Disjunktion zu einer Alternative behaftet alle Entgegensetzung, aber auch jegliche Bestimmung mit der Negation, die dann konsequenterweise nach beiden Seiten geht und setzen oder aufheben kann, wie man will. Doch weder „Sein“ noch „Nichts“ sind für Parmenides ein Gesetztes und wieder Aufhebbares. Die von ihm geltend gemachte Disjunktion impliziert vielmehr eine Feststellung, die jedes Denken in Alternativen von sich abweist. Was keine äußere Grenze hat und sein ‘Außen’ weder negiert noch von ihm negiert werden kann, ist von außen auch nicht bestimmbar; das heißt: es kann nur durch sich selbst bestimmt sein. Anders gesagt: „Sein“ ist eine absolute Position, die als solche ohne jede Negation auskommen kann. „Nichts“ dagegen ist der gemeinsame Nenner für alle relativen Positionen, die durch Negation geradezu definiert werden müssen. Auf dem Nenner des „Nichts“ muß auch „was ist“ noch so behandelt werden, *als ob es* eine relative und d. h. negierbare und/oder affirmier-bare Position *wäre*.

Wo „ist“ und „ist-nicht“ bzw. „dieses“ und „jenes“ im Sinne eines bloß relativ bestimmten Unterschiedes austauschbar werden, läßt sich schließlich alles auf *eine* Position reduzieren, die allein gültig zu sein beansprucht und diesen Anspruch doch nicht einlösen kann, weil sie jederzeit durch andere Positionen bzw. Bestimmungen wieder ausgetauscht werden kann. Es kommt auf diese Weise zum Streit und Dogmatismus der ‘relativen Absoluta’, die sich zwar absolut setzen, aber nicht wirklich absolut sein können. Die disjunktive Struktur setzt sich auch hier im Sinne einer Verweigerung oder eines Entzugs durch. Wenn an die Stelle des absoluten, wahrhaft wirklichen Ortes des Seins als seine Verkehrungsformen standpunktbezogene ‘relative Absoluta’ treten, die sich als solche setzen, dogmatisch behaupten und um ihre Anerkennung kämpfen, so beweist schon dieser Kampf selber, daß sie sich nicht auf Dauer stellen können. Demgegenüber läßt Parmenides mit seiner strikten Behauptung der Disjunktion keinen Zweifel daran, daß es sich beim Absoluten und

⁷⁹ Bekanntlich ist nicht nur Platon, sondern auch Hegel an dieser Stelle von Parmenides abgewichen; vgl. die „Wissenschaft der Logik“, Erster Teil, wo „Sein“ und „Nichts“ sich im Sinne abstrakter Reflexionskategorien gegenseitig bestimmen.

Relativen, beim Wirklichen und Scheinbaren um *zwei geschiedene Sphären* handelt, die sich grundsätzlich nicht auf dem Nenner eines Gleichen, aber in Alternative zueinander Stehenden verrechnen lassen.

Es erweist sich somit als notwendig, den *dimensionalen Ausschluß* von der *begrenzenden Negation* zu unterscheiden. Dazu muß die in beiden Fällen unterschiedlich gehandhabte Logik ins Auge gefaßt werden. Ganz allgemein sind Kategorien nicht durch ihre Inhalte, sondern durch ihre Logik definiert, insbesondere wenn es sich dabei, wie bei „Ist“ und „Ist-nicht“, um *reine* Kategorien handelt. Entsprechend der unterschiedlichen Logik, in der sie als Disjunktion oder als Alternative gedacht werden, nehmen sie einen formal anderen Sinn an. Dieser ist nun geltend zu machen bezüglich aller logischen Operationen wie ein- und ausschließen, verbinden und trennen, negieren und affirmieren usw.; sie meinen jeweils etwas *formal anderes*, wenn sie im Sinne der Logik der Disjunktion gebraucht oder im Rahmen der vertraueneren Logik der Alternativen verstanden werden. *Formale* Zwei-Deutigkeit wird auf diese Weise zur Leitlinie der logischen Analyse. Wenn z. B. gesagt wird, daß die „Negation der Negation“ einer Affirmation gleichkommt, so bedeutet das für ein Denken in Alternativen etwas ganz anderes als unter Zugrundelegung einer Disjunktion. Im einen Fall wird auf gleicher Ebene die Symmetrie von Setzung und Aufhebung bestimmend, im anderen Fall geht es um das mehrdimensionale Ereignis des Durchbrochenseins-in-sich.

Hegel hat in seiner Behandlung der Negation beide Denkweisen sowohl verbunden als auch getrennt, den formalen bzw. kategorialen Unterschied im Gedanken des einen sich zur Darstellung bringenden Systems jedoch eher wieder verwischt als aufgeklärt. Dies zeigt die unparmenideische Gleichstellung und Gleichbehandlung von „Sein“ und „Nichts“ am Anfang der Logik⁸⁰, die Negativität (im Sinne der bestimmten Negation) zum Movens des prädikativen Geschehens macht, den Begriff der absoluten Negativität (im Sinne des Durchbrochenseins-in-sich) in der „Wesenslogik“ aber gleichwohl davon abzusetzen unternimmt. Ein solches abgestufte und nach zwei Seiten hin Wasser tragende Verfahren wird aber nur dann nicht mißverständlich, wenn

⁸⁰ Vgl. seinen ganz unparmenideischen Anfang mit der Frage, womit der *Anfang* gemacht werden muß. In anderer, nicht weniger verfänglicher Wendung kann die Ausgangsfrage so formuliert werden: Was ist in der Bewegung des Begriffs die *treibende Kraft*? – so als ob das „Logische“ mit derartigen Kraftmomenten beginnen und sich allmählich in sie hinein bewegen könnte. Fragen dieser Art führen leicht zu einer unzulässigen Vermischung der Ebenen und können nur um den Preis einer systematischen Mehrdeutigkeit aufrechterhalten werden.

„Negation“ *von vornherein* nicht *nur* die bestimmte Negation meint, sondern die strukturell ganz anders gelagerte „Selbstnegation“ im Sinne des Sich-Durchstoßens und Durchbrochenseins-in-sich unter ihr verstanden wird.⁸¹ Die

⁸¹ Vgl. zum textkritischen Nachweis dieses formalen Unterschieds im Begriff der Negation Anton Friedrich Koch, Die Selbstbeziehung der Negation in Hegels Logik, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, Band 53 (1999), S. 1-29. Die Untersuchung wird hier mit der These eingeleitet: „Im folgenden sollen einige Gedanken Dieter Henrichs über »Hegels Grundoperation« aufgenommen und fortgeführt werden; insbesondere soll Henrichs These bekräftigt werden, daß die Negation in Hegels Wissenschaft der Logik selbstreferentiell und autonomisiert vorkommt“ (S. 1). Eine „selbstreferentielle“ und „autonomisierte“ Negation ist nicht iterativ im Sinne einer sukzessiven Bezugnahme auf sich zu verstehen, sondern Ausdruck des komplexeren logischen Sachverhalts, „*daß der Satz seiner eigenen Negation logisch äquivalent ist*“ (ebd.; kursiv von mir). In Josef Königs Sprechweise handelt es sich bei den unterschiedlichen Formen der Negation um einen *formal anderen* Sachverhalt. Soll der Begriff selbstreferentieller Negation nicht lediglich einen Widerspruch in sich zum Austrag bringen und den tautologischen Begriff logischer Äquivalenz ergänzen, so muß der aussagenlogische Operator 'nicht' verschieden interpretiert werden, je nachdem, ob er sich auf die Alternativ- bzw. Gegensatzstruktur oder auf die disjunktive Struktur bezieht. In beiden Fällen meint „Negation“ etwas formal anderes.

Hegels Argument kann seine Kraft daraus ziehen, daß das „Sein“ in seiner ersten, bestimmt vorliegenden Form der Negation verfällt und als ein Verschwindendes bzw. Aufzuhebendes betrachtet werden muß. Doch wie kann der Überstieg zum Sein gemacht werden? Hegel geht wie Parmenides davon aus, daß *gedachtes Sein* nicht mehr der Selbstdestruktion unterliegt. „Sein“ zu denken kommt somit der Aufforderung gleich, entweder das Paradox stehen zu lassen und das Udenkbare (weil Unbestimmbar) zu denken oder aber den Begriff des Denkens vom bestimmten Sein überhaupt abzulösen und in sein Eigenes zu bringen. Was sich, in Form einer Alternative gedacht, im Paradox versperrt, findet im denkenden Vollzug der Disjunktion seine befreiende Fortsetzung.

Das „Denken des Udenkbaren“ kann somit weder die Selbstaufhebung des Denkens meinen noch den neukantianischen Sinn einer unendlich fortschreitenden Bestimmung des zu denkenden Gegenstandes haben. Hier kann Parmenides' Disjunktion zur Klärung der Sachlage beitragen. Würde es sich bei der parmenideischen Disjunktion von „Sein oder Nichts“ lediglich um eine Alternative handeln, so ginge die Negation gleichermaßen nach beiden Seiten und würde auch in das Sein den im Nichts verankerten Widerspruch hineinragen müssen. Ein nicht mehr durch bestimmte Negation aussagbares Sein wäre mit dem Nichts letztlich austauschbar, und aus dem „Denken des Udenkbaren“ würde, so verstanden, allenfalls eine Grenzproblematik, wobei die Grenze zwar immer weiter hinausgeschoben, nicht aber überhaupt

bestimmte Negation-nach-außen und die durchgängige Selbstnegation-in-sich können logisch aber nicht in gleicher Weise behandelt werden. Beim Durchbrochensein-in-sich handelt es sich, in eigenen Worten ausgedrückt, um das Geöffnetsein des dimensionalen Verhältnisses kraft der in ihm liegenden Disjunktion, im anderen Fall um die bloße Verschiebung einer scheinbar nach Belieben setzbaren und wieder negierbaren Grenze, die aufzuheben jedoch grundsätzlich nicht möglich ist. Bestimmte Setzung und Aufhebung des so Gesetzten *bleiben* im Relativen, während im dimensionalen Durchbrochensein sich das Absolute selbst manifestiert und verbürgt.

Man kann nun nicht so weit gehen zu behaupten, daß Hegel diesen formalen bzw. kategorialen Unterschied überhaupt verwischt hätte, und doch ist seine Tendenz unverkennbar, das Absolute *in der Darstellung des Relativen* – und nur in ihr – zu suchen, auf die Gefahr hin, daß die parmenideische Disjunktion und Ebenentrennung sich damit einem aristotelischen Denken in auf gleicher Ebene verrechenbaren Alternativen wiederum annähert. Dialektik wird damit insgesamt zu einer Dialektik der Endlichkeit und die Forderung der Aufklärung befolgt, das Absolute *als Absolutes* gefälligst aus dem Spiel zu lassen. Auch das hat geschichtlich gesehen seinen guten Sinn, aber es dient nicht der Logik, die schon im eigenen Interesse an den grundlegenden Distinktionen festhalten muß, gleich ob die Praxis sie einnivelliert oder nicht. Das christologische Motiv des menschengewordenen Gottes kann dieser Tendenz Vorschub leisten, wenn nicht auch in ihm selbst das ein striktes Entweder | Oder signalisierende Paradox ebenso säuberlich gewahrt bleibt.⁸²

aufgehoben werden kann. Die Logik der Disjunktion muß mit einer solchen Formel anders umgehen und kann weder ein Paradox noch – um den Widerspruch aufzulösen – eine verschiebbare Grenze in ihr finden.

Damit wird der Unterschied zwischen „Negation“ und „Negation der Negation“ auch im Sinne der Disjunktion behandelbar. „Negation der Negation“ ist im Sinne der Logik der Disjunktion nicht einfach eine im Prinzip gleich zu behandelnde, wiederholte Negation. Ein alles auf eine Ebene ziehendes Denken in Alternativen macht hier keinen Unterschied und stellt „Negation“ und „Negation der Negation“ symmetrisch zueinander, so daß beides sich – im Sinne der Negation oder der Affirmation – gegenseitig interpretiert. Wenn nun gesagt wird, daß die „Negation der Negation“ einer Affirmation gleichkommt, so heißt auch das für ein Denken in Alternativen etwas anderes als unter Zugrundelegung der Disjunktion. Im einen Fall handelt es sich um die Symmetrie von Setzung und Aufhebung des Gesetzten, im anderen Fall um das Ereignis des Durchbrochenseins-in-sich.

⁸² Die im christologischen „unvermischt und ungetrennt“ geltend gemachte disjunktive Struktur ist unhintergebar, nicht nach der einen oder anderen Seite hin auflösbar.

Auch wenn man nicht so weit gehen kann zu sagen, Hegel hätte diesen ihm durchaus angelegenen, formalen bzw. kategorialen Unterschied ignoriert, ist doch bei ihm eine Tendenz vorhanden, die parmenideische Disjunktion dem vorsokratischen wie dem aristotelischen Denken in Alternativen auch wiederum anzunähern. Das Motiv dazu liegt auf der Hand. Einerseits geht es darum, „Sein“ insgesamt in der Form eines *immanent entwickelten Weltganzen* darzustellen und nicht wie bei Parmenides an einem ‘außerweltlichen’ Ort jenseits des „Tores“ zu belassen. Dem kommt das christologische Motiv des menschengewordenen Gottes entgegen und verführt zur (sei es links- oder rechtshegelischen) Reduktion der Transzendenz auf Immanenz, sobald das in ihm liegende harte Paradox als Türwarter nicht ebenso säuberlich gewahrt bleibt.

Kierkegaard hat in seiner Auseinandersetzung mit Hegel diesen Punkt zum Angelpunkt der ganzen Überlegung gemacht und sich – wie auch Hölderlin – gegen jegliche Mediatisierung des Absoluten ausgesprochen. Während Hegel im Interesse einer Vermittlung der Bereiche das „Logische“ bewußt in der Mehrdeutigkeit des Spiels zwischen Absolutem und Relativem beläßt und diesen Sachverhalt dialektisch ausmünzt, wahrt Kierkegaard das Paradox und klagt unter Berufung auf die Distinktionen der ‘alten’ Logik das Entweder-Oder der disjunktiven Struktur wiederum ein, wissend um deren existentielle Relevanz. Sei es im Interesse des Ethischen oder des Religiösen: Aufgabe der Logik ist nach seiner Meinung die Wahrung der Distinktion und nicht die Vermittlung, insbesondere was die säuberliche Unterscheidung der Existenzkategorien von allen das gegenständliche Verhältnis betreffenden Kategorien betrifft. Kierkegaards Einwand ist, daß Hegels Ineinanderspielen formal unterschiedlicher logischer Sachlagen das Absolute ebenso verfehlen muß wie den existentiellen Ort des Menschen. Mit dem Hinweis auf die Notwendigkeit des „Sprunges“ zwischen den „Sphären“ nimmt er das parmenideische Entweder-Oder auch terminologisch auf und weist es in seiner existentiellen Relevanz nach. Man muß einen Schnitt machen, um, was man besitzt und doch verloren hat, auf neue Weise wieder zu gewinnen. Dafür kann nur eine Logik die Anweisung geben, deren Aufgabe die ausdrückliche Ausarbeitung der Distinktion und nicht der im Existentiellen immer vergebliche Versuch einer Vermittlung ist. Logische Distinktion ist unabdingbar, insbesondere was die grundlegenden ontologischen bzw. existenzphilosophischen Kategorien betrifft. Kierkegaards Vorwurf an Hegel geht dahin, daß dieser durch die Verwischung

Beides zu verhindern ist die Aufgabe des Paradoxes, das ineins eine Schranke bezeichnet und eine Gelenkstelle bildet.

kategorialer Differenzen das Absolute ebenso verfehlen muß wie den konkreten Ort des Menschen.

Die Kategorie des „Dinges“ kann als ein leichter zu handhabendes Beispiel abschließend dazu dienen, einen Sinn für formale Unterschiede zu entwickeln.⁸³ Dinge, seien es einzelne Dinge oder Gattungsdinge bzw. Allgemeinbegriffe, kann man zunächst einmal aufzählen und auf vielerlei Weise zu bestimmen versuchen. Die Kategorie des Dinges *als Ding* hingegen enthält nach König nur zwei wesentliche Bestimmungen: Ein Ding ist (1) *was Eigenschaften trägt* (also in Beziehungen nach außen steht) und (2) *was Dauer hat* (d. h. sich selber substituiert). Betrachtet man das Ding nur von außen, d. h. von seinen Eigenschaften bzw. Relationen her, so machen diese es bestimmbar, zugleich aber höhlt dieses äußere Bestimmen seinen Wesenskern völlig aus. Man hat so die Teile in der Hand, doch fehlt leider das verbindende Band, und keine „Bündeltheorie“ kann dem abhelfen. Daß man hier nicht zwei Fliegen mit einer Klappe schlagen kann, hängt damit zusammen, daß das Ding selbst seiner *Kategorie* nach gar nicht unter die Eigenschaften fällt und als die Zeit kontinuierliche „Dauer“ eine *formal andere* Behandlung verlangt. So ergibt sich auch hier eine auf den ersten Blick paradox erscheinende Sachlage, die auf den formalen Unterschied bzw. auf die disjunktive Struktur hinweist: Das Ding ist die Summe seiner Eigenschaften *und* es ist sie nicht. Je mehr Eigenschaften dem Ding zugeschrieben werden, desto „leerer“ (was nicht heißt: ärmer an Qualität oder gehaltloser) wird es in dem, was es von sich selbst her ist. Entkleidet man das Ding auch noch vom Gedanken angeborener Substantialität oder Wesensbestimmtheit, so ist es „*nichts als das, was Eigenschaften trägt*“⁸⁴ bzw. ihnen substituiert. Doch *eben als ein solches* geht es über alle seine Eigenschaften weit hinaus.

Was für das Ding gilt: *zugleich* „erfüllt“ und „leer“, bestimmbar und unbestimmbar zu sein, gilt auch für den Ort, den es einnehmen kann. Auch er ist als eine disjunktive Struktur durch Begrenzung und Unbegrenztheit, Beziehung und Unbezüglichkeit, Offenheit und Geschlossenheit zugleich definiert. So wie Dinge sich einschränken, *ohne* sich zu negieren und den je eingenommenen Ort streitig zu machen, widerstreitet die Ausschließlichkeit ihrer Orte auch nicht ihrer Koexistenz und Verbundenheit. Darin kommt die disjunktive Struktur zum Ausdruck, der zufolge ein jedes Ding nur seinen

⁸³ Vgl. dazu Josef König, Über den formalen Charakter des Unterschieds von Ding und Eigenschaft (1967), in: Vorträge und Aufsätze, hrsg. v. Günther Patzig, Freiburg/München 1978, S. 338-367.

⁸⁴ Ebd., S. 345.

eigenen Ort einnehmen *kann* und folglich dem Ort des anderen Dinges gar nicht widersprechen *muß*.

Das Prinzip der disjunktiven Beziehung weist somit in eine ganz andere Richtung als das lediglich am Außenaspekt ansetzende und sich in Widersprüche verwickelnde Denken in Alternativen. Um die Disjunktion zu realisieren, muß man janusköpfig in zwei Richtungen schauen und Satz und Gegen-Satz gleichzeitig gelten lassen können. Die Wahrheit der disjunktiven Struktur zeigt ein doppeltes Gesicht, ohne daß beide Seiten sich widersprechen müßten.⁸⁵ Hinsichtlich der Beziehungsmodalität heißt das: Nur wer den *eigenen* Ort wirklich einnimmt, kann auch zum Ort *des Anderen* einen Zugang finden, und umgekehrt. Der Doppelaspektivität entspricht die doppelte Definition ein und desselben Sachverhalts, der sich nur so überhaupt angemessen ausdrücken läßt. Wiederum am bereits angesprochenen Beispiel des Kontaktes verdeutlicht: Wirklicher Kontakt auch nach außen ist ein Binnenphänomen; er baut sich von innen nach innen auf und kann nur dadurch auch das Äußere in sich aufnehmen und es sein lassen, was es ist. In diesem Sinne ist existentielle Bewegung stets mit Kontaktaufnahme verbunden. Nur die wirklichen Kontakte setzen Bindekräfte frei und können eine gemeinsame Situation überhaupt erst konstituieren. Dies versöhnt auch Zeit mit Sein gerade vermöge ihrer Geschiedenheit. Beständiges Sein bindet sich im flüchtigen Kontakt an den vergänglichen Moment der Zeit. Gelebte Formen sind Zeitgestalten bzw. Zeitgestaltungen⁸⁶ und können in ihrer immanenten Wirklichkeitshaltigkeit durch keine von außen herangetragenen Routinen je ersetzt werden.

⁸⁵ Otto Friedrich Bollnow nimmt dieses Thema in anderer Wendung auf; vgl. Das Doppelgesicht der Wahrheit. Philosophie der Erkenntnis. Zweiter Teil, Stuttgart 1975 (Urban-Taschenbücher 184).

⁸⁶ Darauf hat vor allen Adolf Portmann hingewiesen; vgl. die in dem Werk „Biologie und Geist“ (Zürich 1956) gesammelten Vorträge und Aufsätze. Portmann geht bei seinen Untersuchungen zum Wandel von Tierformen und Pflanzengestalten von Goethes Suche nach dem Gesetz der Formwandlung (Metamorphose) aus. Es handelt sich dabei um Zeitgestalten bzw. Zeitgestaltungen, die durch die imaginierende Macht des Geistigen in der Natur gesetzmäßig erzeugt werden.

PERSONENVERZEICHNIS

- Anaximander 50, 241
- Aristoteles 12, 19, 25-28, 39 f., 47, 60 f., 93, 103, 116 f., 124, 130 f., 133 f., 144, 150 f., 156, 159, 179, 186, 192-195, 205-207, 211, 229, 243, 251 f., 260 f.
- Augustinus, A. 100, 225
- Austin, S. 31, 37, 48, 50, 58 f., 67-69, 95, 197 f., 204, 212, 224-226., 241 f., 248
- Baader, F. v. 82, 90, 223, 230
- Basho 54
- Beavin, J. H. 104, 229
- Berkeley, G. 13, 181
- Bohm, D. 69, 226
- Bollnow, O. F. 100, 119, 160, 220, 263
- Buber, M. 80 f., 92, 126, 141, 170 f., 175, 236 f.
- Cassirer, E. 22, 29, 60
- Colli, G. 77
- Dahms, G. 32, 198
- Dier, O. 71
- Fichte, J. G. 109 f., 140 f., 170
- Gaiser, K. 51
- Goethe, J. W. v. 53, 119, 263
- Gorgias 19
- Hegel, G. W. F. 19, 23, 105, 111, 114-118, 174, 186, 241, 258-261
- Henrich, D. 114, 259
- Heraklit 108, 123-175
- Hermes Trismegistos 35, 202
- Hesiod 130, 140, 155 f., 169
- Hippolyt 138, 166
- Hölderlin, F. 23, 117, 261
- Hofmannsthal, H. v. 58, 247
- Homer 67, 224
- Jackson, D. D. 104, 229
- Jacobi, F. H. 141, 170
- Jesus von Nazaret 117
- Joplin, J. 105, 230

- Jung, C. G. 69
- Kant, I. 13, 35, 181, 201
- Kierkegaard, S. 104, 117 f., 229, 261
- Klossowski, P. 71
- Koch, A. F. 114, 259
- Kümmel, F. 19, 23, 42, 54, 81-83, 90, 105 f., 183, 186, 230 f., 241
- König, J. 22, 32, 65, 115, 118, 198, 222, 259, 262
- Laing, R. D. 94
- Laotse 122, 256
- Leibniz, G. W. 62, 72, 252
- Lübcke, P. 42, 208
- Mansfeld, J. 136, 147, 162
- Medicus, F. 109
- Meister Eckhart 141, 171
- Michelson, A. A. 69, 226
- Misch, G. 65, 222
- Möller, H.-G. 122, 256
- Montinari, M. 77
- Moore, M. 94
- Morley, E. W. 69, 226
- Nietzsche, F. 70 f., 77 f., 80, 105, 226 f.
- Nishida, K. 115
- Owens, J. 55, 250
- Parmenides 11-122 (*passim*), 179-263 (*passim*)
- Patzig, G. 22, 32, 118, 198, 262
- Peat, F. D. 69 f., 226
- Platon 13, 19, 21-25, 28, 40, 50 f., 84, 109-111, 116, 150, 181, 186-192, 195, 206, 216, 241, 257
- Plessner, H. 65, 106, 222
- Portmann, A. 119, 263
- Prodikos 27, 193
- Protagoras 13, 24 f., 181, 191
- Quine, W.V.O. 13, 134, 159, 181
- Ranulf, S. 26 f., 192-194
- Sartre, J.-P. 94, 102, 113 f., 228
- Schleiermacher, F. D. E. 110
- Schmitz, S. 173
- Shankara 45 f.
- Stenzel, J. 19, 186

Stokes, M.C. 71, 231

Strauß, R. 58, 247

Thrasymachos 16, 184

Watzlawik, P. 104, 229

Wittgenstein, L. 102, 221

Zenon von Elea 27, 40, 87 f., 93,
193, 206, 237 f., 243

Zügli, A. 42, 208

SACHVERZEICHNIS

absolut 57, 141 f., 145, 171-175,
195, 251 f., 255, 257; ↑ relativ

Aktualität/Potentialität 61, 252

Alternative(n): 15, 34-40, 42 f.,
73 f., 110-113, 120-122, 126 f., 132,
183, 200-206, 254, 257 f.

amor fati 29, 71, 98, 196, 218, 227

Analogie, analogia entis 35 f., 201

Aporie, Aporetik, aporetisch 65,
133, 157 f., 184, 186

aristotelisch: ↑ Aristoteles

Atomismus, Atomist 66, 224

Bewegung (im Ort, im Raum, im
Sein) 87-96, 222, 237-243, 246-248

Bewertung: ↑ Wertung

Beziehung 119, 251 f., 263

– Ich-Du-Beziehung 81, 126,
139 f., 145, 158, 170 f., 174 f., 236 f.

Buddhismus 101, 120, 254

Christentum 120, 254

Christologie, christologisch 116 f.,
125, 260 f.

Dao, Daoismus: ↑ Tao, Taoismus

Denken (des Seins, des Orts) 77,
84-87, 107-112

Differenz

–, absolute/relative 30, 197

–, formale 14-18, 44, 182-185

–, kategoriale 210, 262

–, logische 210, 228

–, ontologische 16, 97, 163, 228

–, phänomenologische 210

Dihairese, dihairetisch 19, 186 f.

Dilemma 16, 111, 121 f., 133, 157,
184, 255

Ding (als Kategorie) 118, 262

Disjunktion, disjunktiv 15, 30-39,
42-53, 73-76, 97-101, 109-122, 123-
175, 183, 188, 195-204, 208 f., 219-
221, 252-257, 259 f.

Dogmatismus 25, 75, 112, 192, 257

Doxa: ↑ Meinung

Dualismus: ↑ Monismus

Einheit (z.B. der Gegensätze)
71-76, 127-130, 136-142, 144, 150 f.,
154 f., 157, 166-175, 231-237, 252;
↑ Monismus/Dualismus/
Pluralismus

Empirismus 13, 180

Erkenntnis 18-25, 186-192

ewig, Ewigkeit 68, 71, 98-100,
225-227, 244

Existenz: ↑ Sein

Existentialismus,
Existenzphilosophie 97, 99 f.,
218 f., 220 f., 261 f.

fatum 98, 218 f.; ↑ amor fati

Form, logische 14, 20, 81, 100, 182,
187, 221

Freiheit 48 f., 100-106, 207 f., 213,
220 f., 227-231

funktional 29, 195

Handeln, seinsgemäßes 58 f.,
246-248

Harmonie 146, 166 f.

Idealismus 12 f., 180 f.

Identität, Identitätslogik,
identitätslogisch 130, 156

Immanenz/Transzendenz 53, 117,
222, 245, 261

Kategorie 12-14, 35, 97, 112, 179-
182, 201, 224, 228, 257, 261 f.

– , absolute 141 f., 171 f.

– , logische 12, 180, 210

– , ontologische 44, 210

– , reine 12, 112, 180, 258

Lebensform 97, 106

Logik

– , aristotelische: ↑ Aristoteles

– der Alternative(n): ↑
Alternative(n)

– der Disjunktion: ↑ Disjunktion,
disjunktiv

– der Identität, Identitätslogik
15, 27, 175, 183, 194; ↑ Identität

– des Seins 11, 30-38, 179,
196-205

– , disjunktive:
↑ Logik der Disjunktion

– , eleatische 26, 193 f.

– : ↑ Form, logische

– : ↑ Paradoxlogik	97-106, 179, 207f., 213-225, 244, 248-251, 262 f.; ↑ Raum
– : ↑ Proto-Logik	
logisch, das Logische, das logische Bild, das logische Feld 99-102, 220 f. 258; ↑ Logik	Paradox, paradox 29, 40, 87 f., 100, 115-118, 121 f., 127, 150, 195, 203, 206, 220, 222, 238, 255, 257, 259-261
Meinung (Doxa) 17 f., 21, 24 f., 43, 185 f., 188-192, 209	Paradoxlogik, paradoxlogisch 48, 65, 222
Metapher, Metaphorik, metaphorisch 31 f., 44, 197 f., 210	Positivismus 12, 180
Möglichkeit 47-49, 211-213, 216 f.	Projektion 185
Monade 62, 69, 226, 253	Proto-Logik 14, 182
Monismus/Dualismus/Pluralismus 45 f., 71-74, 143, 175, 231-236; ↑ Einheit/Vielheit	Raum, räumlich 39-54, 65-67, 82, 97, 205-211, 213, 223-227, 243-246; ↑ Ort
negativ, Negation, Negation der Negation 15, 32 f., 110-116, 183, 198 f., 258-260	Realismus 12, 144, 180
Nichts 42 f., 110-114, 208, 257 f.	Relation: ↑ Beziehung
Nichtwiderspruchsprinzip 25-28, 31 f., 39, 192-194, 197 f., 204 f.; ↑ Widerspruch	relativ, Relativität 28, 57, 112, 194 f., 254, 257; ↑ absolut
Nominalismus 13, 134, 144, 151, 160, 181	Sein 11-18, 26, 28 f., 42-44, 65-77, 80, 97, 102-112, 179-186, 193 f., 208-239; 257, ↑ Logik des Seins; ↑ Sprache des Seins
Notwendigkeit 41, 48, 84-86, 207 f., 212-214, 216-218, 227	Skepsis, Skeptizismus 13, 24 f., 113, 160, 181, 191 f.
Ort (des Menschen, des Seins, der Seienden) 54-57, 65-68, 81-96,	Sophist, Sophistik, sophistisch 26 f., 40, 150, 160, 187, 193, 206 f.
	Sprache 30 f.
	– des Seins 196-199

Symmetrie,
symmetrisch/Asymmetrie,
asymmetrisch 40, 126, 134, 140,
159, 169 f., 206, 240

Tao, Taoismus 122, 256

Transzendenz: ↑ Immanenz

Unterscheidung: ↑ Differenz

Unterschied: ↑ Differenz

Vedanta 141, 171

Vermittlung 120-122, 255

Vielheit: ↑ Einheit

wahr, Wahrheit 21 f., 24, 159 f.,
174, 188-192

Weg 54-57, 131 f., 248-251

Welt 14-18, 22-24, 42-45, 77 f., 97,
181-186, 189 f., 208-211

– , verkehrte 36, 202

Wertung 165-170

Widerspruch 30-33, 38-48, 128,
155, 192, 194-211;
↑ Nichtwiderspruchsprinzip

Wiederkehr

– des Gleichen 98, 218, 226

– , ewige 225 f.

Zeit, zeitlich 39-57, 68-71, 97,
205-208, 213, 224-231, 239-249

Zen-Buddhismus 101, 230