

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

I. ABTEILUNG: VERÖFFENTLICHTE SCHRIFTEN 1910—1976

BAND 15
SEMINARE



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

SEMINARE



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Durchgesehener Text der Einzelausgaben:

Martin Heidegger — Eugen Fink: Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967. Frankfurt am Main 1970

Vier Seminare. Le Thor 1966, 1968, 1969 — Zähringen 1973.
Frankfurt am Main 1977

Aussprache mit Martin Heidegger am 6. November 1951
〈Zürcher Seminar〉. Vortragsausschuß der Studentenschaft
der Universität Zürich 〈Hrsg.〉, Zürich 1952

Herausgegeben von Curd Ochwadt

INHALT

Martin Heidegger — Eugen Fink: HERAKLIT

- I. Art des Vorgehens. — Beginn mit Fragment 64 (beigezogene Fragmente: 41, 1, 50, 47). 11
- II. Hermeneutischer Zirkel. — Bezug von *ἐν* und *πάντα* (beigezogene Fragmente: 1, 7, 80, 10, 29, 30, 41, 53, 90, 100, 102, 108, 114). 30
- III. *πάντα-ἄλλοι*. *πάντα-ἄντα*. — Unterschiedliche Auslegung des Fragments 7 (beigezogenes Fragment 67). — *πάν ῥεπτόν* (Fragment 11). — Zeitigungscharakter der Horen (Fragment 100). 49
- IV. "Ἥλιος, Tageshelle — Nacht, *μέτρα-τέρματα* (beigezogene Fragmente: 94, 120, 99, 3, 6, 57, 106, 123). 65
- V. Problem einer spekulativen Auslegung. — *πῦρ αἰίζων* und Zeit? (Fragment 30). 84
- VI. *πῦρ* und *πάντα* (beigezogene Fragmente: 30, 124, 66, 76, 31). 103
- VII. Differenz der Interpreten: Wahrheit des Seins (Fragment 16) oder kosmologische Perspektive (Fragment 64). — Heraklit und die Sache des Denkens. — Das Noch-nicht-Metaphysische und das Nicht-mehr-Metaphysische. — Hegels Verhältnis zu den Griechen. — *πυρὸς τροπαί* und das Tagen (beigezogene Fragmente: 31, 76). 118

VIII. Verschränkung von Leben und Tod (beigezogene Fragmente 76, 36, 77). — Verhältnis von Menschen und Göttern (beigezogene Fragmente: 62, 67, 88).	139
IX. Unsterbliche: Sterbliche (Fragment 62). — ἐν τὸ σοφόν (beigezogene Fragmente: 32, 90).	159
X. Offenständigkeit zwischen Göttern und Menschen (Fragment 62). Das „Spekulative“ bei Hegel. — Hegels Verhältnis zu Heraklit. — Leben — Tod (beigezogene Fragmente: 88, 62).	175
XI. Das „Logische“ bei Hegel. — „Bewußtsein“ und „Dasein“. — Ortschaft des Menschenwesens zwischen Licht und Nacht (beigezogene Fragmente: 26, 10).	197
XII. Schlaf und Traum. — Vieldeutigkeit des ἀπτεσθαι (beigezogene Fragmente: 26, 99, 55).	222
XIII. Todesbezug, Erwarten — Hoffen (beigezogene Fragmente: 27, 28). — Die „Gegensätze“ und ihr „Übergang“ (beigezogene Fragmente: 111, 126, 8, 48, 51). — Abschlußfrage: Die Griechen als Herausforderung.	243
Nachwort von Friedrich-Wilhelm von Herrmann	265

VIER SEMINARE

Seminar in Le Thor 1966	271
Seminar in Le Thor 1968	286
Seminar in Le Thor 1969	326
Seminar in Zähringen 1973	372

Nachtrag

Die Herkunft des Denkens

401

Parmenides: Ἀληθείης εὐκυνκλέος ἀτρεμέξ ἦτορ

403

Nachwort des Übersetzers (1977)

409

Anhang

ZÜRCHER SEMINAR

Aussprache am 6. November 1951

423

Nachbemerkungen zu diesem Band

441

MARTIN HEIDEGGER — EUGEN FINK

HERAKLIT

Seminar Wintersemester 1966/1967

Im Wintersemester 1966/67 fand an der Universität Freiburg i.Br. ein von Martin Heidegger und Eugen Fink gemeinsam veranstaltetes Heraklit-Seminar statt, dessen protokollierter Text hiermit vorgelegt wird. Da geplant war, die Interpretation über eine Reihe von Semestern fortzusetzen, der Plan jedoch nicht realisiert werden konnte, ist die vorliegende Veröffentlichung ein Torso, ein Fragment über Fragmente.

Freiburg im Breisgau, April 1970

Eugen Fink

I.

Art des Vorgehens. — Beginn mit Fragment 64 (beigezogene Fragmente: 41, 1, 50, 47).

FINK: Ich eröffne das Seminar mit einem herzlichen Dank an 9
Herrn Professor Heidegger für seine Bereitschaft, die geistige
Führung zu übernehmen bei unserem gemeinsamen Versuch,
in den Bereich des großen und geschichtsmächtigen Denkers
Heraklit vorzudringen, dessen Stimme wie die der Pythia weiter
als durch tausend Jahre zu uns reicht. Obwohl dieser Denker
im Ursprung des Abendlandes beheimatet und insofern längst
vergangen ist, ist er gleichwohl von uns immer noch nicht ein-
geholt. Von Martin Heideggers Dialog mit den Griechen in
vielen seiner Schriften können wir lernen, wie das Weitesten nah
und das Vertrauteste fremd wird und wie wir nicht zur Ruhe
kommen und uns nicht auf eine gesicherte Deutung der Grie-
chen verlassen können. Die Griechen bedeuten für uns eine
ungeheure Herausforderung.

Unser Seminar soll eine Übung im Denken sein, d.h. im Nach-
denken der von Heraklit vorgedachten Gedanken. Wenn wir
mit seinen uns nur als Fragmente hinterlassenen Texten kon-
frontiert werden, so geht es uns dabei nicht so sehr um die
philologische Problematik, so wichtig sie auch sein mag*. Unsere
Intention zielt darauf ab, zur Sache selbst vorzudringen, d.h.
zu der Sache, die vor dem geistigen Blick von Heraklit gestanden
haben muß. Diese Sache ist nicht einfach vorhanden wie ein
Befund oder wie irgendeine sprachliche Überlieferung, sondern
sie kann gerade durch die sprachliche Überlieferung sowohl
eröffnet als auch verstellt sein. Es muß als eine Fehlmeinung
gelten, die Sache der Philosophie bzw. die Sache des Denkens,
wie Martin Heidegger sie formuliert hat, wie eine vorhandene
Sache zu betrachten. Die Sache des Denkens liegt nicht irgend-

* Ausführungen von Seminarteilnehmern, vorwiegend philologischer Art,
werden aus urheberrechtlichen Gründen nicht mit veröffentlicht.

- 10 wo vor als ein Land der Wahrheit, zu dem man vordringen könnte, sie ist keine Sache, die man entdecken und entbergen könnte. Sie ist in ihrer Sachlichkeit und zugeordneten Zugangsweise für uns noch dunkel. Wir suchen erst noch die Sache des Denkens des Denkers Heraklit und sind dabei ein wenig dem Manne ähnlich, der vergessen hat, wohin der Weg führt. Bei unserem Seminar handelt es sich nicht um eine spektakuläre Angelegenheit, sondern um eine nüchterne Arbeitssitzung. Unser gemeinsamer Versuch des Nachdenkens wird nicht frei sein von gewissen Enttäuschungen und Niederlagen. Gleichwohl machen wir das Experiment, den Text des alten Denkers lesend, in die geistige Bewegung zu kommen, die uns selbst zu der Sache befreit, die als Sache des Denkens benannt zu werden verdient.

Herr Professor Heidegger ist damit einverstanden, daß ich zunächst eine vorläufige Interpretation der Sprüche Heraklits vorlege, die dem gemeinsamen Gespräch eine Diskussionsbasis und eine Ansatzstelle für eine kritische Überholung oder gar Zertrümmerung gibt und die uns selbst in eine gewisse Gemeinsamkeit der fragenden Sprache zu versetzen geeignet sein mag. Vielleicht ist ein Vorblick auf die besondere Sprache der Sprüche Heraklits, bevor wir diese im einzelnen gelesen und interpretiert haben, unzeitig. Die Sprache Heraklits hat eine innere Vieldeutigkeit und Vieldimensionalität, so daß wir sie nicht eindeutig irgendwelchen Bezügen zuordnen können. Sie schwingt vom gnomischen, sentenzhaften und vieldeutig klingenden Ausdruck bis in eine extreme Verstiegtheit des Denkens.

Als Textausgabe legen wir der Seminarübung die Fragmente der Vorsokratiker von Hermann Diels zugrunde. Die von ihm vorgenommene Reihung der Fragmente Heraklits ist für uns nicht verbindlich. Wir wählen unsererseits eine andere Anordnung, die einen inneren Sinnzusammenhang der Fragmente aufleuchten lassen soll, ohne dabei den Anspruch zu erheben, die Urgestalt der verlorengegangenen Schrift Heraklits *Περὶ φύσεως* rekonstruieren zu wollen. Wir versuchen, einen Leitfaden durch

die Vielfalt der Sprüche zu ziehen in der Hoffnung, daß sich dabei eine gewisse Spur bekunden kann. Ob es sich bei unserer sinngemäßen Anordnung der Fragmente um eine bessere Reihung als die von Diels vorgenommene handelt, soll dahingestellt bleiben. 11

Ohne eine weitere Vorbesinnung gehen wir gleich in medias res. Wir beginnen unsere Interpretation mit dem Fragment 64 : τὰ δὲ πάντα οἰακίλει Κεραυνός. Dieser Satz ist offenbar für jedermann verständlich in dem, was er zu meinen scheint. Ob er aber auch verständlich ist in dem, was diese Meinung betrifft, ist eine andere Frage. Zunächst aber fragen wir, was dieser Satz meint. Sobald wir etwas mehr über ihn nachdenken, kommen wir sogleich vom leichten Verständnis und von der scheinbaren Vertrautheit des Satzes weg. Die Dielssche Übersetzung lautet: „Das Weltall aber steuert der Blitz.“ Ist aber das Weltall die angemessene Übersetzung von τὰ πάντα? Wohl kann man als Ergebnis von Überlegungen zu einer solchen Gleichung von τὰ πάντα und Weltall kommen. Zunächst aber heißt τὰ πάντα „alles“ und bedeutet: alle Dinge, alles Seiende. Heraklit nennt τὰ πάντα gegenüber dem Κεραυνός. Damit spricht er ein Verhältnis aus von den vielen Dingen zu dem Einen des Blitzes. Im Blitzschlag leuchtet das Viele im Sinne des „alles“ auf, wobei „alles“ ein Plural ist. Wenn wir zunächst naiv nach τὰ πάντα fragen, so handelt es sich dabei um ein unbegriffliches Verhältnis. Übersetzen wir τὰ πάντα durch „alle Dinge“, so müssen wir uns erst einmal die Frage stellen, was es denn für Dinge gibt. Wählen wir zunächst den Weg einer gewissen taktischen Naivität. Einmal nehmen wir den Begriff des Dinges in einem weiteren Sinne und meinen dann mit ihm alles das, was ist; zum anderen gebrauchen wir ihn auch in einem engeren Sinne. Meinen wir die Dinge im engeren Sinne, so können wir unterscheiden zwischen solchen, die von Natur aus sind (φύσει ὄντα), und solchen, die aus der menschlichen Techné hervorgehen (τέχνῃ ὄντα). Bei all den Dingen von Natur, bei den leblosen wie Stein und bei den lebendigen wie Pflanze, Tier und Mensch – sofern wir überhaupt vom Menschen als von einem Ding

- 12 sprechen dürfen — meinen wir nur solches, was vereinzelt ist und einen bestimmten Umriß hat. Wir haben das bestimmte Einzelding im Blick, das zwar auch als einzelnes allgemeine Charaktere an sich hat, etwa in der Weise der Geartetheit. Wir machen die stillschweigende Voraussetzung, daß τὰ πάντα im Sinne des insgesamt Vielen die Gesamtheit der endlich begrenzten Dinge bildet. Aber ein Stein etwa ist ein Stück eines Berges. Können wir auch vom Berg als von einem Ding sprechen, oder ist es nur eine menschliche Kurzformel, ein Ding zu nennen, was einen bestimmten Umriß hat? Der Stein befindet sich als Geröll am Berge, dieser gehört in das Gebirge, dieses in die Erdrinde, und die Erde selbst ist ein großes Ding, das als Gravitationskern in unser Sonnensystem gehört.

HEIDEGGER: Wäre es nicht vielleicht angebracht, zunächst einmal zu fragen, ob Heraklit auch in anderen Fragmenten von τὰ πάντα spricht, um so von ihm selbst einen bestimmten Anhalt zu haben, was er unter τὰ πάντα versteht? Auf diese Weise gewinnen wir mehr Nähe zu Heraklit. Das ist die eine Frage. Die zweite Frage, die ich zur Diskussion stellen möchte, lautet, was der Blitz mit τὰ πάντα zu tun hat. Wir müssen konkret fragen, was es denn heißen kann, wenn Heraklit sagt: der Blitz steuert τὰ πάντα. Kann überhaupt der Blitz das Weltall steuern?

TEILNEHMER: Wenn wir den Blitz zunächst einmal nur als Phänomen in den Blick nehmen, so müssen wir uns darüber verwundern, daß er das Weltall steuern soll, da er doch selbst als ein phänomenal Seiendes, als eine sinnlich wahrnehmbare Lichterscheinung mit allem anderen Seienden zusammen in das Weltall hineingehört.

HEIDEGGER: Wir müssen den Blitz, wenn wir ihn griechisch verstehen wollen, in Zusammenhang bringen mit dem Naturphänomen.

FINK: Der Blitz als Naturphänomen betrachtet bedeutet das Aufbrechen des lichthaften Blitzstrahls im Dunkel der Nacht.

Wie in der Nacht der Blitz sekundenartig aufleuchtet und in der Helle eines Lichtscheins die Dinge in ihrem Umriß gegliedert zeigt, so bringt in einem tieferen Sinne der Blitz die vielen Dinge in ihrer gegliederten Versammlung zum Vorschein. 13

HEIDEGGER: Ich erinnere mich an einen Nachmittag während meines Aufenthaltes auf Aegina. Plötzlich vernahm ich einen einzigen Blitzschlag, auf den dann kein weiterer erfolgte. Mein Gedanke war: Zeus. — Unsere Aufgabe besteht jetzt darin, uns bei Heraklit umzusehen, was τὰ πάντα heißt. Wieweit bei ihm eine Unterscheidung zwischen „alles“ im Sinne des summierten einzelnen und „alles“ in der Bedeutung der umfangenden Allheit schon möglich war, ist eine offene Frage. Die andere Aufgabe, die uns durch das Fragment 64 vorerst gestellt wird, ist der Zusammenhang zwischen τὰ πάντα und dem Blitz. Den Blitz müssen wir bei Heraklit auch in Zusammenhang bringen mit dem Feuer (πῦρ). Es ist auch nicht unwesentlich zu beachten, wer uns das Fragment 64 überliefert hat. Es ist der Kirchenvater Hippolytos, der etwa 236/37 n. Chr. gestorben ist. Seit Heraklit sind also ungefähr 800 Jahre vergangen, bis unser Fragment durch Hippolyt zitiert wird. Im Kontext ist auch die Rede vom πῦρ und κόσμος. Doch wollen wir hier nicht auf die philologische Problematik eingehen, die sich angesichts des Zusammenhangs des Fragments und des Kontextes des Hippolyt ergibt. In einem Gespräch, das ich mit Karl Reinhardt im Jahre 1941 führte, als er sich hier in Freiburg aufhielt, sprach ich zu ihm über das Zwischenfeld zwischen der reinen Philologie, die meint, mit ihrem philologischen Handwerk den richtigen Heraklit zu finden, und jener Art zu philosophieren, die darin besteht, drauflos zu denken und dabei zu viel zu denken. Zwischen diesen beiden Extremen gibt es ein Zwischenfeld, in dem es um die Rolle der Überlieferung des Verständnisses, des Sinnes und der Interpretation geht. — Bei Hippolyt finden wir nicht nur das πῦρ, sondern auch die ἐκπύρωσις, die bei ihm die Bedeutung des Weltuntergangs hat. Wenn wir nun fragen, was im Fragment 64 τὰ πάντα, der Blitz und auch das Steuern heißt,

- 14 so müssen wir gleichzeitig versuchen, uns bei der Klärung dieser Worte in die griechische Welt zu versetzen. Um das Fragment 64 in rechter Weise verstehen zu können, würde ich den Vorschlag machen, das Fragment 41 hinzuzunehmen: εἶναι γὰρ ἐν τῷ σοφόν, ἐπίστασθαι γνώμην, ὅτῃ ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων. Diels übersetzt: „Eins nur ist das Weise, sich auf den Gedanken zu verstehen, als welcher alles auf alle Weise zu steuern weiß.“ Wörtlich übersetzt heißt πάντα διὰ πάντων: alles durch alles hindurch. Das Gewicht dieses Spruches liegt einmal im ἐν τῷ σοφόν und zum anderen im πάντα διὰ πάντων. Hier müssen wir vor allem den Zusammenhang des Anfangs und des Endes dieses Satzes in den Blick nehmen.

FINK: Es besteht ein ähnlicher Zusammenhang zwischen der Einsheit des Blitzstrahls und τὰ πάντα, in dessen Helle das Viele sich in seinem Umriß und in seiner Gegliedertheit zeigt, und der Einsheit des σοφόν und πάντα διὰ πάντων. Wie sich der Κεραυνός zu τὰ πάντα verhält, verhält sich analog das ἐν τῷ σοφόν zu πάντα διὰ πάντων.

HEIDEGGER: Wohl gebe ich zu, daß der Blitz und das ἐν τῷ σοφόν in einem Verhältnis zueinander stehen. Doch gibt es bei Fragment 41 noch mehr zu beachten. Im Fragment 64 spricht Heraklit von τὰ πάντα, im Fragment 41 von πάντα διὰ πάντων. Eine ähnliche Wendung finden wir auch bei Parmenides 1/32: διὰ παντὸς πάντα περῶντα. In der Wendung: πάντα διὰ πάντων ist vor allem nach der Bedeutung des διὰ zu fragen. Zunächst heißt es „durch“. Wie aber sollen wir das „durch“ verstehen, örtlich, räumlich, kausal oder wie sonst?

FINK: τὰ πάντα aus dem Fragment 64 meint nicht eine ruhende, statische, sondern eine bewegte Vielfalt von Seiendem. In τὰ πάντα ist gerade im Rückbezug auf den Blitz eine Art von Bewegung mitgedacht. In der Helle, bzw. in der Lichtung, die der Blitzstrahl aufreißt, leuchtet τὰ πάντα auf und tritt ins Erscheinen. Die Bewegtheit von τὰ πάντα ist im Aufleuchten des Seienden in der Lichtung des Blitzes mitgedacht.

HEIDEGGER: Lassen wir zunächst noch die Worte wie Lichtung 15 und Helle beiseite.

FRANK: Wenn ich jetzt von Bewegung gesprochen habe, so müssen wir unterscheiden einmal zwischen der Bewegung, die im Blitzen des Blitzes, im Aufbrechen der Helle liegt, und zum anderen die Bewegung in τὰ πάντα, in den Dingen. Der Bewegung der Helle des Blitzes entspricht die Bewegung, die vom ἐν τὸ σοφόν ausgeht und in den insgesamt vielen Dingen weitergeht. Die Dinge sind keine ruhenden Blöcke, sondern sie sind mannigfach in Bewegung.

HEIDEGGER: τὰ πάντα ist also nicht ein vorhandenes Ganzes im Gegenüber, sondern das Seiende in Bewegung. Andererseits kommt bei Heraklit die Bewegung als κίνησις nicht vor.

FRANK: Wenn auch Bewegung nicht zu den Grundworten Heraklits gehört, so steht sie doch immer im Problemhorizont seines Denkens.

HEIDEGGER: Nehmen wir nun zu Fragment 64 und 41 auch noch das Fragment 1 hinzu: τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν εὐόκασι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοῖων ἐγὼ διηγέυμαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λαμβάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιῶσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες ἐπιλαμβάνονται*. Vorerst interessiert uns nur: γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε. Wir übersetzen: Denn

* Diels übersetzt: „Für der Lehre Sinn aber, wie er hier vorliegt, gewinnen die Menschen nie ein Verständnis, weder ehe sie ihn vernommen noch sobald sie ihn vernommen. Denn geschieht auch alles nach diesem Sinn, so gleichen sie doch Unerprobten, so oft sie sich erproben an solchen Worten und Werken, wie ich sie erörtere, nach seiner Natur ein jegliches zerlegend und erklärend, wie es sich verhält. 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.“

- 16 obwohl alles nach diesem λόγος geschieht. Wenn Heraklit hier von γινομένων spricht, so ist also bei ihm doch die Rede von Bewegung.

FINK: In γινομένων γὰρ πάντων handelt es sich um die innerkosmische Bewegtheit der Dinge und nicht um die Bewegung, die vom λόγος ausgeht.

HEIDEGGER: γινομένων gehört zu γένεσις. Wenn die Bibel von der γένεσις spricht, so meint sie damit die Schöpfung, in der die Dinge entstanden sind. Was aber bedeutet γένεσις im Griechischen?

TEILNEHMER: Auch γένεσις ist kein Begriff bei Heraklit.

HEIDEGGER: Seit wann gibt es überhaupt Begriffe?

TEILNEHMER: Erst seit Platon und Aristoteles. Bei Aristoteles haben wir sogar das erste philosophische Wörterbuch.

HEIDEGGER: Während sich Platon im Umgang mit Begriffen noch schwer tut, sehen wir bei Aristoteles einen leichteren Umgang mit ihnen. — Das Wort γινομένων steht im Fragment 1 an einer fundamentalen Stelle.

FINK: Wir können uns vielleicht selbst einen Einwand machen. γένεσις in einem leichtverständlichen Sinne finden wir, phänomenal gesehen, bei den Lebewesen. Pflanzen entstehen aus Keimen, Tiere aus der Paarung der Elterntiere und Menschen aus der geschlechtlichen Vereinigung von Mann und Frau. Die γένεσις ist also ursprünglich beheimatet im phänomenalen Bereich des Vegetativ-Animalischen. Das Entstehen (γίγνεσθαι) ist in diesem Bereich zugleich verkoppelt mit dem Vergehen (φθείρεσθαι). Wenn wir nun die γένεσις auch auf den Bereich der leblosen Dinge beziehen, operieren wir mit einem erweiterten, allgemeineren Sinn dieses Wortes. Denn beziehen wir γένεσις

auf τὰ πάντα, erweitern wir den Sinn von γένεσις über den phänomenalen Bereich hinaus, in dem sonst das Genesis-Phänomen zu Hause ist. 17

HEIDEGGER: Was Sie unter dem phänomenalen Sinn des Wortes γένεσις verstehen, können wir auch als ontisch bezeichnen.

INK: Die Ausweitung der ursprünglich phänomenalen Bedeutung von γένεσις treffen wir auch in der Vulgärsprache an, etwa wenn wir von der Entstehung der Welt sprechen. Wir gebrauchen für unser Vorstellen bestimmte Bilder und Vorstellungskreise. Im Fragment 1 handelt es sich bei γινομένων um den allgemeineren Sinn von γένεσις. Denn τὰ πάντα entstehen nicht wie dasjenige Seiende, das gemäß der γένεσις im engeren Sinne entsteht, also nicht wie Lebewesen. Etwas anderes ist es, wenn im Entstehen der Dinge die Verfertigung und Hervorbringung (τέχνη und ποίησις) mitgemeint ist. Die ποίησις der Phänomene ist aber etwas anderes als die γένεσις. Der Krug entsteht nicht durch des Töpfers Hand wie der Mensch durch den Menschen erzeugt wird.

HEIDEGGER: Vergewärtigen wir uns noch einmal, worin jetzt unsere Aufgabe besteht. Wir fragen: was bedeutet τὰ πάντα aus Fragment 64, πάντα διὰ πάντων aus Fragment 41 und γινομένων γὰρ πάντων aus Fragment 1? Das κατὰ τὸν λόγον aus Fragment 1 entspricht dem ἐν τὸ σοφόν aus Fragment 41 und dem Κεραυνός aus Fragment 64.

INK: In γινομένων ist der Sinn von γένεσις ausgeweitet gebraucht.

HEIDEGGER: Aber kann man denn wirklich von einer Ausweitung sprechen? Ich meine, daß wir doch das „Steuern“, das „alles durch alles hindurch“ und jetzt die Bewegung, die in γινομένων gedacht ist, im genuin griechischen Sinne nachzuverstehen versuchen sollten. Ich stimme dem zu, daß wir die

- 18 Bedeutung von γένεσις in γινομένων nicht eng nehmen dürfen, sondern daß es sich dort um eine allgemeine Aussage handelt. Das Fragment 1 gilt als der Beginn der Schrift Heraklits. In ihm wird Fundamentales gesagt. Dürfen wir nun die in γινομένων in einem weiten Sinne gedachte γένεσις beziehen auf das Hervorkommen? Vorgehend können wir sagen, daß wir im Blick behalten müssen den Grundzug dessen, was die Griechen Sein nennen. Obwohl ich dieses Wort nicht mehr gern gebrauche, nehmen wir es jetzt dennoch auf. Wenn Heraklit in γινομένων die γένεσις denkt, so ist damit nicht gemeint das Werden im modernen Sinne, also nicht in der Bedeutung eines Vorganges, sondern griechisch gedacht heißt es: zum Sein kommen, in die Anwesenheit hervorkommen. Wir haben jetzt drei verschiedene Hinsichten, an die wir uns halten müssen, wenn wir über τὰ πάντα ins Klare kommen wollen, und die wir den Fragmenten 64, 41 und 1 entnommen haben. Hierzu können wir auch noch das Fragment 50 nehmen: οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι. Die Dielssche Übersetzung lautet: „Haben sie nicht mich, sondern den Sinn vernommen, so ist es weise, dem Sinne (λόγος) gemäß zu sagen, alles sei eins. In diesem Spruch kommt es vor allem auf ἐν, πάντα und ὁμολογεῖν an.

FINK: Wenn wir jetzt ausgehen vom Hervorkommen, Zum-Vorschein-Kommen, worin Sie die griechische Bedeutung der in γινομένων gedachten γένεσις sehen, dann haben wir damit auch eine Beziehung zur Helligkeit und zum Lichtschein des Blitzes, in dem das einzelne steht und aufleuchtet. Wir hätten dann folgendes analoge Verhältnis: so wie in einer lichtlosen Nacht der Blitz auf einmal alles einzelne in seinem bestimmten Umriß sehen läßt, so wäre das in einer kurzen Zeit dasselbe, was im πυρ αἰζῶον aus Fragment 30 immer geschieht. In dem Moment der Helligkeit ist die Einrückung des Seienden in die Bestimmtheit gedacht. Aus Fragment 64 stammt das τὰ πάντα, aus Fragment 41 πάντα διὰ πάντων und aus Fragment 1: γινομένων πάντων κατὰ τὸν λόγον. Wir haben vorhin zu unterscheiden

versucht die Bewegung des Blitzens des Blitzes. Jetzt können wir sagen, daß es die Bewegung des Zum-Vorschein-Bringens ist. Aber das Zum-Vorschein-Bringen, das der Blitz am Seienden vollbringt, ist auch ein steuerndes Eingreifen in die Bewegtheit der Dinge selbst. Die Dinge sind bewegt in der Weise des Auf- und Untergehens, des Zu- und Abnehmens, der Ortsbewegung und der Veränderung. Der Bewegung des Blitzes entspricht die Bewegung des ἐν τῷ σοφόν. Die steuernde Bewegung ist nicht auf den Blitz und auch nicht auf das ἐν τῷ σοφόν gedacht, sondern auf die Wirksamkeit des Blitzes und des ἐν τῷ σοφόν, das im Zum-Vorschein-Bringen wirkt und weiterwirkt in den Dingen. Die Bewegung des steuernden Eingreifens in die Bewegtheit der Dinge geschieht gemäß dem λόγος. Die Bewegung der in der Helle des Blitzes stehenden Dinge hat eine sophonartige Natur, sie muß aber unterschieden werden von der vom σοφόν selbst ausgehenden Bewegung. Im Fragment 41 geht es nicht nur um das Verhältnis des Einen und Vielen, das im Einen vorscheint, sondern auch um die Wirksamkeit des Einen in bezug auf τὰ πάντα, die zum Ausdruck kommt in πάντα διὰ πάντων. Es könnte sein, daß λόγος aus Fragment 1 ein anderes Wort ist für σοφόν aus Fragment 41, für Κεραυνός aus Fragment 64, sowie für πῦρ und πόλεμος. Der πόλεμος ist der πάντων βασιλεύς, der Krieg, der die Bewegtheit der in der Sphäre des Vorscheins stehenden Dinge in Gegensätzen bestimmt.

HEIDEGGER: Sie wollen also sagen, daß das, was mit γένεσις in γινομένων γὰρ πάντων gemeint ist, dazu dient, das διὰ aus Fragment 41 näher zu bestimmen? Verstehen Sie dann das διὰ kausal?

LINK: Keineswegs. Ich möchte nur sagen, daß der Blitz, der das Dunkel der Nacht aufreißt und in seinem Lichtschein alles Einzelte aufleuchten und sehen läßt, zugleich auch das Bewegende der γένεσις in der Weise des διὰ ist und daß diese Bewegung weitergeht in den Bewegungen der Dinge. Wie der Blitz, so verhält sich auch der λόγος aus Fragment 1 zu τὰ πάντα. Der

- 20 hervorbringenden Bewegung des Blitzes entspricht die hervorbringende Bewegung des λόγος, der alles einrichtet, steuert und bestimmt.

TEILNEHMER: Das Verhältnis der Bewegung des Blitzens und der Bewegtheit des Seienden ist kein Wirkverhältnis. Wenn gesagt wurde, daß die zum Vorschein bringende Bewegung des Blitzes weitergeht in den Bewegungen der Dinge, so ist damit kein Kausalverhältnis zwischen der hervorbringenden Bewegung und der Bewegtheit des Hervorgebrachten gemeint, sondern das, was hier im Problemhorizont steht, ist die Differenz zwischen der Bewegung im Sein und der Bewegung im Seienden bzw. zwischen der Bewegung im Entbergen und der Bewegtheit des Entborgenen.

FINK: Wir unterscheiden das blitzhafte Aufbrechen des Lichts als die Bewegung des Hervorbringens und das darin Hervorkommen von jeglichem Bestimmten in seiner Bewegtheit. Die Momentaneität des Blitzes ist ein Indiz für eine Unständigkeit. Wir müssen den Blitz als die kürzeste Zeit, eben als Momentaneität verstehen, die ein Symbol ist für die selbst nicht binnenzeitliche, aber zeitlassende Bewegung des Hervorbringens.

HEIDEGGER: Ist nicht der Blitz ein ewiger und nicht nur ein momentaner?

FINK: Das Problem der hervorbringenden Bewegung in ihrem Verhältnis zur Bewegung des Hervorgebrachten müssen wir am Zusammenhang von Blitz, Sonne, Feuer und auch der Horen denken, in denen die Zeit gedacht ist. Das Feurige muß bei Heraklit unter mehreren Aspekten gedacht werden, so etwa als das Feuer in der Sonne und als die Wandlungen des Feuers (πυρὸς τροπαί). Das Feuer, das allem zugrundeliegt, ist das Hervorbringen, das sich in seinen Wandlungen als dem Hervorgebrachten entzieht. Das πάντα διὰ πάντων aus Fragment 41 möchte ich in Verbindung bringen mit den πυρὸς τροπαί. Der

Blitz ist der plötzliche Aufbruch des Lichts im Dunkel der Nacht. Wenn nun der Blitz perpetuiert, ist er das Symbol für die Bewegung des Hervorbringens. 21

HEIDEGGER: Sind Sie gegen eine Identifizierung von Blitz, Feuer und auch Krieg?

LINK: Nein, aber die Identifizierung ist hier eine Identität der Identität und Nichtidentität.

HEIDEGGER: Identität müssen wir dann verstehen als das Zusammengehören.

LINK: Blitz, Feuer, Sonne, Krieg, λόγος und σοφόν sind verschiedene denkerische Blickbahnen auf den einen und selben Grund. In den πρὸς τροπὰς wird der Grund von allem gedacht, der sich umschlagend verstellt in Wasser und Erde.

HEIDEGGER: Sie meinen also die Wandlungen der Dinge auf einen Grund hin.

LINK: Der hier gemeinte Grund ist aber nicht etwa die Substanz oder das Absolute, sondern Licht und Zeit.

HEIDEGGER: Wenn wir nun bei unseren Ausgangstexten bleiben, und zwar zunächst bei der Frage nach dem διὰ aus Fragment 41, können wir dann nicht vom Steuern (οἰακίζειν) her das διὰ bestimmen? Was bedeutet das Steuern?

LINK: Man kann das Steuern auch unter die Bewegung subsumieren. Aber bei Heraklit ist das Steuern des Blitzes das, was aller Bewegung im Seienden so gegenübersteht, wie der Blitz demjenigen, was sich in seinem Lichtschein zeigt. Es hat also nicht den Charakter eines Bewegtseins wie das Seiende, sondern den Charakter der Hervorbringung von Bewegung im Seienden. Hinzu kommt, daß das Steuern, das τὰ πάντα betrifft,

- 22 kein Steuern von Einzeldingen, sondern von der inbegrifflichen Gesamtheit des Seienden ist. Das Phänomen des Steuerns eines Schiffes ist nur die Absprungsbasis für den Gedanken, der die Hervorbringung der Gesamtheit des Seienden in das gegliederte Gesamtgefüge denkt. Wie der Kapitän in der Bewegung des Meeres und der Winde, der das Schiff ausgesetzt ist, einen Kurs in die Bewegung des Schiffes bringt, so gibt das steuernde Zum-Vorschein-Bringen des Blitzes allem Seienden nicht nur seinen Umriß, sondern auch seinen Antrieb. Das steuernde Zum-Vorschein-Bringen ist die anfänglichere Bewegung, die die Gesamtheit des Seienden in seiner mannigfachen Bewegtheit zum Vorschein bringt und sich zugleich in ihr entzieht.

HEIDEGGER: Kann man das Steuern aus Fragment 64 (οὐρανὸν κυβερνήσει) und aus Fragment 41 (ἐκ κυβερνήσεως) in Zusammenhang bringen mit dem *διά*? Wenn ja, was ergibt sich dann für den Sinn des *διά*?

FINK: In dem *διά* ist eine transitive Bewegung gedacht.

HEIDEGGER: Welchen Sinn hat nun das „alles durch alles hindurch“?

FINK: Ich möchte das *πάντα διὰ πάντων* in Zusammenhang bringen mit den *πυρὸς τροπαί*. Die Wandlungen des Feuers besagen dann, daß alles in alles übergeht, und zwar so, daß nicht das Bestimmte in seiner Prägung bleibt, sondern sich nach einer unerkennbaren Weisheit durch Gegensätze hindurchbewegt.

HEIDEGGER: Warum aber spricht dann Heraklit vom Steuern?

FINK: Die Wandlungen des Feuers sind gewissermaßen eine Kreisbewegung, die vom Blitz bzw. vom σοφόν gesteuert wird. Die Bewegung, in der alles durch alles sich durch Gegensätze hindurchbewegt, wird gelenkt.

HEIDEGGER: Aber dürfen wir hier von Gegensätzen oder gar von Dialektik sprechen? Heraklit weiß weder etwas von Gegensätzen noch von Dialektik. 23

FINK: Wohl sind bei Heraklit die Gegensätze nicht thematisch, aber andererseits ist doch nicht zu bestreiten, daß er auf Gegensätze vom Phänomen her zeigt. Die Bewegung, in der alles durch alles hindurch sich wandelt, ist eine gesteuerte. Für Platon ist das Steuer das Gleichnis, um die Macht des Vernünftigen in der Welt darzulegen.

HEIDEGGER: Sie wollen, was Steuern heißt, dadurch erläutern, daß Sie das Steuernde den λόγος nennen. Was aber ist das Steuern als Phänomen?

FINK: Das Steuern als Phänomen ist die Bewegung eines Menschen, der etwa ein Schiff in eine gewünschte Richtung bringt. Es ist das Dirigieren einer Bewegung, das ein vernünftiger Mann betreibt.

HEIDEGGER: Bei dem Experiment, das wir unternehmen, handelt es sich nicht darum, den Heraklit an sich hervorzubringen zu wollen, sondern er spricht mit uns und wir sprechen mit ihm. Im Augenblick denken wir über das Phänomen des Steuerns nach. Dieses Phänomen ist gerade heute im Zeitalter der Kybernetik so fundamental geworden, daß es die ganze Naturwissenschaft und das Verhalten des Menschen beansprucht und bestimmt, so daß es uns dazu nötigt, über es mehr Klarheit zu gewinnen. Zunächst haben Sie gesagt, Steuern heiße „etwas in eine gewünschte Richtung bringen“. Versuchen wir noch eine genauere Beschreibung des Phänomens.

FINK: Steuern ist das In-die-Gewalt-Bringen einer Bewegung. Ein Schiff ohne Steuerrad und Steuermann ist ein Spiel der Wellen und Winde. Erst durch das Steuern wird es gewaltsam in die gewünschte Richtung gebracht. Das Steuern ist eine ein-

- 24 greifende, umbildende Bewegung, die das Schiff auf einen bestimmten Kurs zwingt. Es hat das Moment der Gewaltsamkeit an sich. Aristoteles unterscheidet die Bewegung, die den Dingen einheimisch ist, und die Bewegung, die den Dingen gewaltsam angetan wird.

HEIDEGGER: Gibt es aber nicht auch ein gewaltloses Steuern? Gehört zum Phänomen der Steuerung wesentlich das Moment der Gewaltsamkeit? Das Phänomen der Steuerung ist immer noch ungeklärt in bezug auf Heraklit und auf unsere heutige Notlage. Daß die Naturwissenschaften und unser Leben heute von der Kybernetik in steigendem Maße beherrscht werden, ist nicht zufällig, sondern ist in der Entstehungsgeschichte der neuzeitlichen Wissenschaft und Technik vorbestimmt.

FINK: Das menschliche Phänomen der Steuerung ist bestimmt durch das Moment der gewaltsamen und vorausberechneten Regelung. Es hängt mit dem berechnenden Wissen und dem gewaltsamen Eingreifen zusammen. Etwas anderes ist das Steuern des Zeus. Wenn er steuert, so berechnet er nicht, sondern waltet mühelos. Es mag im Bereich der Götter ein gewaltloses Steuern geben, nicht aber im menschlichen Bereich.

HEIDEGGER: Besteht wirklich ein notwendiger Zusammenhang zwischen dem Steuern und der Gewalt?

FINK: Der Steuermann eines Schiffes ist der Kundige. Er kennt sich aus in den Strömungen und Winden. Er muß die Bewegungsantriebe in Wind und Strömung in rechter Weise nutzen. Durch sein Steuern entzieht er das Schiff gewaltsam dem Spiel der Winde und Wellen. Insofern muß man also im Phänomen des Steuerns das Moment des Gewalttätigen mitsehen und mitsetzen.

HEIDEGGER: Wird nicht auch die heutige Kybernetik selbst gesteuert?

FINK: Wenn man dabei etwa an die *εἰμαρμένη* oder gar an das 25
Geschick denkt.

HEIDEGGER: Ist dieses Steuern nicht ein gewaltloses? Wir müssen die verschiedenen Phänomene des Steuerns in den Blick nehmen. Steuern kann einmal das gewaltsame in der Richtung Halten sein, zum anderen aber auch das gewaltlose Steuern der Götter. Die Götter der Griechen haben aber nichts zu tun mit Religion. Die Griechen haben nicht an ihre Götter geglaubt. Einen Glauben der Hellenen — um an Wilamowitz zu erinnern — gibt es nicht.

FINK: Aber die Griechen haben den Mythos gehabt.

HEIDEGGER: Mythos ist jedoch etwas anderes als Glaube. — Um aber auf das gewaltlose Steuern zurückzukommen, können wir fragen, wie es denn damit bei der Genetik steht. Würden Sie dort auch von einem gewaltsamen Steuern sprechen?

FINK: Hier muß man unterscheiden einmal zwischen dem natürlichen Verhalten der Gene, das seinerseits kybernetisch interpretiert werden kann, und zum anderen der Manipulation der Erbfaktoren.

HEIDEGGER: Würden Sie hier von Gewalt sprechen?

FINK: Auch wenn die Gewalt vom Vergewaltigten nicht gespürt wird, ist sie immer noch Gewalt. Auf Grund dessen, daß man heute gewaltsam in das Verhalten der Gene verändernd eingreifen kann, besteht die Möglichkeit, daß eines Tages die Drogisten die Welt regieren.

HEIDEGGER: Die Genetiker sprechen angesichts der Gene von einem Alphabet, von einem Informationsarchiv, das in sich eine bestimmte Menge von Informationen speichert. Ist bei diesem Informationsgedanken an Gewalt gedacht?

- 26 FINK: Die Gene, die wir vorfinden, sind ein biologischer Befund. Sobald man aber auf den Gedanken kommt, die menschliche Rasse verbessern zu wollen durch eine verändernde Steuerung der Gene, handelt es sich dabei nicht um einen Zwang, der Schmerzen bereitet, wohl aber um Gewalt.

HEIDEGGER: Wir müssen also ein Zweifaches unterscheiden: einmal die informations-theoretische Interpretation des Biologischen und zum anderen den darauf gegründeten Versuch, aktiv zu steuern. Gefragt ist, ob in der kybernetischen Biologie der Begriff der gewaltsamen Steuerung am Platz ist.

FINK: Streng genommen kann man hier auch nicht von Steuerung sprechen.

HEIDEGGER: Es fragt sich, ob nicht im Begriff der Information eine Zweideutigkeit vorliegt.

FINK: Die Gene zeigen eine bestimmte Geprägtheit und haben daher den Charakter von Langspeichern. Der Mensch lebt durch die genetische Bedingtheit sein Leben, das er scheinbar als freies Wesen hinbringt. Hier ist jeder der Bedingte der Vorfahren. Man spricht auch von der Lernfähigkeit der Gene, die wie die Computer lernen können.

HEIDEGGER: Wie aber steht es mit der Information?

FINK: Unter Information versteht man einmal das informare, die Prägung, das Formeinpressen und zum anderen die Nachrichtentechnik.

HEIDEGGER: Wenn die Gene das menschliche Verhalten bestimmen, entfalten sie dann die in ihnen liegenden Nachrichten?

FINK: Gewissermaßen. Bei den Nachrichten handelt es sich hier nicht um die, die der Mensch aufnimmt. Gemeint ist, daß

er sich so verhält, wie wenn er einen Befehl aus dem Genespeicher bekäme. Von hier aus gesehen wird die Freiheit zur geplanten Freiheit. 27

HEIDEGGER: Information besagt also einmal das Prägen und zum anderen das Nachricht-Geben, auf das der Benachrichtete reagiert. Durch die kybernetische Biologie werden die menschlichen Verhaltensweisen formalisiert und die gesamte Kausalität wird verwandelt. Wir brauchen keine Naturphilosophie, sondern es genügt, wenn wir uns darüber klar werden, woher die Kybernetik kommt und wohin sie führt. Die allgemeine Klage, daß die Philosophie von der Naturwissenschaft nichts versteht und ständig hinterherhinkt, können wir ruhig übernehmen. Wichtig für uns ist, den Naturwissenschaftlern zu sagen, was sie eigentlich machen. — Wir haben jetzt eine Mannigfalt von Aspekten im Phänomen des Steuerns gesehen. Κεραινός, ξν, σοφόν, λόγος, πῦρ, "Ἡλιος und πόλεμος sind nicht einerlei und dürfen von uns nicht einfach gleichgesetzt werden, sondern zwischen ihnen walten bestimmte Bezüge, die wir sehen wollen, wenn wir uns über die Phänomene klar werden. Heraklit hat keine Phänomene beschrieben, sondern er hat sie einfach gesehen. Abschließend möchte ich noch an das Fragment 47 erinnern: μή εἰκῇ περὶ τῶν μεγίστων συμβαλλώμεθα. Übersetzt lautet es: daß wir nicht ins Blaue hinein, d.h. unbedacht über die höchsten Dinge unsere Worte zusammenbringen. Dieser Spruch könnte ein Motto für unser Seminar sein.

II.

Hermeneutischer Zirkel. – Bezug von $\epsilon\upsilon$ und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$
(beigezogene Fragmente: 1, 7, 80, 10, 29, 30, 41, 53,
90, 100, 102, 108, 114).

- 28 FINK: Im Ausgang vom Fragment 64 sind wir auf die Schwierigkeit gestoßen, die Wortfügung $\tau\acute{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ zu erläutern. Ich spreche absichtlich nicht vom Begriff $\tau\acute{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$, um nicht die Vorstellung einer Herakliteischen Terminologie aufkommen zu lassen. Die Wortfügung $\tau\acute{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ hat sich uns im Fragment 64 als das gezeigt, worauf sich der Blitz steuernd bezieht. Der Blitz als das aufreißende Licht, als das Feuer in der Phase der Momentaneität bringt $\tau\acute{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ zum Vorschein, umreißt jegliches in seiner Gestalt und lenkt die Bewegung, den Wandel und Gang all dessen, was in $\tau\acute{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ gehört. Um die Frage schärfer zuzuspitzen, was oder wer $\tau\acute{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ sind, ob Einzel Dinge, Elemente oder Gegenbezüge, begannen wir damit, auf andere Fragmente vorauszublicken, die auch $\tau\acute{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ nennen. Wenn wir von dem absehen, was wir bereits in den Bezug zu Fragment 64 gebracht haben, ergeben sich im ganzen fünfzehn Textstellen, die wir uns daraufhin ansehen wollen, inwiefern, d.h. in welchen Hinsichten in ihnen $\tau\acute{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ angesprochen sind. Im Fragment 64 hat sich gezeigt, daß der Blitz das Steuernde ist. Es handelt sich nicht um eine immanente Selbstregelung der $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. Wir müssen den Blitz als das Eine von dem insgesamt Vielen der $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ unterscheiden.

TEILNEHMER: Wenn also das Steuerprinzip nicht innerhalb des Ganzen liegt, so muß es außerhalb des Ganzen oder über dem Ganzen sich befinden. Wie aber kann es außerhalb des Ganzen sein?

FINK: Wenn wir den Begriff des Ganzen pressen, so meint er einen Inbegriff, der nichts außer sich läßt, also auch scheinbar

nicht das, was Sie das Steuerprinzip nennen. Aber es handelt sich bei Heraklit um einen von uns im Augenblick noch nicht bestimmbaren Gegenbezug zwischen dem $\epsilon\nu$ des Blitzes und $\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$, die durch den Blitz aufgerissen, gesteuert und gelenkt werden. Als formallogischer Inbegriff meint $\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ einen Begriff von „alles“, der nichts außer sich läßt. Es ist jedoch auch fraglich, ob das Steuernde überhaupt etwas ist, was außerhalb von $\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ ist. Hier liegt ein ganz eigentümliches Verhältnis vor, das mit den geläufigen Verhältnis-Kategorien gar nicht gefaßt werden kann. Das fragliche Verhältnis zwischen dem Blitz, der $\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ lenkt, und $\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ selbst ist das Verhältnis von Eins zu Vielem, aber nicht das Verhältnis der Einzahl zu einer Mehrzahl, sondern das Verhältnis eines noch nicht geklärten Einen zu dem Vielen in dem Einen, wobei das Viele im Sinne des Inbegriffs gemeint ist. 29

HEIDEGGER: Inwiefern lehnen Sie die Dielssche Übersetzung von $\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ als Weltall ab?

FINK: Wenn im Fragment 64 statt $\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ $\tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu$ stehen würde, so wäre eine Übersetzung durch „Weltall“ gerechtfertigt. $\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ bilden nicht das Weltall, sondern den Inbegriff des Binnenweltlichen. Nicht $\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ ist das Weltall, sondern der Blitz selbst ist der Weltall-Bildende, in dessen Lichtschein die insgesamt vielen Dinge zum unterschiedenen Erscheinen kommen. $\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ ist das Reich der Unterschiede. Der Blitz als das $\epsilon\nu$ ist aber gegen $\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ nicht wie der Nachbar gegen den Nachbar oder wie das Kalte gegen das Warme abgesetzt.

HEIDEGGER: Ist also nach Ihrer Interpretation der Blitz und das Weltall dasselbe?

FINK: Ich möchte es anders formulieren. Der Blitz ist nicht das Weltall, sondern er ist als das Weltall-Bildende. Er ist nur als Weltbildung. Was hier unter Weltbildung zu verstehen ist, müßte genauer erläutert werden.

- 32 Zusammenhang mit allen anderen Fragmenten nicht das Ganze dessen ergibt, was Heraklit gedacht hat. Obwohl er in seinen Fragmenten an die Volkssprache anknüpft, etwa auch im Fragment 60, so schwingen sie doch in mehreren Dimensionen.

HEIDEGGER: Wir müssen im Laufe unseres Seminars den Versuch machen, durch die Interpretation in die Dimension zu gelangen, die von Heraklit verlangt wird. Dabei ergibt sich allerdings die Frage, wieweit wir implizit und explizit interpretieren, d.h. wieweit wir die Dimension Heraklits von unserem Denken aus sichtbar machen können. Die Philosophie kann nur sprechen und sagen, nicht aber malen.

FINK: Vielleicht kann sie auch nicht einmal zeigen.

HEIDEGGER: Es gibt einen alten chinesischen Spruch, der lautet: Einmal gezeigt ist besser als hundertmal gesagt. Dagegen ist die Philosophie genötigt, gerade durch das Sagen zu zeigen.

FINK: Beginnen wir damit, die Textstellen, in denen von πάντα die Rede ist, daraufhin anzusehen, wie die πάντα angesprochen werden. Fangen wir an mit Fragment 1, das uns schon beschäftigt hat. Die uns jetzt allein interessierende Stelle lautet: γινόμενων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον. Fragen wir uns, in welcher Hinsicht hier die πάντα angesprochen werden. Sie werden als γινόμενα bezeichnet. Was aber bedeutet das? Fassen wir γίγνεσθαι eng auf, so meint es das Hervorkommen, das Entstehen eines Lebewesens aus einem anderen. Um aber im Fragment 1 zu verstehen, inwiefern die πάντα γινόμενα sind, müssen wir das κατὰ τὸν λόγον berücksichtigen. Die πάντα sind bewegte gemäß dem λόγος. Die γινόμενα πάντα stehen zugleich in einem Bezug zu den Menschen, die unverständlich werden (ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι), die den λόγος nicht verstehen, gemäß dem die πάντα geschehen und bewegt sind.

HEIDEGGER: Nehmen wir zu κατὰ τὸν λόγον auch noch das τόνδε hinzu.

FINK: Das demonstrative τόνδε besagt: gemäß diesem λόγος, 33
der dann im folgenden erörtert wird.

TEILNEHMER: Ist es nicht angemessener, das ἀξύνεται γίνονται
nicht mit „unverständlich werden“, sondern durch „sich als un-
verständlich erweisen“ zu übersetzen?

FINK: Wenn ich γίνονται mit „werden“ übersetze und es in
einen Bezug setze zu γινομένων γὰρ πάντων, dann verstehe ich
darunter nur ein blasses Werden.

HEIDEGGER: Den Ausgang unserer Besinnung bildet das Frag-
ment 64, in welchem wir das Verhältnis des steuernden Blitzes
zu τὰ πάντα, d.h. den Bezug von ἐν und πάντα in den Blick nah-
men. Die weiteren Fragmente sollen uns nun zeigen, in welcher
Weise und unter welchen Hinsichten von diesem Bezug die
Rede ist.

FINK: Von Fragment 1, in dem die πάντα als bewegte ange-
sprochen werden und ihr Bewegtsein auf den λόγος bezogen
wird und in dem zugleich auch das Verhältnis der Menschen
zum λόγος genannt wird, sofern sie ihn nicht in seinem bewe-
genden Bezug zu den bewegten πάντα verstehen, gehe ich über
zu Fragment 7: εἰ πάντα τὰ ὄντα καπνὸς γένοιτο, ῥῖνες ἂν
διαγνοῖεν*. In welcher Weise werden hier die πάντα ange-
sprochen? Erläutert ὄντα die πάντα oder ist πάντα gemeint als
unbestimmtes Zahlwort inbegrifflicher Art, so daß wir über-
setzen müssen: alle ὄντα? Ich meine, daß hier πάντα verstanden
werden als unterschiedene.

HEIDEGGER: Daß sie unterschiedene sind, geht hervor aus dem
διαγνοῖεν.

FINK: Im Fragment 7 wird ein bekanntes Phänomen Unter-
schiede verhüllender Art genannt, der Rauch. In ihm entziehen

* Die Dielssche Übersetzung hat folgenden Wortlaut: „Würden alle Dinge zu
Rauch, so würde man sie mit der Nase unterscheiden.“

- 34 sich wohl die Unterschiede, aber er beseitigt sie nicht, was sich in dem διαγνοῖεν zeigt. In der Wortfügung πάντα τὰ ὄντα ist also vor allem das Moment des Unterschiedenseins zu beachten.

HEIDEGGER: Wie also ist πάντα hier zu fassen?

FINK: πάντα τὰ ὄντα meint nicht eine Abzählung der ὄντα und bedeutet nicht „alle Seienden“, sondern die πάντα, die seiend sind, sind voneinander abgesetzt, sind unterschiedene. Die πάντα insgesamt als ὄντα sind die Korrelate einer διάγνωσις. Das Diagnosishafte eines Unterscheidens wird verschärft im Hinblick auf den Rauch als Unterschiede verhüllendes Phänomen. Die πάντα werden also im Fragment 7 als unterschiedene in den Blick genommen.

HEIDEGGER: Welche Auskunft über die πάντα gibt uns Fragment 7 gegenüber Fragment 1?

FINK: Im Fragment 7 liegt der Ton auf der Unterschiedenheit, auf der Individuiertheit der πάντα, die in Fragment 1 als die bewegten angesprochen werden, und zwar bewegt gemäß dem λόγος.

HEIDEGGER: Dem Gesamtsinn des Fragments 7 nach sind also die πάντα bezogen auf die γνώσις, auf den vernehmenden Menschen.

FINK: Die γνώσις in bezug auf die πάντα ist aber nur möglich, sofern die πάντα an ihnen selbst unterschieden sind. Die πάντα sind bewegte gemäß dem λόγος. In ihrer Bewegung, in ihrem Wandel und Gang, den der Blitz steuert, sind sie zugleich an ihnen selbst unterschieden. Die Bewegung des im Blitzen aufbrechenden Lichtscheins läßt die πάντα als an ihnen selbst unterschiedene hervorkommen.

HEIDEGGER: Doch damit haben Sie schon in die vorläufige Orientierung über die Weise, wie τὰ πάντα von Heraklit angesprochen werden, eine ganze Philosophie hineingelegt.

FINK: Ich möchte auch zunächst dabei bleiben, daß das Wesentliche in Fragment 7 die Rückbeziehung der πάντα auf die γνῶσις und διάγνωσις ist. 35

HEIDEGGER: Während in Fragment 1 die πάντα in ihrem Bezug zum λόγος, der nicht der menschliche ist, gesehen werden, werden sie in Fragment 7 in ihrem Bezug zum menschlichen Erkennen angesprochen. Für die Späteren entwickelt sich dann aus dem διαγιγνώσκειν das διανοεῖσθαι und das διαλέγεσθαι. Das διαγνοῖν ist ein Hinweis darauf, daß die πάντα charakterisiert sind als Unterscheidbares, nicht aber schon als Unterschiedenes.

TEILNEHMER: Wenn in Fragment 1 vom λόγος die Rede ist und in Fragment 7 von der διάγνωσις, kann man dann nicht die γνῶσις der πάντα beziehen auf den λόγος?

HEIDEGGER: Damit denken Sie schon zu viel. Sie wollen hinaus auf den Zusammenhang von γνῶσις des Menschen und λόγος. Wir aber wollen zunächst nur die unterschiedlichen Weisen kennenlernen, in denen Heraklit von τὰ πάντα spricht.

TEILNEHMER: Ist aber nicht doch das Seiendsein der πάντα, das in ὄντα zur Sprache kommt, eine Qualität der πάντα, die eine notwendige Voraussetzung für die διάγνωσις ist?

FINK: Daß das Seiendsein der πάντα eine notwendige Voraussetzung für das unterscheidende Erkennen des Menschen ist, gebe ich zu. Nur ist ὄντα keine Qualität von πάντα. Wir müssen aber festhalten, daß zum bisherigen Bestimmungsgehalt der πάντα in Fragment 7 das ὄντα hinzukommt.

HEIDEGGER: Aber wissen wir denn, was τὰ ὄντα meint? Wir kommen der Sache nur näher, wenn wir es mit der Nase, mit der Opsi und mit dem Gehör zu tun haben werden.

FINK: In Fragment 80 interessiert uns jetzt in unserem Zusammenhang das καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ

- 36 χρεών*. Auch hier werden die πάντα γινόμενα genannt, jetzt aber nicht κατὰ τὸν λόγον τόνδε wie im Fragment 1, sondern κατ' ἔριν. Die Wendung καὶ χρεών lassen wir vorerst unberücksichtigt. Jetzt werden die πάντα und ihre Bewegungsweise nicht auf den λόγος, sondern auf den Streit bezogen. In Fragment 80 treten die πάντα in die Sinnfügung mit dem Streit ein. Es erinnert an das πόλεμος — Fragment 53, dem wir uns noch zuwenden werden. — Aus Fragment 10 heben wir die Wortfügung heraus: ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα**. Auch hier stoßen wir auf ein Werden, aber nicht auf das, das die Bewegung des einzelnen meint, sondern auf das Gesamtwerden.

HEIDEGGER: Wie könnte das ἐκ πάντων ἓν verstanden werden, wenn wir es naiv auffassen?

TEILNEHMER: Naiv gelesen würde es bedeuten, daß aus allen Teilen ein Ganzes zusammengestückt wird. Das ἓν würde dann ein summatives Ganzes sein.

HEIDEGGER: Aber die zweite Wortfügung ἐξ ἑνὸς πάντα zeigt uns schon, daß es sich nicht um das Verhältnis von Teil und Ganzem, das sich aus den Teilen zusammensetzt, handelt.

FINK: In Fragment 1 und 80 wurden die πάντα γινόμενα genannt. Ihr Bewegtsein war einmal bezogen auf den λόγος, zum anderen auf den Streit. Gemäß dem λόγος und dem Streit bedeutet: gemäß der Bewegung des λόγος und des Streits. Diese Bewegung haben wir unterschieden von dem Bewegtsein der πάντα. Sie ist nicht die Weise der Bewegung, wie sich die πάντα bewegen. Im Fragment 10 kommt sie zur Sprache, und zwar darin, wie aus allem Eins und aus Einem alles wird.

HEIDEGGER: Welche Bewegung meinen Sie hier?

* Die Diels'sche Übersetzung lautet: „und daß alles geschieht auf Grund von Zwist und Schuldigkeit.“

** Diels übersetzt: „aus Allem Eins und aus Einem Alles.“

LINK: Die Weltbewegung. Doch damit ist jetzt vielleicht schon 37
zu viel gesagt. Wir haben bemerkt, daß man das ἐκ πάντων ἐν
naiv als Verhältnis von Teil und Ganzem verstehen kann. Daß
aus Vielem eins wird, ist ein bekanntes Phänomen. Dasselbe
läßt sich aber nicht in umgekehrter Weise sagen. Aus einem wird
nicht Vieles, es sei denn, wir meinen nur die begrenzte Allheit
im Sinne der Vielheit und Menge. τὰ πάντα ist aber kein begrenz-
ter Allheitsbegriff, kein Mengenbegriff, sondern ein Inbegriff.
Wir müssen unterscheiden den Allheitsbegriff im Sinne des
Inbegriffs, wie er in τὰ πάντα gegeben ist, von der numerischen
oder auch Gattungsalheit, d.h. vom relativen Allheitsbegriff.

HEIDEGGER: Bilden alle Bücher, die hier in diesem Raum aufge-
stellt sind, schon die Bibliothek?

TEILNEHMER: Der Begriff der Bibliothek ist mehrdeutig. Einmal
kann mit ihm nur die Gesamtmenge der hier vorhandenen
Bücher gemeint sein, zum anderen aber auch außer den Büchern
die Zurüstung, d.h. der Raum, die Regale usf. Die Bibliothek
ist nicht an die Gesamtzahl der zu ihr gehörenden Bücher ge-
bunden. Auch wenn einige Bücher herausgenommen werden,
ist sie noch eine Bibliothek.

HEIDEGGER: Wie lange bleibt sie noch eine Bibliothek, wenn wir
ein Buch nach dem anderen herausnehmen? Wir sehen aber
schon, daß nicht alle einzelnen Bücher zusammen die Bibliothek
ausmachen. „Alle“ summativ verstanden ist ganz verschieden
von der Allheit im Sinne einer Einheit eigentümlicher Art, die
zunächst nicht so leicht zu bestimmen ist.

LINK: Im Fragment 10 wird ein Verhältnis der πάντα im Sinne
der insgesamt Vielen zum Einen und ein Verhältnis des Einen
zum insgesamt Vielen ausgesprochen, wobei das Eine nicht die
Bedeutung eines Teiles hat.

HEIDEGGER: Unser deutscher Ausdruck Eins für das griechische
ἓν ist fatal. Inwiefern?

- 38 FINK: Es geht in dem Verhältnis von $\epsilon\nu$ und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ nicht nur um einen Gegenbezug, sondern auch um eine Vereinigung.

TEILNEHMER: Ich möchte das $\epsilon\nu$ als etwas Komplexes verstehen im Gegensatz zu einer numerischen Auffassung. Der Spannungszustand zwischen $\epsilon\nu$ und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ hat den Charakter eines Komplexen.

FINK: Das $\epsilon\nu$ ist der Blitz und das Feuer. Will man hier von einem Komplexen sprechen, so kann man das nur, wenn man darunter die einbegreifende Einheit versteht, die das insgesamt Viele in sich versammelt.

HEIDEGGER: Das $\epsilon\nu$, das Eine müssen wir denken als das Einigende. Wohl kann das Eine die Bedeutung von eins und einzig haben, hier aber hat es den Charakter des Einigens. Wenn man die fragliche Textstelle aus Fragment 10 übersetzt: aus allem eins und aus einem alles, so ist das eine gedankenlose Übersetzung. Das $\epsilon\nu$ ist nicht eins für sich, das mit den $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ nichts zu tun hätte, sondern es ist das Einigende.

FINK: Um sich die einigende Einheit des $\epsilon\nu$ zu verdeutlichen, kann man die Einheit eines Elements als Gleichnis nehmen. Doch dürfen wir dabei nicht stehenbleiben, sondern müssen die einigende Einheit zurückdenken auf das Eine des Blitzes, der in seinem Lichtschein die insgesamt Vielen in ihrer Unterschiedenheit versammelt und einigt.

HEIDEGGER: Das $\epsilon\nu$ geht durch die ganze Philosophie hindurch bis zu Kants transzendentaler Apperzeption. Sie sagten nun, man müsse das $\epsilon\nu$ in seinem Verhältnis zu den $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ und die $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ in ihrem Verhältnis zum $\epsilon\nu$ aus Fragment 10 zusammennehmen mit dem $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ und dem Streit in ihrem Bezug zu den $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ aus Fragment 1 und 80. Das ist aber nur dann möglich, wenn wir $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ als das Versammeln und $\epsilon\pi\iota\varsigma$ als das Auseinandernehmen verstehen. Das Fragment 10 beginnt mit dem Wort $\sigmaυνάψις$. Wie sollen wir das übersetzen?

TEILNEHMER: Ich würde vorschlagen: Zusammenfügen.

39

HEIDEGGER: Dabei käme es dann auf das Zusammen an. Dementsprechend ist das ἓν das Einigende.

HINK: Das Fragment 29 scheint zunächst nicht in die Reihe der Fragmente, in denen von den πάντα die Rede ist, zu gehören: αἰρεῦνται γὰρ ἓν ἀντὶ ἀπάντων οἱ ἄριστοι, κλέος ἀέναον θνητῶν.* Denn hier ist nicht direkt von den πάντα in einer bestimmten Hinsicht die Rede, sondern von einem menschlichen Phänomen: daß die Edlen eins vor allem anderen vorziehen, nämlich den immerwährenden Ruhm vor den vergänglichen Dingen. Das Verhalten der Edlen wird dem der πολλοί, der Vielen gegenübergestellt, die vollgefressen daliegen wie das Vieh. Und dennoch ist auch hier der fragwürdige Bezug von ἓν und πάντα zu sehen. Dem unmittelbaren Aussagegehalt nach ist hier das ἓν der immerwährende Ruhm, der eine Sonderstellung einnimmt gegenüber allem anderen. Aber das Fragment spricht nicht nur das menschliche Verhalten der Edlen in bezug auf den Ruhm aus. Der Ruhm ist das im Glanze Stehen. Der Glanz aber erinnert uns an das Licht des Blitzes und des Feuers. Der Ruhm verhält sich zu allen anderen Dingen wie der Glanz zum Glanzlosen. Hierher gehört auch das Fragment 90, sofern es vom Verhältnis von Gold und Waren spricht. Auch das Gold verhält sich zu den Waren wie der Glanz zum Glanzlosen.

HEIDEGGER: Fragment 29 nennt neben den ἄριστοι auch die πολλοί. In Fragment 1 werden die πολλοί verglichen mit den ἀπειροισιν, mit den Unerprobten, die dem ἐγώ, d. h. dem Heraklit entgegengesetzt werden. Aber diese Entgegensetzung dürfen wir nicht wie Nietzsche verstehen als die Absonderung des Stolzen von der Menge. Heraklit nennt auch einen der sieben Weisen, den Bias, der in Priene geboren wurde, und ruft von ihm, daß sein Ruf größer ist als der der anderen (Frag-

* Diels übersetzt: „(Denn) eines gibt es, was die Besten allem anderen vorziehen: den ewigen Ruhm den vergänglichen Dingen.“

- 40 ment 39). Auch Bias hat gesagt: οἱ πλεῖστοι ἄνθρωποι κακοί, die meisten Menschen sind schlecht. Die Vielen streben nicht wie die Edlen nach dem Glanze des Ruhms, sondern hängen den vergänglichen Dingen nach und sehen daher nicht das Eine.

FINK: Im Fragment 29 müssen wir den Ruhm im Hinblick auf den Glanz denken. Das Glänzende ist das Feuerhafte im Gegensatz zu dem, was die Vielen und Schlechten vorziehen. Der Edle, der den Ruhm vor allem anderen erstrebt, steht dem Denker nahe, dessen Blick nicht nur auf die πάντα, sondern auf das ἓν in seinem Verhältnis zu den πάντα gerichtet ist.

HEIDEGGER: Auch bei Pindar wird das Gold, also das Glänzende, mit dem Feuer und dem Blitz zusammengekommen. Die bisherige Betrachtung des Fragments 29 hat uns gezeigt, daß in ihm zunächst ein bestimmtes menschliches Verhalten angesprochen wird.

FINK: In diesem menschlichen Verhalten der Edlen zu dem immerwährenden Ruhm spiegelt sich in gewisser Weise das Grundverhältnis von ἓν und πάντα wider. Auch im Fragment 7 traten die πάντα in einen Bezug zu einem menschlichen Verhalten. Dort war es aber das unterscheidende Erkennen. In Fragment 29 werden die πάντα auch in ihrem Rückbezug zu einem menschlichen Verhalten in den Blick genommen, aber dabei handelt es sich nicht um das Erkenntnis-Verhalten, sondern um das Verhalten eines Vorziehens von einem vor allem anderen. Der Ruhm ist aber nicht graduell verschieden von anderen Besitztümern, sondern er hat gegenüber allem anderen den Charakter der Auszeichnung. Es handelt sich nicht um das Vorziehen von einem gegenüber anderem, sondern um das Vorziehen des einzig Wichtigen gegen alles andere. Wie die Edlen das einzig Wichtige, den Glanz des Ruhms vor allen anderen Dingen vorziehen, so denkt der Denker auf das einigende Eine des Blitzes hin, in dessen Licht die πάντα zum Vorschein kommen, und nicht etwa nur auf die πάντα. Und so wie

die Vielen die vergänglichen Dinge dem Glanze des Ruhmes vorziehen, so verstehen die Menschen, die Vielen nicht das einigende ἓν, das die πάντα in ihrer Unterschiedenheit einbe- greift, sondern nur die πάντα, die vielen Dinge. — Im Fragment 30 ist der Denkblick auf das Verhältnis von πάντα und κόσμος gerichtet. Die uns jetzt allein interessierende Textstelle lautet: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων. Diels übersetzt: „Diese Weltordnung, dieselbige für alle Wesen“. Unter den Wesen versteht er offenbar die Lebewesen. Wir wollen aber ἀπάντων übersetzen: für die Gesamtheit der πάντα.

HEIDEGGER: τὸν αὐτὸν ἀπάντων steht nur bei Clemens und fehlt bei Plutarch und Simplicios. Karl Reinhardt streicht es. Ich möchte noch einmal auf ihn zu sprechen kommen, vor allem weil ich seinen Aufsatz „Heraklits Lehre vom Feuer“ (zuerst abgedruckt im Hermes 77, 1942, S. 1—27) nennen möchte, der vor allem in methodischer Hinsicht besonders wichtig ist. Es sind gerade 30 Jahre her, als ich in der Zeit, in der ich die drei Vorträge über den Ursprung des Kunstwerkes hielt, mit Karl Reinhardt in seiner Dachstube lange über Heraklit gesprochen habe. Dabei erzählte er mir von seinem Plan, einen überlieferungsgeschichtlichen Kommentar zu Heraklit zu schreiben. Hätte er diesen Plan verwirklicht, so wäre uns heute vieles erleichtert. Reinhardt hat auch in dem genannten Aufsatz entdeckt, daß das im Kontext von Fragment 64 stehende πῦρ φρόνιμον echt Herakliteisch und daher als Fragment anzusehen ist. Was das Auffinden von neuen Heraklit-Fragmenten betrifft, so sagt er: „Daraus nun ergibt sich eine nicht ganz angenehme Rechnung: es ist nicht unmöglich, daß bei Clemens und den Kirchenvätern ein paar unbekannte Worte Heraklits als wie in einem großen Strom herumschwimmen, die aufzufischen uns niemals gelingen wird, es wäre denn, daß uns von anderer Seite auf sie hingewiesen würde. Einem berühmten Worte anzusehen, daß es berühmt ist, ist nicht immer leicht.“ Karl Reinhardt war nicht, sondern er ist noch.

- 42 FINK: Im Fragment 30 wird der Bezug von πάντα und κόσμος gedacht. Dabei lassen wir jetzt noch offen, was κόσμος bei Heraklit bedeutet. Sodann werfen wir noch einmal einen Blick auf das Fragment 41, das uns schon beschäftigt hat: ἐν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνῶμην, ὅτι ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων*. Hier kommt zu dem ἐν, nach dessen Bezug zu τὰ πάντα wir in den Fragmenten Ausschau halten, das σοφόν hinzu. Wir müßten fragen, ob das σοφόν nur eine Eigenschaft des ἐν als einigender Einheit ist oder ob es nicht gerade das Wesen des ἐν ist.

HEIDEGGER: Dann könnten wir zwischen ἐν und σοφόν einen Doppelpunkt setzen: ἐν : τὸ σοφόν.

FINK: Das σοφόν als Wesen des einigenden ἐν faßt dieses in seiner ganzen Sinnfülle. Wenn sich uns das ἐν bisher zu entziehen schien, so haben wir im Fragment 41 die erste genauere Charakteristik als eine Art von ἐνωσις, obwohl dieser Begriff neuplatonisch belastet ist.

HEIDEGGER: Das ἐν geht durch die ganze Metaphysik, und auch die Dialektik ist nicht ohne das ἐν zu denken.

FINK: Im Fragment 53, auf das wir schon im Zusammenhang mit Fragment 80 hingewiesen haben, werden die πάντα in Bezug zum πόλεμος gesetzt. Das Fragment hat folgenden Wortlaut: Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ ἐστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους. Diels übersetzt: „Krieg ist aller Dinge Vater, aller Dinge König. Die einen erweist er als Götter, die anderen als Menschen, die einen macht er zu Sklaven, die anderen zu Freien.“ Der Bezug von πάντα und πόλεμος hat sich uns schon im Fragment 80 gezeigt, wo von ξῆρις die Rede war. Jetzt wird der Krieg bzw. der Streit Vater und König

* Die Dielsche Übersetzung hat folgenden Wortlaut: „Eins nur ist das Weise, sich auf den Gedanken zu verstehen, als welcher alles auf alle Weise zu steuern weiß.“

43
 aller Dinge genannt. Wie der Vater der Ursprung der Kinder ist, so ist der Streit, den wir mit dem $\epsilon\nu$ als Blitz und Feuer zusammendenken müssen, der Ursprung der $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. Das Verhältnis von $\pi\acute{\omega}\lambda\epsilon\mu\omicron\varsigma$ als Vater zu den $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ wiederholt sich in gewisser Weise in dem Verhältnis von $\pi\acute{\omega}\lambda\epsilon\mu\omicron\varsigma$ als Regent zu den $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. Den $\beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\varsigma$ müssen wir in Verbindung bringen mit dem Steuern und Lenken des Blitzes. Wie der Blitz das Feld der $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ aufreißt und dort als das Treibende und Regierende wirkt, so lenkt und regiert der Krieg als Herrscher die $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$.

HEIDEGGER: Heraklit faßt, wenn er vom Vater und Herrscher spricht, in einer beinahe dichterischen Sprache den Sinn der $\alpha\rho\chi\acute{\eta}$ der Bewegung: $\pi\rho\acute{\omega}\tau\omicron\nu \theta\theta\epsilon\nu \eta \alpha\rho\chi\acute{\eta} \tau\eta\varsigma \kappa\iota\nu\eta\sigma\epsilon\omega\varsigma$. Der erste Ursprung der Bewegung ist auch der erste Ursprung des Herrschens und Lenkens.

LINK: Die Wendungen $\pi\acute{\omega}\lambda\epsilon\mu\omicron\varsigma \pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu \beta\alpha\sigma\iota\lambda\epsilon\upsilon\varsigma$ sind nicht nur zwei neue Bilder, sondern in ihnen kommt ein neues Moment im Verhältnis von $\epsilon\nu$ und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ zur Sprache. Die Weise, wie der Krieg Vater der $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ ist, wird in $\epsilon\delta\epsilon\iota\chi\epsilon$ benannt, die Weise, wie der Krieg König der $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ ist, wird in $\epsilon\pi\acute{o}\iota\eta\sigma\epsilon$ angesprochen. — Das Fragment 90 nennt den Bezug zwischen den $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ und dem Umtausch des Feuers: $\mu\upsilon\rho\acute{o}\varsigma \tau\epsilon \alpha\nti\tau\alpha\mu\omicron\iota\beta\eta \tau\acute{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \kappa\alpha\iota \pi\ddot{\upsilon}\rho \acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu^*$. Hier wird das $\epsilon\nu$ namentlich angesprochen als Feuer, so wie es vorher schon als Blitz bezeichnet wurde. Das Verhältnis zwischen dem Feuer und den $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ hat hier nicht den Charakter der bloßen $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$, des Erweisens oder des Hervorbringens (Machens), sondern den des Umtausches.

HEIDEGGER: Die Rede vom Umtausch als der Weise, wie das Feuer als das $\epsilon\nu$ sich zu den $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ verhält, hat den Anschein einer gewissen Nivellierung.

Diels übersetzt: „Wechselweiser Umsatz: des Alls gegen das Feuer und des Feuers gegen das All.“

- 44 FINK: Dieser Anschein ist vielleicht beabsichtigt. — Als nächstes kommt für uns das Fragment 100 in Betracht. Es lautet: ὥρας αἱ πάντα φέρουσι: „die Horen, die die πάντα bringen“. Bisher hatten wir gehört vom Steuern und Lenken, Aufzeigen und Machen, und jetzt spricht Heraklit von einem Bringen. Die Stunden, d. h. die Zeiten bringen die πάντα. Damit kommt in das ἐν die Zeit in ausdrücklicher Weise hinein, die in gewisser Weise auch schon im Blitz in einer verdeckten Form genannt war und auch in den Zeitwenden des Feuers und in der Sonne mitgedacht ist. Die πάντα sind das von den Zeiten Gebrachte.

HEIDEGGER: Legen Sie den Akzent mehr auf die Zeit oder auf das Bringen?

FINK: Mir geht es gerade um den Zusammenhang von Zeit und Bringen, wobei wir jetzt noch offenlassen müssen, wie hier die Zeit und das Bringen zu denken sind.

HEIDEGGER: Das Bringen ist ein wichtiges Moment, das wir später für die Frage nach der Dialektik in συμφερόμενον und διαφερόμενον aus Fragment 10 beachten müssen.

FINK: Im Fragment 102 werden die πάντα auf eine zwiefache Sichtweise hin in den Blick genommen. Es lautet: τῷ μὲν θεῷ καλὰ πάντα καὶ ἀγαθὰ καὶ δίκαια, ἄνθρωποι δὲ ἃ μὲν ἄδικοι ὑπελήφασιν ἃ δὲ δίκαια. Diels übersetzt: „Für Gott ist alles schön und gut und gerecht; die Menschen aber haben das eine als ungerecht, das andere als gerecht angenommen.“ Im Fragment 7 wurden die πάντα auf das menschliche Vernehmen bezogen. Jetzt spricht Heraklit nicht nur vom menschlichen, sondern auch vom göttlichen Bezug zu den πάντα. Alles ist schön, gut und gerecht für Gott. Nur die Menschen machen einen Unterschied zwischen dem Gerechten und dem Ungerechten. Die eigentliche und wahre Sicht auf die πάντα und das ἐν ist die göttliche, die uneigentliche und unzureichende ist die menschliche. Im Fragment 29 sahen wir ein ähnliches Doppelverhält-

nis zu den πάντα und dem ἐν. Dort waren es die Edlen, die den 45
 Glanz des Ruhms allem anderen vorzogen, während die Vielen
 sich den vergänglichen Dingen hingaben und nicht den immer-
 währenden Ruhm erstrebten. Hier sind es die göttliche und die
 menschliche Sichtweise, die gegenübergestellt werden. — Frag-
 ment 108 nennt das σοφόν als das von allem Abgesonderte:
 σοφόν ἐστὶ πάντων κεχωρισμένον*. Hier ist das σοφόν nicht
 nur eine Bestimmung des ἐν, wie in Fragment 41, sondern als
 das ἐν ist es das von den πάντα Abgesonderte. Das σοφόν ist das
 sich selbst von den πάντα abgesondert Haltende und dennoch
 die πάντα Umgreifende. Die πάντα werden also aus dem Abge-
 sondertsein des ἐν gedacht.

HEIDEGGER: Das κεχωρισμένον ist die schwierigste Frage bei
 Heraklit. Karl Jaspers sagt über dieses Wort Heraklits: „Hier
 ist der Gedanke der Transzendenz als des schlechthin anderen,
 und zwar im vollen Bewußtsein des Unerhörten, erreicht“. (Die
 großen Philosophen, Bd. I, S. 634) Diese Interpretation des
 κεχωρισμένον als Transzendenz ist völlig abwegig.

LINK: Wiederum einen anderen Hinblick auf τὰ πάντα liefert
 das Fragment 114: ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῷ
 πάντων, ὥσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται
 γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θεοῦ. Den letz-
 ten Satz können wir für unsere jetzige Betrachtung über-
 gehen. Diels übersetzt: „Wenn man mit Verstand reden will,
 muß man sich stark machen mit dem allen Gemeinsamen wie
 eine Stadt mit dem Gesetz und noch viel stärker. Nähren sich
 doch alle menschlichen Gesetze von dem einen, göttlichen.“
 Auch hier werden die πάντα aus einem bestimmten menschlichen
 Verhalten in den Blick genommen. Ob mit dem allen Gemein-
 samen nur das κοινόν der Stadt gemeint ist oder ob es sich nicht
 auch auf die πάντα bezieht, kann nicht auf den ersten Anhieb ent-
 schieden werden. Im letzteren Fall würde sich das Grundverhält-
 nis von ἐν und πάντα im menschlichen Bereich widerspiegeln. Wie

* Diels übersetzt: „das Weise ist etwas von allem Abgesondertes.“

- 46 sich derjenige, der mit Verstand reden will, mit dem allen Gemeinsamen stark machen muß, so muß sich der Verständige in einem tieferen Sinne mit dem $\xi\nu$, das den $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ gemeinsam ist, stark machen.

HEIDEGGER: Hinter dem $\xi\nu\nu\acute{o}\nu$ müssen wir ebenso wie hinter dem $\kappa\epsilon\chi\omega\rho\iota\sigma\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\nu$ ein großes Fragezeichen setzen. Das Fragezeichen bedeutet aber, daß wir fragen und nachdenken und alle geläufigen Vorstellungen beiseite lassen müssen. Das $\xi\nu\nu\acute{o}\nu$ ist ein besonders verwickeltes Problem, weil hier das $\xi\nu\nu$ $\nu\acute{o}\phi$ hineinspielt.

FINK: Wir haben jetzt eine Reihe von Fragmenten daraufhin untersucht, in welcher Hinsicht in ihnen von $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ die Rede ist. Damit haben wir noch keine Interpretation gegeben. Im Durchgang durch die mannigfaltigen Textstellen ist uns dennoch nicht klarer geworden, was $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ bedeutet, sondern die Wortfügung $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ ist uns fragwürdiger geworden im Hinblick auf die aufgewiesenen Bezüge. Fragwürdig ist uns geworden, was die $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ sind, was ihr zum Vorschein Kommen ist, wie der Bezug von $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ und $\xi\nu$ gedacht werden muß und wohin dieser Bezug gehört. Wenn wir sagen „fragwürdig“, so bedeutet das, daß die aufgetauchten Fragen würdig sind, von uns gefragt zu werden.

TEILNEHMER: In die Reihe der aufgezählten Fragmente, die von den $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ handeln, gehören auch noch die Fragmente 50 und 66.

HEIDEGGER: Das Fragment 66 ist bei Clemens umstritten, den Karl Reinhardt charakterisiert als den griechischen Jesajas. Denn Clemens sieht Heraklit eschatologisch. Ich betone noch einmal, daß es von unschätzbarem Wert wäre, wenn wir von Karl Reinhardt den überlieferungsgeschichtlichen Kommentar zu Heraklit bekommen hätten. Reinhardt war wohl kein Fachphilosoph, aber er konnte denken und sehen.

III.

πάντα-ὅλον, πάντα-ὄντα. — Unterschiedliche Auslegung des Fragments 7 (beigezogenes Fragment 67). — πᾶν ἐρπετόν (Fragment 11). — Zeitigungscharakter der Horen (Fragment 100).

HEIDEGGER: Werfen wir einen Blick zurück auf das Thema der letzten Seminarsitzung. 47

TEILNEHMER: Wir versuchten, im Durchgang durch die Fragmente, in denen von τὰ πάντα die Rede ist, die Hinsichten in den Blick zu nehmen, in denen von Heraklit die Wortfügung τὰ πάντα angesprochen wird. Diese Hinsichten sind der Bezug der πάντα zum λόγος, zum Streit, zum Krieg als Vater und König der πάντα, zum einigenden εἶν, zum κόσμος, zum Umtausch des ἑαυτοῦ, zum σοφόν, zum κεχωρισμένον, zu den Horen, außerdem zum menschlichen Verhalten des unterscheidenden Erkennens, des Vorziehens von einem vor allem anderen, des Sichstarkmachens mit dem allen Gemeinsamen, und der unterschiedliche göttliche und menschliche Bezug zu den πάντα.

HEIDEGGER: Haben wir aus diesen mannigfachen Bezügen schon entnommen, was τὰ πάντα bei Heraklit heißt?

TEILNEHMER: Vorläufig haben wir τὰ πάντα als Inbegriff des Einzelnen interpretiert.

HEIDEGGER: Woraus entnehmen Sie aber das Einzelne?

TEILNEHMER: In allen Fragmenten wird der Blick auf das Einzelne gerichtet, das im Inbegriff τὰ πάντα zusammengenommen ist.

HEIDEGGER: Was heißt griechisch „das Einzelne“?

48 TEILNEHMER: ἑκάστον.

HEIDEGGER: Im Durchgang durch eine Reihe von Fragmenten haben wir den Bezug von τὰ πάντα auf das ἓν und das, was dazu gehört, in den Blick genommen. Aber es ist uns noch nicht gelungen, in der Verfolgung der mannigfachen Bezüge, in denen τὰ πάντα angesprochen werden, diese Wortfügung τὰ πάντα näher zu charakterisieren. Es wurde auch von τὰ πάντα als dem in sich Unterschiedenen gesprochen. Wie ist das zu verstehen?

TEILNEHMER: Das Gesamte der πάντα können wir als τὸ ὅλον ansprechen. Diese Gesamtheit ist der Inbegriff der an sich unterschiedenen πάντα.

HEIDEGGER: Was ist aber der Inbegriff? Bedeutet er nicht schon das Ganze?

TEILNEHMER: Der Inbegriff ist das, was einbegrift.

HEIDEGGER: Gibt es so etwas wie einen einbegrifenden Inbegriff bei Heraklit? Offenbar nicht. Inbegriff, Einbegreifen, Greifen und Begreifen ist schon an sich ungriechisch. Bei Heraklit gibt es keinen Begriff, und auch bei Aristoteles gibt es noch keine Begriffe im eigentlichen Sinne. Wann taucht zum ersten Mal der Begriff auf?

TEILNEHMER: Dann, wenn λόγος bzw. stoisch κατάληψις als conceptus übersetzt und verstanden werden.

HEIDEGGER: Vom Begriff zu reden, ist ungriechisch. Es verträgt sich nicht mit dem, von dem wir in den nächsten Seminarsitzungen handeln werden. Wir müssen daher auch mit dem Wort „Inbegriff“ vorsichtig umgehen.

FINK: Wenn ich von Inbegriff spreche, so möchte ich den Ton legen auf das συνέχον. Wurde vom Seminarteilnehmer gesagt,

ich habe τὰ πάντα als Inbegriff von Einzelem ausgelegt, so hat er damit mehr behauptet, als ich gesagt habe. Ich habe gerade nicht entschieden, ob τὰ πάντα eine Gesamtkonstellation von Einzelem meint oder ob diese Wortfügung sich nicht eher auf die Elemente und die Gegenbezüge bezieht. τὰ πάντα verstehe ich zunächst nur als Gesamtbereich, dem nichts fehlt, dem aber dennoch etwas entgegengestellt wird. Das den πάντα Entgegengestellte steht aber nicht neben ihnen, sondern es ist eher etwas, in dem die πάντα sind. So gesehen ist dann der Κεραυνός nicht mehr ein Lichtphänomen unter anderen in der Gesamtheit von τὰ πάντα. Daß es in der Gesamtheit dessen, was es gibt, auch den Blitz in einer ausgezeichneten Weise geben kann, die in die Richtung auf ein summum ens weist, soll nicht bestritten werden. Vielleicht aber ist der von Heraklit gedachte Κεραυνός gar kein ens, das in τὰ πάντα hineingehört, auch kein ausgezeichnetes ens, sondern etwas, was in einem von uns noch ungeklärten Verhältnis zu τὰ πάντα steht. Dieses Verhältnis haben wir vorerst in einem Gleichnis formuliert. So wie der lichterfressende Blitz den Dingen in seinem Lichtschein Sichtbarkeit gibt, so läßt der Blitz in einem tieferen Sinne die πάντα in seiner Lichtung zum Vorschein kommen. Die zum Vorschein kommenden πάντα sind versammelt in der Helle des Blitzes. Weil der Blitz nicht ein Lichtphänomen innerhalb der Gesamtheit der πάντα ist, sondern die πάντα zum Vorschein bringt, ist er in gewisser Weise von ihnen abgesondert, ist er der Κεραυνός πάντων κχωρισμένος. Aber als der so Abgesonderte ist er in gewisser Weise auch wieder das Zusammenschließende und Auseinandernehmende in bezug auf die πάντα. τὰ πάντα meint nicht nur die Gesamtheit der Einzeldinge. Gerade wenn man von den πυρὸς τροπαί her denkt, sind es eher die Wandlungen des Feuers durch die Vielzahl der Elemente hindurch. Die Einzeldinge sind dann μικτά, d. h. aus den Elementen gemischt.

HEIDEGGER: Worin würden Sie den Unterschied zwischen der Gesamtheit und der Ganzheit sehen?

- 50 FINK: Wir sprechen von Ganzheit im Hinblick auf die Struktur-ganzheit von Dingen, die wir als *ὅλα* ansprechen können, und von der Gesamtheit der Dinge, von dem *ὅλον*, in dem alles Unterschiedene versammelt und in bestimmten Fügungen auseinander-gesetzt ist.

HEIDEGGER: Sie verstehen also die Gesamtheit als das *ὅλον* bzw. *καθόλον*?

FINK: Aber das *ὅλον*, die Gesamtheit der *πάντα*, ist abkünftig vom *ἐν*, das eine Ganzheit völlig anderer Art ist als die Struktur-ganzheit von Dingen oder als die Ganzheit summativer Art und das auch nicht zu verstehen ist wie der *κόσμος* im *Τίμαιος*, den Platon als ein Lebewesen mit nach innen gekehrten Extremitäten bestimmt. Die Ganzheit des *ἐν* meint die Totalität, die wir eher denken müssen als den *Σφαῖρος*. Wir müssen also auseinanderhalten die Mannigfalt der Dinge und Elemente, die inbegriffliche Gesamtheit der *πάντα* und die im *ἐν* gedachte Totalität, die die Gesamtheit der *πάντα* zum Vorschein kommen läßt und umfängt.

HEIDEGGER: Was meinen Sie mit der Gesamtheit? Ist man im Denken bei der Ganzheit angelangt, kann die Meinung auftauchen, man sei mit dem Denken zu Ende gekommen. Ist das die Gefahr, die Sie sehen?

FINK: Ich möchte einmal von einem doppelstrahligen Denken sprechen. Wir müssen auseinanderhalten das Denken der Dinge im Ganzen und das Denken, das das Universum, die Totalität oder das *ἐν* denkt. Damit möchte ich vermeiden, daß *τὰ πάντα*, die zurückbezogen sind auf das *ἐν* als den Blitz, verstanden werden als in sich geschlossenes Universum.

HEIDEGGER: Sprechen wir in bezug auf *τὰ πάντα* von Ganzheit, so besteht die Gefahr, daß das *ἐν* überflüssig wird. Daher müssen wir im Hinblick auf *τὰ πάντα* von der Gesamtheit und nicht

von der Ganzheit sprechen. Mit dem Wort „Gesamtheit“ ist 51 gesagt, daß die πάντα in der Gesamtheit nicht wie in einem Kasten, sondern in der Weise ihrer durchgängigen Vereinzelung sind. Wir wählen das Wort „Gesamtheit“ aus zwei Gründen: einmal, um nicht Gefahr zu laufen, mit dem Ganzen sei das letzte Wort gesprochen, und zum anderen, um τὰ πάντα nicht nur im Sinne der ἑκαστα zu verstehen.

PINK: In gewisser Weise sind τὰ πάντα das Viele, aber eben nicht das Viele einer durchgezählten Menge, sondern einer unbegreiflichen Gesamtheit.

HEIDEGGER: Das Wort „Inbegriff“ ist einmal zu statisch, zum anderen ist es auch ungriechisch, sofern es mit dem Greifen zu tun hat. Griechisch könnten wir vom περιέχον sprechen. Aber das ἔχειν meint nicht das Greifen und den Griff. Was da hereinspielt, werden wir aus den folgenden Fragmenten ersehen. — Um nun auf die in der letzten Seminarsitzung durchgegangenen Fragmente zurückzukommen, so haben wir gesehen, daß sie in unterschiedlicher Weise von τὰ πάντα sprechen. So ist z. B. das Fragment 7 das einzige bei Heraklit, in dem die πάντα als ὄντα angesprochen und in dem überhaupt die ὄντα genannt werden. Genau übersetzt lautet es: Wenn alles das Seiende Rauch würde, würden die Nasen es unterscheiden. Hier ist die Rede vom διαγινώσκειν. Wir sprechen auch von einer Diagnose. Ist eine Diagnose eine Unterscheidung?

TEILNEHMER: Eine Diagnose unterscheidet, was gesund und krank, was auffällig und nicht auffällig in bezug auf eine Krankheit ist.

TEILNEHMER: Um in der Terminologie des Arztes zu sprechen: der Arzt sucht nach bestimmten Symptomen einer Krankheit. Die Diagnose ist ein Durchgehen des Körpers und ein genaues, unterscheidendes Erkennen von Symptomen.

- 52 HEIDEGGER: Die Diagnose beruht auf dem ursprünglich verstandenen *διὰ* und meint zunächst ein Durchlaufen und Durchgehen des ganzen *corpus*, um dann erst zu einem Unterscheiden und Entscheiden zu kommen. Daraus ersehen wir schon, daß das *διαγιγνώσκειν* nicht nur ein Unterscheiden ist. Wir müssen daher sagen: Wenn alles das Seiende Rauch würde, hätten die Nasen die Möglichkeit, es zu durchgehen.

TEILNEHMER: Das Unterscheiden des Seienden geschähe dann durch den Geruchssinn.

HEIDEGGER: Können aber Sinne überhaupt unterscheiden? Diese Frage wird uns später noch bei Heraklit beschäftigen. Wie aber kommt Heraklit auf den Rauch? Die Antwort ist nicht schwer zu finden: wo Rauch ist, da ist auch Feuer.

FINK: Wenn Heraklit im Fragment 7 vom Rauch spricht, dann ist doch damit gemeint, daß der Rauch die *ὄψις* in bezug auf *πάντα τὰ ὄντα* verschwierigt, daß aber gleichwohl im Durchstoß durch den verhüllenden Rauch ein *διαγιγνώσκειν* mittels der *ἕνες* möglich ist. Wir müssen auch beachten, daß Heraklit nicht etwa sagt: wenn alles Seiende zu Rauch wird, sondern es heißt: wenn alles Seiende zu Rauch würde.

HEIDEGGER: Das *γίνεσθαι* in *γένοιτο* müssen wir verstehen als „hervorkommen“. Wenn alles das Seiende als Rauch hervorkäme.... In dem Fragment werden die *πάντα τὰ ὄντα* von vornherein einer *διάγνωσις* zugeordnet. Im Hintergrund werden sie aber im Hinblick auf einen Charakter angesprochen, der mit dem Feuer zusammenhängt.

FINK: Sie bringen den Rauch mit dem Feuer in Zusammenhang. Der Rauch steht in Bezug zur Nase. Das würde bedeuten, daß auch die Nase über den Rauch in einem Bezug zum Feuer steht. Ist aber nicht gerade die *ὄψις* der am meisten feuerhafte Sinn? Ich möchte meinen, daß das Sonnenhafte des Blickes mehr das

53
 Feuer vernehmen kann als die Nase. Hinzu kommt, daß der Rauch etwas vom Feuer Abkünftiges ist. Er ist gleichsam der Schatten des Feuers. Man müßte sagen: wenn alles Seiende zu Rauch als dem vom Feuer Abgeleiteten würde, auch dann könnten die Nasen durch den Widerstand hindurch das Seiende erkennen. Ich würde aber meinen, daß die ὄψις eher als die Nase dem Feuer zugeordnet ist.

HEIDEGGER: Dennoch glaube ich, daß mit der Nase und dem Rauch etwas anderes gemeint ist. Werfen wir einen Blick auf das Fragment 67. Dort heißt es u. a.: ἀλλοιοῦται δὲ ὁκωσπερ (πῦρ), ὅποτεν συμμιγῇ θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ' ἡδονὴν ἐκάστου. Diels übersetzt: „Er wandelt sich aber gerade wie das Feuer, das, wenn es mit Räucherwerk vermengt wird, nach dem Duft eines jeglichen heißt.“ Das Wort, auf das es in unserem Sinnzusammenhang ankommt, ist θυώμα, Räucherwerk. Je nach dem Räucherwerk, das dem Feuer beigemischt wird, verbreitet es einen Duft, nach dem es dann genannt wird. Wichtig ist hier, daß der Rauch des Feuers verschieden duften kann. Das bedeutet, daß der Rauch selbst in sich eine Mannigfalt von Unterschieden hat, so daß er als dieser und jener bestimmte mit der Nase erkannt werden kann.

FINK: Ich verstehe den Rauch als ein Phänomen, das die Unterschiede der πάντα verhüllt, ohne daß sie gänzlich verschwinden. Denn die Nase ist es, die im Durchstoß durch die Verhüllung die πάντα unterscheidend erkennt.

HEIDEGGER: Sie nehmen also das διὰ als „durch den Rauch hindurch“. Ich dagegen verstehe das διὰ als „dem Rauch entlang“. Das διαγινώσκειν meint hier, daß die dem Rauch immanente mögliche Mannigfalt durchgehbar und erkennbar ist.

FINK: Während nach meiner vorläufigen Interpretation der Rauch eine Mannigfalt verhüllt, ist nach Ihrer Auslegung der Rauch selber eine Dimension von Mannigfalt. Von der Art, wie

- 54 wir den Rauch verstehen, hängt dann die Frage nach τὰ ὄντα ab. Das διαγιγνώσκειν im Sinne des Unterscheidens und Entscheidens setzt das διὰ in der Bedeutung des „hindurch“ (durchgedreht) voraus.

TEILNEHMER: Wenn alle Dinge zu Rauch würden, ist dann nicht alles eins ohne Unterschiede?

HEIDEGGER: Dann hätten die Nasen nichts mehr zu tun, und es gäbe kein διὰ. Das Fragment 7 sagt gerade nicht, daß alles Seiende homogen zu Rauch würde. Wäre das die Aussage dieses Fragments, dann dürfte kein διαγνοῖν folgen. Wir haben gerade das Fragment 67 herangezogen, weil es einen Hinweis darauf enthält, daß der Rauch in sich eine Mannigfalt besitzt.

FINK: Unser Interpretationsversuch der Fragmente Heraklits setzte ein mit dem Fragment 64. Wenn wir uns auch schon einer Reihe anderer Fragmente zugewandt haben, so geschah das vor allem deshalb, um zu erfahren, in welchen Hinsichten τὰ πάντα angesprochen werden. Vom Fragment 64, mit dem wir unsere eigene Reihung beginnen ließen, gehen wir über zum Fragment 11. Es lautet: πᾶν γὰρ ἔρπετον πληγῇ νέμεται. Diels übersetzt: „Alles, was da kriecht, wird mit (Gottes) (Geißel)schlag gehütet.“ Was kann den Ansatz motivieren, hinter das Κεραυνός-Fragment dieses Fragment zu stellen, das aussagt, daß alles Kriechende mit dem Schlag geweidet wird? Wird auch hier von einer anderen Sicht herkommend ausgesagt, wie der Blitz steuert und wie er die πάντα lenkt, oder wird in ihm etwas völlig anderes angezielt? Gehen wir bei der Auslegung dieses Fragments von dem Wort πληγῇ aus. Diels übersetzt: mit Gottes Geißelschlag. Wohl ist im Kontext die Rede von Gott, nicht aber im Fragment selbst. Wir versuchen eine Auslegung des Spruches, ohne ihn dabei in den Kontext hineinzustellen.

HEIDEGGER: Sie wollen den Gott nicht mit hineinnehmen. Aber bei Aischylos und Sophokles finden wir die πληγὴ in Verbindung mit dem Gott (Agamemnon 367, Aias 137).

FRANK: In πληγή sehe ich ein anderes Grundwort für den Blitz. 55
 Es meint dann den Blitzschlag. Von hier aus ist es motiviert, vom Κεραινόος-Fragment zum Fragment 11 überzugehen. Um aber vorerst bei der unmittelbaren Rede des Heraklitischen Spruches zu bleiben: alles, was kriechend ist, wird durch den Schlag gehütet und geweidet. Der Geißelschlag treibt eine Herde an und hütet sie, während sie weidet. Offenbar wird in der unmittelbaren Rede eine weidende Herde angesprochen, die angetrieben und gehütet wird durch den Schlag der Geißel. Wenn wir nun aber den Schlag auf den Blitzschlag beziehen, dann ist der Schlag auch der Donner, der das Weite durchhallt, die Stimme des Blitzes, die alles Kriechende antreibt und lenkt. νέμειν meint einmal auf die Weide treiben, hüten und füttern, zum anderen aber auch austeilen und zuteilen. Dann können wir sagen: allem, was kriecht, wird durch den Schlag als die Stimme des Blitzes zuteilt.

HEIDEGGER: νέμεται verweist auch auf Νέμεσις.

FRANK: Die Νέμεσις hat aber nicht nur die Bedeutung des Zu- und Verteilens.

TEILNEHMER: Ebenso verweist νέμεται auf νόμος.

FRANK: Der νόμος regelt für alle Bürger der Stadt die Zuteilung dessen, was ihnen das Schickliche ist. — Das anschauliche Bild, das aber keine Allegorie ist, besagt, daß alles Kriechende mit dem Schlag geweidet wird, indem ihm zugeteilt wird. In νέμεται verbinden sich das Gewaltsame eines Widerfahrnisses (das Angetriebenwerden durch den Schlag) und das Friedliche des Weidens. Wir müssen in νέμεται mannigfaches, das in ihm mitklingt, hören: das Lenken, Jagen und Steuern des Schlages und das Geweidetwerden. Letzteres ist sowohl ein Behütetsein als auch ein Gesteuertwerden. Zum friedlichen Sinn des Weidens gehört auch das Zuteilen. Das Weiden als Zuteilen ist Behütung sowohl als auch ein Gesteuertwerden im Sinne des Gewaltanwendens.

- 56 HEIDEGGER: Hierzu möchte ich aus dem Gedicht Hölderlins „Der Frieden“ ein paar Verse vorlesen:

O du die unerbittlich und unbesiegt
 Den Feigern und den Übergewaltgen trift,
 Daß bis ins letzte Glied hinab vom
 Schlage sein armes Geschlecht erzittert,
 Die du geheim den Stachel und Zügel hältst
 zu hemmen und zu fördern, o Nemesis,
 (Stuttgarter Ausgabe, Bd. 2,1 S. 6, Vers 13—18)

FINK: Hierher gehört auch eine Strophe aus Hölderlins Gedicht „Stimme des Volks“ (erste Fassung):

Und wie des Adlers Jungen, er wirft sie selbst
 Der Vater aus dem Neste, damit sie sich
 Im Felde Beute suchen, so auch
 Treiben uns lächelnd hinaus die Götter.
 (Stuttgarter Ausgabe, Bd. 2,1 S. 50, Vers 33—36)

Das lächelnde Treiben der Götter vereinigt in sich die Huld und Gewalt, was wir in *νέμεται* in Fragment 11 heraushören müssen. Damit haben wir eine vorläufige Orientierung über das, was *πληγῇ* und *νέμεται* meinen. Aber bezieht sich denn der Schlag, durch den gelenkt und zugeteilt wird, überhaupt auf *τὰ πάντα*? Im Spruch selbst ist nicht von *τὰ πάντα* die Rede. Stattdessen heißt es: *πᾶν ἔρπετόν*. Es sieht so aus, als würde aus *τὰ πάντα* ein bestimmter Bereich herausgegrenzt. *πᾶν ἔρπετόν* meint jegliches, was kriecht. Hier handelt es sich nicht um einen einfachen Singular, sondern um einen Singular, der eine Vielzahl meint: alles Kriechende. Wird hier der Bereich der kriechenden Landtiere ausgegrenzt gegenüber den Luft und Wasser bewohnenden Tieren? Wird die Bewegungsweise der Landtiere als ein Kriechen charakterisiert im Gegenhalt zu dem schnelleren Flug der Vögel oder dem schnelleren Schwimmen der Wassertiere? Diese Frage möchte ich verneinen. Meine Vermutung geht dahin, daß es sich bei *πᾶν ἔρπετόν* nicht um einen

begrenzten Bereich, sondern um den Gesamtbereich der τὰ πάντα handelt, und zwar aus einer bestimmten Sicht, die die πάντα insgesamt als kriechend bestimmt. πᾶν ἔρπετόν muß dann gelesen werden: τὰ πάντα ὥς ἔρπετά. Fragment 11 spricht dann von den πάντα, sofern sie kriechend sind. Inwiefern? Das Kriechen ist eine auffällig langsame Bewegung, deren Langsamkeit sich an einer schnelleren Bewegung bemißt. Um welche schnellere Bewegung mag es sich hier handeln? Wenn wir πᾶν ἔρπετόν bzw. πάντα ὥς ἔρπετά in Zusammenhang bringen mit der πληγῇ, so ist es die unüberholbar schnelle Bewegung des Blitzschlages, an der gemessen die Bewegung der πάντα als kriechend bestimmt werden muß.

HEIDEGGER: Wenn wir jetzt den Blitzschlag nicht mehr nur phänomenal, sondern in einem tieferen Sinne verstehen, dann dürfen wir von seiner Bewegung nicht mehr sagen, daß sie schnell bzw. schneller als die Bewegung der πάντα ist. Denn „schnell“ ist ein Geschwindigkeitscharakter, der nur der Bewegung der πάντα zukommt.

LINK: Die Rede von „schnell“ in bezug auf den Blitzschlag ist unangemessen. Gemessen an der Plötzlichkeit des Blitzes ist alles, was im Bereich der Blitz-Helle zum Vorschein kommt und seinen Gang und Wandel hat, kriechend. So gesehen ist πᾶν ἔρπετόν auch eine Aussage über τὰ πάντα. Jetzt aber werden sie im Rückblick vom Blitz her gesehen. Das Kriechen der πάντα ist ein Zug, den wir an ihnen nicht unmittelbar wie eine eigenschaftliche Bestimmung aufnehmen können. Die mannigfachen Bewegungen, die die πάντα insgesamt durchmachten, sind wie eine lahme Bewegung gemessen an der den Lichtraum aufreißenden Bewegung des Blitzschlags.

HEIDEGGER: Um uns den Gang der soeben vorgelegten Interpretation des Fragments 11 noch einmal zu vergegenwärtigen, fragen wir uns, wie dabei das Fragment gelesen worden ist.

- 58 TEILNEHMER: Die Auslegung, deren Absicht es war, das $\pi\alpha\upsilon\nu$ $\epsilon\rho\pi\epsilon\tau\acute{o}\nu$ auf die $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ zu beziehen, setzte nicht bei dem $\pi\alpha\upsilon\nu$ $\epsilon\rho\pi\epsilon\tau\acute{o}\nu$, sondern bei $\pi\lambda\eta\gamma\tilde{\eta}$ und dem $\nu\acute{\epsilon}\mu\epsilon\tau\alpha\iota$ an.

HEIDEGGER: Das bedeutet also, daß der Spruch von hinten gelesen worden ist. Von $\pi\lambda\eta\gamma\tilde{\eta}$ und $\nu\acute{\epsilon}\mu\epsilon\tau\alpha\iota$ aus wurde entwickelt, wie es möglich ist, daß wir $\pi\alpha\upsilon\nu$ $\epsilon\rho\pi\epsilon\tau\acute{o}\nu$ als $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ $\acute{\omega}\varsigma$ $\epsilon\rho\pi\epsilon\tau\acute{\alpha}$ lesen können. Aus $\pi\alpha\upsilon\nu$ $\epsilon\rho\pi\epsilon\tau\acute{o}\nu$ für sich genommen läßt sich nicht ersehen, inwiefern mit ihm die $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ angesprochen werden. Aber durch $\pi\lambda\eta\gamma\tilde{\eta}$ und $\nu\acute{\epsilon}\mu\epsilon\tau\alpha\iota$, das auf das Blitz-Fragment zurückverweist, wird verständlich, inwiefern $\pi\alpha\upsilon\nu$ $\epsilon\rho\pi\epsilon\tau\acute{o}\nu$ als $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ verstanden werden muß.

TEILNEHMER: Ich möchte eine dumme Frage stellen. Kann man $\pi\alpha\upsilon\nu$ $\epsilon\rho\pi\epsilon\tau\acute{o}\nu$ wirklich als $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ verstehen? Denn im $\pi\alpha\upsilon\nu$ $\epsilon\rho\pi\epsilon\tau\acute{o}\nu$ ist doch nur das Lebendige angesprochen, $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ umfaßt aber auch das Unlebendige.

HEIDEGGER: Die Auslegung des Fragments 11 begann mit dem Wort $\pi\lambda\eta\gamma\tilde{\eta}$, das bezogen wurde auf den Blitzschlag, der $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ steuert, wie es in Fragment 64 heißt. Der Blick der Auslegung war auf das $\epsilon\nu$ gerichtet. Im Ausgang vom $\epsilon\nu$ in der bestimmten Form des Blitzschlags wurde dargelegt, daß und wie $\pi\alpha\upsilon\nu$ $\epsilon\rho\pi\epsilon\tau\acute{o}\nu$ als $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ aufzufassen ist. Ihre Frage nach dem Unlebendigen, das doch auch zu den $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ gehöre, ist in der Tat eine dumme, weil damit ein bestimmter Bereich gegen einen anderen Bereich abgegrenzt wird, die vorgelegte Auslegung des Fragments 11 aber entwickelt hat, daß es sich beim $\pi\alpha\upsilon\nu$ $\epsilon\rho\pi\epsilon\tau\acute{o}\nu$ nicht um einen herausgegrenzten Bereich, sondern um etwas Durchgängiges handelt.

FINK: Wir müssen $\pi\alpha\upsilon\nu$ $\epsilon\rho\pi\epsilon\tau\acute{o}\nu$ lesen als $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ $\acute{\omega}\varsigma$ $\epsilon\rho\pi\epsilon\tau\acute{\alpha}$. Das Kriechen meint hier nicht eine Eigenschaft von bestimmten Dingen, nämlich den Lebewesen auf der Erde, sondern einen Charakter an den $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ insgesamt, der sich nicht unmittelbar zeigt, sondern erst im Hinblick auf die Plötzlichkeit des Blitz-

schlags, der in seiner Helle τὰ πάντα zum Vorschein kommen läßt. Im Vergleich zur Plötzlichkeit des Licht aufreißenden Blitzschlags ist die Bewegung der in der Helle des Blitzes versammelten πάντα eine kriechende. Zwischen der Plötzlichkeit des Blitzes und dem Kriechen der πάντα besteht kein Verhältnis des Außerzeitlichen zum Innerzeitlichen. Andererseits handelt es sich auch nicht um das Verhältnis des Achill und der Schildkröte. Alles, was in der Helligkeitsdimension des Blitzes umtreibt, wird getrieben durch den Schlag. In diesem Getriebensein gewinnen die πάντα im Rückblick auf den Blitz den Charakter des Kriechenden. Von einem Hirten, der weidend zuteilt und lenkt, ist in Fragment 11 nicht die Rede. Es sagt nichts über einen Lenker, sondern spricht die πάντα im Charakter ihres Betroffenen- und Unterworfenenseins gegenüber dem Blitzschlag an. Fragment 11 verhält sich nicht zu Fragment 64 wie ein Teilbereich zur Gesamtheit der πάντα. Vielmehr sagt es etwas aus über das Verhältnis der πάντα zu der offengelassenen Macht, die treibt und lenkt. 59

HEIDEGGER: Die Auslegung von Fragment 11 stellt uns vor die Frage, ob πληγῇ und νέμεται tatsächlich einen Bezug auf den Blitzschlag erlaubt, so daß πᾶν ἐρπετόν nicht regional als ein Einzelbereich innerhalb der Gesamtheit der πάντα, sondern als die Gesamtheit der πάντα selbst zu verstehen ist.

FRANK: Wir gehen über zu Fragment 100: ὥρας αἶ πάντα φέρουσι. Diels übersetzt: „die Horen, die alles bringen“. Im Kontext ist die Rede vom Ἥλιος, der ein anderer Name ist für das Feuer ebenso wie der Blitz. In diesem Fragment besteht ein Zusammenhang zwischen Ἥλιος, Licht und Zeit. Wir können uns fragen, ob nicht der Blitz nur ein momentanes Feuer ist im Gegensatz zum Ἥλιος, der ein Feuer von größerer Beständigkeit ist, wenn auch nicht immerwährend, sondern erglimmend und erlöschend. Wenn jetzt in die Stelle des Blitzes Ἥλιος im Sinne des lang andauernden Blitzschlages einrückt, dann gilt es mitzudenken, daß dieses Feuer nicht nur erhellt, sondern auch

- 60 die Zeiten bemißt. Ἡλιος ist die Uhr der Welt, die Weltuhr, nicht ein Instrument, das Zeiten anzeigt, sondern das die Horen ermöglicht, die alles bringen. Die Horen dürfen wir nicht verstehen im Sinne von fixen Zeitlängen und auch nicht als Erstreckungen in der homogenen Zeit, sondern als die Zeiten des Tages und des Jahres. Diese Zeiten des Jahres sind nicht die Weilen, sondern die Bringenden. Die πάντα sind nicht so versammelt, daß sie gleichzeitig sind, sondern sie sind in der Weise, wie sie sich κατ' ἔριν und κατὰ τὸν λόγον gliedern und auf- und untergehen, gesteuert durch die erbringenden, vollbringenden und herausbringenden Horen.

HEIDEGGER: Versuchen wir zu verdeutlichen, inwiefern im Fragment 100 die Rede von Zeit sein kann. Was sind die Horen? Neben den drei Hesiodischen Horen, der Εὐνομία, der Δίκη und der Εἰρήνη, gibt es auch die Θαλλώ, Αὔξω und Καρπώ. Die Θαλλώ ist das Frühjahr, das das Sprießen und Blühen bringt. Die Αὔξω meint den Sommer, das Reifen und das Zeitigen. Die Καρπώ nennt den Herbst, das Pflücken der gereiften Früchte. Diese drei Horen sind nicht etwa drei Zeitabschnitte, sondern wir müssen sie verstehen als die ganze Zeitigung. Wenn wir schon von Bewegung sprechen wollen, welche Arten der Aristotelischen Bewegungsformen kämen dann in Frage? Welches sind zunächst einmal die vier Formen der Bewegung bei Aristoteles?

TEILNEHMER: αὔξεις und φθίσεις, γένεσις und φθορά, πορά und als vierte die ἀλλοιώσις.

HEIDEGGER: Welche Bewegungsformen wären für die Horen die geeignetsten?

TEILNEHMER: Die αὔξεις und φθίσεις sowie die γένεσις und φθορά.

HEIDEGGER: Die ἀλλοιώσις ist in diesen Bewegungsformen enthalten. Frühling, Sommer und Herbst sind keine Absätze,

sondern etwas Stetiges. Ihre Zeitigung hat den Charakter der Stetigkeit, in der eine ἀλλοίωσις enthalten ist. 61

FINK: Die Bewegung des Lebens in der Natur ist aber sowohl eine steigende als eine fallende. Der erste Teil ist eine ansteigende bis zur ἀκμή, der zweite Teil eine fallende.

HEIDEGGER: Verstehen Sie die Frucht schon als einen Abstieg?

FINK: Das Leben der Lebewesen bildet einen steigenden und fallenden Bogen. Auch das menschliche Leben ist in seinen aufeinander folgenden Lebensaltern eine stetige, aber gewölbte Bewegung.

HEIDEGGER: Das Alter entspricht der Frucht im Sinne eines Reifwerdens, das ich nicht als ein Absteigen, sondern als eine Art des Sicherfüllens verstehe. Wenn mit den Horen die Zeit ins Spiel kommt, dann müssen wir die gerechnete Zeit weglassen. Wir müssen aus anderen Phänomenen zu verstehen versuchen, was hier Zeit meint. Wir dürfen auch nicht den Zeitinhalt von der Zeitform trennen. Zur Zeit gehört der Charakter des Bringens. Wir sagen auch in unserer Sprache: die Zeit bringt mit sich bzw. die Zeit wird es bringen. Solange wir die Zeit als bloßes Nacheinander verstehen, hat das Bringen keinen Platz.

FINK: Um ein Verständnis für den Zeitigungscharakter der Horen zu gewinnen, müssen wir absehen von der homogenen Zeit, die als Linie und bloßes Nacheinander vorgestellt und in der vom Zeitinhalt abstrahiert wird. Eine solche Abstraktion ist bei den Horen unmöglich.

HEIDEGGER: Das Fragment 100 stellt uns vor verschiedene Fragen: wieweit man die Horen mit den πάντα zusammennehmen darf, wie die Zeit, wenn man hier von ihr sprechen will, gedacht werden muß, zumal, wenn man von ihr sagt, daß sie bringt. Wir müssen uns sachlich darüber klar werden, in welchem Sinne die Zeit bringt.

- 62 FINK: Dazu ist erforderlich, die Zeit nicht als ein farbloses Medium zu denken, in dem irgendwelche Inhalte herumschwimmen. Vielmehr müssen wir sie zu verstehen suchen im Hinblick auf das γίνεσθαι der πάντα.

HEIDEGGER: Wir müssen die Zeit zusammendenken mit der φύσις.

FINK: Wir stehen jetzt vor der Frage, ob uns das Fragment 100 vorerst noch weitere Hinweise auf die Sache, die wir jetzt zu denken versuchen, zu geben vermag, oder ob es nicht angemessener ist, zunächst zu Fragment 94 überzugehen.

HEIDEGGER: Die 2500 Jahre, die uns von Heraklit trennen, sind eine gefährliche Sache. Bei unserer Auslegung der Herakliteischen Fragmente bedarf es der stärksten Selbstkritik, um hier etwas zu sehen. Andererseits bedarf es auch eines Wagnisses. Man muß etwas riskieren, weil man sonst nichts in der Hand hat. So ist gegen eine spekulative Interpretation nichts einzuwenden. Wir müssen dabei voraussetzen, daß wir Heraklit nur ahnen können, wenn wir selber denken. Wohl ist es eine Frage, ob wir dem noch gewachsen sind.

IV.

“Ἡλιος, Tageshelle — Nacht, μέτρα — τέρματα (beigegene Fragmente: 94, 120, 99, 3, 6, 57, 106, 123).

PINK: In der letzten Seminarsitzung haben wir einige Fragen 63 unbewältigt stengelassen. Wir sind auch heute noch nicht in der Lage, das Offene der Auslegungssituation irgendwie zur Entscheidung zu bringen. Nach der Erörterung der “Ἡλιος - Fragmente versuchen wir zurückzukommen auf die Fragmente 11 und 100, in denen vom πᾶν ἐρπετόν und von den ὥραι die Rede ist. — Wir haben gesehen, daß ὥραι, die Stunden und Zeiten, nicht genommen werden sollen als Zeitstrom oder als Zeitverhältnis, das der metrischen Nivellierung unterworfen, das meßbar und berechenbar ist, und auch nicht als leere Form im Unterschied zum Zeitinhalt, sondern als erfüllte Zeit, die jegliches zeitigend erbringt und vollbringt. Die ὥραι sind keine Hohlform, sondern eher die Tages- und Jahreszeiten, die offensichtlich in einem Zusammenhang stehen mit einem Feuer, das nicht wie der Blitz plötzlich aufreißt und alles ins Gepräge der Umriss stellt, sondern das als das himmlische Feuer anhält und in der Dauer sich durch die Stunden des Tages und die Zeiten des Jahres hindurch wandelt. Das himmlische Feuer bringt das Gewächs hervor, nährt und erhält es. Das Lichtfeuer des “Ἡλιος reißt — anders als der Blitz — dauernd auf, es eröffnet die Helle des Tages, in der es wachsen und Jeglichem Zeit läßt. Dieses Sonnenfeuer, die Himmelsleuchte des “Ἡλιος, verweilt nicht starr an einem einzigen Ort, sondern zieht am Gewölbe des Himmels dahin und ist in diesem Gang am Himmelsgewölbe das Licht und Leben Zumessende und das Zeitmessende. Die hier angesprochene Metrik des Sonnenlaufs liegt vor jeder menschlich gemachten und berechnenden Metrik. Wenn wir uns jetzt dem Fragment 94 zuwenden, in welchem ausdrücklich von diesem Himmelsfeuer die Rede ist, dann bleiben wir in der Spur des Feuers, die wir bereits mit dem Κεραυνός-Fragment

- 64 betreten haben. Es hat folgenden Wortlaut: "Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἑρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι ἐξευρήσουσιν. Diels übersetzt: „(Denn) Helios wird seine Maße nicht überschreiten; sonst werden ihn die Erinyen, der Dike Schergen, ausfindig machen.“ Wenn wir dieses Fragment ohne besondere gründliche Vorbereitung auf uns wirken lassen, was wird dann in ihm ausgesagt, gesetzt, daß wir die Sprüche Heraklits am Modell einer thematischen Aussage messen dürfen? Problematisch ist hier zunächst das Wort μέτρα. Welches Maß hat oder setzt die Sonne? Hat sie selbst Maße, in denen sie am Himmelsgewölbe dahinzieht? Und wenn sie Maße setzt, welches sind diese Maße? Können wir diesen Unterschied zwischen den Maßen, die der Sonne selbst angehören, und denen, die sie setzt, schon näher bestimmen? Zunächst können wir μέτρα verstehen in bezug auf den Gang und den Lauf der Sonne. "Ἥλιος als am Himmel wanderndes Feuer hat bestimmte Maße in seinem Lauf, so etwa das Maß des Morgenlichts, der Mittagsglut und der abendlich gedämpften Helle. Wenn wir nur auf das Phänomen des Sonnenlaufs hinblicken, sehen wir, daß "Ἥλιος keine gleichmäßig homogene Strahlung zeigt, sondern zeithafte Unterschiede in der Weise, das Leuchtende zu sein. Zugleich aber wird durch diese Maße, die die Sonne in ihrem Gang durchmißt, den in der Sonnenhelle befindlichen Gewächsen der Erde das nährendes Feuer in verschiedener Weise zugemessen. Darin liegt die zweite Bedeutung von μέτρα: die Maße des Lichts und der Wärme, welche die Sonne den Gewächsen zumißt. Wir können unterscheiden einmal die Maße, die auf den Sonnenlauf selbst bezogen sind, und zum anderen jene Maße, welche die Sonne dem von ihr Beschienenen setzt in der Art, wie sie ihm das Feuerige zumißt. μέτρα kann also in einer doppelten Weise verstanden werden: die μέτρα des Sonnenlaufs und die μέτρα, die vom Sonnenlauf herunterwirken auf das vom Sonnenlicht sich Nährendes. Hat aber die Sonne auch noch in einem ganz anderen Sinn μέτρα? Ist "Ἥλιος, der an die Maße seiner Bahn gebunden ist und von dort her allem im Sonnenlicht Befindlichen das nährendes Feuer zumißt, in einem völlig

anderen Sinne in Maße eingezwängt? Gibt es vielleicht auch 65
μέτρα derart, daß die ganze Doppelsphäre des Lichtbereichs
durch Maße bestimmt ist? Wenn Heraklit sagt: denn "Ἡλιος
wird nicht seine Maße überschreiten, so ist hier in keiner Weise
eine naturgesetzliche Bestimmtheit des "Ἡλιος anzusetzen. Es
handelt sich nicht um die Einsicht, daß der Lauf der Sonne
irgendwelchen unverbrüchlichen Naturgesetzen unterworfen
ist; denn dann hätte der zweite Satz keinen Sinn, in welchem es
heißt, daß in dem Fall, wenn "Ἡλιος doch seine Maße über-
schreiten sollte, die Erinyen, die Helfer der Dike, ihn aufspüren
und zur Rechenschaft ziehen würden. Was aber ist das für ein
Maßhalten bzw. Maßeinhalten des "Ἡλιος? "Ἡλιος wird seine
Maße nicht überschreiten. Können wir uns überhaupt denken,
daß er seine Maße überschreiten könnte? Wir haben uns zwei
Weisen vergegenwärtigt, in denen er nicht den gerechten Weg
am Himmelsgewölbe nähme. Man könnte sich vorstellen, daß
er plötzlich anhielte, vielleicht auf den Befehl des Josua für die
Zeit, in der dieser die Schlacht gegen die Amoriter schlug. Das
wäre eine Überschreitung der μέτρα seiner Natur. In einem sol-
chen Falle würde er nicht mehr seiner eigenen Natur der feuri-
gen Macht gemäß sein. Die Sonne könnte ihr eigenes Wesen
verändern, wenn sie anders als in der naturgemäßen Weise am
Himmelsgewölbe dahinzöge. Sie könnte ihre Maße überschrei-
ten, wenn sie statt von Osten nach Westen von Norden nach
Süden liefe. Eine ganz andere Weise von Grenzüberschreitung
wäre aber dann gegeben, wenn "Ἡλιος in einen Bereich ein-
dränge, von dem wir im Augenblick noch nichts weiter sagen
können, als daß er außerhalb der Helle des "Ἡλιος liegt, in der
das Viele versammelt ist. Dann ginge er aus dem Sonnenreich
der versammelt-unterschiedenen Dinge über in einen Bereich,
in welchem in einem anderen Sinne alles eins ist. Auch das wäre
ein Fehllauf der Sonne, jetzt aber nicht in der Weise eines Ab-
weichens auf der Sonnenbahn, sondern eines Eindringens in
einen nächtlichen Abgrund, der dem "Ἡλιος nicht gehört. Um
uns diesen Gedanken etwas näher zu bringen, nehmen wir das
Fragment 120 hinzu, in dem nicht von μέτρα, wohl aber von

- 66 *τέρματα* die Rede ist: ἡοῦς καὶ ἐσπέρας *τέρματα* ἢ ἄρκτος καὶ ἀντίον τῆς ἄρκτου οὐρος αἰθέρου Διός. Die Dielssche Übersetzung lautet: „Grenzen von Morgen und Abend: Die Bärin und gegenüber der Bärin der Grenzstein des strahlenden Zeus.“ Meine Frage ist nun, ob durch die *τέρματα* (die mit *τερματίζειν* = begrenzen zusammenhängen) der Bereich des Sonnenhaften umgrenzt wird, und zwar einmal durch Morgen und Abend und zum anderen durch die Bärin und durch den der Bärin gegenüberliegenden Grenzstein des strahlenden Zeus. Die Bärin identifiziere ich mit dem Nordstern, so daß der Grenzstein des strahlenden Zeus, welcher der Bärin gegenüberliegt, im Süden des Himmelsgewölbes läge. Das Fragment 120 besagt dann, daß Ἥλιος, der von Morgen bis Abend am Himmelsgewölbe zieht, in der Möglichkeit seiner Abweichung nach Norden und Süden durch die Bärin und den der Bärin gegenüberliegenden Grenzstein des strahlenden Zeus begrenzt wird. Den strahlenden Zeus müssen wir dabei zusammendenken mit Ἥλιος als der die Gesamtheit von τὰ πάντα erhellenden Macht des Tages. Dieser gesamte Sonnenbereich ist eingegrenzt in vier Richtungen des Himmels, wobei wir die *τέρματα* als Außengrenzen des Lichtbereiches im Unterschied zu den *μέτρα* im Sinne der bestimmten Orte auf der uns bekannten Sonnenbahn verstehen müssen.

HEIDEGGER: Wie lesen Sie den Genitiv: ἡοῦς καὶ ἐσπέρας? Diels übersetzt: Grenzen von Morgen und Abend, was zu verstehen ist als: Grenzen für Morgen und Abend. Sie aber wollen doch wohl lesen: die Grenzen, die Morgen und Abend bilden?

FINK: Ich schließe mich dem letzteren an, frage mich aber, ob durch diese Differenz, also auch durch die Leseweise: Grenzen für Morgen und Abend, der Sinn grundsätzlich verändert wird. Wenn wir die *τέρματα* als Grenzzorte verstehen, und zwar den Morgen als Ost-, den Abend als Westgrenze, die Bärin als Nord- und den der Bärin gegenüberliegenden Grenzstein als Südgrenze, dann haben wir gleichsam die vier Ecken der Welt als das Feld

des Sonnenreiches. So gesehen wären die *τέρματα* nicht mit den bisher aufgezählten zwei Bedeutungen der *μέτρα* gleichzusetzen. Das, was das Fragment 120 in bezug auf die *τέρματα* sagt, wäre eine dritte Bedeutung der *μέτρα*, die wir zu den beiden anderen hinzunehmen müßten, um den vollen Bedeutungsumfang der *μέτρα* aus Fragment 94 in den Blick zu nehmen, wobei — wie sich bei einer tiefergehenden Auslegung dieses Fragments zeigen wird — gerade die dritte Bedeutung eine hervorragende Rolle spielt. Die erste Bedeutung von *μέτρα*, die wir hervorhoben, betraf die Orte und Weilen, die die Sonne vom Morgen über Mittag bis zum Abend durchmißt. In einem zweiten Sinne bedeuteten die *μέτρα* die von der Sonne geschickten Maße für die Dinge. Ein Abweichen von den geschickten Maßen würde für die Gewächse und Lebewesen bedeuten, daß die Sonne zu heiß, zu nah oder zu fern ist. Die dritte Bedeutung von *μέτρα*, die wir uns aus Fragment 120 geholt haben, meint die *τέρματα*, in die der gesamte Lichtbereich der Sonne eingegrenzt ist. Würde *ἥλιος* die durch die vier Ecken der Welt angegebenen Grenzen überschreiten, so würden ihn die Erinyen, die Helfer der Dike, ausfindig machen. Ein solches Überschreiten würde hier nicht nur ein Abweichen von der geläufigen Bahn, sondern das Eindringen in einen dem Sonnenbereich nicht gehörenden nächtlichen Abgrund bedeuten.

HEIDEGGER: Wenn Sie *ἡοῦς καὶ ἑσπέρας* als genitivus subiectivus auffassen, dann kommen Sie in die Nähe der dritten Bedeutung von *μέτρα*.

FRANK: Zunächst will ich nichts thetisch behaupten, sondern mir geht es nur darum, drei Sinnmöglichkeiten von *μέτρα* aufzuzeigen, wobei die dritte das meint, was das Fragment 120 über die *τέρματα* sagt.

HEIDEGGER: Im gewöhnlichen Sprachgebrauch unterscheiden wir in bezug auf *μέτρα* zwischen dem Maß und dem Gemessenen.

- 68 FINK: Maß können wir in einem topischen und in einem chronologischen Sinn auffassen. Die erste Bedeutung von μέτρα meint die Maße, die die Sonne nicht überschreiten wird, die Maße im Sinne der Orte und Weilen ihres Ganges am Himmelsgewölbe. Die Maße meinen hier aber nicht die Naturgesetze, sondern sie betreffen die φύσις des "Ἡλιος. Das Gleichbleiben der Sonne auf ihrer täglichen und jährlichen Bahn entstammt ihrer φύσις. "Ἡλιος bleibt vom eigenen Wesen in den Maßen seiner Bahn gehalten. Die zweite Bedeutung von μέτρα meint die von den Maßen der Sonnenbahn abhängigen Maße in bezug auf die Gewächse im Sonnenfeld. Hier ist eine Zu- und Abnahme möglich, vor allem wenn man an die ἐκπύρωσις-Lehre denkt, an die Überschreitung der Maße der Sonne, die alles verzehrt. Hält sich "Ἡλιος in seiner naturgemäßen Bahn, so haben dadurch die von ihm beleuchteten Gewächse ihr Gedeihen und ihre rechten Zeiten. Die dritte Bedeutung von μέτρα liegt in der Begrenzung des Sonnenreiches durch die vier Ecken von Morgen, Abend, Bärin und dem der Bärin gegenüberliegenden Grenzstein. Innerhalb dieses umgrenzten Bereiches wandelt und herrscht "Ἡλιος. Sein Herrschaftsbereich ist eingegrenzt durch die vier τέρματα.

HEIDEGGER: Wir müssen dann in der Dielschen Übersetzung des Genitiv das „von“ streichen. Es darf dann nicht heißen: Grenzen von Morgen und Abend, sondern: Grenzen, die Morgen und Abend bilden.

FINK: Doch wird der Sinn dadurch nicht wesentlich berührt.

TEILNEHMER: Im Anmerkungsteil der Ausgabe von Diels-Kranz wird gesagt, wie die Übersetzung zu verstehen ist. Dort heißt es: „Gewählt hier die Deutung von Kranz Berl. Sitz. Ber. 1916, 1161: Morgen- und Abendland werden getrennt durch die Verbindungslinie des Nordsterns mit dem (täglichen) Kulminationspunkt der Sonnenbahn, den Helios (~ Ζεὺς αἴθριος vgl. 22 C 1 Z. 4, Pherekyd. A 9, Emped. B 6, 2 u. ö.) nicht überschreiten darf (B 94).“

FINK: Dann aber hätte τέρματα nicht mehr den Sinn der Grenzen, die Morgen und Abend bilden. Morgen und Abend werden in einer solchen Sicht beinahe zur Gegendbestimmung, was mir als fraglich erscheint. 69

TEILNEHMER: Die Übersetzung ist auf die Vorstellung von Morgen- und Abendland angelegt, die durch die Verbindungslinie des Nordsterns mit dem täglichen Kulminationspunkt der Sonnenbahn getrennt werden. Ich selber möchte mich dieser Interpretation auch nicht anschließen, da es die Vorstellung vom Morgen- und Abendland für Heraklit noch nicht gab, sondern erst für Herodot anzusetzen ist.

FINK: Die Interpretation von Kranz beseitigt den Grenzcharakter von Morgen und Abend. Wenn man von der einen Linie zwischen dem Nordstern und dem täglichen Kulminationspunkt der Sonnenbahn spricht, dann ist auch der Plural τέρματα nicht mehr recht verständlich. Wohl ist die von Kranz gegebene Auslegung eine mögliche Antwort auf die Schwierigkeit, die das Fragment 120 bietet, aber mir scheint, als ob dadurch die lectio difficilior ausgeschlossen ist. — Wir haben uns im Hinblick auf Fragment 94 und 120 die Mehrdeutigkeit der μέτρα des Ἥλιος vergegenwärtigt. Das ist zunächst nur ein Versuch gewesen. Wir müssen nun auch noch die anderen Sonnenfragmente, sowie die Fragmente über Tag und Nacht berücksichtigen.

HEIDEGGER: In der Durchsprache der drei Bedeutungen der μέτρα des Ἥλιος wollen Sie vor allem auf die dritte Sinnmöglichkeit hinaus, die Sie im Ausgang vom Fragment 120 angedeutet haben. Im Fragment 94 ist diese dritte Bedeutung gegeben durch den zweiten Satz, der eingeleitet wird durch: εἰ δὲ μή, und in welchem von der Dike und den Erinyen die Rede ist.

FINK: Vielleicht ist Ἥλιος, der alles zumißt, selbst von einer anderen Macht begrenzt. Die Instanz, die ihn im Falle einer

- 70 Grenzüberschreitung ausfindig machen und zur Rechenschaft ziehen würde, ist die Dike mit ihren Helfern. Die Dike ist die Gottheit des Gerechten, die auf der Grenze zwischen dem Bereich der Sonnenhelle und des in ihr Befindlichen und einem uns entzogenen Bereich des nächtlichen Abgrundes wacht. Die Hüter dieser Grenze sind ihre Gehilfinnen. Sie wachen darüber, daß "Ἥλιος nicht die Grenze seines eigenen Machtbereichs überschreitet und in den dunklen Abgrund einzudringen versucht.

HEIDEGGER: Auf diese dritte Sinnmöglichkeit von μέτρα weisen Sie über das Fragment 120 als Stütze hin.

FINK: Wenn wir jetzt auf die Phänomene zurückgehen, so haben wir an der Tageshelle das Merkwürdige, daß sie ins Unermeßliche ausläuft. An der Tageshelle haben wir keine Grenze. Sprechen wir vom Himmelsgewölbe, so meinen wir damit keine Kuppel, die abschließt, sondern den Sonnenbereich der Tageshelle, der ins Endlos-Offene ausläuft. Wir kennen aber auch das Phänomen der Verschließung des offenen Himmels, den wolkenverhangenen Himmel. Es gibt aber noch eine andere Grenze des Lichtreiches, und das ist der Erdboden, auf dem wir gehen. Das Licht als das Element des Feurigen ist mit dem Element des Luftmäßigen der Erde und in gewisser Weise auch dem Okeanos aufgelagert. Auch der Okeanos bildet eine Grenze für das Lichtreich, obwohl er bis in eine bestimmte Tiefe das Licht hineinläßt. Seine Durchsichtigkeit ist begrenzt. Die Undurchsichtigkeit der Erde, die zur Begrenztheit des offenen Lichtbereichs führt, ist ein eigentümliches Phänomen, das uns zumeist gar nicht auffällt. Wir befinden uns auf der undurchsichtigen Erde, an der der Lichtbereich seine Grenze hat. Über uns aber dehnt sich der Machtbereich des Lichts ins Offen-Endlose. Die Undurchsichtigkeit der Erde hat eine Bedeutung für die Bahn der Sonne. Dem unmittelbaren Phänomen nach hebt sich "Ἥλιος am Morgen aus dem Schoß der Erde, tagsüber zieht er am Himmelsgewölbe entlang und versinkt am Abend wieder in den verschlossenen Grund der Erde. Das ist ohne geheime Symbo-

lik als schlichte Beschreibung des unmittelbaren Phänomens gesagt. Wir wenden uns nun dem Fragment 99 zu, das die allgemeine Struktur verdeutlicht: εἰ μὴ ἥλιος ἦν, ἔνεκα τῶν ἄλλων ἀστρῶν εὐφρόνη ἂν ἦν. Diels übersetzt: „Gäbe es keine Sonne, trotz der übrigen Gestirne wäre es Nacht.“ Ἥλιος ist das Gestirn, das allein die Helle vollbringt. Jetzt aber wird er nicht nur in seiner Macht gezeigt, in seiner Überlegenheit über die anderen Gestirne, sondern an den anderen Gestirnen wird die Struktur deutlich, die wir an Ἥλιος selbst nicht sehen. Die anderen Sterne sind Lichter in der Nacht. Hier haben wir das Merkwürdige, daß das Lichthafte in seinem ausgeschickten Lichtraum sich erschöpft und von der Nachtdunkelheit umwandelt wird. Die anderen Sterne sind Glanzpunkte am Nachthimmel. Auch der Mond kann in stärkerer Weise als die Sterne die Nacht aufhellen, nicht aber tilgen wie Ἥλιος allein. Wir können nun von den anderen Sternen in der Nacht her motiviert folgende Frage stellen. Wenn sich Ἥλιος auf dem undurchsichtigen Grund als aufgelagertes Lichtreich zeigt, das ins Offen-Endlose zu gehen scheint, können wir dann nicht vom Verständnis der anderen Sterne aus als Lichter in der Dunkelheit der Nacht das Gefüge von Ἥλιος und τὰ πάντα, d. h. die ganze Sonnenwelt auch als ein Licht in der Nacht verstehen, was allerdings nicht im Phänomen bezeugt wird? Wir müßten dann sagen: wie die Sterne ein Licht in der Nacht sind, und wie der Lichtbereich der Sonne an der Verslossenheit der Erde seine Grenze hat, so wird in einem tieferen Sinne die ganze Welt des Ἥλιος, zu der auch die Gesamtheit der πάντα gehört, umgrenzt von einem nächtlichen Abgrund, der den Machtbereich des Ἥλιος begrenzt. Auf der Grenze zwischen dem Lichtbereich des Ἥλιος und dem dunklen Abgrund wachen die Gehilfinnen der Dike. Die Sonne selbst sehen wir nicht wie die Sterne in der Nacht, sondern nur in ihrer eigenen Helligkeit. Davon spricht das Fragment 3: εὖρος ποδὸς ἀνθρωπέου. Die Sonne hat die Breite des menschlichen Fußes vom Phänomen her gesehen.

- 72 HEIDEGGER: Wenn Sie vom „Phänomen“ sprechen, so meinen Sie damit das, was sich unmittelbar zeigt, und nicht das Phänomenologische.

FINK: Auch das Fragment 3 spricht in einer Art Gleichnisrede. Es sagt zunächst aus, daß der Sonne als der Quelle des Lichts in ihrer eigenen Helle nur ein winziger, unbedeutsamer Ort zukommt, so daß die eröffnende Macht des *ἥλιος* im eröffneten Sonnenlichtraum selbst nur eine geringfügige Sache zu sein scheint. Das Eröffnende verdeckt sich in einer gewissen Weise in dem von ihm Eröffneten und stellt sich unter die von ihm als der Lichtmacht umgrenzten Dinge. Sofern die Sonne in der Breite des menschlichen Fußes am Firmament auftaucht, steigt, sinkt und verschwindet, ist sie neu an jedem Tag, wie es das Fragment 6 sagt: *νέος ἐφ' ἡμέρῃ ἐστίν*. Heraklit gibt keine naturkundliche Bestimmung, daß jeden Tag die Sonne neu aufgeht. Das Neusein der Sonne an jedem Tag widerspricht nicht dem, daß sie jeden Tag dieselbe Sonne ist. Sie ist dieselbe, aber immer neu. Diesen Gedanken müssen wir festhalten für die Frage nach der Sonne als einer Gestalt des *πῦρ αἰζῶον*, das immer ist, aber — wie das Fragment 30 sagt — erglühend und verlöschend nach Maßen, worin das immer Neusein desselben zum Ausdruck kommt. Wenn wir zu Fragment 30 kommen werden, wird sich der Begriff der *μέτρα* noch genauer bestimmen lassen. — Vom Fragment 6 leiten wir über zum Fragment 57: *διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος τοῦτον ἐπίστανται πλεῖστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν* *ἔστι γὰρ ἔν*. Die Dielssche Übersetzung lautet: „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!“ Worin besteht das vermeintliche Wissen des Hesiod? Inwiefern hat der, der über Tage und Werke geschrieben hat, Tag und Nacht nicht erkannt? Tag und Nacht sind abwechselnde Zustände des Sonnenlandes, in dem es in rhythmischem Wechsel hell und dunkel ist. Die Dunkelheit der Nacht im Bereich der Sonne ist etwas anderes als die Verslossenheit des

73
 Erdbodens, in den kein Licht einzudringen vermag. Das Dunkel der Nacht ist von glimmenden Sternen erleuchtet. Es hat im Unterschied zur Verslossenheit der Erde die grundsätzliche Erleuchtbarkeit bei sich. Mit den Sonnenfragmenten müssen wir die Fragmente zusammendenken, die von Tag und Nacht handeln. Zu diesen gehört das Fragment 57. Die schwierigste Wortfügung in ihm ist: ἔστι γὰρ ἓν. Wenn Tag und Nacht eins sein sollen, müßte dann nicht statt des Singulars ἔστι der Plural εἰσὶ stehen? Ist hier die Ununterschiedenheit von Tag und Nacht oder aber etwas ganz anderes gemeint, was sich gar nicht auf den ersten Blick hin zeigt? Unsere Frage lautet: enthält Fragment 57 vom ἓν her gesprochen eine Aussage über Tag und Nacht? Sind Tag und Nacht im ἓν oder aber sind sie das ἓν? Hesiod hat offenbar von Tag und Nacht am meisten verstanden, und dennoch wird er von Heraklit getadelt, weil er Tag und Nacht für zweierlei hielt. In seiner Theogonie meint der Gegensatz von Tag und Nacht etwas anderes als nur den Gegensatz zweier Zustände des durchsichtigen Raumes, in welchem das Licht an- und abwesen kann. Vielleicht ist es zu kühn, wenn wir in diesem Zusammenhang an den Streit der olympischen Götter mit den Titanen denken. Hier geht ein Grundriß durch die Gesamtheit, der sich für Heraklit schließt, wenn auch nicht in der offenbaren, so doch in der unsichtbaren Harmonie. In diesem Sinne kann man das ἔστι γὰρ ἓν lesen. Tag und Nacht bilden keinen beliebigen Unterschied, sondern die Urgestalt des Unterschiedes. Auch bei Parmenides spielt der Gegensatz von Tag und Nacht eine Rolle (μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γινώμας ὀνομάζειν.), allerdings in der Meinung der Sterblichen. Wenn man das ἔστι γὰρ ἓν in dem Sinne versteht, daß Tag und Nacht im ἓν eins sind, müßte dann nicht statt ἔστι der Plural εἰσὶ stehen? Ist sprachlich gesehen ein Plural hier überhaupt möglich? Für mich ist die Frage, ob man nicht statt: Tag und Nacht sind ein ἓν bzw. sind im ἓν lesen muß: es gibt das ἓν. In diesem Falle würde das Zusammenfallen des Unterschiedenen einen anderen Sinn bekommen. Hesiod kannte sich überall aus, aber er wußte nicht vom ἓν, daß es ist. Denn es gibt das ἓν: so gelesen

- 74 ist ἐν nicht prädikativ, sondern als Subjekt des Satzes aufzufassen.

HEIDEGGER: Das ἐστὶ γὰρ ἐν ist dann absolut zu nehmen. Es anders aufzufassen und zu meinen, daß Hesiod Tag und Nacht nicht erkannt habe, wäre eine Zumutung.

FINK: Wenn Heraklit sagt, Hesiod habe Tag und Nacht nicht erkannt, so ist das ein absichtlich provokativer Satz.

HEIDEGGER: Man braucht nicht Hesiod zu sein, um zwischen Tag und Nacht zu unterscheiden. Wenn er von Tag und Nacht gehandelt hat, dann in einem tieferen Sinne als in der Weise der bloßen Unterscheidung, die jeder von uns vollzieht. Heraklit kann also nicht sagen wollen, daß Hesiod Tag und Nacht unterschieden habe, daß er sich aber darin geirrt habe, da Tag und Nacht eins sind. Die Dielssche Übersetzung: Ist ja doch eins, können wir nicht annehmen.

FINK: Ist ja doch eins, das klingt wie: ist ja doch einerlei. Mit dieser Übersetzung vermag ich keinen Sinn zu verbinden. Tag und Nacht sind uns vertraut als die wechselnden Zustände, als Urrhythmik des Lebens, als Anwesend- und Abwesendsein der Sonne und ihres Lichtes im Bereich des Offenen. Der Bereich des Offenen kann taghell und nachtdunkel sein. Dieser Unterschied ist uns vertraut in seiner rhythmischen Wiederkehr. In der Art, wie die Wiederkehr eingehalten wird, zeigt Ἥλιος das Einhalten von Maßen, die er hat und die von außen beschirmt werden durch Dike. Wenn Heraklit nun sagt, daß Hesiod Tag und Nacht verkannte, so will er damit nicht behaupten, Hesiod habe übersehen, daß Tag und Nacht gar keinen Unterschied bilden, sondern im Zurückdenken auf das ἐν eins sind und innerhalb des ἐν als Gegenbezug auseinandergelegt sind, wie es im Fragment 67 heißt, daß Gott Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Sатtheit Hunger ist. Vielmehr geht es ihm hier um ein ἐν ganz anderer Art.

TEILNEHMER: Müssen wir nicht zu Fragment 57 auch das Fragment 106 beziehen, in dem von μία φύσις ἡμέρας die Rede ist? 75

HEIDEGGER: Wie wollen Sie beide Fragmente in Verbindung bringen?

TEILNEHMER: Ich würde μία φύσις mit dem ἔστι γὰρ ἓν zusammendenken.

FINK: Die μία φύσις des Tages ist aber gegen die Ansetzung von guten und schlechten, d. h. von günstigen und ungünstigen Tagen gehalten. Gegen ein solches Unterschiedensein der Tage steht die Einsheit der Natur des Tages. Diese ist aber nicht gleichzusetzen mit dem ἔστι γὰρ ἓν in bezug auf Tag und Nacht. Der Unterschied von guten und schlechten Tagen hat nicht das gleiche Gewicht wie der von Tag und Nacht. Demzufolge ist das ἓν jeweils ein anderes.

HEIDEGGER: Und dennoch haben Sie mit Ihrer Zusammenstellung der Fragmente 57 und 106 ein gewisses Recht. In beiden Fragmenten ist die Rede von einem Nichtwissen in bezug auf Hesiod. Das eine Mal erkennt er das ἓν im Hinblick auf Tag und Nacht, das andere Mal die eine und selbe φύσις jedes Tages. Insofern hängen das ἓν und μία φύσις doch zusammen.

FINK: Das Fragment 106 ist eher nur eine Parallele zum Fragment 57. In letzterem wird Hesiod als Lehrer der meisten unglaubwürdig gemacht. Er, der sich auskennt in dem Grundunterschied von Tag und Nacht, hat nicht beachtet, daß es das ἓν gibt.

HEIDEGGER: Die meisten sind für Heraklit die, welche nicht wissen, worauf es ankommt. Die πλεῖστοι sind dieselben wie die πολλοί. φύσις im Fragment 106 können wir nicht mit „Wesen“ übersetzen.

- 76 FINK: Wenn wir „Wesen“ sagen, dann nicht im Sinne von *essentia*.

HEIDEGGER: Wenn wir Fragment 123 dazunehmen: φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ, wie ist dann hier φύσις zu verstehen?

TEILNEHMER: Im Sinne des Aufgehens.

HEIDEGGER: Der Zusammenhang von φύσις und ἐν wird uns später noch eingehend beschäftigen.

FINK: Im Fragment 57 ist für mich das Rätselwort: ἔστι γὰρ ἐν. Wir haben übersetzt: denn es gibt das ἐν. Aber um was für ein ἐν handelt es sich hier? Ist es das ἐν im Sinne des Gegenwortes zu τὰ πάντα, also das ἐν des Blitzes, des Schlages, der Sonne und des Feuers, oder ist hier noch ein anderes ἐν gemeint? Meine Vermutung geht dahin, daß es sich hier um das ἐν im Sinne der Einsheit der beiden Bereiche des Ἥλιος und der von der Dike und ihren Gehilfinnen gehüteten Nacht handelt. Dieser neue Sinn von ἐν wird für uns erst dann klarer werden, wenn wir die Leben- und Tod-Fragmente hinzunehmen. Die hier gemeinte Nacht ist jener nächtliche Abgrund, von dem der Sonnenbereich an den vier τέρματα, wie sie im Fragment 120 genannt werden, umgrenzt wird. Von dieser Interpretation abgesehen, könnte man auch wie folgt argumentieren. Wenn in Fragment 57 vom ἐν in bezug auf Tag und Nacht die Rede ist, so handelt es sich dabei um das ἐν des Sonnenlandes, in dem die Sonne im rhythmischen Wechsel an- und abwest, und zwar derart, daß im Wechsel von Tag und Nacht der Bereich, in welchem die Sonne an- und abwest, bleibt. Sofern die Struktur des Gewölbes, an dem die Sonne dahinzieht, und der Gegenbezug zu dem darunter liegenden Land, bleiben, auch wenn die Sonne zeitweilig abwest und neu an jedem Tag ist, gibt es das ἐν. So gesehen wäre das ἐν das Himmelsgewölbe. Mir selbst aber sagt diese Auslegung nicht zu. In diesem Sinne verstehe ich das „es gibt das ἐν“ nicht.

HEIDEGGER: Warum lehnen Sie diese Interpretation ab?

77

FINK: Weil für mich das Geeintsein von Tag und Nacht unter dem Himmelsgewölbe eine zu leichte Lesart ist. Wenn Heraklit in bezug auf Tag und Nacht sagt: es gibt das $\epsilon\nu$, so ist mit dem Tag das Sonnenland und mit der Nacht der dunkle Abgrund gemeint, der das Sonnenland umgrenzt und eingrenzt. Sonnenbereich und nächtlicher Abgrund bilden zusammen das $\epsilon\nu$.

HEIDEGGER: Ist das $\epsilon\nu$, das Sie jetzt im Blick haben, so etwas wie ein Über-Sein, das noch über das Sein hinausgeht? Ich vermute, daß Sie mit Ihrer Interpretation des $\epsilon\nu$, die jetzt von dem bisher erläuterten $\epsilon\nu$ des Blitzes abweicht, noch über das Sein hinaus wollen.

TEILNEHMER: Ich glaube nicht, daß das $\epsilon\nu$ als der Doppelbereich von Sonnenland und nächtlichem Abgrund über das Sein hinausgeht. Wenn die bisherige Interpretation im Ausgang vom $\kappa\epsilon\rho\alpha\nu\nu\acute{o}\varsigma$ -Fragment vor allem das Strukturmoment des Lichthaften im Sein, die Entbergung, in den Blick genommen hat, dann blickt sie jetzt, wenn vom nächtlichen Abgrund die Rede ist, auch auf das Strukturmoment der Verslossenheit im Sein, auf die Verborgenheit, die wesenhaft zur Entbergung gehört. Damit geht die Auslegung nicht über das Sein hinaus, sondern tiefer als in den vorausgegangenen Besinnungen in das Sein hinein, indem sie die volle Dimensionalität des Seins in den Blick nimmt.

FINK: Unsere Heraklit-Auslegung begann damit, daß wir den Bezug von Blitz und $\tau\acute{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ erläuterten. Der Blitz reißt die Helle auf, läßt $\tau\acute{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ zum Vorschein kommen und stellt jegliches in seinen festen Umriß ein. Ein anderer Name für das $\epsilon\nu$ ist die Sonne. Das Sonnenlicht, das über uns ins Offen-Endlose ausläuft, findet an der Verslossenheit des Erdbodens seine Grenze. Im eigenen Lichtfeld hat $\eta\lambda\iota\omicron\varsigma$ nur die Breite des menschlichen Fußes. Er zieht in festen Maßen am Himmelsge-

- 78 wölbe entlang. Durch seine eigenen Maße haben auch die von ihm beschienenen Gewächse und Lebewesen ihre bestimmten Maße. Innerhalb des Sonnenbereiches gibt es einen Hauptunterschied, den zwischen Tag und Nacht, der mit dem An- und Abwesen der Sonne gesetzt ist. Der Bereich, der durch die vier *τέρματα* umgrenzt ist, bleibt auch dann, wenn die Sonne wegzusinken scheint. Die Struktur des *ἐν* verlagert sich dann von der zeitweiligen Anwesenheit der Sonne auf den *οὐρανός*. Man kann dann sagen: weil unterhalb des *οὐρανός* Tag und Nacht wechseln und das Verhältnis des einen Himmelsgewölbes zu dem Vielen darunter bleibt, ist der Unterschied von Tag und Nacht nicht so wichtig zu nehmen. Hesiod hat Tag und Nacht unterschieden und dabei nicht bedacht, daß Tag und Nacht nur ein Unterschied ist innerhalb des einen *οὐρανός*. Diese Interpretation sagt mir jedoch nicht zu. Gerade wenn wir die Fragmente über Tod und Leben heranziehen, wird sich uns außer der uns schon bekannten Dimension des Lichthaften und Offenen die andere Dimension des Verschlissenen zeigen. Das *ἐν*, das Heraklit im Fragment 57 zu denken versucht, ist die Einheit des Doppelbereiches.

HEIDEGGER: Wie aber hängen beide Bereiche zusammen?

FINK: Der Lichtraum des Blitzes bzw. des *Ἡλίου*, in dem die *πάντα* zum Vorschein kommen und in ihren Umriß einrücken, wird umgrenzt von einem dunklen Abgrund. *Ἡλίου* darf nicht die ihm gesetzte Grenze seines Machtbereichs überschreiten und in den nächtlichen Grund gehen, weil er sonst von den Erinyen, die die Grenze des Doppelbereiches bewachen, zur Rechenschaft gezogen wird.

HEIDEGGER: Handelt es sich hier um zwei Bereiche oder um einen und denselben, der in sich unterschieden ist? Doch lassen wir vorerst diese Frage ruhen. Wir werden später wieder auf sie zurückkommen. Ich möchte noch einmal auf das *ἐστὶ γὰρ ἐν* eingehen. Kann man hier überhaupt den Plural *εἰσὶ* setzen?

Diels setzt vor ἔστι γὰρ ἓν ein Semikolon. Rein stilistisch gesehen müßte der Sprache Heraklits entsprechend nicht ein Semikolon, sondern ein Punkt gesetzt werden. Vielleicht ist Diels durch das darauffolgende γὰρ zu dem Semikolon verleitet worden. Ein Punkt ist deshalb erforderlich, weil in dem ἔστι γὰρ ἓν etwas Ungewöhnliches folgt, das von dem Vorhergehenden stärker abgehoben werden muß. 79

LINK: Die meisten sind mit dem Unterschied von Tag und Nacht vertraut. Zu ihnen gehört auch Hesiod, der von Tag und Nacht gehandelt hat. Aber er hat Tag und Nacht nicht erkannt, weil er das ξυνόν nicht kannte. Das ἔστι γὰρ ἓν wirkt wie ein Schlag. Es ist bewußt thetisch und wie ein Diktat gesagt.

HEIDEGGER: Weil Hesiod das ξυνόν nicht kannte, kann Heraklit sich gar nicht mit ihm einlassen. Sie sprechen beide eine verschiedene Sprache.

LINK: Heraklit denkt in dem ἔστι γὰρ ἓν nicht das Zusammenfallen von Unterschiedenem, sondern das ἓν des Doppelbereiches. Es gibt das ἓν: hier ist das ἓν das Subjekt des Satzes. In die Dimension des ἓν als des Doppelbereiches muß man kommen, um über die πολλοί hinauszugehen. Heraklit will nicht sagen, Hesiod sei ein Dummkopf. Wenn er ihn tadelt, dann nur deshalb, weil er ein spekulativer Dummkopf ist. Das ἔστι γὰρ ἓν ist begründend für das οὐκ ἐγίνωσκεν.

HEIDEGGER: Heraklit gibt aber nicht den Grund an, sondern sagt nur, daß Hesiod den Grund nicht kenne.

LINK: Die Unwissenheit von Hesiod wird durch das ἔστι γὰρ ἓν demaskiert.

TEILNEHMER: Für mich bleibt es immer noch eine Schwierigkeit, inwiefern das ἔστι γὰρ ἓν erläutern soll, worin das Nichtwissen von Hesiod besteht, das sich im Denken über Tag und Nacht

- 80 zeigt. Es muß daher von uns bestimmt werden, in welchem Verhältnis das *ἔστι γὰρ ἔν* zu dem Wissen des Hesiod von Tag und Nacht steht.

FINK: Sie beziehen das *γὰρ* zu direkt auf das Mißverstehen des Hesiod in bezug auf Tag und Nacht. Hesiod hat das Phänomen von Tag und Nacht nicht etwa nur anders interpretiert als Heraklit. Es tritt nicht an die Stelle des Hesiodischen Unterschieds von Tag und Nacht eine andere Sicht auf Tag und Nacht. Vielmehr spricht Heraklit aus dem Wissen um das *έν*, wenn er sagt, daß die Aufteilung von Tag und Nacht dem Grundcharakter des Seins widerspricht.

HEIDEGGER: Hesiod gehört zu den Leuten, die im Fragment 72 genannt werden: *καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται*: „und dasjenige, auf das sie täglich stoßen, scheint ihnen fremd“. Hesiod stieß täglich auf den Unterschied von Tag und Nacht.

FINK: Tag und Nacht sind für ihn das Alltäglichste und das Allnächlichste,

HEIDEGGER: aber es bleibt ihm fremd in dem, was es eigens ist, vom *έν* her gedacht.

FINK: Wenn wir abschließend die Helios= und Tag-Nacht= Fragmente zusammen in den Blick nehmen, so können wir folgendes sagen. Das Himmelsfeuer der Sonne verhält sich ähnlich zu allem, was durch den Sonnengang Bestand hat, wie der Blitz zu den *πάντα*. Die Sonne gibt Licht, Umriß und Gedeihen und bringt die Zeit für alles, was wächst. Sie ist in ihrem Gang durch *μέτρα* bestimmt, die sie einzuhalten hat, weil sie sonst durch die Gehilfinnen der Dike zur Rechenschaft gezogen wird. Sie bestimmt auch die *μέτρα* für das Wachstum und Gedeihen der Dinge. Sie wird die *μέτρα* nicht überschreiten, sondern innerhalb ihres Machtbereiches verbleiben, der durch die

vier τέρματα begrenzt wird. Die tiefere Bedeutung der Dike 81 ist uns vorerst noch dunkel geblieben. Deutlich ist sie bisher nur als eine Macht, die der Macht des "Ἥλιος überlegen ist. Obwohl "Ἥλιος und Zeus die höchste Macht auf Erden sind, hat "Ἥλιος an der Erde eine Macht, die die Helle übermachtet. Die μέτρα des "Ἥλιος haben sich uns in einem dreifachen Sinn auscinandergelegt. Einmal unterschieden wir die μέτρα des Sonnenlaufs, zum anderen die μέτρα der Dinge unter dem Sonnenlauf und drittens die μέτρα, die den Gesamtbereich der Sonnenhelle umgrenzen. Der Hinblick auf das Fragment 3 hat uns die Struktur des Eingestelltseins des "Ἥλιος in die ihm eigene Helle gezeigt. Das Fragment 6 denkt das tägliche Neusein und das Immer-das-Gleiche-sein zusammen. Die eine φύσις des Tages ist dieselbe φύσις auch gegenüber dem uns bekannten Unterschied von guten und schlechten, günstigen und ungünstigen Tagen. Wir müssen alle diese Gedankenmotive zusammennehmen, ohne sie vorschnell zu identifizieren. Doch wird es für uns immer schwerer, die Mannigfalt der Bezüge im Blick zu halten. Diese Schwierigkeit zeigt sich schon im Hinblick auf die Verschiedenheit der unmittelbar aufgenommenen Phänomene und der damit bestimmten Blickbahnen.

V.

Problem einer spekulativen Auslegung. — πῦρ ἀείζων
und Zeit? (Fragment 30).

- 82 HEIDEGGER: Gelegentlich des Fragments 11 habe ich, als Herr Professor Fink das πᾶν ἐρπετόν interpretiert hat, gefragt, was er eigentlich macht. Ich wollte hinaus auf die Frage, in welcher Weise dieser Versuch, mit Heraklit mitzudenken, sich vollzieht. Es ist dann die Bemerkung vom spekulativen Sprung gefallen, was sich in gewisser Weise nahelegt, sofern wir beim Lesen des Textes von dem unmittelbar ausgesprochenen Gehalt ausgehen und im Verlauf des Durchdenkens zu einem Sagen kommen, das sich durch unmittelbare Anschauung nicht belegen läßt. Wenn man schematisch denkt, könnte man sagen, daß wir von einer wahrnehmungsmäßigen zu einer nichtsinnlichen Aussage übergehen. Was aber heißt „spekulativ“?

TEILNEHMER: „spekulativ“ ist abgeleitet von speculum (Spiegel) und speculari (durch oder in den Spiegel schauen). Das Spekulative ist dann offenbar ein Verhältnis des Spiegels.

HEIDEGGER: Der Spiegel spielt vermutlich eine Rolle. Was aber meint das Wort „spekulativ“ im gewöhnlichen terminologischen Gebrauch? Wo wird in der Philosophie lateinisch geschrieben und gesprochen?

TEILNEHMER: Im Mittelalter.

HEIDEGGER: Dort ist die Rede von existimatio speculativa im Unterschied zur existimatio practica oder auch operativa. Existimatio speculativa ist gleichbedeutend mit existimatio theoretica, die auf die species gerichtet ist. Species ist die lateinische Übersetzung von εἶδος. Gemeint ist also ein Sehen, ein θεωρεῖν, d. h. ein theoretisches Betrachten. Auch Kant spricht

von der spekulativen im Sinne der theoretischen Vernunft. Wie aber ist es bei Hegel? Was heißt für Hegel Spekulation und Dialektik? 83

TEILNEHMER: Das Spekulative und die Dialektik bezeichnen Hegels Methode des Denkens.

TEILNEHMER: Mit der Spekulation versucht Hegel, über das Endliche ins Unendliche zu gelangen.

HEIDEGGER: Hegel setzt nicht erst im Endlichen an, um dann ins Unendliche zu gelangen, sondern er fängt bereits im Unendlichen an. Er ist schon von vornherein im Unendlichen. Mit meiner Frage nach dem Spekulativen wollte ich nur klar machen, daß es hier bei dem Versuch, Heraklit nachzudenken, nicht um das Spekulative im ausgebildeten Sinne Hegels oder im Sinne des Theoretischen geht. Wir müssen überhaupt verzichten, in irgendeiner Weise von Methode zu sprechen, nach der Heraklit denkt. Andererseits können wir nicht darauf verzichten — so wie Herr Professor Fink es bisher vollzogen hat —, eigens etwas zu verdeutlichen in der Absicht, daß die Seminarteilnehmer eher imstande sind, die Schritte, die wir beim Lesen und Sagen gemacht haben und weiterhin machen werden, deutlicher und abgemessener nachzuvollziehen. Welches Problem dahinter steht, können wir uns verdeutlichen, wenn Herr Professor Fink ein Beispiel macht.

FINK: Die Art unseres Lesens und Vorgehens ist dadurch charakterisiert, daß wir von der Vergegenwärtigung der in den Sprüchen Heraklits genannten Sachen ausgehen, als ob sie uns unmittelbar vor Augen liegen würden. Heraklit spricht in seinen Fragmenten in keiner Weise verhüllt, wie vielleicht der Gott in Delphi, von dem er sagt: οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ σημαίνει *. Seine Art des Sprechens kann nicht mit der des

* Diels übersetzt: er „sagt nichts und birgt nichts, sondern er bedeutet“. (Fr. 93).

- 84 Gottes in Delphi gleichgesetzt werden. Im Lesen der Fragmente nehmen wir zunächst die phänomenalen Befunde auf und versuchen ihre Verdeutlichung. Die phänomenalen Befunde machen wir uns jedoch nicht in ihrer vollen Extension klar, sondern unsere Verdeutlichung ist bereits schon selektiv gesteuert.

HEIDEGGER: Wodurch ist sie selektiv bestimmt?

FINK: Die Selektion ist dadurch bestimmt, daß wir immer schon vom Spruch des Heraklit zurückkommen und in den unmittelbaren Phänomenen jene Züge suchen, die durch das Fragment angesprochen werden. Eine empirische Phänomenologie der Sonne würde eine Fülle von phänomenalen Zügen beibringen, die für den Sinn der Sonnenfragmente gar nicht bedeutsam sind. Wir lesen zunächst die Fragmente in einer gewissen Naivität und versuchen im Hinblick auf die Sachen, die selbst noch Korrelate unseres sinnlichen Wahrnehmens sind, einige Züge herauszuheben, um dann in einem zweiten Schritt an die so herausgenommenen Züge und Verweisungen die Frage zu stellen, wie sie in einem tieferen Sinne gedacht werden können. Vom unmittelbaren Sehen der sinnlichen Phänomene gehen wir über in einen unsinnlichen, nicht aber in einen übersinnlichen Bereich. Wir dürfen hier nicht das in der Metaphysik beheimatete Schema der phänomenalen bzw. sensiblen und der intelligiblen Welt verwenden und mit einer Zwei-Welten-Lehre der Metaphysik operieren. Die Rede von einem sensiblen und intelligiblen Bereich ist höchst gefährlich und bedenklich.

HEIDEGGER: Angemessener wäre es, wenn wir den phänomenalen Bereich als ontisch bezeichnen

FINK: und den unsinnlichen Bereich dem Sein zuordnen. Das Erstaunliche ist aber, daß wir die Fragmente Heraklits auch in einer naiven Weise auffassen können und dann immer noch einen tiefen Sinn mit ihnen verbinden, so daß wir den eigentlich philosophischen Sinn nicht einmal als Tiefsinn ansprechen können.

HEIDEGGER: Kann man überhaupt von einem philosophischen Sinn sprechen? 85

FINK: Sicherlich dürfen wir nicht von der Bedeutung der Sprüche Heraklits sprechen. Da wir die Sprache der Metaphysik hinter uns haben, müssen wir versuchen, die Verführung, die in den ausgearbeiteten Denkbahnen der Metaphysik liegt, zu vermeiden. Um nun die Weise unseres Vorgehens zu zeigen, gehen wir noch einmal auf das Fragment 11 ein. Es lautet übersetzt: Alles Kriechende wird mit dem Schlag zur Weide getrieben bzw. gehütet. Damit ist ein Bild genannt, das wir aus der phänomenalen Umwelt kennen und das wir uns leicht vergegenwärtigen können. In einer ländlichen Gegend oder in einem Agrarstaat wird Vieh mit dem Geißelschlag zur Weide getrieben. Wir können dann πᾶν ἐρπετόν als Weidetiere lesen. Das von Heraklit benannte Bild besagt, daß die Weidetiere vom Hirten mit dem Geißelschlag auf die Weide getrieben werden, und zwar so, daß sie von Zeit zu Zeit die Weidegründe wechseln.

HEIDEGGER: Das Hüten ist sowohl ein Treiben als auch ein Leiten.

FINK: Die für unsere Auslegung des νέμεται bedeutsamen Sinnmomente sind das Treiben und das Leiten. Wenn wir nun in νέμεται auch die Νέμεσις hören als die Macht, die zuteilt und schicksalhaft bestimmt, dann haben wir bereits schon das unmittelbare Phänomen des Hüten verlassen und den nichtsinnlichen Bereich denkend betreten. Verstehen wir νέμεται nicht mehr als das Treiben und Leiten des Hirten im Sinne des Zuteilens des Zugehörigen an die jeweiligen Weidetiere, sondern als ein zuteilendes und verteilendes Durchwalten, dann legt sich die Frage nahe, ob das, was im Fragment im Kleinen gesagt ist, nicht auch im Großen gesagt werden kann. Als unverfänglichster Ausdruck legt sich vielleicht das Mikro- und Makrokosmosverhältnis nahe. Die gedankliche Umsetzung phänomenaler Strukturen in eine andere Dimension bringt aber zugleich auch eine Verwandlung der Strukturen mit sich, von denen wir zunächst ausgehen.

- 86 HEIDEGGER: Doch schließt die gedankliche Umsetzung eine bestimmte Art des Denkens ein, von der wir noch nicht wissen, wie sie aussieht.

FINK: Wenn ich von der gedanklichen Umsetzung in eine andere Dimension spreche, so ist das zunächst nur ein Versuch, die Art unseres Vorgehens zu umschreiben, weil wir noch nicht wissen, was es bedeutet, in eine andere Dimension überzugehen. Wenn wir in diesem Zusammenhang von einer Analogie sprechen wollen, dann müssen wir sie in einer bestimmten Weise denken. In dieser Analogie ist uns dann nur eine Seite, nämlich die phänomenale, gegeben. Indem wir bestimmte phänomenale Strukturen selektiv festhalten, übersetzen wir sie in einem abenteuerlichen Versuch ins Große. Im Fragment 11 übersetzen wir die Art und Weise, wie die Herde mit dem Schlag geweidet wird, ins Große der Gesamtwirklichkeit, in der ein hütendes und zuteilendes Durchwalten der Dinge und Elemente geschieht. Die Vergrößerung von einem besonderen Einzelphänomen in das Ganze wäre vielleicht eine Form, unter der wir die Weise unseres Versuchs, mit Heraklit mitzudenken, ansprechen könnten.

HEIDEGGER: Diese Formulierung Ihres Vorgehens halte ich für gefährlich. Vielleicht können wir sagen, daß Heraklit nicht etwa vom Kleinen her das Große, sondern umgekehrt vom Großen her das Kleine sieht. Wir müssen unterscheiden einmal unseren Versuch, den Fragmenten Heraklits nachzudenken, und zum anderen die Art, wie Heraklit selbst gedacht hat.

FINK: Heraklit kann aber auch nur das, was er groß denkt, klein sagen.

HEIDEGGER: Mit dem Denken und Sagen hat es seine besondere Schwierigkeit. Handelt es sich dabei um zwei verschiedene Sachen? Ist das Sagen nur der Ausdruck des Denkens?

FINK: Die Unterscheidung zwischen dem inneren Denken und der Verlautbarung des Denkens in der Sprache ist eine Vor-

stellung, die wir aus der Philosophiegeschichte haben. Es gibt 87 die Auffassung, daß das philosophische Denken gar nicht alles sagen kann, was es denkt, so daß es in gewisser Weise hinter dem sprachlichen Ausdruck zurückbleibt. Die tiefsten Gedanken sind dann ein ἄρρητον. Dieses Modell trifft nicht auf Heraklit zu. Seine Sprüche sind kein hierophantisches, versagendes Sprechen von dem sprachlich unbezwingbaren Geheimnis. Heraklit kennt nicht den Gegensatz des sprachlich Eröffneten und des undurchdringlichen Geheimnisses, das gedacht wird als refugium bzw. asylum ignorantiae. Etwas anderes ist es, wenn wir das Geheimnis in einer ganz anderen Weise denken. Heraklit spricht in einer Sprache, die die ganze Differenz des inneren Denkens und des äußeren Sagens nicht kennt.

HEIDEGGER: Wie aber verhält es sich mit dem Denken und Sagen? Auch für Heraklit werden wir sagen müssen, daß zum Sagen immer sein Ungesagtes gehört und nicht das Unsagbare. Das Ungesagte ist aber kein Mangel und keine Barriere für das Sagen.

L'INK: Bei Heraklit müssen wir immer das mehrdimensionale Sprechen in den Blick nehmen, das wir nicht auf eine Dimension festlegen können. Im πᾶν ἐρπετόν sind zunächst von der unmittelbaren Aussage her gesehen nur die Weidetiere in ihrer Bewegungsart genannt. Nun haben wir aber das πᾶν ἐρπετόν zu lesen und damit zu interpretieren versucht als πάντα ὡς ἐρπετά und πληγῇ auf den Blitzschlag bezogen. Darin hat der Absprung in den nichtphänomenalen Bereich bestanden. Gemessen an der ungeheuerlichen, plötzlichen Bewegung des Blitzes hat alles, was unter dem Blitz in seinem Lichtschein steht und in sein Gepräge gebracht ist, den Charakter einer tierischen, d.h. langsamen Bewegung. Es ist aber zu fragen, ob es sich um zwei Ebenen handelt, so daß wir sagen können: wie im sinnlichen Bereich die Tierherden durch den Geißelschlag geweidet werden, so werden im Ganzen alle Dinge durch den Blitz gesteuert. Ich möchte meinen, daß wir diese beiden Ebenen nicht so scharf

- 88 voneinander abheben dürfen. Sprechen wir von zwei Stufen, dann besteht die Gefahr, daß wir ausgehend von der phänomenalen Ebene irgendwelche Vergleiche ziehen und uns in ungezügelter Analogie bewegen. Wenn wir glauben, die zwei Ebenen scharf unterscheidend zu kennen, so verfehlen wir gerade ihr Ineinanderspielen. Heraklit kennt keine festliegenden Ebenen, sondern wir müssen bei der Interpretation seiner Fragmente gerade beachten, daß und wie sie ineinanderspielen. Die Kraft seiner Sprüche besteht darin, daß Heraklit vom Großen kommend es auch im Hinblick auf das Alltägliche sagen kann.

HEIDEGGER: Vielleicht haben Sie damit schon zu viel gesagt.

FINK: Wovon wir aber bei der Auslegung der Fragmente ausgehen müssen, sind die mehr oder weniger bekannten Züge an den Phänomenen. Ich versuche das noch an einem anderen Fragment zu verdeutlichen, das uns ebenfalls schon beschäftigt hat. Das Fragment 99 lautet übersetzt: „Wenn die Sonne nicht wäre, so wäre es wegen der anderen Sterne Nacht.“ Hier wird nicht nur ein Lobpreis der Mächtigkeit der Kraft des *ἥλιος* ausgesprochen, der das Dunkel verjagt, sondern an den anderen Sternen sehen wir die Möglichkeit, daß Lichter im Dunkeln sind. Das Licht leuchtet in der Finsternis. Das bedeutet, daß der Umkreis des Lichtes umgeben ist von der Nacht. Die Sterne und der Mond zeigen die Möglichkeit des Eingebettetseins von Lichtern im Dunkel der Nacht. Hier liegt der Absprung für unsere Frage: könnte es nicht sein, daß so, wie die Sterne in der Nacht eingebettet sind, auch der offen-endlose Sonnenbereich in eine nichtphänomenale Nacht eingebettet ist?

HEIDEGGER: Wenn Sie von „endlos“ sprechen, so ist das keine griechische Vorstellung.

FINK: Mit dem Ausdruck „offen-endlos“ meine ich nur den phänomenalen Zug, daß wir im Hinaufschauen keine Wandung sehen, sondern nur den Charakter des Auslaufens und Nichtan-

kommens. Der in Fragment 99 angesprochene phänomenale Sachverhalt, daß Lichter vom Dunkel der Nacht eingebettet sein können, hat uns vor die Frage gestellt, ob nicht der Sonnenbereich, also "Ἡλιος in seinem Bezug zu τὰ πάντα, seinerseits μέτρα haben kann, die wir nicht unmittelbar sehen können. Im Absprung von der phänomenalen Einbettung der Gestirne in der Nacht haben wir versucht, die nichtphänomenale Umgrenztheit des Sonnenbereichs durch eine nichtphänomenale Nacht in den Blick zu nehmen. Was die μέτρα der Sonne anbetrifft, so haben wir sie dreifach zu deuten versucht: einmal als die μέτρα der Sonne in ihrem Sonnenlauf, zum anderen als die μέτρα, die durch die Sonne allen unter ihr liegenden Dingen zugemessen werden, und schließlich als die μέτρα im Sinne der im Fragment 120 genannten τέρματα, die den Sonnenbereich, den Bereich der Sonnenhelle und der in ihr befindlichen πάντα, umgrenzen.

HEIDEGGER: In diesem Zusammenhang haben Sie von der Nacht gesprochen. Wie aber verstehen Sie die Nacht?

L'INK: Die vier τέρματα begrenzen die besonnte Welt an ihren vier Enden. Dieser umgrenzte Bereich ist bestimmt durch das zeitweilige An- und Abwesen der Sonne, so daß von dorthier das Problem von Tag und Nacht aufkommt. Vom Phänomen her gesehen sind wir alle der Meinung Hesiods. Im unmittelbaren Sehen zeigt sich, daß Tag und Nacht sich abwechseln. Demgegenüber formuliert Heraklit den provokativen Satz und sagt: Obwohl Hesiod am meisten von den Werken und Tagen der Menschen zu verstehen scheint, hat er nicht gewußt, daß Tag und Nacht eins sind. Wir haben unsererseits die Frage gestellt, ob das Einssein so zu lesen ist, wie es unmittelbar gesagt ist, oder ob wir nicht eine schwierigere Lesart beiziehen müssen. Im letzteren Fall müssen wir sagen: Hesiod hat Tag und Nacht unterschieden gehalten, aber es gibt das εἶν. So verstanden fallen Tag und Nacht nicht zusammen, sondern vom Wissen des εἶν her kann auch die auffälligste Verschiedenheit

- 90 von Tag und Nacht letztlich nicht anerkannt werden. Es gibt das Eine, und wenn es gelingt, ins Wissen des Einen zu kommen (ὁμολογεῖν), dann wird das, was in feste Gegenbezüge auseinandergerissen ist, unterlaufen von der einzigen Einheit des εἷν. Sofern Heraklit vom εἷν her denkt, kann er die Demarkation des wissendsten Lehrers nicht gelten lassen.

HEIDEGGER: Sie unterscheiden also ein mehrfaches Wesen von Nacht. Einmal unterscheiden Sie die Nacht gegen den täglichen Tag, dann verstehen Sie die Nacht auch als die Verslossenheit der Erde,

FINK: wobei die Verslossenheit der Erde die Grenze des Sonnenbereiches ist. Das Reich der Sonne in ihrem Bezug zu τὰ πάντα ist der Bereich des Offenen, in welchem Tag und Nacht im Wechseltausch sind,

HEIDEGGER: und Tag und Nacht in ihrem Wechseltausch sind noch in einer anderen Nacht?

FINK: Vielleicht.

HEIDEGGER: Ich möchte mit meinen Fragen nur darauf hinaus, von wo aus Sie von der anderen Nacht sprechen.

FINK: Wenn ich von einer anderen, ursprünglicheren Nacht, von dem nächtlichen Abgrund im Zuge der Auslegung der Sonnen-Fragmente gesprochen habe, so ist das im Vorblick auf die Tod-Leben-Fragmente geschehen. Von dorthier habe ich auch den tieferen Sinn des Phänomens der Verslossenheit der Erde und in gewisser Weise auch des Meeres als Grenze des Sonnenbereiches in den Blick genommen. Erst wenn wir das Verhältnis von Leben und Tod bedenken, werden wir sehen, wie das Reich des Lebens der Sonnenbereich ist und wie mit dem Bezug zum Tode eine neue Dimension aufbricht, die nicht der Bereich des Offenen und auch nicht nur die Verslossenheit

der Erde ist, obwohl die Erde gerade ein ausgezeichnetes Symbol ist für die Dimension der ursprünglicheren Nacht. Hegel spricht von der Erde als dem elementarischen Individuum, in das der Tote zurückgeht. Die Dimension der ursprünglicheren Nacht wird durch den Tod angezeigt. Sie ist das Totenreich, das aber kein Land ist und keine Ausdehnung hat, das Niemandsland, 91

HEIDEGGER: das nicht durchmessen werden kann und also auch keine Dimension ist. Die Schwierigkeit liegt darin, den durch den Tod angezeigten Bereich anzusprechen.

FINK: Die Sprache ist in ihrer Artikulation vielleicht beheimatet in dem Bereich, der selber artikuliert ist, in dem Bereich der Sonne, in welchem das eine vom anderen getrennt und gegeneinander abgehoben ist und das Einzelne bestimmte Umrisse hat. Wenn wir nun aber das $\epsilon\nu$ nicht nur im Sinne der Dimension des Offenen, der Helle des Blitzes und der in ihr befindlichen $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ verstehen, sondern auch als die ursprünglichere Nacht, als das Gebirg des Seins, das keine Landschaft ist, keinen Namen hat und unsäglich ist — wenn auch nicht im Sinne einer Sprachgrenze —, dann müssen wir im $\epsilon\nu$ neben der Dimension des Sonnenbereiches auch eine zweite Dimension in den Blick nehmen, in die die Dimension der Helle eingebettet ist und auf die der Tod hinzeigt. Doch ist das, worauf der Tod hinzeigt, ein Bereich, den keiner zu Lebzeiten ausmachen kann. Je mehr Fragmente wir lesen, desto mehr häufen sich für uns die Fragezeichen.

HEIDEGGER: Im Zusammenhang dessen, was über die Sprache gesagt worden ist, möchte ich hinweisen auf den Vortrag „Sprache als Rhythmus“ von Thrasybulos Georgiades, den er innerhalb der Vortragsreihe „Die Sprache“ der Bayerischen Akademie der Schönen Künste und der Akademie der Künste in Berlin gehalten hat, sowie auf sein Buch „Musik und Rhythmus bei den Griechen“. In beiden Arbeiten hat er Großartiges

- 92 über die Sprache gesagt. Unter anderem stellt er die Frage nach dem Rhythmus und zeigt, daß ῥυσμός nichts zu tun hat mit ῥέω (fließen), sondern als Gepräge zu verstehen ist. Im Rückgriff auf Werner Jäger beruft er sich dabei auf einen Vers des Archilochos-Fragments 67a, wo der ῥυσμός diese Bedeutung hat. Der Vers lautet: γίγνωσκε δ' οἷος ῥυσμός ἀνθρώπους ἔχει, erkenne, welcher Rhythmus die Menschen hält. Außerdem führt er eine Stelle aus Aischylos' „Prometheus“ an, auf die ebenfalls Werner Jäger schon hingewiesen hatte und in der ῥυσμός bzw. ῥυθμίζω dieselbe Bedeutung wie im Archilochos-Fragment hat: ὧδ' ἐρρύθμισμαι (Prom. 241). Hier sagt Prometheus von sich selbst: in diesem Rhythmus bin ich festgebannt. Er, der in dem Eisengeflecht seiner Fesseln regungslos festgehalten ist, ist an den Felsen rhythmisiert, d.h. gefügt. Georgiades weist darauf hin, daß nicht die Menschen den Rhythmus machen, sondern daß für die Griechen der ῥυθμός das Substrat der Sprache ist, der Sprache, die auf uns zukommt. In dieser Richtung versteht Georgiades die archaische Sprache. Wir müssen also die alte Sprache bis ins 5. Jahrhundert hinein im Blick haben, um Heraklit annähernd zu verstehen. Diese Sprache kennt keine Sätze,

FINK: die eine bestimmte Bedeutung haben.

HEIDEGGER: In den Sätzen der archaischen Sprache spricht die Sache und nicht die Bedeutung.

FINK: Wir haben unsere Auslegung Heraklits begonnen mit dem Blitzfragment, sind von dort aus zum Fragment 11 übergegangen, in dem gesagt wird, daß alles Kriechende mit dem Schlag gehütet wird, wobei wir den Schlag mit dem Blitzschlag in Verbindung gebracht haben, und haben dann anschließend die Sonnen- und die Tag-Nacht-Fragmente in den Blick genommen. Hier war es vor allem der dreifache Sinn von μέτρα, der Bezug von Sonne und Zeit und die Eingebettetheit des Sonnenbereiches in eine ursprüngliche Nacht. Die Grenzen zwischen

dem Sonnenbereich und dem nächtlichen Abgrund sind die vier τέρματα. In der Sonne haben wir eine zeitbestimmende Macht gesehen, die die Maße der Zeit bemißt. Das nächste Fragment in unserer Reihung ist das Fragment 30: κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ’ ἦν αἰὲ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰέζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα. Diels übersetzt: „Diese Weltordnung, dieselbige für alle Wesen, schuf weder einer der Götter noch der Menschen, sondern sie war immerdar und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer, erglommend nach Maßen und erlöschend nach Maßen.“ Zunächst interpretieren wir nur die zweite Hälfte des Fragments. Der Blitz, so können wir sagen, ist das plötzliche Feuer, die Sonne ist das Feuer im Regelgang des Zeitlaufes, das πῦρ αἰέζων aber ist etwas, was wir nicht wie den Blitz und die Sonne im Phänomen vorfinden.

HEIDEGGER: Wie wollen Sie κόσμος übersetzen?

FINK: Ich möchte die erste Hälfte des Fragments 30 zunächst übergehen und nur die zweite Hälfte zu interpretieren versuchen. Wenn wir κόσμος mit Weltordnung oder Schmuck übersetzen, dann müssen wir das mit dem Fragment 124 in Verbindung bringen, wo vom schönsten κόσμος als einem Kehrlichthauen die Rede ist. Wenn wir nun das Fragment 30 von hinten her zu lesen und zu interpretieren versuchen, so müssen wir auch jetzt wieder zunächst in die Naivität zurückgehen. Ein phänomenales Feuer dauert an im Brennen. Der Brand des Feuers ist ein Vorgang in der Zeit. Das Feuer war gestern, ist heute und wird morgen sein. Nun aber lautet meine Frage: sind ἦν αἰὲ, ἔστιν und ἔσται im Hinblick auf das πῦρ αἰέζων Bestimmungen der Weisen des In-der-Zeit-seins des Feuers? Wird das αἰέζων des Feuers durch das Immergewesensein, das Jetztsein und Künftigsein gedacht? Müssen wir von der bekannten Weise, wie wir das Andauern bestimmen, das hier genannte Feuer denken, nur mit dem Unterschied zum sonstigen Feuer, das angezündet wird, eine Weile dauert und wieder erlischt, also nicht immer

- 94 gewesen ist, nicht immer ist und nicht immer sein wird? Wie ist das ἀείζων zu verstehen? Meint es das Durchstehen des Feuers durch die ganze Zeit? Denken wir dann aber das hier von Heraklit gemeinte Feuer nicht zu naiv, wenn wir meinen, seine Auszeichnung bestünde darin, daß es immer gewesen ist, gegenwärtig ist und künftig sein wird? Ich möchte meinen, daß wir eher umgekehrt denken müssen. Nicht ist das Feuer immer gewesen, gegenwärtig und künftig, sondern das Feuer ist es, das erst das Gewesensein, Jetztsein und Künftigsein aufreißt.

HEIDEGGER: Was aber ist nach Ihrer Interpretation das Subjekt in der zweiten Satzhälfte? Für Diels ist es κόσμος, von dem er sagt, daß er weder von einem der Götter noch der Menschen hervorgebracht worden ist, sondern daß er immer war, ist und sein wird ewiglebendiges Feuer.

FINK: Diese Übersetzung lehne ich ab. Ich verstehe πῦρ als Subjekt der zweiten Satzhälfte.

HEIDEGGER: Machen Sie vor ἀλλ' einen Schnitt, so daß das Folgende mit dem Vorhergehenden nichts zu tun hat?

FINK: Der κόσμος als die schöne Fügung der πάντα ist das, was im Feuerschein aufscheint. Insofern haben also die erste und die zweite Satzhälfte sehr viel miteinander zu tun. Das Feuer ist die poetische, hervorbringende Macht. Auch die Götter und Menschen sind zum Aufschein bringende, entbergende Wesen, jedoch nur deshalb, weil es das Feuer gibt, zu dem sie in einem ausgezeichneten Bezug stehen.

HEIDEGGER: Wir müssen dann also statt der Dielschen Übersetzung „sie“ (d. h. die Weltordnung) „das ewiglebendige Feuer“ als Subjekt der zweiten Satzhälfte setzen.

FINK: Wenn nun Heraklit von dem ewiglebendigen Feuer sagt, daß es nach Maßen erglimmt und nach Maßen erlischt, so scheint

das dem ἀεί zu widersprechen und mutet uns als eine schockierende Bestimmung an. 95

HEIDEGGER: Lassen wir diese Frage vorerst noch beiseite. Um bei dem zu bleiben, was Sie zunächst gesagt haben: Sie lehnen es also ab zu sagen, daß die Weltordnung das Feuer ist?

FINK: Die Weltordnung ist kein Werk der Götter und Menschen, sondern das Werk des ewiglebendigen Feuers, nicht aber des Feuers, das immer war und ist und sein wird, weil das ewiglebendige Feuer die drei Zeitdimensionen des Gewesenseins, des Jetzt- und des Künftigseins erst aufreißt. Heraklit spricht im Fragment 30 zunächst aus der Abwehr: der κόσμος ist nicht hervorgebracht (die Dielssche Übersetzung „schuf“ ist unangebracht) von einem der Götter oder der Menschen. Wir können auch sagen: er ist nicht von einem der Götter oder der Menschen zum Vorschein gebracht. Darin hören wir schon das Feurige des Feuers. Der κόσμος als die schöne Fügung der πάντα kommt im Feuerschein zum Vorschein. Daß der κόσμος als die schön gefügte Ordnung nicht zum Vorschein gebracht ist von einem der Götter oder der Menschen, ist zunächst nur so zu verstehen, daß die Götter und Menschen unter allen Wesen des κόσμος an der Macht des Feuers teilhaben und poetisch sind, aber nicht in der Weise der ursprünglichsten ποιησις, die das πῦρ ἀείζων vollbringt. In der Auslegung des Fragments 30 kommt es mir aber vorerst darauf an, in Frage zu stellen, daß über das πῦρ ἀείζων Zeitcharaktere ausgesagt werden. Das πῦρ ἀείζων ist weder wie ein innerzeitlicher Vorgang in der Zeit, noch ist es vergleichbar mit dem, was Kant die Weltmaterie als das Substrat der immer bestehenden Zeit nennt. Das von Heraklit angesprochene Feuer ist nicht in der Zeit, sondern die zeitlassende Zeit selbst, die das ἦν, das ἔστι und das ἔσται allererst aufbrechen läßt und nicht selber darunter steht. Wenn wir das πῦρ ἀείζων versuchsweise ansetzen als das zeitlassende, zeiteröffnende, dann steht das ἀεί in einem Spannungsverhältnis zum ἦν, ἔστι und ἔσται und außerdem, was den Nachsatz des Frag-

- 96 ments 30 anbetrifft, in einem bestimmten Spannungsverhältnis zu dem nach Maßen Erglimmen und nach Maßen Erlöschen.

HEIDEGGER: Für mich ist jetzt die Kernfrage, wo Sie ansetzen. Gehen Sie aus vom ἦν, ἔστι und ἔσται oder aber vom πῦρ ἀείζωνον?

FINK: Ich setze an beim πῦρ ἀείζωνον und gehe von ihm aus zum ἦν, ἔστι und ἔσται über. Wenn man wortwörtlich liest, so ist vom ἀείζωνον die Dreifalt der Zeit gesagt.

HEIDEGGER: Das heißt, daß von einem Immerseienden gesagt wird, daß es war, ist und sein wird.

FINK: Dieser Gedanke ist hart nachzuvollziehen. Solange wir das Fragment naiv lesen, müssen wir sagen, daß von einem immerlebendigen Feuer die Rede ist, das immer war und ist und sein wird.

HEIDEGGER: Das ἦν und ἔσται hat in bezug auf das ἀείζωνον keinen Sinn.

FINK: Das ἦν meint das Vorbeisein, das ἔσται das Nochnicht-sein. Nicht das Feuer ist vergangen und wird sein, sondern es öffnet allererst die Bahn für den innerzeitlichen Aufgang, das innerzeitliche Weilen und den innerzeitlichen Untergang. Das Feuer als die zeitlassende Zeit bricht allererst die drei Zeitekstasen der Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft auf.

HEIDEGGER: Es gibt die Möglichkeit für den Vergang, so daß es selbst nicht immer gewesen sein kann. Wenn Sie aber von Zeitlassen sprechen, in welchem Sinne meinen Sie das?

FINK: Im Sinn des Zumessens von Zeit.

HEIDEGGER: Das Lassen verstehen Sie als Zumessen. Wie aber ist im Zeitlassen die Zeit gemeint?

FINK: Wir müssen unterscheiden das Zeitlassen und die zugemessene Zeit, die die Dinge haben, und zwar so, daß sie schon eine Weile gewesen sind, gegenwärtig sind und auch künftig noch eine Weile sein werden. Diese Weisen des In-der-Zeit-seins kommen nur den Dingen zu, nicht aber dem ewiglebendigen Feuer, das diese drei Zeitekstasen allererst aufbrechen läßt. Das $\pi\upsilon\rho\ \acute{\alpha}\epsilon\iota\zeta\omega\nu$ ist der Aufriß von Gewesen-, Jetzt- und Künftigsein. Aus diesem ursprünglichen Zeitaufgang erhält das, was im Feuerschein steht, die ihm zugemessene Zeit seines Weilens. Das Feuer setzt Maße. Die Härte des Problems wäre verschwunden, wenn man meinte, das $\pi\upsilon\rho\ \acute{\alpha}\epsilon\iota\zeta\omega\nu$ wäre durch Zeitaussagen des In-der-Zeit-seins bestimmt. Es ist aber die Frage, ob gemeint ist, daß das Feuer immer war und ist und sein wird, oder ob zwischen dem Feuer und dem $\tilde{\eta}\nu$, $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota$ und $\acute{\epsilon}\sigma\tau\alpha\iota$ ein produktives Verhältnis zu denken ist. 97

HEIDEGGER: Wenn Sie vom Zeitlassen des $\pi\upsilon\rho\ \acute{\alpha}\epsilon\iota\zeta\omega\nu$ sprechen, dann meinen Sie das nicht im gewöhnlichen Sinne, wie wir etwa sagen: jemand läßt einem anderen Zeit?

FINK: Die Zeit, die das Feuer läßt, indem es die Zeit den Dingen zumißt, ist keine leere Zeitform, kein vom Inhalt abgetrenntes Medium, sondern gewissermaßen die Zeit mit ihrem Inhalt.

HEIDEGGER: Von der so gegebenen Zeit müßte man sagen, sie jeweiligt. Sie ist nicht ein Behälter, in dem die Dinge verteilt auftreten, sondern die Zeit als zugemessene ist schon auf Jeweiliges bezogen.

FINK: Auf Individuiertes.

HEIDEGGER: Lassen wir das Individuierte beiseite. Sie wollen aber sagen, daß wir mit Ihrer Interpretation der Zeit und des Zeitlassens über die gewöhnliche Zeitauffassung hinausgehen?

FINK: Ich gehe zunächst aus von der Befremdlichkeit, daß im l'ragment 30 das $\pi\upsilon\rho\ \acute{\alpha}\epsilon\iota\zeta\omega\nu$ angesprochen wird wie ein Vor-

- 98 gang in der Zeit, während es gerade nicht in der Zeit ist, sondern die Zeitbildung im Sinne des Zumessens von Zeit für alles Innerzeitliche. Dieses Zumessen von Zeit haben wir vorher im treibenden Blitzschlag und im Feuer des "Ἡλιος gedacht. Wir dürfen nicht die die Zeiten für τὰ πάντα bildende Zeit des Feuers bestimmen in der verfänglichen Rücklegung von Begriffen des In-der-Zeit-seins auf die ursprünglichste Zeit. Die leichte Lesart lautet: das Feuer war immer und ist und wird sein. So aufgefaßt ist das Feuer ein ständig bestehendes, vorhandenes, das sich durch den Lauf der Zeit erhält. Dieses Bleiben wird durch die Zeitdimensionen des Gewesenseins, des Jetzt- und des Künftigs charakterisiert. Dann aber hat man schon die Zeit und wendet Zeitbegriffe auf das zeitbildende Feuer an. Die schwierigere Lesart lautet dagegen: daß das ἦν, ἔστι und ἔσται allererst dem Zeitlassen des Feuers entspringt.

HEIDEGGER: Das Feuer ist dabei nicht nur als Glühen, sondern als Licht, Schein und Wärme

FINK: und somit auch als das Nährende zu verstehen.

HEIDEGGER: Am πῦρ ἀείζων ist aber vor allem das Moment des Scheins bedeutsam.

FINK: Das Feuer ist das zum Vorschein-Bringende.

HEIDEGGER: Wenn wir das Feuer nur als Strohfeuer verstehen, so wäre es ohne Schein.

FINK: Vom Schein her müssen wir zurückdenken auf den κόσμος. Dieser ist das im Feuerschein Aufscheinende. Zunächst müssen wir uns fragen: wie kann durch die innerzeitliche Charakteristik des πῦρ ἀείζων hingewiesen werden auf das πῦρ ἀείζων als das, was überhaupt erst aus sich Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft entläßt?

HEIDEGGER: Sie sprechen vom Entlassen. Wie ist dieser Wortgebrauch näher zu verstehen? Hegel entläßt die Natur. Und wie

entläßt das πῦρ αἰζῶν Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft? 99
Für mich ist die Frage, ob das, was nachher kommt, in irgendeiner Weise Ihre Interpretation stützt, oder ob das Kommende Ihre Interpretation erst ermöglicht.

FINK: Das mich Beunruhigende ist das Spannungsverhältnis zwischen dem αἰζῶν und dem ἦν, ἔστι und ἔσται. Das αἰ des πῦρ und die drei Zeitbestimmungen scheinen mir nicht ohne weiteres zusammenzugehen. Das Gewesen, das Jetzt und Künftig beziehen sich nicht auf das Feuer, sondern wir müssen vom Feuer her das Aufspringen des Gewesenseins, des Jetztseins und des Künftigseins für τὰ πάντα verstehen.

HEIDEGGER: Ich suche nur nach einem Anhalt für diesen Schritt Ihrer Interpretation. Solange ich diesen Anhalt nicht sehe, könnte man sagen, daß der Schritt vom παν ἐρπετόν zu πάντα ὡς ἐρπετά und von der Nacht, die Sterne und Mond umgibt, zu einer ursprünglicheren Nacht, die den Sonnenbereich begrenzt, wohl nachzuvollziehen ist, weil ein Anhalt gegeben ist, daß aber der Schritt vom πῦρ αἰζῶν und den drei Zeitbestimmungen zur Zeitbildung des πῦρ αἰζῶν im Sinne des Aufspringenlassens von Gewesensein, Gegenwärtigsein und Künftigsein keinen Anhalt hat und daher nicht recht nachvollziehbar ist.

FINK: Der Anhalt ist für mich der, daß es unmöglich ist, vom πῦρ αἰζῶν innerzeitig zu reden. Sonst wird es zu einer Sache, die in der Welt vorkommt, vielleicht auch zur höchsten Sache, zum summum ens, das aber dann ein ens inmitten ist. So gesehen würde es der Zeit unterstehen. Meine Frage ist aber die, ob nicht die Bestimmungen des In-der-Zeit-seins dem πῦρ αἰζῶν unterstehen.

HEIDEGGER: Soweit ich sehe, gibt es also nur diesen Anhalt, daß das πῦρ αἰζῶν kein Ding ist und daß deshalb von ihm kein „war“, „ist“ und „wird sein“ ausgesagt werden kann,

100 FINK: und auch kein Immersein im gewöhnlichen Sinne.

HEIDEGGER: Wir stehen vor der Frage, wie sich das πῦρ αἰζῶον zur Zeit verhält. Weiter kommt man nicht. Im Sommersemester 1923 habe ich in Marburg während der Ausarbeitung von „Sein und Zeit“ eine Vorlesung über die Geschichte des Zeitbegriffs gehalten. Als ich der archaischen Vorstellung von der Zeit bei Pindar und Sophokles nachging, war das Auffallende, daß nirgends die Rede von der Zeit im Sinne des Nacheinander ist, sondern daß dort die Zeit in den Blick genommen wird als das, was das Nacheinander erst gewährt — ähnlich wie in den letzten Paragraphen von „Sein und Zeit“, obwohl das Problem dort vom Dasein her in den Blick genommen ist. — Ich schaue auf meine Uhr und stelle fest: es ist 3 Minuten vor 19 Uhr. Wo ist da die Zeit? Suchen Sie sie mal.

VI.

πῦρ und πάντα (beigezogene Fragmente: 30, 124, 66,
76, 31).

(Das Seminar begann mit dem Referat eines Teilnehmers über Hermann Fränkel „Die Zeitauffassung in der frühgriechischen Literatur“ [abgedruckt in: Wege und Formen frühgriechischen Denkens, 1960²].) 101

FINK: Die Referentin hat dargetan, daß χρόνος bei Homer die sich lang hinziehende Zeit, die im Erwarten verstandene Zeitdauer meint oder auch die Zeit, die für den leidgeprüften Sterblichen noch bleibt. Beides sind bestimmte Formen von Zeit.

HEIDEGGER: Wichtig ist für uns, daß es bei Homer und Hesiod keine theoretisch begriffliche Bestimmung der Zeit als Zeit gibt, sondern daß bei beiden die Zeit nur aus der Erfahrung angesprochen wird.

FINK: Die Frage von Herrn Professor Heidegger ging aus von dem Fränkelschen Ausdruck des Tages als einer Erlebniseinheit, d. h. von der Vorstellung einer erlebnismäßigen Gegebenheitsweise der Zeit. Es war die Frage, ob die Zeit auf ein erlebendes Subjekt zu beziehen ist oder eher als konkrete Zeit zu verstehen ist im Sinne der verschiedenen Weisen, wie wir in der Zeit sind, ohne daß wir die Zeit erleben. Die Rede vom Erleben der Zeit ist gefährlich, weil sie dann auf das Bewußtsein bezogen wird. Wir bewegen uns dann in der Unterscheidung der Bewußtseinszeit, in der wir erleben, und der objektiven Zeit, die von der subjektiven Erlebniszeit geschieden ist. Die Frage war, was die bestimmte Zeit ist, ob die Bestimmtheit der Zeit vom Erlebnischarakter her zu fassen ist oder von einem anderen Ansatz her, der außerhalb der Unterscheidung von subjektiver und objektiver Zeit liegt.

- 102 HEIDEGGER: Ich habe mich an dem Ausdruck „Erlebniseinheit“ gestoßen. Wenn von einem der Teilnehmer gesagt wurde, daß bei Homer eine bestimmte Zeitvorstellung vorliegt und daß diese Bestimmtheit im Erleben der langen Weile beim Warten beruht, dann ist das richtig, nur daß ich mich wieder an der Formulierung stoße. Denn die Griechen erleben nicht. Wir brechen die an das Referat sich anschließende Diskussion ab, weil wir sonst zu viel Zeit verlieren. Was aber bedeutet es, wenn wir sagen, wir verlieren Zeit? Unter welcher Voraussetzung können wir überhaupt Zeit verlieren?

TEILNEHMER: Nur wenn uns die Zeit begrenzt ist, können wir Zeit verlieren.

HEIDEGGER: Das Begrenztsein ist nicht das Entscheidende, sondern um etwas zu verlieren, muß man es haben. Ich kann nur Zeit verlieren, wenn ich Zeit habe. Sage ich: ich habe keine Zeit, wie ist dann die Zeit charakterisiert?

TEILNEHMER: Ich setze dabei voraus, daß mir die Zeit zur Verfügung steht.

HEIDEGGER: Das heißt in bezug auf die Zeit, daß sie charakterisiert ist als Zeit für...

TEILNEHMER: Als Zeit für dieses ist sie die Unzeit für ein anderes. Es ist an der Zeit, dieses und nicht jenes zu erledigen.

HEIDEGGER: Die Zeit als Unzeit ist die privative Charakterisierung der Zeit. Der eine Charakter der Zeit, den wir abgehoben haben, ist die Zeit als Zeit für.... Ein anderer Charakter der Zeit, auf den ich hinweisen möchte, zeigt sich, wenn ich auf die Uhr sehe und sage: es ist 17 Uhr 45. Nun aber frage ich: wo ist die Zeit?

TEILNEHMER: Damit zeigt sich die Zeit als Uhrzeit bzw. als gemessene Zeit.

HEIDEGGER: Wenn ich auf die Uhr sehe und sage: es ist 17 Uhr 45 und die Frage stelle, wo die Zeit ist, stimmt dann diese Frage überhaupt? 103

TEILNEHMER: Es ist ein Problem, ob man fragen kann, wo die Zeit ist.

HEIDEGGER: Daher frage ich Sie: kann man überhaupt fragen, wo die Zeit ist?

TEILNEHMER: 1962 haben Sie in Ihrem Vortrag „Zeit und Sein“ gesagt, daß die Zeit vorräumlich ist. Das würde bedeuten, daß man nicht danach fragen kann, wo die Zeit ist.

HEIDEGGER: Andererseits lesen Sie die Zeit von der Uhr ab. Ich sehe auf die Uhr und lese ab: es ist 17 Uhr 45. Offenbar stimmt hier etwas nicht. Nach Hegel müssen wir es auf die Tafel schreiben. Wie aber? Wir müssen schreiben: jetzt ist es 17 Uhr 45. Im Jetzt haben wir also die Zeit. Mit ihm meine ich doch die Zeit. Auf diese Frage kommen wir zurück, wenn wir auf das Fragment 30 eingehen und die Schwierigkeit beachten, die im Sagen vom ἦν, ἔστιν und ἔσται in bezug auf das πῶς αἰζῶν liegt. Hier wäre, scheint mir, zu überlegen, ob im Fragment 30 überhaupt die Rede von Zeit ist.

FINK: Heraklit spricht doch aber vom αἰ ἦν, ἔστι und ἔσται.

HEIDEGGER: Wenn wir sagen, daß das Fragment 30 von der Zeit spricht, machen wir dann nicht einen Schritt über den Text hinaus?

FINK: Heraklit gebraucht doch aber offensichtlich Zeitbestimmungen.

HEIDEGGER: Das bedeutet also, daß er nicht thematisch über die Zeit spricht. Diese Feststellung ist wichtig, um den Schritt

- 104 nachzugehen, den Sie in Ihrer Interpretation vom Fragment 30 verfolgen, in der Sie das Verhältnis von πῦρ αἰζῶον und κόσμος bestimmen. Wir können das Fragment fast trivial lesen, wenn wir sagen, daß ἦν, ἔστι und ἔσται die vorweggenommene Interpretation des αἰζῶον ist. Was würde in diesem Falle das αἰ bedeuten?

TEILNEHMER: Das αἰ würde verstanden sein als ein Zusammen von εἶναι, ἔσεσθαι und γενέσθαι.

HEIDEGGER: Was ist das für ein Zusammen? Wenn wir das Fragment 30 fast trivial lesen und das ἦν, ἔστι und ἔσται als vorweggenommene Interpretation des αἰ verstehen, was heißt das dann? Ist im „immer“ die Zeit vorausgesetzt?

TEILNEHMER: Das „immer“ kann eine innerzeitliche Bestimmung sein.

HEIDEGGER: Das „immer“ ist dann verstanden als „jederzeit“, „ständig“. Im Lateinischen spricht man von der sempiternitas. Daß wir hier nicht recht weiterkommen, beruht darauf, daß im Fragment nicht thematisch über die Zeit gesprochen wird, daß aber trotzdem der Versuch der Interpretation dahin geht, die Zeit in einem entscheidenden Sinne in den Blick zu nehmen. Ich glaube, nur so können wir uns den Weg Ihrer Interpretation klarmachen. Während nach der trivialen Lesart in der ersten Satzhälfte gesagt wird, daß der κόσμος weder von einem der Götter noch der Menschen hervorgebracht ist, und in der zweiten Satzhälfte, die mit ἀλλά beginnt, daß der κόσμος immer war, ist und sein wird ewiglebendiges Feuer, ist nach Ihrer Interpretation das Subjekt in der zweiten Satzhälfte nicht κόσμος, sondern πῦρ.

FINK: Nach der glatteren Lesart, wie Diels sie vorschlägt, ist das Feuersein eine prädikative Bestimmung des κόσμος. Doch bereits der Vordersatz kann uns schon hellhörig machen. Wenn

wir übersetzen: dieser κόσμος ist weder von einem der Götter noch der Menschen zum Vorschein gebracht, dann rückt — wenn auch aus der Abwehr gesprochen — der κόσμος in die Blickbahn eines Hervorgebrachten. Damit ist auch schon die Verbindung zum Feuer als dem hervorbringenden gegeben. Wir verstehen das Feuer nicht als prädikative Bestimmung des κόσμος, sondern verstehen den κόσμος vom Feuer her als die schöne Fügung der τὰ πάντα, die weder einer der Götter noch der Menschen zum Vorschein gebracht hat. Es war immer und ist und wird sein ewiglebendiges Feuer, in dessen Lichtschein die schöne Fügung der τὰ πάντα zum Aufschein kommt. Das „es war immer und ist und wird sein“ müssen wir verstehen im Sinne des „es gibt“. So gesehen wird der κόσμος vom Feuer her begriffen und nicht das Feuer vom κόσμος her. Diese Lesart würde in die bisherige Spur hineinpassen, in der wir das Verhältnis von Blitz und Sonne zu τὰ πάντα interpretiert haben. Der Bezug von πῦρ und κόσμος wäre ein besonderes Verhältnis von ἐν und πάντα, wonach τὰ πάντα im Lichtschein des Feuers stehen. Die glattere Lesart hat den Vorteil, daß in beiden Satzhälften das Subjekt dasselbe bleibt, so daß das Feuer zu einer Bestimmung des κόσμος wird, anstatt daß umgekehrt der κόσμος im Feuerschein zum Vorschein gebracht wird. Nur wenn in der zweiten Satzhälfte das Satzsubjekt nicht κόσμος ist, gibt es einen Vorrang des Feuers gegenüber dem κόσμος. Hier können wir auch auf Fragment 124 hindeuten: ὥσπερ σάρμα εἰκῇ κεχυμένων ὁ κάλλιστος [ὁ] κόσμος. Diels übersetzt: „(Wie) ein Haufen aufs Geratewohl hingeschütteter Dinge (?) die schönste (Welt)ordnung.“ Hier ist die Rede davon, daß die schönste Weltordnung einem Kehrlichthaufen gleicht.

HEIDEGGER: κάλλιστος κόσμος könnte man übersetzen: der κόσμος, wie er überhaupt nur sein kann.

FINK: Der schönste κόσμος, die schönste Gesamtordnung aller πάντα, kommt im Feuerschein zum Vorschein. Wenn dieser κόσμος einem Kehrlichthaufen gleicht, so haben wir einen harten

- 106 Kontrast zwischen κάλλιστος, das auf κόσμος bezogen ist, und der abschätzigen Redeweise vom σάρμα. Inwiefern kann der schönste κόσμος einem Haufen hingeschütteter Dinge gleichen? Insofern, als wir ihn vergleichen mit dem hervorbringenden πῦρ. Verglichen mit dem zum Vorschein bringenden Feuer erscheint der schönste κόσμος als ein Haufen hingeschütteter Dinge. Wenn wir das Fragment 124 in dieser Weise lesen, kann es unsere Interpretation des Fragments 30 stützen, in der es uns auf den Vorrang des Feuers gegenüber dem κόσμος ankommt.

HEIDEGGER: Daß der schönste κόσμος noch einer Bestimmung bedarf, ist für mich schwer zu fassen.

FINK: Ich verstehe das Fragment so, daß der schönste κόσμος den negativen Charakter eines Haufens hingeschütteter Dinge nur erhält im Hinblick auf das ἐν des πῦρ.

HEIDEGGER: Die Frage ist also die, ob das Fragment 124 als Stütze für die Auslegung des Fragments 30 in Anspruch genommen werden kann.

FINK: Der κάλλιστος κόσμος könnte auch als wirrer Haufen nicht nur im Hinblick auf das ἐν des πῦρ, sondern im Hinblick auf das andere ἐν charakterisiert werden, das erst mit der Dimension des Todes in den Blick kommt.

HEIDEGGER: Mir geht es vor allem darum, den Teilnehmern die Art, wie Sie vorgehen, deutlich zu machen. Sie setzen sich ab gegen die naivere, glattere Lesart und ziehen die schwierigere vor. Lesen wir das Fragment 30 glatt, dann handelt es sich um eine Aussage über den κόσμος, der weder von einem der Götter noch der Menschen hervorgebracht ist, sondern der immer war, ist und sein wird ewiglebendiges Feuer. Dann ist der κόσμος etwas, was ist. Diese Aussage ist dann, wie Sie sagen wollen, gar keine philosophische.

FINK: Es läge dann nur im αἰ, in der Ewigkeit der Welt ein gewisses philosophisches Element. 107

HEIDEGGER: Sie sagen das aber unter der Voraussetzung, daß Heraklit ein Philosoph ist. Philosophen jedoch gab es zur Zeit Heraklits noch nicht.

FINK: Wohl ist Heraklit kein Philosoph, aber er ist doch ein φίλος τοῦ σοφοῦ, ein Freund des σοφόν.

HEIDEGGER: Das bedeutet also, daß Sie Heraklit nicht metaphysisch interpretieren. Gegenüber der naiven Lesart verlangen Sie eine philosophische, die noch nicht metaphysisch ist. Aus welcher hermeneutischen Position probieren Sie das?

FINK: Es macht mich stutzig, daß das πῦρ αἰζῶν als Wesensprädikation des κόσμος angesprochen werden soll, während der κόσμος als Fügung der πάντα auf Grund der bisherigen Fragmente, in denen die πάντα das vom Blitz Gesteuerte und im Lichtschein des Ἥλιος Stehende sind, nicht selbst das Feuer sein kann, sondern das Werk des Feuers ist. Im Vordersatz wird gesagt, daß dieser κόσμος weder von einem der Götter noch der Menschen zum Vorschein gebracht ist. Wir müssen zunächst verwundert fragen, inwiefern überhaupt gesagt werden kann, daß keiner der Menschen die Gesamtordnung der Dinge hervorgebracht hat. Diese Verneinung ist nur deshalb möglich, weil die Menschen durch eine poetische Macht ausgezeichnet sind. Zunächst aber klingt diese Abwehr paradox, weil doch keiner so leicht auf den Gedanken käme zu sagen, daß einer der Menschen die Gesamtordnung der πάντα hervorgebracht hat. Die Menschen bringen nicht den κόσμος im Sinne der Gesamtfügung der πάντα hervor, wohl aber den κόσμος im Sinne der πόλις, während die Götter den κόσμος im Sinne des Weltregiments hervorbringen, wenn auch in begrenzter Weise, sofern sie nicht in die Macht der Μοῖρα eingreifen können. Menschen und Götter sind poetisch, weil sie in einer ausgezeichneten

- 108 Weise an der poetischen Macht des Feuers teilhaben. Die Menschen machen nur kleine κόσμοι und nicht den großen, aber nur, weil sie an der ποίησις des πῦρ teilhaben. Die Götter und Menschen sind ausgezeichnete Wesen im κόσμος, wobei die Götter durch eine noch größere Nähe zum πῦρ ἀείζων bestimmt sind. Aus der Teilhabe an der poetischen Macht des Feuers haben die Menschen die Fähigkeit der τέχνη und der Errichtung von Staaten. Die Götter bringen keinen Staat hervor, sondern die Weltherrschaft. Von der Götter und Menschen überragenden poetischen Gewalt des Feuers haben die Götter und Menschen ihre eigene poetische Macht zu Lehen, und nur deshalb kann von ihnen abwehrend gesagt werden, daß sie den großen κόσμος nicht hervorgebracht haben. Vor ἀλλά im Fragment 30 würde ich ein Semikolon setzen und dann weiter übersetzen: aber es war immer und ist und wird sein ewig lebendiges Feuer. Die ποίησις des Feuers ist die διακόσμησις. Was früher als οἰακίζει und ἐκυβέρνησε angesprochen war, ist jetzt die poetische Macht des Feuers für den κόσμος.

HEIDEGGER: Die Macht denken Sie nicht metaphysisch. Sie denken nicht mehr metaphysisch. Heraklit denkt noch nicht metaphysisch. Ist das das Gleiche? Handelt es sich dabei um die gleiche Situation des Denkens?

FINK: Vermutlich nicht. Denn wir sind im Unterschied zu Heraklit durch die Begriffssprache der Metaphysik geprägt. Vielleicht kommen wir mit den metaphysischen Grundvorstellungen kaum aus der Metaphysik heraus.

HEIDEGGER: Das ist für die Interpretation und auch für den Zusammenhang des Noch-nicht-metaphysisch und Nicht-mehr-metaphysisch zu beachten, der ein besonderer geschichtlicher Zusammenhang ist. Der Ausdruck „nichtmetaphysisch“ ist unzureichend. Wir interpretieren nicht mehr metaphysisch einen Text, der noch nicht metaphysisch ist. Dahinter verbirgt sich eine Frage, die jetzt noch nicht zu erörtern ist, die aber notwen-

dig sein wird, um den Gang Ihrer Interpretation deutlich machen zu können. 109

FINK: Nun können wir die nicht glatte Deutung auch auf den Nachsatz beziehen: ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα. Wenn das Feuer immer lebendig ist, verlöscht es als solches nicht, sondern ist entzündend und verlöschend im Hinblick auf den κόσμος und setzt Maße für Tag und Nacht und alle Dinge, die im Offenen des Wechsels von Tag und Nacht stehen. Das ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα ist kein Bestimmtheitsein des Feuers, ist nicht etwas, was mit dem Feuer geschieht, sondern das Entzünden und Verlöschen nach Maßen geschieht im Hinblick auf das, was im Feuerschein steht und geht. Dem, was im Feuerschein zum Aufschein kommt, kommt auch das ἦν, ἔστιν und ἔσται zu. Diese drei Zeitbestimmungen verstehen wir nicht als zeithafte Kennzeichnung des πῦρ ἀείζωνος, sondern umgekehrt aus dem ἀεί des πῦρ verstehen wir das Gewesen, das Jetzt und das Künftig der Dinge, die im Feuerschein zum Vorschein kommen. Die Dinge haben ihr In-der-Zeit-sein in den Weisen des Entstehens, des Weilens und des Vergehens. Während sie weilen, erstrecken sie sich zwischen dem Jetzt, dem Gewesen und dem Künftig.

HEIDEGGER: Im Fragment wird vom „war“, „ist“ und „wird sein“ gesprochen. Sie aber sprechen vom Gewesensein, Gegenwärtigsein und Künftigsein. Offenbar handelt es sich dabei um etwas Verschiedenes. Während im Fragment Zeitbestimmungen gebraucht werden, nehmen Sie in Ihrer Interpretation die Zeit als solche mit ins Thema.

FINK: Die immer lebendige Quelle der Zeit kann nur angesprochen werden mit den Namen, die von τὰ πάντα hergenommen sind.

HEIDEGGER: Dem stimme ich zu, aber worauf es mir jetzt ankommt, ist der Hinweis darauf, daß ἦν nicht das Gewesensein als Gewesensein meint.

- 110 FINK: Das, wovon meine Verwunderung ausgeht, ist der harte Zusammenschluß des $\pi\upsilon\rho$ ἀείζων mit dem $\eta\gamma$, ἔστιν und ἔσται. Vielleicht können wir sagen: in gewisser Weise läßt sich vom $\pi\upsilon\rho$ ἀείζων nicht sagen, daß es nur ist, weil es nicht ewig ist. Vielmehr müssen wir sagen: wie die Helle des Blitzes und der Sonne die πάντα zum Vorschein und in den Umriß seiner Gestalt bringt, so ist das ἀεί des $\pi\upsilon\rho$ das, was die im Lichtschein des Feuers stehenden πάντα dazu macht, daß sie waren, sind und sein werden. Die Schwierigkeit liegt aber darin, daß sich die Charakteristik des In-der-Zeit-seins der πάντα auf das $\pi\upsilon\rho$ ἀείζων als die Quelle der Weisen des In-der-Zeit-seins zurücklegt. Vom $\pi\upsilon\rho$ ἀείζων kann man aber nicht sagen, daß es war, ist und sein wird. Denn dann faßt man es wie ein Bestehendes auf. Was soll es heißen, das $\pi\upsilon\rho$ ἀείζων ist jetzt? Hat es ein bestimmtes Alter, so daß es in jedem Augenblick älter ist? Und was soll es heißen, daß es immer war und sein wird? Das immer Gewesensein meint, daß es eine Vergangenheit hinter sich hat, so wie das Künftigsein bedeutet, daß es eine Zukunft vor sich hat. Kann man vom $\pi\upsilon\rho$ ἀείζων sagen, daß es eine Vergangenheit hinter sich hat, daß es jetzt Anwesenheit hat und in Zukunft kommende Anwesenheit? Hier wird auf die Art, wie Dinge in der Zeit sind, entstehen, weilen und vergehen, Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft haben, das $\pi\upsilon\rho$ ἀείζων angesprochen, das seinerseits allererst das Gewesen, Gegenwärtig und Künftig entspringen läßt. Wir müssen uns davor hüten, das $\pi\upsilon\rho$ ἀείζων als einen andauernden Bestand aufzufassen.

HEIDEGGER: Für mich ist die Frage, worin der Anlaß für diesen umgekehrten Schritt der Interpretation besteht. Das ἀεί wird für Sie zur Quelle für das $\eta\gamma$, ἔστιν und ἔσται.

FINK: Zur Quelle für die drei Zeitdimensionen. Der Anlaß für meinen umgekehrten Interpretationsschritt besteht darin, daß das $\pi\upsilon\rho$ ἀείζων, das selbst nicht innerzeitlich ist, angesprochen wird durch das, was allererst durch es ermöglicht wird. Darin liegt eine Verdeckung des Ursprünglichen durch das Abgelei-

tete. Würden wir uns bei dem unmittelbaren Wortlaut des Fragments beruhigen und die glattere Lesart vorziehen, dann hätte das πῦρ αἰζῶον Vergangenheit und Zukunft und wäre jetzt nicht mehr, was es war, und noch nicht das, was es künftig sein wird. 111

HEIDEGGER: Wir haben gesagt, daß wir nicht mehr metaphysisch einen Text interpretieren, der noch nicht metaphysisch ist. Ist das Nicht-mehr-metaphysisch schon im Noch-nicht-metaphysisch enthalten?

FINK: Das wäre Heraklit durch Heidegger interpretiert.

HEIDEGGER: Mir geht es nicht darum, Heraklit durch Heidegger zu interpretieren, sondern um die Herausarbeitung des Anlasses zu Ihrer Interpretation. Wir sind uns beide darin einig: wenn wir mit einem Denker sprechen, so müssen wir auf das Ungesagte im Gesagten achten. Die Frage ist nur, welcher Weg dahin führt und welcher Art die Begründung des Interpretationsschrittes ist. Diese Frage zu beantworten, scheint mir bei der Interpretation des Fragments 30 im Hinblick auf die Zeit besonders schwierig. Daher habe ich nach dem „immer“ gefragt. Wie sollen wir es verstehen? Was heißt im Rahmen Ihrer Interpretation das „immer“? Wenn ich Sie frage, ist es das nunc stans und Sie mit Nein antworten, dann frage ich: sondern? Hier stehen wir vor einem Fragezeichen.

FINK: Die besondere Schwierigkeit liegt darin, daß das, was als Quelle der Zeit vorausgeht, gar nicht in angemessener Weise gesagt werden kann. In bezug auf die Quelle der Zeit befinden wir uns in einer besonderen Verlegenheit.

HEIDEGGER: Sie betonen mit Recht die Verlegenheit, in der wir uns befinden. Die Schwierigkeit, vor der wir stehen, besteht nicht nur in dem Denkschritt, sondern auch für unseren Nachvollzug. Wir müssen eine zureichende Klarheit des Zudenkenden haben, um Heraklit in der rechten Weise zu hören. Das Zuden-

- 112 kende können wir jedoch nicht an einem Fragment aufdröseln, sondern wir müssen — wie Sie schon gesagt haben — für die Interpretation eines Fragments alle Fragmente im Blick haben. Mir geht es immer wieder darum, die Schrittfolge Ihrer Interpretation deutlich zu machen. Daher habe ich darauf hingewiesen, daß bei Ihrem Denkschritt die Zeit thematisch wird, während im Fragment 30 die Zeit nur als Zeitverständnis in den Blick kommt, ohne daß sie von Heraklit thematisiert würde.

FINK: Was das ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰέζων anbe­trifft, so will ich nicht behaupten, daß wir ohne weiteres über eine Aussagemöglichkeit verfügen, um den durch innerzeitliche Bestimmungen verdeckten Quell der Zeit ohne innerzeitliche Bestimmungen ansprechen zu können. Denn das würde heißen, daß wir schon imstande wären, die vormetaphysische Sprache einzuholen. — Werfen wir in diesem Zusammenhang einen Blick auf das Fragment 66, das jetzt nur beigezogen werden soll, um den Vorrang des πῦρ gegenüber dem κόσμος und τὰ πάντα zu zeigen. Es lautet: πάντα γὰρ τὸ πῦρ ἐπελθὼν κρινεῖ καὶ καταλήψεται. Diels übersetzt: „Denn alles wird das Feuer, herangekommen, richten und fassen (verurteilen).“ Fraglich ist an dieser Übersetzung, ob κρινεῖ als „wird richten“ im Sinne einer Endsituation übertragen werden muß oder ob es nicht eher als „wird scheiden“ und καταλήψεται als „wird ins Gepräge schlagen“ aufgefaßt werden muß. Wir müssen dann sagen: das Feuer wird τὰ πάντα indem es sie zum Vorschein bringt, scheiden und jegliches in sein Gepräge schlagen. Damit zeigt sich auch hier der Vorrang des Feuers gegenüber τὰ πάντα, die im Fragment 30 unter dem Namen des κόσμος, d.h. der Gesamtordnung der πάντα angesprochen werden. Die von mir vorgeschlagene schwierigere Lesart des Fragments 30 erfordert, daß das Subjekt in der ersten und zweiten Satzhälfte wechselt. Der glatteren Lesart gemäß wird das Subjekt des Vordersatzes, κόσμος, auch in der zweiten Satzhälfte durchgehalten. Sprachlich gesehen mag diese Lesart die leichtere sein, aber gedanklich erscheint sie mir als anstößig. Die schwierigere Lesart besagt: im Vordersatz

113 kommt der κόσμος in den Blick, der als ein Hervorgebrachtes genannt, aber von der hervorbringenden Macht der Götter und Menschen weggehalten wird. Als Hervorgebrachtes, das weder der πότῆσις der Götter noch der Menschen entsprungen ist, weist es auf das Zum-Vorschein-Bringen des Feuers. Deshalb kann in der zweiten Satzhälfte das Subjekt nicht mehr der κόσμος sein. Denn sonst würde das πῦρ αἰζῶν zu einer prädikativen Bestimmung des κόσμος, während doch der κόσμος das Hervorgebrachte des Feuers ist. Wir müssen also lesen: den κόσμος brachte weder einer der Götter noch der Menschen zum Vorschein, sondern es war immer und ist und wird sein immer lebendiges Feuer, — das den κόσμος zum Vorschein bringt. Das „war immer und ist und wird sein“ können wir fast im Sinne des „es gibt“ verstehen. Aber die Weise, wie es das πῦρ αἰζῶν gibt, ist die Art, daß es den πάντα die drei Weisen des In-der-Zeit-seins gibt. Wenn wir so das Fragment 30 lesen, ergibt sich ein entscheidender Vorzug des Feuers vor dem κόσμος, ein Vorzug, der durch das Fragment 66 gestützt wird. Die Frage ist allerdings, ob wir das Fragment 30 so lesen dürfen, daß in ihm das Entscheidende das πῦρ αἰζῶν ist, das in den drei Zeitbestimmungen angesprochen wird. Damit zusammenhängend können wir fragen, ob wir auch dem Fragment 31 — obwohl es neue Gedankenmotive enthält — den Vorrang des Feuers entnehmen können.

TEILNEHMER: Müssen wir hier nicht auch das Fragment 76 hinzunehmen: ζῆ πῦρ τὸν γῆς θάνατον καὶ ἀήρ ζῆ τὸν πυρὸς θάνατον, ὕδωρ ζῆ τὸν ἀέρος θάνατον, γῆ τὸν ὕδατος. Von Diels übersetzt lautet es: „Feuer lebt der Erde Tod und Luft lebt des Feuers Tod; Wasser lebt der Luft Tod und Erde den des Wassers.“

FINK: In diesem Fragment wird die Bewegung angesprochen in der Wortfügung: Feuer lebt der Erde Tod. Das bedeutet, daß es sich hier nicht um ein einfaches Übergehen handelt, sondern um die Verschränkung von Leben und Tod, — ein Problem, dem wir uns noch gesondert zuwenden werden. — Auch vom

- 114 Fragment 31 legen wir unserer Besinnung nur die Herakliteschen Worte zugrunde: *πυρὸς τροπαὶ πρῶτον θάλασσα, θαλάσσης δὲ τὸ μὲν ἡμισυ γῆ, τὸ δὲ ἡμισυ πρηστήρ. (γῆ) θάλασσα διαχέεται, καὶ μετρέεται εἰς τὸν αὐτὸν λόγον, ὁκοῖος πρόσθεν ἦν ἢ γενέσθαι γῆ.* Diels übersetzt: „Feuers Umwende: erstens Meer, vom Meere aber die eine Hälfte Erde, die andere Hälfte Gluthauch. Die Erde zerfließt als Meer und dieses erhält sein Maß nach demselben Sinn (Verhältnis) wie er galt, ehe denn es Erde ward.“

HEIDEGGER: Ich verweise auf eine Abhandlung von Bruno Snell über *τροπή* in *Hermes* 61, 1926.

FINK: Diels übersetzt „Feuers Umwende“, während Heraklit im Plural von *τροπαί*, Umwendungen, Wandlungen spricht. Wie aber sollen wir hier den Übergang von Feuer in Meer und von Meer in Erde und Gluthauch, sowie von Erde in Meer und Meer in Feuer verstehen? Handelt es sich hier um das bekannte Phänomen des Übergangs von einem Aggregatzustand in den anderen? Ist hier gemeint, daß irgendwelche Elemente in andere übergehen und sich wandeln? Spricht Heraklit von Wandlungen der Elemente, so wie wir Aggregatzustände übergehen sehen, etwa den Aggregatzustand des Flüssigen in Dampf oder des Feuers in Rauch? Was sind die *τροπαί*? Spricht Heraklit von einer Vielzahl, weil sich das Feuer gleichzeitig in Vielerlei verwandelt oder weil es sich nacheinander in Verschiedenes verwandelt? Zunächst sieht es nach einem Nacheinander aus: das Feuer wandelt sich um in Meer, das Meer wandelt sich halb in Erde, halb in Gluthauch. Können wir hier überhaupt nach alltäglich bekannten Geschehensweisen fragen? Aus dem Phänomen kennen wir nur den Wandel von Aggregatzuständen. Wir sind aber nicht Zeugen eines kosmogonischen Prozesses. Was hart aufstoßen mag, ist die Verwandlung des Feuers in Meer, während doch das Meer, d.h. das Wasser dasjenige ist, was das Feuer am meisten löscht. Es ist überhaupt die Frage, ob wir zurechtkommen, wenn wir die Umwandlungen des Feuers so ansetzen, als wäre zunächst alles Feuer, als würde sich dann das

Wasser abspalten und aus der einen Hälfte des Wassers die Erde 115 und aus der anderen der Gluthauch. Vermutlich handelt es sich überhaupt nicht um ein Mischungsverhältnis im Nacheinander und in der Ebene der πάντα. Ich möchte eher meinen, daß das Feuer dem Meere, der Erde und dem Gluthauch gegenüber ist, daß sich also das Feuer gegenüber dem Meer, der Erde und dem Gluthauch verhält wie der κεραυνός und Ἥλιος gegenüber den πάντα. Das Feuer als das ἓν würde sich dann in verschiedene Weisen, wie τὰ πάντα sich zeigen, wenden. Diese Interpretation soll vorerst nur als Frage formuliert werden. Wenn wir τροπή nur als Umwendung in einer Ortsbewegung verstehen, so ist das Fragment 31 gar nicht verständlich. Wir können doch nicht sagen, daß sich das Feuer in einer Ortsbewegung umwandelt zu Wasser, Erde und Gluthauch. Heißt τροπή Wende in einer Ortsbewegung, was bedeuten dann die Umwendungen des Feuers? Heraklit sagt doch, daß sich das Feuer zuerst in Meer umwendet. Hier ist doch offenbar nicht an eine Ortsbewegung gedacht. Bewegt sich das Feuer so, daß es zunächst Wasser wird, und bewegt sich das Wasser in der Weise, daß es zu einer Hälfte Erde und zur anderen Hälfte Gluthauch wird? Verstehen wir die τροπαί in diesem Sinne, dann nehmen wir das Feuer wie eine Art Ursubstanz, die verschiedene Erscheinungsformen nacheinander annimmt. Meine Frage aber lautete, ob man sich die πύρρος τροπαί klarmachen kann an dem uns geläufigen Umschlag von Aggregatzuständen.

HEIDEGGER: Wollen Sie sagen, daß das Feuer hinter allem steht? Fraglich aber ist, was hier „hinter“ heißt, vor allem, ob das Feuer in der Weise einer Ursubstanz hinter allem steht,

FINK: oder ob man nicht auch hier das Verhältnis von ἓν und πάντα ansetzen und den Gedanken an einen Grundstoff aufgeben muß. Unsere Aufgabe wird es auch hier wieder sein, die schwierigere Leseweise herauszuarbeiten.

VII.

Differenz der Interpreten: Wahrheit des Seins (Fragment 16) oder kosmologische Perspektive (Fragment 64). — Heraklit und die Sache des Denkens. — Das Noch-nicht-Metaphysische und das Nicht-mehr-Metaphysische. — Hegels Verhältnis zu den Griechen. — *πρὸς τροπαί* und das Tagen (beigezogene Fragmente: 31, 76).

- 116 HEIDEGGER: Da wir die Seminarübung über Weihnachten drei Wochen unterbrochen haben, mag sich eine kurze Rückbesinnung auf den bisherigen Gang unseres Unternehmens als nützlich erweisen. Wenn etwa ein Außenstehender Sie fragen würde, was wir in unserem Seminar treiben, wie würden Sie auf eine solche Frage antworten?

TEILNEHMER: Im Zentrum der letzten Stunden vor Weihnachten stand die Erörterung des Zeitproblems an Hand des Fragments 30.

HEIDEGGER: Sie haben sich also doch durch die Auslegung, die Herr Fink vom Fragment 30 gegeben hat, verführen lassen. Denn — was wir auch immer wieder betont haben — die Zeit kommt bei Heraklit gar nicht vor.

TEILNEHMER: Das Fragment 30 führt aber Zeitbestimmungen an, und unsere Frage lautete, wie diese verstanden werden sollen.

HEIDEGGER: Sie gehen damit auf eine spezielle Frage ein. Wenn Sie aber jemand fragt, was wir in unserem Heraklit-Seminar treiben, und wenn er dabei nicht über Einzelfragen, sondern über das Ganze etwas hören möchte, wenn er etwa fragen würde, womit wir angefangen haben, was würden Sie ihm antworten?

TEILNEHMER: Wir haben mit einer methodischen Vorüberlegung, d. h. mit der Frage eingesetzt, wie Heraklit zu verstehen ist. 117

HEIDEGGER: Was hat Herr Fink zu Beginn seiner Interpretation gemacht?

TEILNEHMER: Er hat eingesetzt mit einer Besinnung auf τὰ πάντα.

HEIDEGGER: Wie aber ist er auf τὰ πάντα gekommen? — Wenn ich jetzt mit Ihnen spreche, so spreche ich mit allen. —

TEILNEHMER: Durch das Fragment 64: τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός.

HEIDEGGER: Haben wir in der Auslegung mit τὰ πάντα oder mit dem Blitz angefangen? Denn das zu unterscheiden, ist wichtig.

TEILNEHMER: Zunächst haben wir uns gefragt, wie τὰ πάντα zu übersetzen ist, dann sind wir zum Blitz übergegangen und anschließend haben wir uns alle die Fragmente angesehen, in denen von τὰ πάντα gesprochen wird.

HEIDEGGER: Herr Fink hat also die Auslegung Heraklits mit dem Blitz angefangen. Ist dieser Anfang selbstverständlich? Ist er nicht überraschend?

TEILNEHMER: Wenn man bedenkt, welche Einsätze sonst gemacht werden, so ist dieser Anfang ungewöhnlich.

HEIDEGGER: Herr Fink, der mit dem Blitz beginnt, ist gleichsam wie vom Blitz getroffen. Womit fängt Heidegger an?

TEILNEHMER: Mit dem Λόγος

HEIDEGGER: und außerdem

118 TEILNEHMER: mit der Ἀλήθεια.

HEIDEGGER: Wie aber kommt Heidegger auf die Ἀλήθεια?

TEILNEHMER: Über das Fragment 16: τὸ μὴ δυνόν ποτε πῶς ἄν τις λάθοι;*

HEIDEGGER: Dort, wo dieses Fragment einer Heraklit-Auslegung zugrundegelegt wird, steht auch, daß man es als erstes Fragment lesen müsse. Wie aber kommen die Fragmente 64 und 16 zusammen, bzw. wie unterscheidet sich das Fragment 64 vom Fragment 16? Worin liegt der Unterschied zwischen beiden Anfängen?

TEILNEHMER: Im Fragment 16 steht τὸ μὴ δυνόν ποτε, im Fragment 64 κεραιυός im Mittelpunkt.

HEIDEGGER: Sind beide Fragmente und damit beide Anfänge identisch?

TEILNEHMER: Nein.

HEIDEGGER: Nehmen Sie das ganze Fragment 16 und vergleichen Sie es mit dem Fragment 64.

TEILNEHMER: Der Unterschied zwischen beiden Fragmenten besteht darin, daß im Fragment 64 nur von τὰ πάντα die Rede ist, während in Fragment 16 der Mensch ins Spiel kommt.

HEIDEGGER: Also handelt es sich um einen großen Unterschied. Die Frage wird sein, was der unterschiedliche Anfang einmal bei 64 und zum anderen bei 16 zu bedeuten hat, ob hier ein Gegensatz vorliegt oder nicht. Diese Frage werden wir noch ausdrücklich stellen müssen. Was aber könnte man entgegnen,

* Diels übersetzt: „Wie kann einer sich bergen vor dem, was nimmer untergeht?“

wenn gesagt wurde, daß in Fragment 16 der Mensch ins Thema komme, während er in Fragment 64 nicht genannt werde? 119

TEILNEHMER: Wenn τὰ πάντα alles Seiende umfaßt, dann ist darin auch der Mensch als ein Seiendes mitgemeint.

TEILNEHMER: Dem ist grundsätzlich zuzustimmen. Dann aber ist in Fragment 64 nicht gesagt, wie der Mensch im Unterschied zu allen nichtmenschlichen πάντα ist und im Bezug steht zum Blitz. Demgegenüber nennt das Fragment 16 eigens die Weise, wie sich der Mensch zum τὸ μὴ δυνόν ποτε verhält.

HEIDEGGER: Im Fragment 64 wird der Mensch insofern mit genannt, als er ist und als ein Seiendes zu τὰ πάντα gehört. Aber es ist die Frage, ob wir schon den Menschen denken, wenn wir ihn ansetzen als ein Seiendes, das zu τὰ πάντα wie alles andere Seiende gehört, ob wir ihn nicht anders denken müssen als ein Seiendes unter den πάντα. Wir halten also fest, daß der Anfang der Heraklit-Auslegung von Herrn Fink überraschend ist. Dieser Anfang mit dem Blitz führte dann dazu,

TEILNEHMER: daß wir das Verhältnis zwischen dem Blitz und τὰ πάντα in den Blick nahmen.

HEIDEGGER: Was folgte darauf?

TEILNEHMER: Eine Auslegung des Fragments 11.

HEIDEGGER: Wie aber kamen wir auf dieses Fragment? Welches ist das sachliche Motiv, das uns von 64 zu 11 überleitete?

TEILNEHMER: Den Anhalt für diesen Übergang gab uns das, was Heraklit selbst sagt: in 64 spricht er von τὰ πάντα, in 11 von πᾶν ἐρπετόν, das wir als πάντα ὥς ἐρπετά verstanden haben.

HEIDEGGER: Wo aber lag der sachliche Anhalt für ein solches Vorgehen?

- 120 TEILNEHMER: Der Blitz (Blitzschlag) führte uns zu πληγή (Schlag).

HEIDEGGER: Außerdem sahen wir einen sachlichen Zusammenhang zwischen dem Steuern (οἰακίζει) und dem Treiben (νέμεται). Wir nahmen also zuerst den Bezug von Blitz und τὰ πάντα und anschließend den Bezug von πληγή und πᾶν ἐρπετόν in den Blick. Dann gingen wir über

TEILNEHMER: zu den Sonnenfragmenten.

HEIDEGGER: Die Auslegung begann mit dem Blitz bzw. Blitzschlag, ging dann über zur Sonne und darauf zum πῦρ αἰζῶον. Die Bezüge von Blitz, Sonne, Feuer müssen wir später genauer bestimmen. Jetzt ist zunächst einmal klar geworden, wovon wir bisher thematisch gehandelt haben. Wie aber geht Herr Fink in der Auslegung der Fragmente vor?

TEILNEHMER: Die Auslegung ist für uns zum Problem geworden.

HEIDEGGER: Inwiefern ist die Auslegung ein Problem? Wie würden Sie das Vorgehen von Herrn Fink charakterisieren? Die Art seiner Auslegung ist doch keineswegs selbstverständlich, sondern eher als kühn zu bezeichnen.

TEILNEHMER: In der Interpretation der Fragmente ist mehr gesagt worden, als dort steht.

HEIDEGGER: Die Interpretation ist gewagt. Aber Herr Fink interpretiert auch nicht willkürlich, sondern er hat seine Gründe dafür, wenn er die schwierigere Lesart und die Härte des Problems vorzieht. Um was für ein Problem handelt es sich dabei? Mit welchem Recht zieht er die schwierigere Lesart vor? Nehmen wir als Beispiel das Fragment 30.

TEILNEHMER: Es wurde jeweils die schwierigere Lesart vorgezogen, damit die Sache zum Vorschein kommt.

HEIDEGGER: Welche Sache ist das?

121

TEILNEHMER: Die Sache ist bereits in einer Mannigfalt angeklungen, am ausdrücklichsten vielleicht im Hinblick auf die Zeitfrage.

HEIDEGGER: Ich verbiete Ihnen jetzt, von Zeit zu sprechen. Sein und Zeit klammern wir jetzt ein. Um welche Sache handelt es sich, die zum Vorschein kommen soll? Denken Sie dabei an den Einleitungsvortrag von Herrn Fink.

TEILNEHMER: Die Sache des Denkens.

HEIDEGGER: Und die Sache des Denkens ist? Wir müssen sagen: die Sache des Denkens ist das, was wir suchen, von dem wir jetzt noch nichts wissen. Derselbe Außenstehende, nachdem er sich das angehört hat, was Sie ihm auf seine Frage geantwortet haben, könnte Ihnen entgegnen, daß wir, wenn wir uns mit Heraklit befassen, gleichsam in einem elfenbeinernen Turm sitzen. Denn das, was wir treiben, habe nichts mit Technik und Industriegesellschaft zu tun, sondern es seien nichts anderes als abgelebte Geschichten. Was wäre hier zu antworten?

TEILNEHMER: Daß es sich um abgelebte Geschichten handelte, wäre zu bezweifeln. Denn wir nehmen Heraklit nicht als einen Denker der Vergangenheit, vielmehr ist es unsere Absicht, in der Auseinandersetzung mit ihm etwas zum Vorschein zu bringen, was möglicherweise etwas anderes oder gar dasselbe ist. Uns geht es nicht um eine Auseinandersetzung, die sich mit einer vergangenen Sache beschäftigt.

HEIDEGGER: Also liefern wir keine Beiträge zur Heraklit-Forschung?

TEILNEHMER: Das würde ich nicht sagen, weil auch unsere Problematik für die Forschung förderlich sein kann.

- 122 HEIDEGGER: Wir versuchen die Bestimmung der Sache des Denkens im Gespräch mit Heraklit. Dabei beabsichtigen wir keinen thematischen Beitrag zur Heraklit-Forschung. In dieser Richtung sind wir nicht interessiert. Vielleicht ist das, was wir treiben, auch für die Heraklit-Forschung unzugänglich. Die Art und Weise, wie wir mit den Fragmenten sprechen und auf sie hören, ist nicht die unmittelbare eines alltäglichen Meinens, wie wir die Zeitung lesen. Herr Fink zwingt Sie, anders zu denken. Das Schwierigere der schwierigeren Lesart ist nicht nur gradweise bezogen auf unser Aufnahmevermögen. Was hier wie ein Komparativ aussieht, ist vermutlich ein anderer Unterschied.

TEILNEHMER: Ein Komparativ setzt voraus, daß etwas verglichen wird, was in einem Zusammenhang steht. Zwischen dem unmittelbaren alltäglichen Meinen und Verstehen und dem, was die schwierigere Lesart genannt worden ist, besteht offenbar eine Kluft, die es zu betonen gilt.

HEIDEGGER: Wir haben also in den Blick genommen den Bezug von τὰ πάντα und Blitz, τὰ πάντα und Sonne, τὰ πάντα und Feuer. In Fragment 7 war die Rede von πάντα τὰ ὄντα. Was ist in dem Bezug von τὰ πάντα zum Blitz, zur Sonne, zum Feuer und zum ἔν, das uns auch begegnete, das Schwierigere der schwierigeren Lesart im Unterschied zur naiven Leseweise?

TEILNEHMER: Die Frage ist, ob die Bezogenheit der πάντα auf den Blitz, auf die Sonne, auf das Feuer, auf das ἔν, auf den πόλεμος oder auf den λόγος jeweils eine andere ist, oder ob die genannte Mannigfaltigkeit dessen, worauf sich τὰ πάντα beziehen, nur dem Namen nach ein Mannigfaltiges ist.

HEIDEGGER: Die Schwierigkeit, vor der wir stehen, ist die Mannigfaltigkeit von Blitz, Sonne, Feuer, ἔν, Krieg und λόγος in ihrem Bezug zu τὰ πάντα bzw. zu τὰ ὄντα. Die Mannigfaltigkeit gehört nicht zu den πάντα bzw. ὄντα. Wozu gehört sie aber dann?

TEILNEHMER: Ich sehe die Schwierigkeit darin, daß einerseits 123
 $\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ die Totalität bilden, daß andererseits $\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ in einem
Bezug zu etwas anderem stehen sollen, was nicht in die Totalität
gehört.

HEIDEGGER: Sie wollen sagen, mit der Totalität haben wir doch
alles, mit ihr sind wir am Ende des Denkens. Andererseits ist
von einer Mannigfaltigkeit die Rede, die über die Totalität
hinausgeht. Wenn $\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ die Totalität der $\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$, das Seiende
im Ganzen sind, gibt es dann noch etwas darüber hinaus?

TEILNEHMER: Obwohl Sie gesagt haben, daß das Wort „Sein“
eingeklammert werden soll, können wir nicht umhin, das Sein
jetzt als das zu benennen, was es über das Seiende im Ganzen
hinaus gibt.

HEIDEGGER: Bisher war vom Sein noch nicht die Rede. Das
Sein ist etwas, was nicht ein Seiendes ist und nicht zum Seienden
gehört. Die schwierigere Lesart besteht darin, daß wir die Frag-
mente nicht ontisch lesen, so wie wir die Zeitung lesen, daß es
sich beim Lesen der Fragmente nicht um Dinge handelt, die
einfach eingehen, sondern daß es hier offenbar um eine Denk-
weise geht, die sich auf etwas einläßt, was im direkten Vorstellen
und Meinen nicht zugänglich ist: das ist der eigentliche Hinter-
grund. Eine andere Schwierigkeit ist die folgende. Die Art des
Denkens, das das Seiende im Ganzen hinsichtlich seines Bezugs
zum Sein denkt, ist die Denkweise der Metaphysik. Nun sagten
wir aber in der letzten Seminarübung, daß Heraklit noch nicht
metaphysisch denkt, während wir nicht mehr metaphysisch zu
denken versuchen. Hat nun das „noch-nicht-metaphysisch“ gar
keinen Bezug zur Metaphysik? Man könnte meinen, das „noch-
nicht“ sei von dem Folgenden, der Metaphysik, abgeschnitten.
Es könnte aber auch ein „schon“, eine gewisse Vorbereitung
sein, die nur wir so sehen und sehen müssen, während Heraklit
sie nicht sehen konnte. Wie aber verhält es sich mit dem „nicht-
mehr-metaphysisch“?

- 124 TEILNEHMER: Diese Kennzeichnung für unser Denken ist vorläufig unumgänglich, weil die Geschichte der Metaphysik, aus der wir herkommen, nicht von uns einfach abgetan werden kann. Was dagegen das „noch-nicht-metaphysisch“ anbetrifft, so ist mit dieser Charakterisierung vielleicht schon zu viel gesagt.

HEIDEGGER: Wenn Heraklit nicht sagen konnte, daß sein Denken noch nicht metaphysisch ist, weil er noch nicht auf die kommende Metaphysik vorausschauen konnte, so müssen wir von uns selbst sagen, daß wir nicht mehr metaphysisch zu denken versuchen, und zwar deshalb, weil wir aus der Metaphysik herkommen.

TEILNEHMER: Im „nicht-mehr“ liegt eine Zweideutigkeit: einmal kann es im Sinne einer äußerlich-zeitlichen Bestimmung aufgefaßt werden. Dann besagt es, daß die Metaphysik hinter uns liegt. Zum anderen kann es aber auch so verstanden werden, daß die Bezogenheit auf die Metaphysik erhalten bleibt, wenn auch nicht in der Weise einer metaphysischen Gegenposition innerhalb der Metaphysik.

HEIDEGGER: Sie wollen sagen, „nicht-mehr-metaphysisch“ bedeutet nicht, daß wir die Metaphysik verabschiedet hätten, sondern besagt, daß sie uns immer noch anhängt, daß wir sie nicht loswerden. Wo wird innerhalb der abendländischen Philosophie das Verhältnis der Epochen zueinander in der entschiedensten Weise gedacht?

TEILNEHMER: Bei Hegel.

HEIDEGGER: Wenn wir sagen, wir versuchen nicht mehr metaphysisch zu denken, bleiben aber dennoch auf die Metaphysik bezogen, dann könnten wir dieses Verhältnis Hegelisch gesprochen als Aufhebung der Metaphysik bezeichnen. Ob sie einmal wiedererscheinen wird, weiß keiner von uns. Jedenfalls ist das „nicht-mehr-metaphysisch“ schwieriger als das „noch-

nicht-metaphysisch“ zu bestimmen. — Wie aber verhält sich Hegel zu den Griechen? Nimmt er sie nicht gewissermaßen in einem Schwung? 125

TEILNEHMER: Bei Hegel liegt ein anderes Verständnis dessen vor, was ein Anfang ist.

HEIDEGGER: Die Frage nach dem Anfang ist uns jetzt zu schwierig. Die Antwort, auf die ich hinaus will, ist einfacher. Welchen Charakter hat bei Hegel das griechische Denken für die Philosophie?

TEILNEHMER: Einen vorbereitenden.

HEIDEGGER: Diese Antwort ist zu allgemein, bestimmter gesagt:

TEILNEHMER: In der Vorrede zur Phänomenologie des Geistes sagt Hegel, es komme alles darauf an, das Wahre nicht nur als Substanz, sondern ebenso sehr als Subjekt aufzufassen und auszudrücken.

HEIDEGGER: Wie ist das zu verstehen? Zuvor aber noch: ist die genannte Vorrede die Vorrede zur Phänomenologie?

TEILNEHMER: Sie ist die Vorrede zum System der Wissenschaft, während die Einleitung die eigentliche Vorrede zur Phänomenologie ist.

HEIDEGGER: Die Vorrede gilt also schon für die Logik und nicht nur für die Phänomenologie des Geistes. In der Vorrede sagt Hegel Grundsätzliches über die Philosophie, daß sie das Wahre nicht nur als Substanz, sondern auch als Subjekt denken solle. Substanz heißt griechisch:

TEILNEHMER: ὑποκείμενον und ist das Zugrundeliegende.

- 126 HEIDEGGER: Wie wird von Hegel die Substanz gedacht? Wenn ich sage: das Haus ist groß bzw. hoch, wie ist dann die Art des Denkens, das nur die Substanz denkt, zu charakterisieren? Was ist hier nicht gedacht?

TEILNEHMER: Die Bewegung zwischen dem Haus und dem Hochsein.

HEIDEGGER: Dafür haben die Griechen, die nach Hegel nur die Substanz, das *ὑποκείμενον* denken, die Kategorien.

TEILNEHMER: Die Bewegung kann nur in den Blick kommen, wenn noch ein anderes Zugrundeliegendes hinzukommt, das Subjekt.

HEIDEGGER: Wenn gesagt wird: das Haus ist hoch, was ist darin nicht gedacht?

TEILNEHMER: Der Denkende.

HEIDEGGER: Also was für ein Denken ist dasjenige, das geradezu auf das *ὑποκείμενον* und nicht auf das Subjekt hin blickt?

TEILNEHMER: Ich scheue mich, die abgegriffenen Worte zu nennen.

HEIDEGGER: In der Philosophie ist kein Wort und kein Begriff abgegriffen. Wir müssen die Begriffe jeden Tag neu denken. — Wir haben etwa die Aussage: dieses Glas hier ist gefüllt. Damit ist etwas über das Vorliegende ausgesagt, nicht aber ist die Beziehung zu einem Ich gedacht. Wenn diese Beziehung ins Thema kommt für das Denken, für das Ich, dann wird das Vorliegende zu einem Entgegenliegenden, d. h. zu einem Objekt. Im Griechischen gibt es keine Objekte. Was heißt Objekt im Mittelalter? Was heißt es wortwörtlich?

TEILNEHMER: Das Entgegengeworfene.

127

HEIDEGGER: Das Objekt ist das Entgegengeworfene für wen? Können Sie sich das Glas entgegenwerfen? Wie kann ich mir etwas entgegenwerfen, ohne daß etwas passiert? Was heißt im Mittelalter subiectum? Was bedeutet es wortwörtlich?

TEILNEHMER: Das Daruntergeworfene.

HEIDEGGER: Für das mittelalterliche Denken ist das Glas ein subiectum, das die Übersetzung von ὑποκείμενον ist. Obiectum meint im Mittelalter dagegen nur das Vorgestellte. Ein goldener Berg ist ein Objekt. Dort ist also das Objekt das, was gerade nicht objektiv ist. Es ist das Subjektive. Ich hatte gefragt, wie die Griechen nach Hegels Interpretation denken. Wir haben gesagt, daß in ihrem Denken der Bezug zum Subjekt nicht ins Thema kommt. Aber die Griechen waren doch Denkende? Für Hegel jedoch war ihr Denken ein Zugewandtsein dem Vor- und Zugrundeliegenden, was er das Denken des Unmittelbaren nennt. Das Unmittelbare ist das, zwischen dem nichts dazwischenkommt. Hegel charakterisiert das ganze griechische Denken als Stufe der Unmittelbarkeit. Erst mit Descartes betritt für ihn die Philosophie festes Land durch den Ansatz beim Ich.

TEILNEHMER: Hegel sieht aber auch schon bei Sokrates eine Zäsur, eine Wendung zur Subjektivität, was mit der Sittlichkeit zusammenhängt, sofern diese zur Moralität wird.

HEIDEGGER: Daß Hegel bei Sokrates eine Zäsur sieht, hat noch einen einfacheren Grund. Wenn er das griechische Denken insgesamt als Stufe der Unmittelbarkeit charakterisiert, so nivelliert er nicht die inneren Unterschiede, etwa den zwischen Anaxagoras und Aristoteles. Innerhalb der Stufe der Unmittelbarkeit sieht er eine Gliederung, die er wiederum mit demselben dreifachen Schema Unmittelbarkeit — Vermittlung — Einheit begreift. Dabei gebraucht er kein willkürliches Schema, sondern

- 128 er denkt aus dem, was für ihn die Wahrheit im Sinne der absoluten Gewißheit des absoluten Geistes ist. So leicht ist jedoch die Einordnung der Metaphysik und des griechischen Denkens für uns nicht, weil die Frage nach der Bestimmung des griechischen Denkens etwas ist, was wir erst zur Frage machen und als Frage wecken müssen. — Aus der vorletzten Seminarsitzung ist die Frage, was spekulativ bei Hegel heißt, noch unbeantwortet geblieben.

TEILNEHMER: Spekulation meint für Hegel die Anschauung der ewigen Wahrheit.

HEIDEGGER: Diese Antwort ist zu allgemein und stimmt nur ungefähr. Bei solchen schulmäßigen Fragen greift man nicht zum Index, sondern zur Enzyklopädie. Dort ist das Spekulative eine Bestimmung des Logischen. Wieviel Bestimmungen gibt es und welches sind die übrigen?

TEILNEHMER: Im ganzen gibt es drei Bestimmungen des Logischen, die den drei genannten Bestimmungen des Unmittelbaren, des Vermittelten und der Einheit entsprechen.

HEIDEGGER: Sind die drei Bestimmungen des Logischen drei Sachen nebeneinander? Offenbar nicht. Das erste Moment, das der Unmittelbarkeit entspricht, ist das Abstrakte. Was heißt bei Hegel abstrakt?

TEILNEHMER: Das Getrennte und Isolierte.

HEIDEGGER: Besser: das Denken der Einseitigkeit, das nur nach einer Seite hin denkt. Eigentümlich ist, daß das Unmittelbare das Abstrakte sein soll, während es für uns doch eher das Konkrete ist. Hegel nennt aber das Unmittelbare das Abstrakte insofern, als ich nur nach der Seite des Gegebenen und nicht nach der Seite des Ich sehe. Das zweite Moment des Logischen ist das Dialektische, das dritte das Spekulative. Die Hegelsche

Bestimmung des Spekulativen ist für uns bedeutsam, wenn wir uns an einer wichtigen Stelle des Seminars mit dem scheinbaren Gegensatz des Ansatzes beim κεραυνός und beim τὸ μὴ δῦνόν ποτε πῶς ἂν τις λάθοι befassen werden. — Jetzt aber habe ich noch an Sie, Herr Fink, eine Frage, die das Fragment 30 betrifft. Verstehe ich Sie recht, wenn Sie nach Ihrer Interpretation κόσμος identisch mit τὰ πάντα auffassen?

FINK: κόσμος und τὰ πάντα sind nicht identisch, wohl aber meint κόσμος die Gesamtfügung der τὰ πάντα, das Gesamtgepräge, das nicht stehend, sondern bewegt ist. Heraklit spricht mannigfache Weisen der Bewegung an, etwa im Streit oder im Krieg.

HEIDEGGER: Gehört dann κόσμος in die Reihe von Blitz, Sonne und Feuer?

FINK: Nicht ohne weiteres. Das ließe sich nur dann sagen, wenn κόσμος nicht als die vom Feuer hervorgebrachte Ordnung, sondern als das ordnende Feuer gedacht würde. Hätte κόσμος die Funktion der διακόσμησις, dann gehörte auch er in die Reihe der Grundworte.

HEIDEGGER: Im Fragment 30 wird von κόσμον τόνδε gesprochen. Wenn wir das mit dem κατὰ τὸν λόγον τόνδε zusammenhalten, könnte dann κόσμον τόνδε nicht entsprechend wie λόγον τόνδε soviel bedeuten wie: dieser κόσμος, von dem noch zu handeln, der noch Thema sein wird?

FINK: Das Demonstrativum τόνδε meint vor allem nicht ein einzelnes Dieses, nicht diesen κόσμος, der jetzt ist, gegen andere κόσμοι. Wenn gesagt wird, daß der κόσμος als Ordnungsgefüge hervorgebracht ist, so ist damit nicht ein κόσμος im Singular gemeint, der in einen Plural von κόσμοι gehört. Von diesem heißt es: τὸν αὐτὸν ἀπάντων. Ob diese Wortfügung Heraklitisch ist oder nicht, lassen wir jetzt beiseite. Diels übersetzt

- 130 ἀπάντων durch „alle Lebewesen“. Diese Übertragung lehne ich ab. Ich lehne auch die Interpretation ab, die diese Wortfügung mit dem Fragment 89 zusammendenkt, in welchem es heißt, daß die Wachenden eine einzige und gemeinsame Welt haben, während sich jeder der Schlafenden in seine eigene Welt kehrt. τὸν αὐτὸν ἀπάντων verstehe ich nicht als dieselbe, d. h. eine und gemeinsame Welt der Wachenden (κοινὸς κόσμος) im Gegensatz zur eigenen Welt (ἴδιος κόσμος) der Schlafenden, ἀπαντὰ interpretiere ich im Sinne von τὰ πάντα. Obwohl ἀπαντες gewöhnlich sich auf Menschen und Lebewesen bezieht, meint ἀπάντων hier soviel wie πάντων, nur daß Heraklit aus Gründen des Sprachdukus statt πάντων ἀπάντων sagt.

HEIDEGGER: Was aber meint dann πάντα?

FINK: Die πάντα bilden ein Gefüge und kommen im Aufglanz des Feuers in ihre Bestimmtheit und Geprägtheit hervor.

HEIDEGGER: Kann man nicht auch einen Plural ansetzen, wobei dann κόσμοι die vielen Zustände der einen Gesamtordnung der πάντα sind? κόσμον τόνδε wäre dann dieser eine Zustand im Unterschied zu anderen.

FINK: Aber bei Heraklit gibt es keine Textstelle, in der er von vielen κόσμοι spricht.

HEIDEGGER: Das τόνδε bezeichnet aber eine Stelle, an der etwas thematisch beginnt. Nach Ihrer Interpretation ist dann κόσμος sowohl ontisch als auch ontologisch zu verstehen.

FINK: Er steht weder auf der Seite der πάντα noch auf der des Feuers, sondern nimmt eine merkwürdige Zwischenstellung ein.

HEIDEGGER: Damit können wir nun zum Fragment 31 zurückkehren.

FINK: Ich versuche zunächst, einen Gedanken zu exponieren, 131
 der den Vorschlag einer Interpretation des Fragments 31 enthält. In der letzten Seminarsitzung haben wir unser Bedenken geäußert, ob mit τροπαί Umwandlungen oder Umwendungen gemeint sind. Handelt es sich um Umwandlungen, dann denken wir an die ἀλλοίωσις einer Grundsubstanz. Übersetzen wir τροπαί mit Umwendungen, sind dann — so können wir fragen — die Wendepunkte im Gang des Sonnenfeuers am Firmament, das die Zeit mißt, gemeint?

HEIDEGGER: Ist πρὸς τροπαί ein genitivus subiectivus oder genitivus obiectivus?

FINK: Die τροπαί werden vom Feuer ausgesagt. Eine Schwierigkeit liegt aber darin, daß wir aus der Geschichte der Metaphysik gewöhnliche und gängige Vorstellungen und ausgearbeitete und allgemeine Denkbahnen haben, in denen wir uns immer schon bewegen und von denen aus wir zunächst auch das Fragment 31 zu interpretieren geneigt sind. Eine solche uns aus der Metaphysik vorgegebene Vorstellung ist die der zugrundeliegenden Substanz, die sich in mehreren Maskierungen zeigt.

HEIDEGGER: πρὸς ist dann genitivus obiectivus.

FINK: Genitivus obiectivus und subiectivus. Ein anderes Schema legt sich uns nahe aus der antiken Elementenspekulation, in der jeweils ein Urelement angesetzt wird. Hat auch das πῦρ die Funktion eines Grundelements, das sich durch das verwandelt, was aus ihm emaniert? Die beiden gängigen Schemata, mit denen wir versuchen könnten, die πρὸς τροπαί zu interpretieren, sind die ἀλλοίωσις an einer zugrundeliegenden Substanz und die Emanation eines Urelements. Ich glaube aber, daß wir ein äußerstes Mißtrauen gegen solche Auffassungen hegen müssen. Im Text heißt es: Umwendungen des Feuers zuerst in Meer. Das Feuer wendet sich um in Meer, d. h. in das, was wir als die Gegenmacht des Feuers verstehen. Zunächst

- 132 könnten wir meinen, es handele sich um den uns vertrauten ontischen harten Gegensatz von Feuer und Wasser. Im Kleinbereich der menschlichen Umwelt gibt es das Phänomen, daß das Wasser Feuer löscht und daß das Feuer Wasser verdampfen kann. Solches wechselseitiges Bestreiten und Vernichten ist aber nur auf dem Boden der Erde möglich. Offenbar bezieht sich das Fragment nicht auf den Kleinbereich, sondern eher auf den Großbereich der Welt. Hier schauen wir das Feuer am Himmel, das Meer und die Erde an, — das Meer, das die Erde umgürtet. Im Großbereich der Welt, der sich uns in der Welt-Anschauung darbietet, vernichten sich Feuer und Wasser nicht. Welt-Anschauung ist hier nicht ideologisch verstanden, sondern meint jetzt die unmittelbare Anschauung der Großverhältnisse der himmlischen Gestirne und des unter ihnen liegenden Meeres und der Erde. Wenn Heraklit sagt, daß sich das Feuer zuerst in Meer umwendet, halten wir die Schemata der ἀλλοίωσις und der Emanation zurück, auch wenn wir noch nicht zu denken vermögen, was „Umwende“ heißt. Das Meer wendet sich zur Hälfte in Erde, zur Hälfte in Gluthauch um. Dann heißt es, daß die Erde in Meer auseinandergegossen wird und daß sie in das Maß zerfließt, in welchem das Meer zuvor war, als es zu Erde wurde. Ob und wie der Gluthauch weiter gewendet wird, darüber wird im Fragment nichts weiter gesagt. Beim Gluthauch ist die Umwende abgeschlossen. Es wird nur gesprochen von der Wende von Feuer in Meer und von Meer zur Hälfte in Erde, zur Hälfte in Gluthauch und schließlich von Erde in Meer. Das Feuer wendet sich um in Meer, dieses gabelt sich in Erde und Gluthauch, und die Erde kehrt als Halbsein ins Meer zurück. Scheinbar wird von einem Wechseltausch von Wasser und Erde, von Flüssigem und Festem gesprochen. Was ein bekannter gegensätzlicher Unterschied ist, wendet sich ineinander um. Vom Gluthauch wird keine weitere Wendung und auch keine Rückkehr zum Feuer angegeben. Die Unterschiede von Meer, Erde und Gluthauch werden auf eine gemeinsame Herkunft zurückbezogen, auf eine Genesis, die stufenweise angesetzt ist, aber wir kennen den Charakter der Genesis noch

nicht. Wenn wir nun das bekannte Schema der ἀλλοίωσις, d. h. 133
 der Ursubstanz mit ihren Zuständen und Modi und das der
 Emanation nicht anlegen können, geraten wir in eine Schwierig-
 keit. Wie sollen wir dann die πῦρὸς τροπαί interpretieren? Wir
 müssen fragen, was Heraklit denkerisch erfahren und erschaut
 hat. Ich versuche jetzt eine — wenn man so will — phantastische
 Deutung der πῦρὸς τροπαί zu geben, die als eine mögliche Ant-
 wort auf die Frage, was Heraklit denkerisch geschaut hat,
 gedacht ist. Wir können uns die Wendungen des Feuers ver-
 ständlich machen im Ausgang vom Phänomen des Aufgehens
 des Tages, vom Phänomen des Tagens an der ionischen Küste,
 wenn aus dem Feuer, das aus der Nacht aufbricht und die Nacht
 verdrängt, die Weite des Meeres aufleuchtet und dem Meer
 gegenüber Ufer und Land und über Meer und Land die Zone
 des Himmelsgewölbes, das von Gluthauch erfüllt ist. Wenn wir
 nun das Verhältnis des Feuers zu Meer, Erde und Gluthauch,
 das Zum-Vorschein-Bringen, das das Grundgeschehen des
 Feuers ist, nicht bloß denken als das Belichten und Sehenlassen
 dessen, was schon so und so bestimmt ist, und wenn wir ande-
 rerseits das Hervorbringen auch nicht im Sinne eines herstellenden
 Verfertigen oder eines kreativen Hervorbringens ver-
 stehen, sondern versuchen, hinter die zwei Ausformungen des
 Zum-Vorschein-Kommens im Sinne des technischen und krea-
 tiven Zustandebringens und des Belichtens denkend vorzu-
 stoßen, dann läge ein tieferer Sinn in dem, was uns zunächst als
 Aufgang des Tages bekannt ist. Es käme also darauf an, das
 Schema des technischen Hervorbringens im Sinne der realen
 Umwandlung und auch das Schema der kreativen Hervorbrin-
 gung zu vermeiden und außerdem dem Aufscheinenlassen im
 Licht des Feuers den Grundzug der Ohnmacht zu nehmen, um
 einen tieferen Sinn des Aufgangs des Tages zu gewinnen. Ge-
 länge es uns, hinter die uns geläufigen Schemata von Machen,
 Hervorbringen und Belichten bzw. Sehenlassen zurückzuden-
 ken, dann könnten wir das Aufgehen des Tages in einem tiefe-
 ren Sinne verstehen. Wir könnten dann sagen: im Aufgang des
 Welttages kommen die Grundunterscheidungen der Weltge-

134. biete: Meer, Erde, Himmelsgewölbe allererst zum Vorschein. Für diesen tieferen Gedanken haben wir im Aufbruch des Tages ein unmittelbares Phänomen. Nirgends haben wir aber ein entsprechendes Phänomen für den Rücklauf der Erde ins Meer.

HEIDEGGER: Wie würden Sie innerhalb Ihres von Ihnen selbst so genannten Phantasieentwurfs — der gar nicht so phantastisch ist, weil er auf unmittelbare Phänomene Bezug nimmt — τροπαί übersetzen?

FINK: Wir sehen das Aufgehen des Feuers, und in seinem Aufgehen sind die τροπαί Zuwendungen des Feuers zu dem, was sich im Feuerschein zeigt. Die τροπαί bedeuten keine Stoffverwandlungen,

HEIDEGGER: und auch keine bloße Beleuchtung.

FINK: In der Anzeige des tieferen Sinnes der πύρρος τροπαί kam es mir darauf an, auf ein in ontischen Verhältnissen nicht bekanntes Gemeinsames vom Hervorbringen in die Sichtbarkeit und Aufgehenlassen im Sinne der φύσις hinzuweisen. Das ist ein Versuch, um das Schema zu vermeiden, daß sich das Feuer wie ein Urelement in andere Elemente wie Wasser und Erde verwandelt. Und das versuche ich im Gleichnis des Aufganges der gegliederten Welt im Lichtschein des welterhellenden Feuers, in der Ausgliederung der Gegenden der πάντα zu denken.

HEIDEGGER: Sie legen also Ihrer Interpretation das Phänomen des Tagens zugrunde,

FINK: um das Phänomen der Umwandlung zu vermeiden.

HEIDEGGER: Sie meinen dabei das Tagen der Welt und nicht einen bestimmten Tag, so wie Sie das Weltfeuer und nicht die Sonne im Blick haben.

LINK: Aber in der phänomenalen Sonne können wir das Feuer 135 denken.

HEIDEGGER: Wie sollen wir das Feuer denken? Um die Schwierigkeit zu erhöhen, verweise ich noch auf Fragment 54, in dem das Wort *ἀφανής* vorkommt. Das Feuer ist unsichtbar; es ist das Feuer, das nicht erscheint.

LINK: Wie wir eingangs gesagt haben: das Feuer ist das, was es in *τὰ πάντα* nicht gibt.

HEIDEGGER: Wenn Sie vom Tag zum Welttag übergehen, so können wir auch von der Sonne auf das Feuer hindenken.

LINK: Als ontisches Phänomen finden wir nirgends den Umschlag von Feuer in Meer.

TEILNEHMER: Worauf ist *θάλασσης* zu beziehen?

LINK: Auf *τροπαί*. Denn die Umwendung von Meer in Erde und Gluthauch ist eine Fortführung der *τροπαί*.

HEIDEGGER: Ich mache den Vorschlag, daß wir das Fragment 31 einklammern. Die Schwierigkeit, in die wir geraten sind, liegt darin, daß wir noch nicht deutlich genug über *τῷ* gesprochen haben, was wir noch nachholen müssen. Ich verstehe weder die Interpretation, die von chemischen Vorstellungen geleitet ist, noch kann ich den Versuch der Entsprechung von Tag und Welttag nachvollziehen. Hier zeigt sich für mich ein Loch.

LINK: Die Schwierigkeit wird sich vielleicht auflösen, wenn wir zum Fragment 76 kommen, in welchem Feuer, Meer und Erde in mehrfacher Reihung auftreten. Dort ist das Wichtigste die Art, wie die *τροπαί* charakterisiert werden. Was im Fragment 31 nur als Umwende genannt wird, wird hier angesprochen als ein „den Tod des anderen leben“. Damit stoßen wir

- 136 auf einen neuen, überraschenden Gedanken. Zunächst muß es uns als merkwürdig anmuten, daß die dunkle Formel des Todes, die uns am ehesten am Bereich des Lebendigen deutlich wird, auf solches Seiendes bezogen wird, das weder lebt noch tot ist, auf Wasser oder Erde. Im Kleinbereich des menschlichen Umkreises kennen wir wohl die Phänomene, daß Feuer Wasser verdampfen läßt und Wasser Feuer löscht. Hier könnten wir sagen: Feuer lebt den Untergang des Wassers und Wasser lebt den Untergang des Feuers.

HEIDEGGER: Leben hieße dann „überstehen“,

FINK: den Untergang des anderen überstehen, überleben in der Vernichtung des anderen. Damit hätten wir aber nur eine poetische Metapher. Um den *τροπή*-Charakter zu verstehen, müssen wir von der Vorstellung des chemischen Umsatzes fortkommen. Im Ausgang von den Leben-Tod-Fragmenten müssen wir uns vergegenwärtigen, was Heraklit mit Leben und Tod denkt. Von daher können wir auch die *ἀνταμοιβή* verstehen, also den Umtausch der *πάντα* gegen das Feuer und des Feuers gegen die *πάντα*, was ein Verhältnis ist wie das von Gold und Waren, wobei es hier mehr auf das Lichthafte als auf den Geldwert ankommt. Die Umwende des Feuers in solches, was nicht Feuer ist, verstehen wir nicht im Sinne einer chemischen Umsetzung oder einer Ursubstanz, die sich in ihren Zuständen verändert (*ἀλλοίωσις*), oder eines Urelements, das sich durch seine Emissionen verdeckt, sondern wir werden den Spannungsbogen, der Feuer, Meer, Erde und Gluthauch verbindet, im Zusammenhang mit Leben und Tod in den Blick nehmen. Scheinbar greifen wir damit auf anthropologische Fragmente im Gegensatz zu den kosmologischen Fragmenten zurück. In Wahrheit aber handelt es sich nicht um eine Einschränkung auf menschliche Phänomene, sondern Menschliches wie Leben und Tod wird in einem ausgezeichneten Sinne zum Schlüssel für das Verständnis der Gesamtheit des Gegenverhältnisses von *ἐν* und *πάντα*.

VIII.

Verschränkung von Leben und Tod (beigezogene Fragmente: 76, 36, 77). — Verhältnis von Menschen und Göttern (beigezogene Fragmente: 62, 67, 88).

FINK: Das Fragment 31 blieb uns aus mehrfachen Gründen ver- 137
schlossen, erstens weil der Plural τροπαί sich als strittig erwies, und zwar einmal als terminus technicus und zum anderen als Plural von Wendungen, die nacheinander geschehen, und zweitens, weil sich das Problem ergab, ob der Begriff der Wendung im geläufigen Vorstellungskreis der Umwandlung eines Urstoffes (ἀλλοιώσεις) oder der Emanation eines Urelements gedacht werden kann, das sich in seinen mannigfaltigen Erscheinungen als Entfremdungsgestalten verdeckt. Ich bin der Ansicht, daß wir ein Mißtrauen gegen alle geläufigen Denkschemata mobilisieren müssen, die uns aus der Begriffstradition des metaphysischen Denkens vertraut sind. Das sind hier vor allem die beiden Schemata der ἀλλοιώσεις und der Emanation. Der Versuch, das Fragment 31 vom Phänomen des Tagens an der Küste Ioniens zu deuten, blieb in der Charakterisierung des hier zu denkenden Aufgehenlassens und Aufscheinens der Weltgenden Meer, Erde, Himmel und Gluthauch hinter der Aufgabe zurück, es weder als reelle Umwandlung einer Ursubstanz, noch als Emanation eines Urelements, noch als Hervorbringung im technischen oder kreativen Sinn, noch als ohnmächtige Belichtung von schon Seiendem durch den Lichtschein des Feuers zu denken. Vielleicht ist es notwendig, hinter den Unterschied eines realen Verfertigen und kreativen Hervorbringens und eines bloßen Belichtens und Beleuchtens zurückzugehen, wenn wir das Aufscheinen des Seienden in einem allumspannenden Schein des Blitzes, der Sonne oder des ewig lebendigen Feuers denken wollen.

HEIDEGGER: Sie sagen, daß das Zum-Vorschein-Kommen des Seienden kein reales Machen, kein kreatives Hervorbringen und

- 138 auch kein bloßes Beleuchten ist. In diesem Zusammenhang haben Sie einmal darauf hingewiesen, daß sich in Husserls Begriff der Konstitution eine ähnliche Verlegenheit verbirgt.

FINK: Das Problem der Konstitution in Husserls Phänomenologie hat seinen Ort im Subjekt-Objekt-Bezug. Das Gewahren der Einheit eines Gegenstandes in der Mannigfalt der Gegebenheitsweisen konstituiert im Zusammenspiel der Aspekte den Gegenstand. Mit dem Begriff der Konstitution versucht Husserl zunächst einmal, einen massiven Realismus und Idealismus zu vermeiden. Der massive Realismus ist die Auffassung, daß das Gewahren nur ein bewußtseinsmäßiges Auffassen von solchem ist, was vom Bewußtsein unabhängig ist. Demgegenüber vertritt der massive Idealismus die Auffassung, daß das Subjekt die Dinge macht. Bei Husserl stellt sich immer das Verlegenheitsproblem ein, einen Begriff zu finden, der kein Herstellen, keine Kreation und auch kein bloßes Vorstellen meint. Die neuzeitliche Philosophie denkt im Unterschied zur antiken Philosophie das Erscheinen nicht so sehr vom Hervorgang des Seienden in das Offene des allgemeinen Anwesens, sondern als Gegenstandwerden und Sichpräsentieren für ein Subjekt. Im allgemeinen Erscheinungsbegriff jedoch gehört das Sichpräsentieren zu jedem Seienden. Aber jedes Seiende präsentiert sich allem Seienden und unter anderem auch dem Seienden, das durch Erkenntnis charakterisiert ist. Die Präsentation ist dann ein Zusammenstoßen des Seienden untereinander oder ein Vorstellen des Seienden durch den Vorstellenden, das aber nicht mit den Kategorien der Attraktion und Repulsion verstanden werden kann.

HEIDEGGER: Eine andere Weise, das Vorstellen auszulegen, geschieht im Hinblick auf die Rezeptivität und Spontaneität.

FINK: Kant spricht von der Rezeptivität in bezug auf die sinnlichen Daten und in gewisser Weise auch auf die reinen Anschauungsformen Raum und Zeit. Die Spontaneität beruht auf den kategorialen Synthesen der transzendentalen Apperzeption.

HEIDEGGER: Welches Moment sehen Sie nun in Husserls Konstitutionslehre? 139

LINK: Husserl meint in seinem Begriff der Konstitution weder das Machen noch das bloße Gewahren von bewußtseinsunabhängigen Dingen. Die positive Charakterisierung des Konstitutionsbegriffs bleibt jedoch schwierig. Wenn Husserl hinter den Unterschied des Machens und des bloßen Gewahrens zurückzudenken strebt, so hält sich dieses Problem in der Erkenntnisbahn, d. h. im Verhältnis des Subjekts zu einem Seienden, das von vornherein schon als Gegenstand angesetzt ist. Die Vorfrage ist aber, ob zum Sein des Seienden

HEIDEGGER: die Gegenständlichkeit notwendig gehört,

LINK: oder ob sie erst in der neuzeitlichen Philosophie zu einer universellen Betrachtungsweise des Seienden wird, mit der eine andere, ursprünglichere verdeckt wird.

HEIDEGGER: Aus dieser Besinnung ergibt sich für uns erneut, daß wir Heraklit nicht vom Späteren her interpretieren dürfen.

LINK: Alle Begriffe, die in der Streitdiskussion um den Realismus und Idealismus auftauchen, sind unzureichend, um das Vorscheinen, das Zum-Vorschein-kommen des Seienden zu charakterisieren. Es erscheint mir als glücklicher, vom Vorscheinen als vom Aufscheinen zu sprechen. Denn beim Aufscheinen sind wir leicht von der Vorstellung geleitet, als ob das Seiende schon wäre und nachträglich beleuchtet würde. Die ἀλήθεια wäre dann nur ein Herauslocken des schon Seienden in ein Licht. Aber das Licht als ἀλήθεια und Feuer ist in einem uns noch unbekannten Sinne produktiv. Wir wissen nur soviel, daß die „Produktivität“ des Feuers weder ein Machen noch ein generatives Hervorbringen noch ein ohnmächtiges Belichten ist.

- 140 HEIDEGGER: Man könnte dann sagen: das Zum-Vorschein-Kommen ist weder creatio, noch illuminatio, noch Konstitution,

FINK: noch das Hervorbringen der τέχνη. Denn diese ist das Hervorbringen einer bestimmten Gestalt auf der Unterlage eines verfügbaren, doch nicht herstellbaren Materials

HEIDEGGER: im Unterschied zur creatio,

FINK: die Lebendiges hervorbringt. Wir müssen also einen ganzen Katalog von geläufigen Denkweisen ausklammern, um das Zum-Vorschein-Kommen nicht in unangemessener Weise zu denken. Aber ein solches Vorgehen hat nur den Charakter der via negationis und führt noch keinen Schritt näher an ein Verständnis, was das Vorscheinen der τὰ πάντα bzw. ὄντα im ἐν des Feuers, der Sonne oder des λόγος bedeutet.

HEIDEGGER: Das Zum-Vorschein-Kommen betrifft den allgemeinen Bezug,

FINK: den rätselhaften Bezug von ἐν und πάντα. Dieser Bezug ist rätselhaft, weil das ἐν nicht unter τὰ πάντα vorkommt. τὰ πάντα meint alles Seiende. Was aber ist das für eine Allheit? Wir kennen relative, einseitige Allheiten wie die der Arten und Gattungen. Eine Gattungsallheit denken wir z. B. in dem Begriff „alle Lebewesen“. τὰ πάντα aber bilden keine relative Allheit, sondern die Allheit alles Seienden. Dennoch fällt das ἐν nicht unter die Allheit der τὰ πάντα, sondern umgekehrt die τὰ πάντα sind eingelagert im ἐν, aber nicht — wie Sie einmal in einer Vorlesung gesagt haben — wie Kartoffeln im Sack, sondern in der Weise von Seiendem im Sein.

HEIDEGGER: Wir müssen noch genauer nach τὰ πάντα und ὄντα fragen. Wie sollen wir ὄντα interpretieren? Was sind die τὰ πάντα?

FINK: Wir können einmal den Versuch machen anzugeben, was es alles gibt. Seiendes ist nicht etwa nur die Natur und ihre Dinge. Wir können bei der Aufzählung beginnen mit den Elementen: Meer, Erde, Himmel. 141

HEIDEGGER: Seiendes sind auch die Götter.

FINK: Damit nennen Sie aber schon Seiendes, das unphänomenal ist. Bleiben wir zunächst beim phänomenalen Seienden. Nach den Elementen können wir die aus ihnen gemischten Dinge nennen. Aber es gibt nicht nur Naturdinge, sondern auch artifizielle Dinge, die wir nicht in der Natur vorfinden und für die es in der Natur auch keine Muster gibt. Der Mensch ist teilhaft hervorbringend. Der Mensch erzeugt den Menschen, sagt Aristoteles. Das bedeutet, er hat Teil an der kreativen Macht der Natur. Er bringt außerdem künstliche Gegenstände hervor. Ob die Aristotelische Analyse des in der τέχνη hergestellten Dinges mit Hilfe des Schemas von den vier Gründen eine zureichende Bestimmung des Artefakts ist, ist ein offenes Problem. Es ist fraglich, ob die künstlichen Dinge den Charakter des Beliebigen haben, oder ob sie notwendige Dinge sind. Sie haben einmal gefragt, ob es Schuhe gibt, weil es Schuster gibt oder weil die Schuhe nötig sind. Zum menschlichen Dasein gehört solches Seiendes, das mit der Seinsweise des Daseins verbunden ist, und das sind die notwendigen Dinge. Neben diesen gibt es auch luxurierte Dinge. Zum Seienden gehören auch die politischen Ordnungen, wie Staaten, Städte, Siedlungen, Rechtssatzungen, aber auch die Idole und Ideale. Dieser rohe Überblick nennt eine Vielzahl von Seiendem. Wir wissen aber nicht sogleich, worin all das Genannte in dem Grundzug zu sein übereinkommt und was es dennoch zu Verschiedenem macht. Aber ein noch so vollständiger Überblick über alles das, was ist, würde niemals dazu führen, mit oder neben den τὰ πάντα das ἓν zu entdecken, sondern um das ἓν in seinem einzigartigen Charakter im Unterschied zu den τὰ πάντα zu verstehen, kommt es auf eine τροπή unseres Geistes an.

- 142 HEIDEGGER: Wenn wir von τὰ πάντα sprechen, supponieren wir dann von vornherein τὰ ὄντα, oder besteht zwischen beidem ein Unterschied?

FINK: Das Seiendsein denken wir, wenn von τὰ πάντα die Rede ist, in unausdrücklicher Weise. Wird das Seiendsein eigens genannt, werden die τὰ πάντα als ὄντα bezeichnet, dann kann das bedeuten, daß sie im Horizont der Fragwürdigkeit stehen, ob sie wirkliches oder nur vermeintes Seiendes sind. Bilder etwa, die von der εἰκασία vernommen werden, sind auch Seiendes, aber sie sind nicht das, was sie darstellen. Innerhab der Dinge gibt es Grade des Seiendseins. Es gibt die Möglichkeiten des Scheins von Dingen, die anderes zeigen als sie selbst sind, ohne daß dieser Schein von der subjektiven Täuschung her gesehen werden muß. Ein solches Phänomen des Scheins ist z. B. auch der Spiegelganz auf dem Wasser. Aber die Seinsweise des Spiegelganzes zu beschreiben, ist nicht leicht. Wenn τὰ πάντα als ὄντα bezeichnet werden, so kann das einmal in dem Sinne gemeint sein, daß sie sich in ihrem Wirklichsein ausgewiesen haben, und zum anderen kann es auch so gemeint sein, daß das Seiendsein ausdrücklich genannt werden soll.

HEIDEGGER: Mir scheint, daß sich dahinter noch eine andere Frage verbirgt: sind die πάντα τὰ πάντα, sofern sie ὄντα sind, oder sind die ὄντα ὄντα, sofern sie τὰ πάντα sind?

FINK: Damit ist eine entscheidende Frage genannt, in der zwei Wege des philosophischen Denkens angezeigt sind. Wenn wir die ὄντα von den τὰ πάντα her denken, bewegen wir uns in einem ausdrücklichen Weltverhältnis, ohne jedoch die Welt schon zu denken. Verstehen wir aber die τὰ πάντα von den ὄντα her, bewegen wir uns in einem Seinsverständnis und denken es auf die Ganzheit hin. Zwei mögliche Ansätze des Denkens sind damit in den Blick genommen.

HEIDEGGER: Sie berührten das Problem des Spiegelganzes und des damit zusammenhängenden Scheins. Ein anderes Problem,

mit dem ich bisher noch nicht ins reine gekommen bin, ist für mich die Wahrnehmung des Sonnenunterganges und die kopernikanische Wendung. Es ist die Frage, ob der Sonnenuntergang eine notwendige Vorstellung ist oder ob ein Sehen möglich ist, für das die Sonne nicht untergeht. 143

LINK: Die Wahrnehmung des Sonnenunterganges ist das Recht der naiv erlebten Welt gegenüber der wissenschaftlichen Interpretation der Welt. Durch die Bildung und das indirekte Wissen kann der Mensch dazu kommen, daß er nicht mehr sieht, was ihm vor Augen liegt, daß er z. B. den Sonnenuntergang nicht mehr als das sieht, was sich seinem Blick unmittelbar darbietet, sondern nur noch in der Sichtweise der wissenschaftlichen Erklärung.

HEIDEGGER: Auf Grund der szientifischen Welt-Interpretation verschwindet die Wahrheit der unmittelbaren Welterfahrung.

LINK: In der früheren Welt etwa vor 200 Jahren war das Leben noch in der Nähe zentriert. Die Informationen des damaligen Lebens stammten aus der nahen Welt. Das hat sich heute im Zeitalter der weltweiten Nachrichtenübermittlung grundlegend geändert. Hans Freyer beschreibt in seinem Buch „Theorie des gegenwärtigen Zeitalters“ die technische Welt als eine Umwelt von Surrogaten. Für ihn ist die szientifische Kenntnis der Umwelt ein Surrogat. Ich halte diese Beschreibung für einen unangemessenen Aspekt, weil inzwischen die technischen Dinge zu neuen Erlebnisquellen für den Menschen geworden sind. Heute existiert der Mensch in der Omnipräsenz der gesamten Nachrichten des Erdballs. Die Welt ist heute nicht mehr gegliedert in Nahzonen, fernere und noch fernere Zonen, sondern die einst so gegliederte Welt wird heute durch die Technik überdeckt, die durch ihr ausgebildetes Nachrichtenwesen es ermöglicht, in der Omnipräsenz aller Informationen zu leben.

HEIDEGGER: Es ist schwer zu fassen, wie die in Nah- und Fernzonen gegliederte Welt durch die technische Umwelt überdeckt wird. Für mich liegt hier ein Bruch vor.

144 FINK: Der moderne Mensch lebt gewissermaßen schizophren.

HEIDEGGER: Wenn wir nur wüßten, was diese Schizophrenie bedeutet. Das jetzt Gesagte genügt aber, um zu sehen, daß wir hier nicht über abgelegene Sachen reden. — Problem ist für uns der Bezug von $\xi\nu$ und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. Von woher erfahren wir diesen Bezug, von den $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ oder vom $\xi\nu$ oder vom Hin und Her im Hegelschen Sinne? Wie würden Sie diese Frage im Hinblick auf Heraklit beantworten?

FINK: Der Ansatz der Heraklit-Interpretation beim Blitz sollte darauf hinweisen, daß es die Grunderfahrung des Aufbruchs des Ganzen gibt. In der alltäglichen Lebensweise ist diese Erfahrung verdeckt. In ihr sind wir an einer solchen Erfahrung nicht interessiert. Im alltäglichen Lebensvollzug verhalten wir uns nicht ausdrücklich zum Ganzen, auch dann nicht, wenn wir erkennend vordringen in ferne Milchstraßensysteme. Der Mensch hat aber die Möglichkeit, das unausdrückliche Verhältnis zum Ganzen, als welches er immer schon existiert, ausdrücklich werden zu lassen. Er existiert wesensmäßig als ein Verhältnis zum Sein, zum Ganzen, das aber zumeist stagnierend ist. Im Umgang mit dem Denker Heraklit kann man vielleicht zu einer solchen Erfahrung kommen, in der das Ganze, zu dem wir uns unausdrücklich immer schon verhalten, aufblitzt.

HEIDEGGER: Wir lenken dabei unseren fragenden Blick auf den Bezug vom $\xi\nu$ und seinen vielen Gestalten und deren inneren Bezügen zu $\tau\grave{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. Eine Schwierigkeit ist für mich immer die, daß im Text Heraklits zu wenig über $\tau\grave{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ gesagt ist. Wir sind gezwungen, uns das, was wir von Heraklit nicht über $\tau\grave{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ erfahren, aus der griechischen Welt zu ergänzen und uns eventuell durch die Dichter sagen zu lassen.

FINK: Ich sagte, daß wir noch nicht die Möglichkeit haben anzugeben, was das Zum-Vorschein-Kommen der $\tau\grave{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ im immer lebendigen Feuer ist. Um diesem Problem weiter nach-

145
 zugehen, ziehen wir das Fragment 76 an, das eines der am wenigsten gesicherten Fragmente zu sein scheint. Von ihm gibt es mehrere Fassungen, in denen eine Wende (τροπή) gedacht wird. Der von Maximus Tyrius überlieferte griechische Text lautet: ζῆ πῦρ τὸν γῆς θάνατον καὶ ἀήρ ζῆ τὸν πυρὸς θάνατον, ὕδωρ ζῆ τὸν ἄερος θάνατον, γῆ τὸν ὕδατος. Diels übersetzt: „Feuer lebt der Erde Tod und Luft lebt des Feuers Tod; Wasser lebt der Luft Tod und Erde den des Wassers (?).“ Das Überraschende an dem Fragment ist, daß die Wende von Erde zu Feuer in der Formel ausgesprochen wird: den Tod leben von etwas anderem. Das Beirrende ist nicht so sehr die Rede von einem Hervorgehen und Entstehen, sondern die Rede davon, daß das Feuer den Tod der Erde, die Luft den Tod des Feuers, das Wasser den Tod der Luft und die Erde den Tod des Wassers lebt. Das Wichtigste scheint mir hier zu sein, daß die Vernichtung des Vorangegangenen das Entstehen und Aufgehen des Nachfolgenden ist. Indem das Nachfolgende den Tod des Vorangehenden lebt, kommt es hervor. Der Untergang des Vorangegangenen scheint die Bahn zu sein, auf der das Neue und Andere hervorkommt. Dabei handelt es sich nicht um einen Vorrang der Vernichtung vor dem Entstehenden. Das ist von Bedeutung, um später, wenn wir die Formel „den Tod von etwas anderem leben“ eingehender bedenken, nicht sagen zu können, daß es sich dabei um einen Zirkelgang handelt. Denn Leben geht in Tod, Tod geht aber nicht in Leben über. Im Fragment 76 heißt es, daß der Tod des Vorhergehenden das Leben des Folgenden ist. Eine Verbesserung, die Tocco (Studi Ital. IV 5) an dem von Maximus überlieferten Text vorgenommen hat und die das Verhältnis zweideutig macht, lautet: Feuer lebt den Tod der Luft und Luft lebt den Tod des Feuers. Wasser lebt den Tod der Erde, Erde lebt den Tod des Wassers. Hier werden die Beziehungen Feuer - Luft und Wasser - Erde als Wechselbeziehungen angesetzt. In der Anmerkung von Diels-Kranz lesen wir, daß ἀήρ vermutlich stoisch eingeschwärzt ist. Als weitere Variante wird daher angegeben: Feuer lebt den Tod des Wassers, Wasser lebt den Tod des Feuers oder den Tod der Erde, Erde lebt den Tod des Wassers.

- 146 Wir haben keine bekannten Phänomene eines Umschlags der Elemente. Wenn von Meer und Erde die Rede ist, dann handelt es sich um die Elemente im Großen, um die Weltgegenden. Ist aber die Rede vom Wasser, so ist nicht klar auszumachen, ob mit Wasser auch das Meer gemeint ist. Im Fragment 76 ist eventuell ein Kreisgang von Feuer, Luft, Wasser und Erde angesprochen. Die hier genannten Umwendungen sind von uns nicht recht nachvollziehbar. Blicken wir in diesem Zusammenhang auch auf das Fragment 36: *ψυχῆσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχή*. Diels übersetzt: „Für Seelen ist es Tod Wasser zu werden, für Wasser aber Tod Erde zu werden. Aus Erde aber wird Wasser und aus Wasser Seele.“ Die Umwendung wird hier mit dem harten und dunklen Wort einer *γένεσις* benannt. Die Ausgänge und harten Umschläge von Seelen zu Wasser, von Wasser zu Erde, von Erde zu Wasser, von Wasser zu Seele lassen die Vorstellung, daß es dieselbe Ursubstanz ist, die hinter ihren Wandlungen liegt, nicht zu. Es ist die Rede vom *γενέσθαι* und *γίνεται* und dem harten Wort *ἐκ*. Wir müssen uns fragen, ob das *ἐκ* im Sinne des Ausganges von etwas, also im Sinne des Woher oder aber im Sinne des Aristotelischen *ἐξ οὗ* als das, was zugrundeliegt und in einer *μεταβολή* umschlägt, zu verstehen ist. Zunächst aber berührt uns frappierend, daß im Fragment 36 nicht mehr klar die Vierzahl der Elemente angesprochen wird, sondern die Rede ist von den *ψυχαί*. Was können die *ψυχαί* sein, was wird mit ihnen gedacht? Verlassen wir die scheinbare Bahn eines Wechselumschlages von Elementen, wenn jetzt im Ausgang und Übergang der Titel *ψυχή* auftaucht? Ich bin der Ansicht, daß mit *ψυχαί* zunächst nicht die Seelen im Sinne der menschlichen Seelen gemeint sind. Mit ihnen tritt nicht ein bewußtseinsbegabtes Element in den Elementenumtrieb ein. Dessen können wir uns vielleicht in einem Hinblick auf das Fragment 77 vergewissern: *ψυχῆσι τέρπιν ἢ θάνατον ὀγρῆσι γενέσθαι*. Der zweite Teil lautet: *ζῆν ἡμᾶς τὸν ἐκείνων θάνατον καὶ ζῆν ἐκείνας τὸν ἡμέτερον θάνατον*. Die Dielssche Übersetzung lautet: „Für die Seelen ist es Lust oder (?) Tod feucht zu

werden. Wir leben jener, der Seelen, Tod und jene leben unsern Tod.“ Wenn es heißt, daß wir den Tod der Seelen leben und die Seelen unseren Tod leben, wenn also die Seelen in dem Verhältnis zu uns stehen, daß sie unseren Tod leben und umgekehrt, dann lassen sie sich nicht gleich mit den Menschen identifizieren. Zunächst haben wir allerdings auch kein Motiv, die ψυχαί zu bestimmen. Wir können vorerst nur sagen, daß mit ihnen ein neues Gedankenmotiv in der Wendung des Feuers auftritt. 147

HEIDEGGER: Die Schwierigkeit ist die, daß man nicht weiß, wohin die hier genannte Sache gehört, wo sie für Heraklit ihre Stelle hat.

LINK: Ich habe das Fragment aufgegriffen, weil auch in ihm die Formel „den Tod von etwas leben“ vorkommt, auch wenn wir noch nicht wissen, wer oder was als ψυχαί den Tod lebt. Diese seltsame, uns zu höchst befremdende Formel muß von uns ausdrücklich bedacht werden, wenn wir die massiven Vorstellungen der chemischen Umsetzung, der ἀλλοίωσις und der Emission von den Wendungen des Feuers weghalten wollen. — Wir gehen über zu einer ersten Besinnung auf das Fragment 62: ἀθάνατοι θνητοί, θνητοί ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες. Diels übersetzt: „Unsterbliche: Sterbliche, Sterbliche: Unsterbliche, denn das Leben dieser ist der Tod jener und das Leben jener der Tod dieser.“ Heraklit spricht hier in einer kurzen, sprachlich gedrängten Form. Hier haben wir die Formel „den Tod von etwas anderem leben“ in einer besonderen Weise. Diels-Kranz trennen die Wortfügung „Unsterbliche Sterbliche“ und „Sterbliche Unsterbliche“ jeweils durch einen Doppelpunkt. Man könnte zunächst meinen, das eine Mal handele es sich um eine Bestimmung der θνητοί, das andere Mal um eine Bestimmung der ἀθάνατοι. Im ersten Fall wäre ἀθάνατοι Subjekt und θνητοί Prädikat, im zweiten Fall θνητοί das Subjekt und ἀθάνατοι das Prädikat. Heißt es, daß es unsterbliche Sterbliche und sterbliche

- 148 Unsterbliche gibt? Widerspricht sich nicht die Wortfügung in sich? Oder wird hier ein Verhältnis der Unsterblichen zu den Sterblichen gedacht, das durch ihre Zusammenstellung fixiert wird?

HEIDEGGER: Es ist merkwürdig, daß die *θνητοί* zwischen den *ἀθάνατοι* stehen.

FINK: Nehmen Sie die *ἀθάνατοι* als Satzsubjekt? Man könnte fragen: was ist das für eine Unterscheidung, die in *ἀθάνατοι* und *θνητοί* gedacht wird? Eine einfache Antwort wäre, daß das *ἀθανατίζειν* die Negation des *θάνατος* ist.

HEIDEGGER: Wie ist *θάνατος* im Hinblick auf das Bisherige zu bestimmen?

FINK: Eine solche Bestimmung können wir noch nicht geben, weil wir uns bisher im Bereich der *τὰ πάντα* im Hinblick auf das *πῦρ αἰεζων* bewegt haben. Vielleicht könnte man vom *αἰεζων* aus den Tod in den Blick nehmen, wenn man es gegenüber der Erfahrung, daß alles Lebendige endlich ist, als das immer Lebendige denkt. Aber es ist schwierig, das *αἰεζων* zu denken.

HEIDEGGER: Ersehen wir nicht aus Fragment 76, daß *θάνατος* unterschieden ist gegenüber der *γένεσις*?

FINK: Dort ist davon die Rede, daß durch den Tod des einen ein anderes hervorkommt.

HEIDEGGER: Meint *θάνατος* die *φθορά*?

FINK: Diese Gleichsetzung halte ich für bedenklich. Tod und Leben werden normalerweise nicht auf Feuer, Luft, Wasser und Erde bezogen, jedenfalls solange man das Feuer nicht im Sinne Heraklits versteht. Vom Phänomen her gesehen sprechen wir nur im Bereich des Lebendigen von Leben und Tod. In bezug

auf den Bereich des Leblosen können wir nur im übertragenen Sinne von Tod und Leben sprechen. Aber bleiben wir zunächst beim Fragment 62, in welchem die Rede ist von ἀθάνατοι und ὄντες. Wir können sagen: die Unsterblichen sind die Götter, die Sterblichen die Menschen. Die Götter sind nicht todlos im Sinne eines α privativum, sie sind nicht vom Schicksal des Todes unbetroffen, sondern sind in gewisser Weise durch den Rückbezug zum Tod, von dem sie frei sind, dem Tod der Sterblichen zugewendet. Sie sind als Mitschauende in einem uns sprachlich noch nicht faßbaren Bezug zum Tod. Ihr Rückbezug zum Tod hat nicht nur den Charakter der Ausgrenzung. Als ἀθάνατοι haben sie zu den Sterblichen einen Bezug, der in der Form auftritt, daß das Leben der Unsterblichen der Tod der Sterblichen ist. Wir sind gewohnt, Leben und Tod als harte Entgegensetzung zu verstehen, deren Härte nicht überboten werden kann. Die Entgegensetzung von Leben und Tod ist nicht die gleiche wie die von warm und kalt oder jung und alt. In den uns bekannten Gegensätzen gibt es Bahnen von Übergängen, so z. B. die Übergänge des Warmseins in das Kaltsein, des Jungseins in das Altsein. Doch strenggenommen gibt es keinen Übergang des Warmseins in das Kaltsein, sondern das, was zunächst Anteil am Warmsein hat, erhält einen Anteil am Kaltsein. Auch das Jungsein geht, strenggenommen, nicht in das Altsein über, sondern das, was zuerst jung ist, geht in Altes über, wird alt. Solche Übergänge sind z. T. umkehrbar, so daß sie in sich zurücklaufen können, z. T. sind sie auch einsinnig und irreversibel. So ist etwa der Gegensatz von Warm-Kalt umkehrbar. Was zunächst Anteil am Warmsein hat und dann in das Kaltsein übergeht, kann auch wieder ins Warmsein übergehen. Was aber erst jung und dann alt ist, kann nicht wieder jung werden. Im Fragment 67, in dem es heißt: Gott ist Tag Nacht, Winter Sommer, Krieg Frieden, Sattheit Hunger, nennt Heraklit verschiedene uns bekannte Entgegensetzungen, die aber alle einen grundsätzlich anderen Charakter haben als der Gegensatz von Leben und Tod. Ist die Entgegensetzung von Leben und Tod in irgendeiner Weise noch meßbar und ver-

- 150 gleichbar an den uns bekannten Entgegensetzungen? Der Absturz des Lebendigen in das Totsein ist im Phänomen unwiderrufbar und endgültig. Zwar wird im Mythos und in der Religion gehofft, daß uns nach dem Tode ein neues Leben erwartet, zu dem der Tod nur ein Durchgangstor ist. Dieses postmortale Leben ist nicht ein gleichartiges Leben wie das praemortale, hiesige. Aber es ist fraglich, ob die Rede von „nachher“ und „vorher“ hier überhaupt noch einen Sinn hat. Offenbar spricht sich darin nur die Perspektive derer aus, die im Leben sind und das Niemandsländ des Todes mit Vorstellungen von einem Leben ausfüllen, das sie erhoffen. Bei den geläufigen Gegensätzen, in denen wir uns auskennen und die ineinander übergehen, finden wir ein Untergehen des einen in das andere und etwa das Entstehen des Warmen aus dem Kalten und des Kalten aus dem Warmen. Aber finden wir auch im Phänomen ein Entstehen des Lebenden aus dem Toten? Offenbar nicht. Das Entstehen des Lebenden ist ein Hervorgehen aus der Vereinigung der dualen Geschlechter. Aus einer besonderen Intensität des Lebendigseins entsteht das neue Leben. Dabei brauchen wir nicht gleich die Ansicht des Aristoteles zu teilen, daß das neue Leben bereits als Keim in den Eltern präformiert ist und das Entstehen dann nur die ἀλλοίωσις einer noch keimhaften Daseinsweise in eine entwickelte ist. Können wir uns aber vorstellen, wie Leben und Tod verschränkt sind, und zwar nicht in der Weise, daß das Leben in den Tod übergeht, sondern so, daß das Übergehen gedacht wird als „den Tod von etwas anderem leben“? Das bedeutet nicht: aus dem Tod ins Leben kommen. Setzen wir bei der sprachlichen Form an. Wir sind gewohnt zu sagen: das Leben leben, den Tod sterben. Das ist nicht im Sinne einer pleonastischen Ausdrucksweise gemeint. Denn wir können sagen: der einzelne stirbt seinen oder aber einen verfremdeten Tod, oder aber: der einzelne lebt sein Leben in der Absetzung gegen die Alienation, die jeder von den Gewohnheiten, Institutionen und der sozialen Lage erfährt. In solchen Formulierungen ist uns zunächst die Bezogenheit intransitiver Verben auf einen inneren Akkusativ vertraut.

HEIDEGGER: Um den von Ihnen genannten inneren Akkusativ klarzumachen, könnten wir an Hegels spekulativen Satz denken. Hegel macht das Beispiel: Gott ist das Sein. Zunächst scheint es ein normaler Aussagesatz zu sein, in welchem Gott das Subjekt und „das Sein“ das Prädikat ist. Wird dieser Satz aber als spekulativer Satz aufgefaßt, dann wird der Unterschied des Subjekts und Prädikats aufgehoben, indem das Subjekt zum Prädikat übergeht. Gott verschwindet im Sein, das Sein ist das, was Gott ist. In dem spekulativen Satz: „Gott ist das Sein“ hat das „ist“ transitiven Charakter: ipsum esse est deus. Dieses Verhältnis des spekulativen Satzes ist jedoch nur eine entfernte, gewagte Analogie zu dem uns jetzt beschäftigenden Problem. 151

FINK: Gott ist das Sein, spekulativ gedacht, ist aber nur eine gewisse Analogie zu der Formel: das Leben leben, nicht aber zu jener anderen „den Tod von etwas anderem leben“. Hier ist „leben“ nicht auf das Leben bezogen, sondern auf etwas, was das Gegenteil zu sein scheint.

HEIDEGGER: Die Frage ist aber, was hier Tod bedeutet. Welcher Gegensatz hier zwischen Leben und Tod gedacht wird, wissen wir nicht.

FINK: Das hängt von der Auffassung ab, ob der Tod der Prozeß des Sterbens, des Tod-werdens oder der vollendete Tod ist. Diese Unterscheidung macht das Problem noch schwieriger.

HEIDEGGER: Das Erstaunliche ist, daß die uns so befremdende Sache von Heraklit leicht dahingesagt zu sein scheint.

FINK: Was hier Heraklit über Leben und Tod sagt, ist das Befremdlichste überhaupt. Wenn wir den Sachverhalt symmetrisch vorstellen, dann können wir nicht nur sagen, daß die Unsterblichen den Tod des Sterblichen leben, sondern auch fragen, ob es ein transitives Sterben von etwas gibt. Die Verschlingung von Leben und Tod hat ihren Ort nur auf dem

- 152 gleichbleibenden Untergrund des Lebens. Das schließt ein verbales Sterben aus.

HEIDEGGER: Wenn $\tau\epsilon\theta\nu\epsilon\tilde{\omega}\tau\epsilon\varsigma$ präsentisch zu verstehen ist, dann würde Heraklit sagen: sie sterben das Leben jener.

FINK: So gesehen wird die von uns zu denkende Sache noch komplizierter. Es würde sich dann nicht nur handeln um ein „den Tod von etwas anderem leben“, sondern auch um den Gegenlauf in einem transitiven Sterben. $\zeta\tilde{\omega}\nu\tau\epsilon\varsigma$ bedeutet: den Tod der anderen leben, während $\tau\epsilon\theta\nu\epsilon\tilde{\omega}\tau\epsilon\varsigma$ das Totsein meint. Wenn wir von Leben und Tod auf das Lebendigsein und Totsein übergehen, müssen wir fragen, was im Hinblick auf das Totsein „Sein“ eigentlich noch heißt. Handelt es sich beim Totsein um eine Weise zu sein? In $\zeta\tilde{\omega}\nu\tau\epsilon\varsigma$ wird ein Tun angesprochen: den Tod jener leben. Das entspricht der Formel aus Fragment 76: Feuer lebt der Erde Tod.

HEIDEGGER: Um das aktivisch verstandene $\tau\epsilon\theta\nu\epsilon\tilde{\omega}\tau\epsilon\varsigma$ zu verdeutlichen, können wir an Rilkes Wendung „den Tod leisten“ denken. Die Frage ist aber, ob $\tau\epsilon\theta\nu\epsilon\tilde{\omega}\tau\epsilon\varsigma$ ein aktivisches, präsentisches Sterben oder ein perfektisches Gestorbensein (Fertigsein) meint.

FINK: Das präsentische Sterben ist die Endphase des Lebens. Fraglich ist, wer oder was lebt und stirbt. In der Wortfügung $\acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\iota$ $\theta\eta\eta\tau\omicron\iota$ ist nicht entschieden, ob $\acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\iota$ eine prädikative Bestimmung zu $\theta\eta\eta\tau\omicron\iota$ ist oder umgekehrt, ob $\theta\eta\eta\tau\omicron\iota$ eine prädikative Bestimmung zu $\acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\iota$ ist. Zunächst werden die Unsterblichen und Sterblichen konfrontiert und zusammengespannt,

HEIDEGGER: und darauf folgt die Erläuterung.

FINK: Die Wortfügung $\acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\iota$ $\theta\eta\eta\tau\omicron\iota$ ist keine Aufzählung. Denn sonst wäre die umgekehrte Formulierung nicht möglich. Wir sehen, daß die Unsterblichen und Sterblichen in einem Be-

zug stehen. Der Begriff der Götter ist zunächst vom Tode un- 153
 betroffen, und dennoch vermuten wir eine Todbezüglichkeit.
 Dann wird gesagt: indem sie den Tod jener leben. Diels über-
 setzt: denn das Leben dieser ist der Tod jener. Worauf bezieht
 sich dieser Satzteil? Was ist das Subjekt von ζῶντες: sind es die
 Unsterblichen oder die Sterblichen? Und was ist das Subjekt
 von τεθνεῶτες? Die Götter leben den Tod der Menschen. Sie
 sind Zuschauer und Zeugen, die den Tod der Menschen wie
 Opfergaben hinnehmen.

HEIDEGGER: Und die Menschen sterben das Leben der Götter.

FINK: Nehmen wir auch noch das Fragment 88 hinzu: ταὐτό τ' ἐνι
 ζῶν καὶ τεθνηκός καὶ [τὸ] ἐγρηγορός καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν·
 τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι κακεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα.
 Diels übersetzt: „Und es ist immer ein und dasselbe was in uns
 wohnt (?): Lebendes und Totes und Waches und Schlafendes und
 Junges und Altes. Denn dieses ist umschlagend jenes und jenes
 zurück umschlagend dieses.“ Wenn Heraklit sagt: ταὐτό τ' ἐνι
 ζῶν καὶ τεθνηκός, ist dann Lebendes und Totes oder das Totsein

HEIDEGGER: oder das Totseinkönnen gemeint?

FINK: Wenn das Lebende und Tote mit dem Wachenden und
 Schlafenden, dem Jungen und Alten parallelisiert wird, ist kein
 Können gemeint. Das Verhältnis dieser drei Gegensätze zuein-
 ander könnte man auf folgende Weise charakterisieren. Leben
 ist die ganze Lebenszeit, die ein Mensch hat und die im Tode
 endet. Wachen und Schlafen sind als abwechselnde Zustände
 die ammeisten alternierende Form des menschlichen Lebenslau-
 fes. Jungsein und Altsein bilden die Anfangs- und Endzeit des
 menschlichen Lebenslaufes. Das Verhältnis von Wachen und
 Schlaf und von Jung und Alt sind gewisse Parallelisierungen zu
 dem Verhältnis von Leben und Tod. Durch sie wird die Bezie-
 hung von Leben und Tod noch komplizierter,

- 154 HEIDEGGER: weil die Art der drei Unterschiede ganz verschieden ist.

FINK: Ein und dasselbe ist Lebendes und Totes; dasselbe ist auch Wachendes und Schlafendes; dasselbe ist Junges und Altes. Heraklit sagt die Selbigkeit von solchem aus, was verschieden zu sein scheint. Wie ist hier das *ταὐτό* zu verstehen?

HEIDEGGER: Wir können es als „zusammengehörig“ verstehen.

FINK: Wohl gehören Lebendes und Totes, Wachendes und Schlafendes, Junges und Altes jeweils zusammen. Aber wie gehört z. B. Lebendes und Totes in einem Selben zusammen?

HEIDEGGER: In bezug auf ein Selbes.

FINK: Wenn Lebendigkeit und Totsein dasselbe sind, dann bilden sie eine Selbigkeit, die sich verbirgt. Die Unterschiedenheit von Leben und Tod wird am meisten deutlich, wenn sie als analog zu jenen zwei anderen Verhältnissen angesetzt wird. Schlafen und Wachen, sowie Jungsein und Altsein sind uns bekannte Verschiedenheiten, die auf den Zeitgang unseres Lebens bezogen sind. Wachen und Schlafen sind abwechselnde Zustände im Zeitgang, Jung- und Altsein sind zwei ausgezeichnete Phasen im Zeitgang unseres Lebens. Dagegen sind Leben und Tod ein Verhältnis der gesamten Lebenszeit zu etwas, was sie überschattet, aber nicht in ihr vorkommt. Ist der Spruch des Denkers Heraklit ein Schlag ins Gesicht des gängigen Meinens, das auf der Unterschiedenheit von Leben und Tod besteht wie auf dem Unterschied von Wachen und Schlaf, Jung- und Altsein? Kommt es darauf an, den Stoß seines Denkens gegen den Trend zu einer in Unterschieden gegliederten Welt zu führen im Hinblick auf eine Selbigkeit, was nicht bedeutet, daß die Phänomene ihre Unterschiede verlieren, wohl aber, daß sie in bezug zum *ἐν* ein *ταὐτό* sind? Heraklit sagt, daß Lebendigkeit - Totsein, Wachen - Schlafen und Jungsein - Altsein dasselbe

ist. Er sagt aber nicht, wie Diels-Kranz übersetzen und damit interpretieren: dasselbe was in uns wohnt. $\eta\mu\acute{\iota}\nu$ ist zu $\epsilon\upsilon$ von Diels ergänzt. Es ist gerade fraglich, ob wir der Ort der Selbigkeit der großen Entgegensetzung von Leben und Tod sind, oder ob nicht der Ort der Selbigkeit eher im $\epsilon\upsilon$ gesucht werden muß, zu dem sich die Menschen verhalten und so in gewisser Weise dem $\epsilon\upsilon$ gleichen. Sicher handelt es sich zunächst um eine diktatorische Behauptung, daß dasselbe das Lebendige und Tote, das Wachende und Schlafende, das Junge und Alte ist. Es wird nicht gesagt, daß die drei Gegensatzpaare dasselbe sind, sondern Heraklit nennt drei in einer bestimmten Entsprechung stehende Gegensätze und denkt jeweils im Hinblick auf einen das $\tau\alpha\upsilon\tau\acute{o}$. Die gemeinsame Basis für die Dreifalt der Gegensätze bildet die Lebenszeit. Die ganze Lebenszeit wird durch den Tod begrenzt. Innerhalb des Lebens ist der Schlaf dem Totsein analog, hat das Altsein eine bestimmte Beziehung zum Tod und ist das Wachen und Jungsein dem Lebendigsein am meisten verwandt. Aber im Fragment 88 ist nicht die Rede von Leben und Tod, sondern von Lebendem und Totem. Wie aber ist der Ausdruck „das Lebende“ und „das Tote“ zu verstehen? Wenn wir sagen: das Gerechte ($\tau\acute{o}$ δίκαιον) und das Schöne ($\tau\acute{o}$ καλόν), ist dann solches, was gerecht ist, oder das Gerechtsein, und solches, was schön ist, oder das Schönsein gemeint?

HEIDEGGER: Ihr Interpretationsversuch geht also dahin, die drei Unterschiede nicht als drei Fälle unter einer Gattung zu verstehen, sondern sie im Hinblick auf das Phänomen der Zeit einzuordnen

FINK: und so ein Analogieverhältnis herzustellen. Es handelt sich hier nicht um fixierte Unterschiede. Dennoch geht es um Unterschiede, die ein Verschiedensein bilden. Lebendigsein und Totsein stehen nicht in einem Gradverhältnis zueinander, weil das Totsein sich nicht steigern läßt. Dagegen sind wir gewohnt, das Lebendigsein zu steigern und träge und hohe Formen des Lebensvollzugs zu unterscheiden. Wachen und Schlaf aber

- 156 gehen fast unmerklich ineinander über. Leben und Tod bilden keinen Gegensatz wie schön und häßlich und keinen Gradualitätsunterschied. Die Natur ihres Verschiedenseins ist das Problem. Sobald wir es vom allzu geläufigen dialektischen Ineinandergehen her zu deuten versuchen, verschwindet die Fragwürdigkeit des Textes. Wenn wir davon ausgehen, daß jede Analogie eine Gleichheit in der Ungleichheit ist, dann können wir sagen, daß sich Schlafen und Wachen, sowie Altsein und Jungsein in gewisser Weise wie das Totsein zum Lebendigsein verhalten. Vielleicht ist es jedoch eine allzu hoffnungsvolle Gleichnissprache, wenn wir den Schlaf den Bruder des Todes nennen und wenn er als Zwischenphänomen gilt. Auch für die Frage nach dem Sinn der Formel „den Tod von etwas leben“ ist die Zusammenspannung von Leben und Tod im transitiven Gebrauch von „leben“ das Befremdliche. Es ist eine Interpretationsfrage, ob auch das gegenläufige Modell angesetzt werden kann, so daß wir nicht nur sagen: den Tod leben, sondern auch: das Leben sterben. — Wir sind zu keinem Resultat gekommen und kommen vielleicht überhaupt zu keinem endgültigen Resultat. Aber in der Fremdartigkeit und Dunkelheit der Formel „den Tod von etwas leben“ hat sich die allzu geläufige Auslegung der *τροπή* gewandelt. Wir können das Verhältnis des Feuers zur Erde, zur Luft und zum Wasser vielleicht eher am Bezug von Leben und Tod denken, so daß wir mit dem Hinblick auf das schwierige Verspannungsverhältnis von Leben und Tod zu einem gewissen anthropologischen Schlüssel für das nichtanthropologische Fundamentalverhältnis von *ἐν* und *πάντα* kommen können.

IX.

Unsterbliche: Sterbliche (Fragment 62). — ἐν τὸ σοφόν
(beigezogene Fragmente: 32, 90).

LINK: Herr Professor Heidegger kann heute nicht kommen, da 157
er durch eine wichtige Reise verhindert ist. Er bittet uns aber,
in der Textauslegung fortzufahren, damit wir in unserer Inter-
pretation der Fragmente ein Stück vorankommen. Auf Grund
des Protokolls wird er sich über den Gang dieser Seminarsitzung
informieren, um sich dann dazu zu äußern. — Vergewährtigen
wir uns den Gedankengang, besser den Zug der offenen Frag-
lichkeiten, der uns in der letzten Sitzung geführt hat. Ausge-
gangen sind wir von dem Problem der Umwandlungen des
Feuers mit der Frage, ob damit die Veränderung eines Urstoffes
gedacht oder aber auf das Verhältnis von ἐν und πάντα abge-
zielt wird. Schließlich sind wir im Fragment 76 zu der schwer-
faßlichen, dunklen Formel gekommen, daß etwas den Tod
eines anderen lebt. Diese Formel wird dann im Fragment 62 als
Kennzeichnung des Verhältnisses der Unsterblichen zu den
Sterblichen bzw. der Sterblichen zu den Unsterblichen ge-
braucht. Handelt es sich hier nur um einen anderen Bereich für
die Anwendung der problematischen Formel „den Tod von
etwas leben“? Ist auch hier die Formel in der grundsätzlichen
Weite gemeint, wie wir sie im Fragment 76 im Verhältnis der
Elemente Feuer, Luft, Wasser und Erde kennengelernt haben?
Handelt es sich hier um kosmische Bezüge oder um kosmolo-
gische Gegenbezüge, sofern hier die Formel auf Wesen ange-
wendet wird, die in einer besonderen Weise dem Ganzen offen-
stehen, auf Götter und Menschen? Wird hier die Formel auf
kosmologische Lebewesen angewandt? Das geschieht vielleicht
deswegen, weil die Beziehung der Unsterblichen zu den Sterb-
lichen ein Analogon ist zu dem Bezug von ἐν in Gestalt des
Blitzes, der Sonne und des Feuers zu den πάντα. Wird das uns
immer wieder beirrende Grundverhältnis von ἐν und πάντα

- 158 eher säglich von seiner Spiegelung her? Wird das Weltverhältnis von *ἐν* und *πάντα* eher säglich vom Verhältnis der seinsverstehenden Götter und Menschen? Damit ist zunächst die Bahn unserer Problemstellung angezeigt. Versuchen wir nun, die Struktur des Fragments 62 zu verdeutlichen. Denn wir können nicht sagen, daß seine Struktur schon an Deutlichkeit und Bestimmtheit gewonnen hätte. Das Fragment lautet: *ἀθάνατοι θνητοί, θνητοί ἀθάνατοι, ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες*. Wir können übersetzen: „Unsterbliche: Sterbliche, Sterbliche : Unsterbliche“. Damit bringt Diels die Unsterblichen in ein Verhältnis zu den Sterblichen und die Sterblichen in einen Bezug zu den Unsterblichen. Im Anschluß daran wird dieses Verhältnis durch die dunkle Problemformel expliziert, die Diels wie folgt übersetzt: denn das Leben dieser ist der Tod jener und das Leben jener der Tod dieser. Diese Übersetzung scheint mir zu frei zu sein. Denn es heißt doch: *ζῶντες τὸν ἐκείνων θάνατον, τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες*: indem sie den Tod jener leben und indem sie das Leben jener sterben. Wenn wir *ἀθάνατοι* im vertrauten Sinne auslegen als Götter und *θνητοί* als Menschen, so handelt es sich dabei um einen Auslegungsschritt, den wir nicht mit unbedingter Sicherheit behaupten können. Zwar sind die Unsterblichen für den griechischen Mythos die Götter. Aber es gibt auch Zwischenwesen, Heroen, die als Sterbliche geboren, Halbgötter, die zu Unsterblichen erhoben sind. Ist der Umkreis der Unsterblichen und Sterblichen mit Verlässlichkeit und Sicherheit vertraut? Was {mit *ἀθάνατοι* und *θνητοί* angezeigt ist, ist das Problem. Zunächst aber nehmen wir die mythologische Deutung auf und fassen die Unsterblichen als die Götter und die Sterblichen als die Menschen. Auch die Götter werden im Fragment 62 vom Tode her charakterisiert. Die Unsterblichen sind zwar dem Tode entrückt, ihm nicht verfallen, aber sie stehen dem Tode offen. Als Unsterbliche müssen sie sich wissen als die, die in der Negation des Sterblichseins ihr eigenes Selbstverständnis gewinnen. Sie wissen sich als die dem Tode offenen, aber nicht todbetroffenen Wesen, die den Menschentod schauen

und im Anblick der dahinschwindenden vergänglichen Menschen ihrer eigenen Unvergänglichkeit gewiß werden. Die Sterblichen sind die Menschen, die ihre Todverfallenheit wissen allein im Hinblick auf die immerseienden, todentrückten Götter. *θητοί* ist nicht etwa eine objektive Bezeichnung, die von einer außermenschlichen Warte her gesprochen ist, sondern deutet hin auf das Selbstverständnis der Menschen im Verstehen ihrer Todverfallenheit, sofern sie sich als *morituri* wissen. Die Menschen wissen sich als vergänglich im Aufblick und Hinblick auf die immerwährenden, todentrückten Götter. Mit den Unsterblichen und Sterblichen ist die größte innerweltliche Ferne zwischen den innerweltlichen Wesen genannt, der Spannungsbogen zwischen Göttern und Menschen, die aber gleichwohl aufeinander bezogen sind in ihrem Selbst- und Seinsverständnis. Die Sterblichen wissen ihr eigenes schwindendes Sein im Aufblick und Hinblick auf das immerwährende Sein der Götter, und die Götter gewinnen ihr Immersein im Kontrast und in der Konfrontation mit den ständig in der Zeit schwindenden Menschen. Der Unterschied von Unsterblichen und Sterblichen wird vom Tode her charakterisiert. Aber dieser Unterschied ist nicht ein solcher wie der zwischen Leben und Tod selbst. Denn die Unsterblichen und Sterblichen leben und verhalten sich lebend zu sich in ihrem eigenen Selbstverständnis zum Sein der anderen. Das Verhältnis der Götter zu den Menschen ist nicht gleichzusetzen mit dem Verhältnis der Lebenden zu den Toten, und doch ist der Spannungsbogen zwischen *ἀθάνατοι-θητοί* und *θητοί-ἀθάνατοι* aus dem Bezug zu Leben und Tod gedacht. Der am weitesten ausgespannte Unterschied zwischen Göttern und Menschen, Unsterblichen und Sterblichen wird verschränkt und zusammengespannt mit seinem gegenteiligen Extrem — vielleicht in einer Analogie zu dem Verhältnis von *ἐν* und *πάντα*. Die Frage, die uns leitet, ist, ob mit der Aufnahme des Verhältnisses der Unsterblichen zu den Sterblichen mehr als nur ein anthropologischer Schlüssel gefunden ist, um das Verhältnis anzuzeigen, wie das Feuer, die Sonne, der Blitz als besondere Gestalten des *ἐν* zu den *πάντα* sich verhalten. *ἐν* und *τὰ πάντα*

- 160 gibt es nicht nebeneinander, sie liegen nicht in einer gleichen Ebene, nicht in einer Vergleichsebene gewöhnlicher Art, sondern sie sind in ihrem Verhältnis einzigartig. Ihr Verhältnis ist mit keinem bekannten Verhältnis anzeigbar. Das $\epsilon\nu$ ist nicht unter den $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$, es wird nicht schon dadurch gedacht, daß wir $\tau\acute{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ streng denken und in diesen Inbegriff alles hineinnehmen, was es überhaupt gibt. Selbst wenn wir $\tau\acute{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ als Inbegriff denken, ist das $\epsilon\nu$ nicht mit einbegriffen. Es bleibt von $\tau\acute{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ getrennt, aber nicht in den uns bekannten Weisen des Getrenntseins durch räumliche und zeitliche Grenzen oder durch die Zugehörigkeit zu einer anderen Art oder Gattung. Alle geläufigen Weisen des Getrenntseins sind auf das Grundverhältnis von $\epsilon\nu$ und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ nicht anwendbar. Zugleich aber müssen wir sagen, daß bei der einzigartigen Trennung von $\epsilon\nu$ und $\tau\acute{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ andererseits auch die einzigartige Zusammengehörigkeit von $\epsilon\nu$ und $\tau\acute{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$, die Verschränkung des am meisten Getrennten, in den Blick genommen werden muß. In ihrer Verschränkung sind $\epsilon\nu$ und $\tau\acute{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ zusammengespannt. Bisher begegneten uns mannigfache Gleichnisse, z. B.: wie in der Nacht durch einen Blitzstrahl die im Lichtschein befindlichen Dinge zum Aufschein kommen und sich in ihrem Umriß zeigen, so kommt in einem ursprünglicheren Sinn die Gesamtheit der Dinge im aufbrechenden Lichtschein des als Blitz gedachten $\epsilon\nu$ zum Vorschein. Oder aber: wie im Lichte der Sonne die im Sonnenlicht stehenden Dinge in ihrem Gepräge aufscheinen, so kommt die Gesamtheit der innerweltlichen Dinge in dem als Sonnenlicht gedachten $\epsilon\nu$ zum Vorschein. Wie hier die Dinge nicht neben dem Schein der Sonne vorkommen, sondern wie das Sonnenlicht die Dinge umspannt und so von ihnen getrennt und zugleich mit ihnen verbunden ist in der Weise des einbegreifenden Lichtes, so gibt es auch das insgesamt Viele der $\tau\acute{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ nicht neben dem Licht des Vorscheins, sondern das Licht des Vorscheins umfängt die Gesamtheit der $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ und ist von ihr „getrennt“ und mit ihr „verbunden“ in einer schwer faßlichen Weise, die wir uns noch am ehesten am Gleichnis des allumfassenden Lichts verdeutlichen können. Sind nun auch die

Unsterblichen und Sterblichen aufeinander bezogen, wie *ἐν* und *τὰ πάντα* bei ihrer größten Trennung? Dabei verstehen wir die Unsterblichen als diejenigen, die das Immersein ihrer selbst nur auf dem Hintergrund der zeithaft vergehenden Menschen wissen, und die Sterblichen als die Menschen, die ihr Vergänglichsein nur wissen, indem sie einen Bezug zu den Unsterblichen haben, die immer sind und ihr Immersein wissen. Wir können *ἀθάνατοι θνητοί, θνητοὶ ἀθάνατοι* mehrfach lesen: entweder wie Diels oder aber auch in folgender Weise: unsterbliche Sterbliche, sterbliche Unsterbliche. Diese harte Wortfügung scheint in sich widersprechend zu sein. Aber mit einem paradoxen Begriff von unsterblichen Sterblichen und sterblichen Unsterblichen kommt man nicht besonders weit. Die Götter leben den Tod der sterblichen Menschen, heißt das, daß das Leben der Götter das Töten der Menschen ist? Und andererseits: sterben die Menschen das Leben der Götter? Auch mit dieser Lesart können wir keinen rechten Sinn verbinden. Ich möchte daher eher glauben, daß sich folgende Deutung nahelegt. Die Götter leben sich vergleichend mit den sterblichen Menschen, die den Tod erfahren. Sie leben den Tod der Sterblichen, indem sie sich in ihrem eigenen Selbst- und Seinsverständnis gegenhalten gegen die Vergänglichkeit der Menschen und ihre allzu endliche Weise, das zu verstehen, was ist. Schwieriger wird es aber, wenn wir uns fragen, wie wir *τὸν δὲ ἐκείνων βίον τεθνεῶτες* übersetzen sollen. Können wir das *τεθνεῶτες* parallelsetzen mit *ζῶντες*? Die Frage ist aber, ob hier das Partizip Perfekt perfektische Bedeutung hat oder als präsentische Partizipialform wie *ἀποθνήσκοντες* zu übersetzen ist. Diese Frage kann nur vom Philologen entschieden werden. Das Leben der Unsterblichen ist der Tod der Sterblichen, die Götter leben den Tod der Sterblichen, und die Sterblichen sterben das Leben der Götter oder sind abgestorben in bezug auf das Leben der Götter. Wir gebrauchen auch die Wortfügung: einen Tod sterben, ein Leben leben. Im Fragment 62 aber heißt es: den Tod von anderen leben, das Leben von anderen sterben. Wenn wir uns klarmachen wollen, was es heißt, daß die Götter den Tod der Menschen leben, so können

- 162 wir zunächst einmal die Massivform, wonach die Götter menschenfressende Wesen wären, abwehren. Sie leben den Tod der Menschen nicht in der Weise, daß sie die Menschen auffräßten. Denn sie sind nicht nur der Nahrung der Menschen, sondern letztlich auch der menschlichen Opfergaben und Gebete unbedürftig. Was aber heißt dann die Formel: die Götter leben den Tod der Menschen? Ich vermag mit diesem Satz nur einen Sinn zu verbinden, indem ich sage: die Götter verstehen sich selbst in ihrem eigenen immerwährenden Sein im ausdrücklichen Bezug zu den sterblichen Menschen. Das unwandelbare Sein der Götter bedeutet im Anblick der ständig in der Zeit verfallenden Menschen ein Bestehen. In dieser Weise leben die Götter den Tod der Menschen. Und ebenso vermag ich mit dem Satz, daß die Menschen das Leben der Götter sterben, bzw. daß sie in bezug auf das Leben der Götter abgestorben sind, nur einen Sinn zu verbinden, wenn damit gesagt ist, daß die Menschen in ihrem Selbstverständnis als die Schwindendsten sich immer zum Unvergänglichen verhalten, das uns das Leben der Götter zu sein scheint. Die Menschen sterben als die Vergänglichen nicht nur insofern, als sie im Umgang mit dem Vergänglichen stehen. Sie sind nicht nur die Schwindendsten im Reiche des Schwindens, sondern sie sind zugleich verstehend offen für die Unvergänglichkeit der Götter. Zum Verhältnis der Menschen zu sich und zu allem, was sie umgibt, gehört ein Grundbezug zu dem, was niemals untergeht. Wir verstehen also das „den Tod der Menschen leben“ und „das Leben der Götter sterben“ als ein gegenseitiges Verschränkungsverhältnis des Seins- und Selbstverständnisses der Götter und Menschen. Die Götter leben den Tod der Menschen in der Weise, daß sie sich als die Unsterblichen in ihrem Immersein nur verstehen können auf dem Hintergrund des Vergänglichen. Sie sind nur immerbleibend, wenn sie zugleich auf die Sphäre des Wandels in der Zeit bezogen sind. Nach dem Fragment 62 verhalten sich die Götter und Menschen gerade nicht so wie in Hölderlins Gedicht „Hyperions Schicksalslied“: „Ihr wandelt droben im Licht / Auf weichem Boden, selige Genien! / Glänzende Götterlüfte /

Rühren euch leicht, / Wie die Finger der Künstlerin / Heilige 163
Saiten. — Schicksallos, wie der schlafende / Säugling, atmen die
Himmlischen, Keusch bewahrt / In bescheidener Knospe, /
Blühet ewig / Ihnen der Geist, / Und die seligen Augen / Blicken
in stiller / Ewiger Klarheit. — Doch uns ist gegeben, / Auf
keiner Stätte zu ruhn, / Es schwinden, es fallen / die leidenden
Menschen / Blindlings von einer / Stunde zur andern, / Wie
Wasser von Klippe / Zu Klippe geworfen, / Jahr lang ins Un-
gewisse hinab.“ Hier werden der Bereich der Götter und der der
Menschen wie zwei Sphären getrennt, die nicht miteinander
verschränkt, sondern bezugslos sich gegenüberliegen. Droben
im Licht wandeln schicksallos die Götter, deren Geist ewig
blüht, während die Menschen ein ruheloses Leben führen und
im Katarakt der Zeit fallen und schwinden. Die Art, in der Höl-
derlin hier das ewige Leben der Götter in den Blick nimmt,
weist darauf hin, daß zum Selbstverständnis der Götter nicht
der Blick auf die Sterblichen notwendig gehört. Wenn aber
Götter und Menschen nicht zwei getrennte, sondern einander
zugewendete Bereiche bilden, dann können wir das Ver-
schränkungsverhältnis von dort her auf den Anfang des Frag-
ments 62 beziehen, der Unsterbliche und Sterbliche in einer
harten Weise miteinander verspannt.

TEILNEHMER: Die Verspannung des Immerseins der Götter und
des zeithaft sich wandelnden Seins der Menschen hat ihr Ana-
logon in dem Goetheschen Gedanken der Dauer im Wechsel.

FINK: Es gibt aber auch eine Dauer als Konstanz in der Zeit. In
dieser Weise denkt etwa Kant das Beharren des Weltstoffes.

TEILNEHMER: Der Gedanke Goethes von der Dauer im Wechsel
meint nicht die Konstanz in der Zeit, sondern kommt in die
Richtung des Heraklitischen Gedankens.

FINK: Doch müßten wir zunächst einmal wissen, auf welche
Goethe-Stelle Sie sich beziehen. Es gibt auch Dauerndes, das

- 164 den Wechsel durchsteht, wie etwa der Weltstoff bei Kant, der in allen Veränderungen der gleiche bleibt, selbst weder vergeht noch entsteht, sondern nur immer anders erscheint. So aber denken wir das Verhältnis der Substanz zu ihren Akzidenzien.

TEILNEHMER: Für Goethe konstituiert sich allererst die Dauer im Wechsel.

FINK: Das trifft auch für die substantielle Dauer zu. Heraklit aber meint gerade nicht, daß im zeithaft Wechselnden sich etwas durchhält. Denn dann hätten wir nur das Verhältnis des Urstoffes zu seinen Erscheinungsgestalten. Das aber war gerade die Frage, ob das Verhältnis von Feuer, Meer und Erde das Verhältnis eines dauerhaften Urstoffes (Feuer) im Wechsel seiner Zustände bzw. Erscheinungen als Entfremdungsgestalten ist, oder ob es sich um einen ganz anderen, einzigartigen Unterschied handelt. Alles innerweltlich Seiende hat die Struktur von relativ beharrenden Substanzen mit wechselnden Zuständen oder gehört zu der einen einzigen Substanz als dem beharrlichen Substrat, das andauert und weder vergeht noch entsteht. Wenn wir dieses Denkschema für die Umwendungen des Feuers anwenden, dann verhält sich das Feuer zu Meer und Erde nicht anders als ein Urstoff zu seinen vielen Erscheinungsgestalten. Wir aber haben nach einem anderen Verhältnis des Feuers zu Meer und Erde gesucht, das das Verhältnis von $\epsilon\nu$ und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ meint. Für dieses Verhältnis von $\epsilon\nu$ und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ übernimmt das Verhältnis der unsterblichen Götter und der sterblichen Menschen eine analogische Repräsentanz. Dabei denken wir Götter und Menschen nicht nur im Hinblick auf den Gegensatz der Macht und der Gebrechlichkeit, sondern so, daß sie sich, um sich selbst in ihrem Sein zu wissen, gegenseitig wissen. Wenn das $\epsilon\nu$ $\epsilon\nu$ τὸ σοφόν ist, kann es sich nur wissen in seinem höchsten Gegensatz zu τὰ πάντα und zugleich auch als dasjenige, was τὰ πάντα steuert und lenkt. Damit nehmen wir ein Verhältnis in den Blick, in welchem sich nicht etwa eine überzeitliche Sphäre von Seiendem zur zeithaften Sphäre von Dingen verhält. Es

handelt sich nicht um eine Zwei-Welten-Lehre platonischer Art, sondern um eine Theorie der Welt, der Einheit des $\epsilon\nu$ und der im Gang der Zeit befindlichen Einzeldinge. Wenn Goethe von der Dauer im Wechsel spricht, dann meint er vielleicht die Konstanz der Natur gegenüber den Naturerscheinungen. Damit befindet er sich aber in der Nähe des Gedankens von einem Urstoff. 165

TEILNEHMER: Dieser Auffassung kann ich mich nicht anschließen. Ich bin der Ansicht, daß der Goethesche Gedanke von der Dauer im Wechsel in die Nähe Ihrer Interpretation Heraklits kommt.

FINK: Im Fragment 30 wird das $\epsilon\nu$ als $\pi\upsilon\rho\ \acute{\alpha}\epsilon\iota\zeta\omega\nu$ angesprochen, das ein unsterbliches Feuer ist. Die unsterblichen Götter sind die analogischen Statthalter des unsterblichen Feuers. Im Fragment 100 heißt es: $\acute{\omega}\rho\alpha\varsigma\ \alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\ \phi\acute{\epsilon}\rho\omicron\upsilon\sigma\iota$. Danach ist $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ das durch die Jahreszeiten Erbrachte, also gerade nicht das Immerseiende, sondern das Zeitweilige. Es verhält sich daher das $\epsilon\nu$ zu $\tau\acute{\alpha}\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ wie das $\pi\upsilon\rho\ \acute{\alpha}\epsilon\iota\zeta\omega\nu$ bzw. wie das (weil Herr Professor Heidegger heute nicht unter uns ist, können wir es einmal wagen zu sagen) als Zeit gedachte Sein selbst zu den in der Zeit treibenden, zeitlich bestimmten Dingen. Ich habe auch nicht gesagt, daß $\acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}\nu\alpha\tau\omicron\iota$ und $\theta\upsilon\eta\tau\omicron\iota$ mit $\epsilon\nu$ und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ gleichzusetzen sind, sondern daß sie das Verhältnis von $\epsilon\nu$ und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ symbolisch repräsentieren. Unsterbliche und Sterbliche sind nicht die kosmischen Momente selbst, die als $\epsilon\nu$ und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ getrennt und zugleich verspannt sind, sondern die beiden kosmologischen Wesen, die das Ganze verstehen: die Götter von oben und die Menschen von unten. Wenn wir hier von einer Analogie sprechen wollen, müssen wir uns darüber im klaren sein, daß es sich dabei immer um eine Ähnlichkeit durch eine Unähnlichkeit hindurch handelt, wobei die Unähnlichkeit immer größer ist. Die Rede vom Menschen als *imago dei* bedeutet nicht, daß der Mensch ein Spiegelbild der Gottheit ist und ihr gleicht wie ein Spiegelbild dem Urbild. Er ist ein Bild Gottes durch die Unendlichkeit des Abstandes hindurch. Wir haben

- 166 keine Sprache, um das Verhältnis des $\epsilon\nu$ zu $\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ anzusprechen. Das $\epsilon\nu$ leuchtet uns nur auf im Blitz, in der Sonne und den Horen, im Feuer. Das Feuer aber ist nicht das phänomenale, sondern das unphänomenale, in dessen Schein die $\tau\alpha\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ zum Vorschein kommen. Weil wir keine Sprache haben, das Grundverhältnis von $\epsilon\nu$ und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ zu charakterisieren, und weil wir von den $\pi\upsilon\rho\acute{o}s\ \tau\rho\omicron\pi\alpha\iota$ die überlieferten massiven Denkschemata weghalten wollten, wonach ein immerseiender Urstoff seine Zustände wechselt bzw. sich in seinen Erscheinungsge-
 stalten verummmt, haben wir bei dem Fragment 76 angesetzt, in welchem das Grundverhältnis von $\epsilon\nu$ und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ in der Formel „den Tod eines anderen leben“ angesprochen wird. Von da aus sind wir zum Fragment 62 übergegangen, in welchem die Formel „den Tod leben“ und „das Leben sterben“ nicht von Feuer, Luft, Wasser und Erde, sondern von den Unsterblichen und Sterblichen gesagt wird. Die Anwendung jener Formel auf die Götter und Menschen scheint zunächst unserer menschlichen Fassungskraft näher zu stehen. Im Übergang vom Fragment 76 auf Fragment 62 geschieht keine Verengung eines allgemeinen kosmischen Bezugs auf ein anthropologisch-theologisches Verhältnis. Das anthropologisch-theologische Verhältnis ist kein Bezug von zwei Arten von Wesen, sondern das Verhältnis, wie die zwei verschiedenen Arten von Wesen sich selbst und das, was ist, verstehen. Die Götter verstehen ihr eigenes Immersein im Hinblick auf den Tod der Menschen. Könnten die Götter leben im seligen Selbstgenuß ihres nie abreißenden Lebens, könnten sie ihrer Göttlichkeit innewerden, wenn sie nicht vor sich den Sturz der Menschen und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ in der Zeit hätten? Könnte das $\epsilon\nu$, das durch die Unsterblichen repräsentiert wird, in sich selbst sein ohne den Anblick der $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$, könnten die $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$, die durch die Sterblichen und ihr Seinsverständnis repräsentiert werden, ohne das Wissen um die Endlosigkeit des $\pi\upsilon\rho\ \acute{\alpha}\epsilon\iota\zeta\omega\nu$ sein? Ich möchte noch einmal wiederholen, daß das Verhältnis der Unsterblichen zu den Sterblichen nicht mit dem von $\epsilon\nu$ und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ gleichzusetzen ist. Mir ging es nur darum zu zeigen, daß man in dem Verschränkungsverhältnis der Götter

und Menschen, in ihrem Selbstwissen im Wissen des anderen, einen Fingerzeig finden kann auf das Verhältnis von $\epsilon\upsilon$ und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. Es handelt sich also weder um eine Parallele noch um eine Analogie im geläufigen Sinne. Alle Fragmente der Herakliteischen Theologie sprechen vom Gotte so, wie man nur vom $\epsilon\upsilon$ sprechen könnte. Im Gotte fallen alle Unterschiede zusammen. Damit ist nicht nur eine Erhabenheit des Gottes gegenüber den anderen Lebewesen ausgesprochen, sondern das, was Heraklit über den Gott sagt, muß aus dem eigentümlichen Analogieverhältnis des Gottes zum $\epsilon\upsilon$ τὸ σοφὸν gedacht werden. Im Fragment 32 sagt Heraklit folgendes: $\epsilon\upsilon$ τὸ σοφὸν μούνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα: „das Eine, allein Weise will nicht und will doch mit dem Namen des Zeus benannt werden.“ In gewisser Weise können wir im Zeus das $\epsilon\upsilon$ denken, wenn auch durch ihn als das höchste innerweltliche Wesen das umspannende $\epsilon\upsilon$ des Ganzen verstellt wird. Wichtig ist deshalb, daß Heraklit erst οὐκ ἐθέλει und dann ἐθέλει sagt. Erst nach der Abstoßung kann eine gewisse analogische Entsprechung von Gott und $\epsilon\upsilon$ gesagt werden.

TEILNEHMER: Um Ihre Interpretation des $\epsilon\upsilon$ durchzuführen, muß man das $\epsilon\upsilon$ in einer zweifachen Bedeutung verstehen: einmal das $\epsilon\upsilon$ im Gegensatz zu τὰ πάντα und zum anderen das $\epsilon\upsilon$ als Einheit des Gegensatzes von $\epsilon\upsilon$ und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. Man kann nicht den Gegensatz zwischen $\epsilon\upsilon$ und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ setzen, ohne eine überbrückende Einheit vorauszusetzen. Vielleicht kann ich mich durch einen Hinweis auf Schelling verdeutlichen. Schelling sagt, daß das Absolute nicht nur die Einheit, sondern die Einheit der Einheit und des Gegensatzes ist. Damit ist gemeint, daß hinter jedem Gegensatz eine überbrückende Einheit steht. Wenn wir eine Zwei-Welten-Lehre vermeiden wollen, dann steht das $\epsilon\upsilon$ nicht nur im Gegensatz zu τὰ πάντα, sondern wir müssen das $\epsilon\upsilon$ zugleich auch als überbrückende Einheit denken.

FINK: Das $\epsilon\upsilon$ ist die Einheit, innerhalb deren es erst die Gesamtheit der $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ in ihren mannigfachen Gegensätzen gibt. Sie argumentieren formal mit dem Begriffsschema aus dem Deut-

- 168 schen Idealismus, daß das Absolute die Identität der Identität und Nichtidentität ist. Dieses Verhältnis läßt sich auch noch weiter iterieren. Damit kommen wir aber nicht in die Dimension Heraklits. $\epsilon\nu$ und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ bilden einen einzigartigen Unterschied. Es ist besser, wir sprechen hier vom Unterschied und nicht vom Gegensatz, weil wir sonst allzu leicht an die uns geläufigen Gegensätze wie warm - kalt, männlich - weiblich usf., also an reversible und irreversible Gegensätze denken. Man könnte hier eine ganze Logik der Gegensätze entwerfen. Unsere Frage richtete sich auf das $\epsilon\nu$. Wir kamen auf seine Spur im Ausgang vom Blitz. In der naturwissenschaftlichen Betrachtung ist der Blitz nichts anderes als eine bestimmte elektrische Erscheinung. Heraklit aber denkt in ihm den unphänomenalen Aufgang der Gesamtheit der $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. Obwohl wir im Durchgang durch verschiedene Fragmente mehrere Nuancierungen des $\epsilon\nu$ - $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ Verhältnisses aufgedeckt haben, konnten wir dieses Verhältnis noch nicht recht fassen. Nachdem wir das $\epsilon\nu$ in Gestalt des Blitzes und Blitzschlages, der Sonne und der Horen kennengelernt haben, stießen wir auch auf die Bestimmung des $\epsilon\nu$ als Feuer. Da wir die $\pi\upsilon\rho\acute{o}\varsigma$ τροπαί nicht in einem massiven physiologischen Sinn auffassen wollten, mußten wir nach einer anderen Auffassung suchen. Im Fragment 76 lernten wir erstmals die Formel „den Tod von etwas leben“ kennen. Im Fragment 62 fanden wir sie wieder als das Verhältnis der Unsterblichen zu den Sterblichen. Wir versuchten, mit dieser Formel einer Gegenbezüglichkeit „den Tod des anderen leben“ und „das Leben des anderen sterben“ auf das Verhältnis der Götter und Menschen hinzudenken. Die Götter leben den Tod der Menschen nicht in der Weise, daß zu ihrem Leben ein Töten der Menschen gehört. Wir deuten „den Tod der Sterblichen leben“ als ein Leben der Götter im Angesicht des Seins der Lebewesen, die das Sein auf endlich zeithafte Weise verstehen. Angesichts dieser dem Tode verfallenen und nicht im Immersein geborgenen Menschen verstehen die Götter ihr $\acute{\alpha}\epsilon\iota$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ und sind gleichsam das $\pi\upsilon\rho$ $\acute{\alpha}\epsilon\iota\zeta\omega\omicron\nu$, wenn sie auch niemals im strengen Sinne $\acute{\alpha}\epsilon\iota$ sind, wie das $\pi\upsilon\rho$ $\acute{\alpha}\epsilon\iota\zeta\omega\omicron\nu$ $\acute{\alpha}\epsilon\iota$ ist. Die Menschen da-

gegen sterben das Leben der Götter. Sie sind im Verstehen des Immerseins der Götter nicht daran Mitbeteiligte, sie gewinnen keinen Anteil am Immersein der Unsterblichen, aber sie verstehen sich und ihr Schwinden im Hinblick auf die Nichtverfallenheit der Götter an den Tod. Ich versuche, der Formel „den Tod der Sterblichen leben“ und „das Leben der Unsterblichen sterben“ einen Sinn zu geben, indem ich sie als die Verschränkung des Selbst- und Seinsverständnisses der Götter und Menschen interpretiere. Dieses Verschränkungsverhältnis repräsentiert den Gegenbezug des $\epsilon\nu$, des immerlebendigen Feuers, und des zeithaft endlichen, von den Horen erbrachten Seins der $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ überhaupt. Die unsterblichen Götter sind der Widerschein, die innerweltlichen Repräsentanten des immerlebendigen Feuers als einer Gestalt des $\epsilon\nu$. In dieser Interpretation sehe ich eine Möglichkeit, das Fragment 62 zu lesen. Mir zeigt sich keine andere Möglichkeit zu verstehen, wie die Götter den Menschentod leben. Sie leben den Tod der Menschen nicht im Sinne des Erlebens, sondern im Erleben des eigenen Immerseins sind sie auf den Menschentod bezogen. In der ersten und zweiten Fassung von Mnemosyne sagt Hölderlin: „Denn nicht vermögen / Die Himmlischen alles. Nämlich es reichen / Die Sterblichen eh an den Abgrund. Also wendet es sich das Echo, / Mit diesen. Lang ist / Die Zeit, es ereignet sich aber / Das Wahre.“ Das bedeutet, daß die Götter als die Unbedürftigen dennoch eines bedürfen, nämlich der Sterblichen, die weiter in den Abgrund reichen. Darin, wie die Götter in ihrem Immersein ihre Unendlichkeit nicht selbstgenügsam genießen können, sondern dazu des Gegenbezugs zu den Sterblichen bedürfen, und wie die Menschen, im Lauf der Zeit treibend, für das Wissen um ihre eigene Endlichkeit den Gegenbezug zu den immerseienden Göttern brauchen, haben wir ein Gleichnis des $\epsilon\nu$ zu den beständig in der Zeit umgetriebenen $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. Menschen und Götter haben das Gemeinsame an sich, daß sie nicht nur Seiendes in der Welt sind, sondern daß sie leben in der Weise von verstehenden Seinsverhältnissen. Der Mensch versteht das Sein in endlicher Weise, die Götter in unendlicher Weise. Die Götter

- 170 übertreffen den Menschen nicht nur an Kraft überhaupt, sondern an der Kraft im Verstehen dessen, was ist. Das $\pi\alpha\nu$ ist sterblich unsterblich. Das $\pi\alpha\nu$ ist aber keine coincidentia oppositorum, keine Nacht, in der alle Gegensätze ausgelöscht sind. $\tau\acute{o}$ $\pi\alpha\nu$ ist das Wort, in welchem wir $\epsilon\nu$ und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ zusammenfassen. Auf es allein können wir paradoxe Wendungen anwenden. — Wenden wir uns jetzt dem Fragment 90 zu: $\pi\upsilon\rho\acute{o}\varsigma$ $\tau\epsilon$ $\acute{\alpha}\nu\tau\alpha\mu\omicron\iota\beta\eta$ $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ $\kappa\alpha\iota$ $\pi\tilde{\upsilon}\rho$ $\acute{\alpha}\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\upsilon$ $\delta\kappa\omega\sigma\pi\epsilon\rho$ $\chi\rho\upsilon\sigma\omicron\upsilon$ $\chi\rho\eta\mu\acute{\alpha}\tau\alpha$ $\kappa\alpha\iota$ $\chi\rho\eta\mu\acute{\alpha}\tau\omega\upsilon$ $\chi\rho\upsilon\sigma\acute{o}\varsigma$. Diels übersetzt: „Wechselweiser Umsatz: des Alls gegen das Feuer und des Feuers gegen das All, so wie der Waren gegen Gold und des Goldes gegen Waren.“ Mit diesem Fragment scheinen wir die Linie der Interpretation zu unterbrechen. Hier wird das Verhältnis eines Umtausches gedacht, das wir mehr oder weniger denken können und das mit der Weise, wie Götter und Menschen wechselweise sich selbst und das Sein verstehen, nicht zusammenzuhängen scheint. Zunächst scheint das Fragment keine besondere Schwierigkeit zu bieten. Es wird von einem wechselweisen Gegentausch, von einem Gegenverhältnis gesprochen, wo das eine durch das andere ersetzt wird und an die Stelle des anderen tritt. Es scheint, daß hier das Verhältnis von $\pi\tilde{\upsilon}\rho$ und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ im Gleichnis eines Marktgeschehens angesprochen wird. Wir kennen einen Markt des naturalen Tauschwechsels oder auch in der entwickelteren Form eines Geldwechsels, auf dem Waren gegen Geld und Geld gegen Waren eingetauscht werden. Die Waren als das Vielfältige und Verschiedenartige verhalten sich zu dem Einförmigen des Geldes, wie das Vielartige überhaupt zu dem, was einfach ist, aber trotzdem dem Vielfachen der Waren korrespondiert. Ist dieses Verhältnis auch eine Gestalt des Grundverhältnisses von $\epsilon\nu$ und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$? Das $\epsilon\nu$ als das Einfachste und alles Zusammenhaltende steht im Gegenverhältnis zu $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. Im Fragment lesen wir: Umtausch der $\tau\acute{\alpha}$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ gegen das Feuer und des Feuers gegen $\acute{\alpha}\pi\alpha\nu\tau\alpha$. $\acute{\alpha}\pi\alpha\nu\tau\alpha$ verstehen wir auch hier im Sinne von $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ wie im Fragment 30, in dem wir $\acute{\alpha}\pi\alpha\nu\tau\alpha$ nicht als Lebewesen, sondern als gleichbedeutend mit $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ aufgefaßt haben. Heraklit spricht von einem wechselweisen Um-

171

tausch der $\tau\alpha$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ gegen das Feuer und des Feuers gegen die $\tau\alpha$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. Was wir von dem Verhältniß der Waren und des Goldes sagen können, gilt jedoch nicht in derselben Weise vom Umtausch-Verhältniß der $\tau\alpha$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ und des Feuers. In bezug auf $\tau\alpha$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ und das Feuer können wir nicht sagen, daß dort, wo das eine ist, das andere hingeht. Der Verkäufer auf dem Markt gibt die Waren ab und erhält dafür das Geld. Wo vorher die Waren gewesen sind, geht das Geld hin, und umgekehrt, wo das Geld gewesen ist, gehen die Waren hin. Dürfen wir so massiv das Verhältniß von $\acute{\epsilon}\nu$ und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ auffassen? Offenbar nicht. Das Gleichnis wird deutlicher, wenn wir das Gold nicht nur als bestimmte Münze, als eine Form des Geldes nehmen, sondern beim Golde den Goldglanz beachten, der ein Symbol des Sonnenhaften ist. Dann verhält sich das sonnenhaft leuchtende Gold zu den Waren, wie das $\acute{\epsilon}\nu$ zu $\tau\alpha$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$, und umgekehrt, $\tau\alpha$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ zum $\acute{\epsilon}\nu$ wie die Waren zum sonnenhaft leuchtenden Gold. Der Goldglanz deutet darauf hin, daß es sich nicht um ein beliebiges Gleichnis handelt, in welchem wir statt des Goldes auch das Geld einsetzen könnten. In ihm geht es weniger um den Wechseltausch von Real- und Zeichenwerten, sondern um das Verhältniß des Goldglanzes zu den Waren. Das Gold steht für den Feuerglanz des $\pi\acute{\upsilon}\rho$ $\acute{\alpha}\epsilon\lambda\zeta\omega\nu$, die Waren für $\tau\alpha$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. Das $\pi\acute{\upsilon}\rho$ $\acute{\alpha}\epsilon\lambda\zeta\omega\nu$ und $\tau\alpha$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ können in ihrem Wechselverhältniß nicht direkt verständlich ausgesagt werden, und auch das Gleichnis von Gold und Waren in ihrem Wechselverhältniß versagt letztlich. Und dennoch erhält das Verhältniß von $\pi\acute{\upsilon}\rho$ $\acute{\alpha}\epsilon\lambda\zeta\omega\nu$ ($\acute{\epsilon}\nu$) und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ im Versagen jenes Gleichnisses eine Richtung angezeigt. Denkt man hier an die $\acute{\epsilon}\kappa\pi\acute{\upsilon}\rho\omega\sigma\iota\varsigma$ -Lehre, dann müßte man das Verhältniß des Umsetzens wie folgt charakterisieren: anstelle der $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ tritt das Feuer und — was die $\delta\iota\alpha\kappa\acute{o}\sigma\mu\eta\sigma\iota\varsigma$ anbetrifft — anstelle des Feuers treten $\tau\alpha$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. In diesem Falle würden wir das Verhältniß von Feuer und $\tau\alpha$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ in einer strengeren Analogie zu dem Verhältniß von Gold und Waren verstehen. Im Sinne der $\acute{\epsilon}\kappa\pi\acute{\upsilon}\rho\omega\sigma\iota\varsigma$ -Lehre in der massiven Form der Stoa könnte man sagen: die $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ verschwinden in der $\acute{\epsilon}\kappa\pi\acute{\upsilon}\rho\omega\sigma\iota\varsigma$ des Feuers, und in der $\delta\iota\alpha\kappa\acute{o}\sigma\mu\eta\sigma\iota\varsigma$

- 172 geht das Feuer in τὰ πάντα über. Dann aber erklären wir zu einem Zeitvorgang, was die Grundstruktur eines immerwährenden Geschehens ist. Die Schwierigkeit, vor die uns das Gleichnis vom Gold und den Waren in ihrem Wechselverhältnis stellt, liegt darin, daß das Gleichnis etwas Wesentliches im Verhältnis von πῦρ αἰζῶον und πάντα zeigt, daß es aber, sobald wir es streng fassen und überziehen, nicht mehr recht stimmt. Das πῦρ αἰζῶον als Gestalt des ἓν ist in einem beständigen Bezug zu τὰ πάντα, so wie auch die Götter in einem beständigen Bezug zu den Menschen stehen. Dieser beständige Bezug geht verloren, wenn wir das Verhältnis des ewiglebendigen Feuers zu den πάντα von der massiv aufgefaßten ἐκπύρωσις-Lehre verstehen wollten. Die Dielsche Übersetzung von τὰ πάντα und ἀπάντων durch „das All“ ist bedenklich. Sie weist in Richtung auf die ἐκπύρωσις. Heraklit sagt aber nicht τό πᾶν bzw. τοῦ παντός, sondern τὰ πάντα und ἀπάντων (πάντων). τὰ πάντα aber bezieht sich auf die Gesamtheit des Seienden. Der Umtausch von Feuer in τὰ πάντα und der τὰ πάντα in Feuer verhält sich analog wie der Wechseltausch des glänzenden Goldes in Waren und der Waren in den Feuerglanz des Goldes. Die Frage, die wir zunächst offen lassen müssen, ist die Charakterisierung des Verhältnisses von ἓν und πάντα als eines Umsetzungsverhältnisses. Wenn wir das Verhältnis von ἓν und πάντα durch das Marktbeispiel zu veranschaulichen versuchen, zeigen sich gewisse Züge des fraglichen Grundverhältnisses. Dennoch entzieht sich uns dieses Verhältnis durch alle es anzeigenden Gleichnisse hindurch hart an der Grenze nicht nur des Sagbaren, sondern auch des Denkbaren. Im Fragment 62 repräsentiert das Verschränkungsverhältnis von Göttern und Menschen das Verhältnis von ἓν und πάντα. Die Götter sind in ihrem Gegenbezug zu den Menschen in einem bestimmten Sinne die Repräsentanten des ἓν in seinem Verhältnis zu den πάντα, und zwar deshalb, weil sie sich am meisten auf das πῦρ αἰζῶον verstehen. Abschließend können wir sagen: das unglückliche Bewußtsein kommt nicht nur uns als den Auslegenden der Sprüche Heraklits zu, sondern es liegt allem zuvor in den Sprüchen selbst.

X.

Offenständigkeit zwischen Göttern und Menschen
(Fragment 62). Das „Spekulative“ bei Hegel. —
Hegels Verhältnis zu Heraklit. — Leben - Tod (be-
gezogene Fragmente: 88,62).

HEIDEGGER: In der letzten Seminarsitzung war ich nicht an- 173
wesend. Nachträglich soll ich mich zu dem Gedankengang
äußern. Das aber ist eine verschiedene Sache gegenüber der un-
mittelbaren Teilnahme am Gespräch. Denn es besteht die Ge-
fahr, daß ich von außen her rede. Zunächst möchte ich die
Schwierigkeit berühren, die in der letzten Sitzung das Vorherr-
schende war: die Bestimmung des Verhältnisses von Göttern
und Menschen in seinem Verhältnis zum Verhältnis von $\epsilon\nu$ und
 $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. Es handelt sich also um ein Verhältnis zwischen zwei
Verhältnissen. Ich spreche jetzt absichtlich formalistisch, um
die Struktur sehen zu lassen, die dem Gedanken der letzten
Sitzung zugrundeliegt. Wenn wir den Ansatz und Gang des
bisherigen Seminars beachten, so scheint mir die Schwierigkeit
gewesen zu sein, den Übergang zu finden von einem noch un-
bestimmten Verhältnis des Blitzes, der Sonne, der Horen und
des Feuers zu $\tau\acute{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ zu dem Verhältnis der Götter und Men-
schen in seinem Verhältnis zum Verhältnis von $\epsilon\nu$ und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$.
Die Schwierigkeit besteht darin zu sehen, wie das $\epsilon\nu$ plötzlich
einen anderen Charakter zeigt. Soweit ich den Gang verstanden
habe, den Herr Fink für das Seminar im Auge hat, ist es der,
bewußt von den Feuerfragmenten auszugehen und all das, was
man als Logos-Fragmente und als spezifisch Herakliteisch kennt,
erst zuletzt in den Blick zu bringen. Die Schwierigkeit sehe ich
darin, daß durch die Interpretation des eigentümlichen Sach-
verhalts „den Tod leben, das Leben sterben“, der von Göttern
und Menschen gesagt wird, eine Entsprechung — und nicht
Gleichsetzung — sichtbar wird zu dem eigentlich thematisch
fragwürdigen Verhältnis von $\epsilon\nu$ und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. Wenn wir vom

- 174 „Verhältnis zwischen $\epsilon\nu$ und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ “ sprechen, dann scheint es, als dächten wir dabei an eine Beziehung zwischen beiden, die wir gegenständlich lokalisiert hätten und für die wir dann nach einem Bogen suchten, der sie zusammenspannt. Am Ende aber verhält es sich so, daß das $\epsilon\nu$ das Verhältnis ist, daß es sich zu $\tau\alpha$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ verhält, indem es sie als solche sein läßt, was sie sind. Das Verhältnis, so verstanden, ist meiner Ansicht nach das Entscheidende, worauf die Bestimmung hinaus muß und wodurch die Vorstellung von zwei Relata beseitigt wird. Gerade diese Vorstellung muß künftig ferngehalten werden, wenngleich noch nicht ausgemacht ist, was all die Bezüge, die in die Ganzheit der $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ gehören, und der Bezug all der Bezüge zum $\epsilon\nu$ oder im $\epsilon\nu$ selbst sind. — Terminologisch ist mir im Protokoll der letzten Sitzung etwas aufgefallen. Sie, Herr Fink, machen einen Unterschied zwischen „kosmisch“ und „kosmologisch“ und sprechen von kosmischen Momenten und kosmologischen Wesen.

FINK: Das Verhältnis der Götter und Menschen, das sich in der dunklen Formel „den Tod leben, das Leben sterben“ formuliert hatte, könnte man massiver auffassen und sagen, daß die Götter die Substanz ihres Lebens aus dem Tod der Menschen gewinnen, so wie die Menschen ihr Leben gewinnen aus dem Tod der Tiere, die sie verzehren. Den Tod eines anderen leben wäre dann ein Vorgang, ein andauernder Stil des Lebensvollzugs. Mit der Vorstellung, daß die Götter das Leben der Sterblichen brauchen, wie sie in der Vulgärreligion die Opfertiere der Sterblichen brauchen, konnten wir keinen Sinn verbinden. Wenn man die massive Vorstellung beiseitelassen will, muß man übergehen von einem bloß kosmischen Verhältnis zwischen Göttern und Menschen zu dem kosmologischen Bezug der Menschen und Götter. Götter und Menschen sind nicht nur wie andere Lebewesen, sondern sie sind beide durch ein Verstehensverhältnis zu sich selbst und zueinander bestimmt. Das Verstehensverhältnis kapselt die Götter nicht in sich ein, die Götter sind nicht nur auf sich selbst bezogen, sondern sie kön-

nen ihr eigenes Immersein nur in bezug auf das Wandelbarsein und Todgeweihtsein der Sterblichen erfahren. Um ihr eigenes Immersein in ihrem Selbstverhältnis zu verstehen, müssen sie sich in den Tod der Menschen verstehend hineinhalten. Ein solches verstehendes Sichhineinhalten ist nicht ontisch, sondern ontologisch bzw. kosmologisch zu verstehen. Umgekehrt müssen sich die Menschen, die sich zu ihrem eigenen Schwinden verhalten, in das Immersein der Götter verstehend hineinhalten. Dieses onto-logische Verständnis enthält eine Analogie zum Urverhältnis von $\epsilon\nu$ und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. 175

HEIDEGGER: Wenn Sie das kosmische Verhältnis als ontisches abweisen und von einem kosmologischen statt von einem ontologischen Verhältnis sprechen, dann gebrauchen Sie das Wort „kosmologisch“ in einer besonderen Bedeutung. Die gewöhnliche Bedeutung von Kosmologie als der Lehre vom Kosmos meinen Sie nicht in Ihrem Gebrauch des Wortes „kosmologisch“. Was aber haben Sie dann im Blick?

FINK: Das verhaltende $\epsilon\nu$, das alle $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ in sich enthält, und nicht etwa den Kosmos als System der Raumstellen.

HEIDEGGER: Sie gebrauchen das Wort „Kosmologie“ also nicht im naturwissenschaftlichen Sinne. Mir geht es nur darum, das Motiv zu sehen, weshalb sie von Kosmologie sprechen. Sie haben Ihre Gründe, weshalb Sie nicht „ontisch“ und „ontologisch“ sagen, sondern „kosmisch“ und „kosmologisch“.

FINK: Das Kriterium liegt da, wo Sie selbst die Ontologie kritisieren.

HEIDEGGER: Sie sprechen das Verhältnis von $\epsilon\nu$ und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ als Weltverhältnis an.

FINK: Dabei verstehe ich es nicht als ein Verhältnis von zwei Relata. Ich denke das $\epsilon\nu$ als das Eine, das alles Viele im Sinne der $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ aufgehen läßt, aber auch wieder zurücknimmt.

- 176 HEIDEGGER: Ich will Sie nicht auf Heidegger festlegen, aber $\xi\nu$ - $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ als Weltverhältnis besagt doch, daß das $\xi\nu$ als die Welt weltet.

FINK: Das $\xi\nu$ ist die versammelnde, seinlassende und auch vernichtende Macht. Das Moment des Wiedezurücknehmens und Vernichtens ist für mich neben dem Moment des Versammelns und Seinlassens wichtig.

HEIDEGGER: Wenn wir jetzt an das Fragment 30 denken, das von $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\nu\ \tau\acute{o}\nu\delta\epsilon$ spricht, wie verhält sich dann der hier genannte $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$ zu Ihrem Gebrauch des Wortes „Kosmologie“?

FINK: $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\nu\ \tau\acute{o}\nu\delta\epsilon$ meint nicht die Versammlung der $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ im $\xi\nu$, sondern die Gesamtfügung der $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$.

HEIDEGGER: Sie gebrauchen also „kosmologisch“ nicht im Sinne des griechischen $\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$. Aber warum sprechen Sie dann von „kosmologisch“?

FINK: Das Kosmologische denke ich nicht von Heraklit, sondern eher von Kant her, und zwar von der Antinomie der reinen Vernunft. Die reine Vernunft versucht, das Ganze zu denken. Das Ganze ist ein Begriff, der zunächst an den Dingen orientiert ist. In dieser Weise aber können wir nie das versammelnde Ganze denkend erfahren. Kant stellt die Aporien eines Denkversuchs dar, der glaubt, das Ganze am Modell eines Raumes denken zu können. Weil er mit diesem Ansatz nicht durchkommt, hat er das Ganze subjektiviert als subjektives Prinzip im Fortgang der Erfahrung, die durch die regulative Idee der Totalität aller Erscheinungen ergänzt wird.

HEIDEGGER: Das Motiv für Ihren Gebrauch von „kosmisch — kosmologisch“ im Unterschied zu „ontisch — ontologisch“ ist also die Allheit,

FINK: die aber die Allheit des $\mathfrak{A}$ ist, des in sich versammelnden, 177
aufgehenlassenden und untergehenlassenden. Hinsichtlich der
Verklammerung des Aufgehenlassens mit dem Untergehenlas-
sen beziehe ich mich auf das Nietzsche-Motiv der Koppelung
von Bauen und Brechen, Fügen und Zerstören, der Negation
im Walten der Welt.

HEIDEGGER: Ich möchte auch noch eine weitere Schwierigkeit
berühren. Ich teile Ihre Interpretation des Fragments 62. Auch
für mich ist es der einzig mögliche Weg, die Formel „den Tod
eines anderen leben, das Leben eines anderen sterben“ in der
von Ihnen aufgezeigten Weise zu interpretieren. Die Frage ist
für mich, wieweit wir rein quellenmäßig etwas über die Götter
in ihrem Verhältnis zu den Menschen bei den Griechen wissen.
Man könnte im Hinblick auf Ihre Interpretation des Verhält-
nisses der Götter und Menschen massiv sagen, daß Sie den
Göttern eine Existenzialontologie unterstellen. Dem Sinne nach
kommt Ihre Auslegung in die Richtung einer Existenzialonto-
logie nicht nur der Menschen im Verhältnis zu den Göttern, son-
dern auch umgekehrt, der Götter in ihrem Verhältnis zu den
Menschen.

FINK: In der Welt der Religion finden wir die strenge Ab-
grenzung zwischen Göttern und Menschen. Herr Professor
Heidegger meinte aber, wenn ich den Göttern eine Existenzial-
ontologie unterschiebe, dann liege das daran, daß die Götter
nicht nur von den Menschen unterschieden sind, sondern daß
sie in ihrem Selbstsein sich von den Menschen unterscheidende
sind, indem sie sich verstehend zum Tode der Sterblichen ver-
halten,

HEIDEGGER: und daß sie im Sichunterscheiden von den Sterb-
lichen sich erst als die Immerseienden erfahren.

FINK: Nur weil sie den Anblick der Sterblichen haben, können
sie sich als immerseiend erfahren. Die Unsterblichen sind die

- 178 vom Tode Unbetroffenen, die Sterblichen die Todgeweihten. Heraklit aber verwandelt diese übliche Auffassung der griechischen Mythologie, die die Sterblichen und die Götter jeweils für sich sein und sie nur gelegentlich sich zueinander kehren läßt. Dieses gelegentliche Verhältnis macht er zu einem Götter und Menschen in ihrem Selbstsein konstituierenden Verhältnis. Das Unsterblichsein der Götter ist nur möglich, wenn sie sich zum Sterblichsein der Menschen verhalten. Das Wissen um das Todgeweihtsein der Menschen konstituiert das Verstehen des eigenen unvergänglichen Seins, und umgekehrt, das Wissen um das Immersein der Götter konstituiert das Verstehen des eigenen Sterblichseins. Götter und Menschen bilden nicht zwei getrennte Sphären. Es kommt darauf an, nicht den Chorismos, sondern die Verschränkung des göttlichen und menschlichen Selbst- und Seinsverständnisses zu sehen.

HEIDEGGER: Es geht darum, nicht in einer massiven Weise von den Göttern und Menschen als von verschiedenen Lebewesen zu sprechen, von denen die einen unsterblich, die anderen sterblich sind. In der Terminologie von „Sein und Zeit“ gesprochen ist die Unsterblichkeit keine Kategorie, sondern ein Existenzial, eine Weise, wie sich die Götter zu ihrem Sein verhalten.

FINK: Das göttliche Wissen um die Todgeweihtheit der Menschen ist kein bloßes Bewußtsein, sondern ein verstehendes Verhältnis. Bei Athene, die als Mentor den Sterblichen erscheint, um ihnen Hilfe zu leisten, handelt es sich vielleicht noch um eine andere Thematik. Die Epiphanie der Götter ist kein wirkliches Sterblichsein der Götter, sondern eine Maskierung. Wenn Aristoteles sagt, daß das Leben in der *θεωρία*, das noch über die *φρόνησις* hinausgeht, eine Art von göttlichem Leben, ein *ἀθανατίζειν* sei (wobei *ἀθανατίζειν* wie *ἐλληνίζειν* gebildet ist), so besagt das, daß wir uns in der *θεωρία* wie Unsterbliche verhalten. In ihr reichen die Sterblichen hinauf ins Leben der Götter. Entsprechend müßten wir von den Göttern sagen, daß ihr Sichverhalten zu den Menschen ein „*ἀθανατίζειν*“ ist, vor-

ausgesetzt, daß man dieses Wort bilden könnte. Das Schwergewicht liegt darauf, daß das Verhältnis der Menschen und Götter nicht von außen beschrieben werden kann, sondern daß sie selber als ihr Wechsel- und Gegenverhältnis existieren, nur daß die Götter gewissermaßen die vorteilhaftere, die Menschen dagegen die weniger vorteilhafte Existenzialontologie haben. Das göttliche und menschliche Selbst- und Seinsverständnis muß sich im wechselseitigen Verstehen entwerfen. 179

HEIDEGGER: In dem Verhältnis von Göttern und Menschen kommt es auf ein Phänomen an, das bisher hinsichtlich des Bezugs von $\epsilon\nu$ und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ noch nicht behandelt wurde: auf die Offenständigkeit zwischen Göttern und Menschen. Das offenständige Verhältnis zwischen Göttern und Menschen nannten Sie eine Repräsentanz für das Verhältnis von $\epsilon\nu$ und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$.

FINK: Damit ist vorgedeutet auf den $\sigma\phi\acute{o}\nu$ -Charakter des $\epsilon\nu$. Das $\epsilon\nu$ ist die versammelnde Einheit in der Weise des $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ und $\sigma\phi\acute{o}\nu$. Den $\sigma\phi\acute{o}\nu$ -Charakter des $\epsilon\nu$ dürfen wir nicht als Wissen interpretieren. In ihm wird das Moment des verstehenden Bezugs des $\epsilon\nu$ zu den $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ gedacht. Im Lichtcharakter des Blitzes, der Sonne und des Feuers haben wir zunächst Vordeutungen auf den $\sigma\phi\acute{o}\nu$ -Charakter des $\epsilon\nu$. Wir müssen dabei aber warnen vor einer Auslegung des $\epsilon\nu$ als Weltvernunft und als das Absolute.

HEIDEGGER: Ich will nur Ihren Weg charakterisieren. Sie bereiten das Verständnis des $\sigma\phi\acute{o}\nu$ bzw. des $\pi\acute{\upsilon}\rho$ $\phi\rho\acute{o}\nu\iota\mu\omicron\nu$ des Fragments 64a vor im Ausgang vom Blitz, von der Sonne, von den Horen, vom Feuer, Licht, Leuchten, Schein. Auf diesem Weg ist es in gewisser Weise schwieriger, den Übergang vom dinghaften Bezug des $\epsilon\nu$ als Blitz, Sonne und Feuer zu den $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ zum offenständigen Bezug der Götter und Menschen zueinander zu machen, der den Bezug des $\epsilon\nu$ $\tau\acute{o}$ $\sigma\phi\acute{o}\nu$ zu den $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ repräsentiert. Ihr Weg der Heraklit-Interpretation geht aus vom Feuer zum $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, mein Weg der Heraklit-Interpretation geht

- 180 aus vom λόγος zum Feuer. Dahinter verbirgt sich eine Schwierigkeit, die bei uns beiden noch nicht gelöst ist, die wir aber schon in verschiedenen Formen berührt haben. Sie haben für Ihre Interpretation des Wechselverhältnisses von Göttern und Menschen Hölderlin als Vergleich herangezogen, und zwar zunächst Hyperions Schicksalslied, in welchem die Götter von den Menschen getrennt und nicht aufeinander bezogen sind.

FINK: Schicksallos, wie der schlafende Säugling, atmen die Himmlischen. Dieses Gedicht spricht von der Unbekümmertheit der Götter um die Menschen.

HEIDEGGER: Dann haben Sie Hölderlin ein zweites Mal interpretiert und auf einige Verse aus Mnemosyne hingewiesen, die den umgekehrten Gedanken aussprechen, daß die Unsterblichen der Sterblichen bedürfen. Doch stehen bei Hölderlin beide Gedichte nahe beieinander. Der Gedanke aus Mnemosyne findet sich schon in der Rheinymne (8. Strophe), in der es heißt, daß die Götter „Heroen und Menschen / Und Sterbliche sonst“ bedürfen. Dieser merkwürdige Begriff des Bedürfnisses betrifft bei Hölderlin nur den Bezug der Götter zu den Menschen. Wo kommt damals der Titel „Bedürfnis“ als Terminus in der Philosophie vor?

FINK: Bei Hegel in der Schrift „Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie“ (1801), in der Hegel vom „Bedürfnis der Philosophie“ spricht.

HEIDEGGER: Also etwa zur Zeit, als Hölderlin sich bei Frankfurt aufhielt. In der Frage nach dem, was bei Hegel und Hölderlin „Bedürfnis“ heißt, haben wir ein wesentliches Dokument für das Gespräch beider in dieser Beziehung — für das Gespräch, das sonst ein dunkles Problem ist. Mit dem Gespräch beider berühren wir eine geschichtliche, nicht bloß eine historische Frage. In welchem Sinne dann beide Herakliteer sind, ist eine andere Frage. In Tübingen verband sie mit Schelling der Wahl-

spruch ἐν καὶ πᾶν. Dieses unter diesem gemeinsamen Wahl- 181
 spruch stehende Verhältnis ging dann später auseinander. Wo
 aber nennt Hölderlin zum ersten Mal Heraklit?

TEILNEHMER: Im Hyperion. Dort spricht er vom ἐν διαφέρον
 ταυτῷ.

HEIDEGGER: Das Eine, das sich in sich selbst unterscheidet.
 Hölderlin versteht es als das Wesen der Schönheit. Schönheit
 aber ist für ihn damals das Wort für Sein. Hegels Interpretation
 der Griechen in den Vorlesungen über die Geschichte der Philo-
 sophie geht in dieselbe Richtung: Sein als Schönheit. Mit dem
 Rückgriff auf das Wort Heraklits nennt Hölderlin keine forma-
 listisch-dialektische Struktur, sondern macht eine fundamentale
 Aussage. Dieser Gedanke hat sich dann bei ihm gewandelt im
 Verhältnis von Göttern und Menschen, wonach der Mensch die
 Existenzbedingung Gottes ist,

LINK: und der Mensch dem Abgrund näher ist als der Gott.

HEIDEGGER: Deshalb ist das Verhältnis von Göttern und Men-
 schen ein höheres und schwierigeres, das mit der Terminologie
 der gewöhnlichen metaphysischen Theologie nicht zu bestim-
 men ist.

LINK: Das Verhältnis von Menschen und Göttern ist auch kein
 imago-Verhältnis, sofern die Sterblichen in ihrem Selbstver-
 hältnis in das andere Sein der Götter verstehend hinausstehen,
 ohne jedoch dessen teilhaftig zu sein. Einerseits herrscht eine
 Fremdheit zwischen Göttern und Menschen, andererseits aber
 auch eine Verklammerung im wechselseitigen Verstehen.

HEIDEGGER: Worin besteht — von Hegel aus gesehen — die
 Verwandtschaft zwischen ihm und Heraklit? Es gibt einen
 bekannten Satz aus den Vorlesungen über die Geschichte der
 Philosophie:

182 TEILNEHMER: „es ist kein Satz des Heraklit, den ich nicht in meine Logik aufgenommen.“

HEIDEGGER: Was bedeutet dieser Satz?

TEILNEHMER: Es kommt hier auf das Heraklit-Verständnis Hegels an.

HEIDEGGER: Was sagt dieser Satz hinsichtlich des Verhältnisses von Heraklit und Hegel?

TEILNEHMER: Heraklit ist von Hegel nicht nur aufgenommen, sondern aufgehoben.

TEILNEHMER: Hegel sieht Heraklit dialektisch von den Gegensätzen her.

HEIDEGGER: Was aber heißt „dialektisch“? Jetzt können wir die Antwort auf die in einer früheren Sitzung gestellte Frage nach dem Spekulativen bei Hegel nachholen. Was heißt für Hegel „spekulativ“?

TEILNEHMER: Die Voraussetzung des spekulativen Denkens ist die Identität von Sein und Denken.

HEIDEGGER: Wohin gehört für Hegel das Spekulative?

TEILNEHMER: Das Spekulative ist ein Moment des Logischen.

HEIDEGGER: Was ist ein Moment?

TEILNEHMER: Moment kommt von *movere*, *movimentum*.

HEIDEGGER: Der Moment hängt ab von „das Moment“. Wenn Hegel sagt, das Spekulative ist ein Moment, so ist damit nicht der Moment, sondern das Moment gemeint. Das Moment ist

ein bewegendes Etwas, das an der Bewegung des Denkens 183
beteiligt ist und was einen Ausschlag gibt. Das Moment wird
zum Ausschlag, und der Ausschlag selbst ist der Augenblick, er
geschieht in einem Moment. So wird das Moment zu „der Mo-
ment“. Welches ist nun das erste Moment des Logischen?

TEILNEHMER: Das abstrakte oder verständige.

HEIDEGGER: Und das zweite Moment?

TEILNEHMER: Das dialektische.

HEIDEGGER: Es ist merkwürdig, daß Hegel das Dialektische als
zweites und nicht als drittes Moment versteht. Und wie lautet
das dritte Moment?

TEILNEHMER: Das Spekulative.

HEIDEGGER: Womit wird es zusammenhängen, daß Hegel das
Dialektische das zweite und nicht das dritte Moment des Logi-
schen nennt? Wenn er am Ende der Logik von der Identität
von Sache und Methode spricht, würde man doch meinen, daß
das Dialektische das dritte Moment ist. Hegel nennt das Dia-
lektische auch das Negativ-Vernünftige. Was heißt für Hegel
vernünftig? Das brauchen wir alles für Heraklit, auch wenn
dort nicht die Rede davon ist.

TEILNEHMER: Von der Phänomenologie des Geistes her ge-
sprochen ist die Vernunft die Aufhebung der Trennung von
Subjekt und Objekt.

HEIDEGGER: Woher kommt die Terminologie Hegels?

TEILNEHMER: Von Kant.

HEIDEGGER: Wie charakterisiert Hegel Kants Philosophie?

184 TEILNEHMER: Als Reflexionsphilosophie.

HEIDEGGER: Und das heißt?

TEILNEHMER: Als das Geschiedensein zweier Momente.

HEIDEGGER: Welcher Momente? Was heißt Vernunft bei Kant?

TEILNEHMER: Vernunft ist für ihn das Denken der Ideen im Unterschied zum Verstand als dem Denken der Kategorien. Die Ideen sind regulative Prinzipien, in denen die Vernunft die Totalität denkt.

HEIDEGGER: Vernunft ist bei Kant also nicht unmittelbar auf die Erscheinungen, sondern nur auf die Regeln und Grundsätze des Verstandes bezogen. Die Grundfunktion der Vernunft besteht darin, die höchste Einheit zu denken. Wenn Hegel sagt, das Dialektische ist das Negativ-Vernünftige, so besagt das: die abstrakte endliche Bestimmung hebt sich selbst auf und geht in ihre entgegengesetzte Bestimmung über. Dagegen ist das abstrakte Denken des Verstandes das Festhalten an der Bestimmung und ihrer Unterschiedenheit gegen andere. Das ganze Denken, der Gedanke Hegels spricht zunächst im Grundsche-ma des Subjekt-Objekt-Verhältnisses. Das abstrakte Moment ist das Vorstellen, das ausgegeben ist an das Objekt ohne Rückbeziehung auf das Subjekt. Es ist die Stufe der Unmittelbarkeit. Das Vorstellen ist an das unmittelbar gegebene Objekt ausgegeben ohne Rückbezug auf die Vermittlung. Wenn nun das Objekt qua Objekt, d. h. in der Rückbeziehung auf das Subjekt gedacht wird, wird die Einheit zwischen Objekt und Subjekt gedacht. Warum aber ist diese Einheit eine negative?

TEILNEHMER: Weil das Denken die Einheit noch nicht als Einheit eingesehen hat.

HEIDEGGER: Denken Sie historisch-konkret an die synthetische Einheit der transzendentalen Apperzeption bei Kant. Sie ist die

Einheit in bezug auf die Objektivität. Für Hegel aber ist erst dieses Ganze selbst, d. h. Subjekt und Objekt in ihrer Einheit die positive Einheit, worin das Ganze des dialektischen Prozesses hinterlegt ist. Das Erblicken dieser Einheit, d. h. das Erblicken des abstrakten und dialektischen Moments in ihrer Einheit, ist das Spekulative. Das Spekulative als das Positiv-Vernünftige faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf. Wenn Hegel Heraklit in den Zusammenhang seiner Logik bringt, wie denkt er dann das, was Heraklit über die Gegensätze sagt? Wie nimmt er das von Heraklit über die Gegensätze Gesagte im Unterschied zu dem auf, was wir versuchen? Er nimmt die gegensätzlichen Beziehungen bei Heraklit — von Kant her gesprochen — als Kategorienlehre auf der Stufe der Unmittelbarkeit, also im Sinne einer unmittelbaren Logik. Hegel sieht bei Heraklit nicht die kosmologischen Bezüge, wie Sie sie verstehen. 185

FINK: Hegel interpretiert das Verhältnis der Gegensätze von der Vermittlung her.

HEIDEGGER: Er versteht die ganze griechische Philosophie von der Stufe der Unmittelbarkeit her und sieht alles unter dem logischen Aspekt.

FINK: Man könnte auch sagen, daß für Hegel bei Heraklit der Gedanke des Werdens von Bedeutung ist. Heraklit könnte man auch den Philosophen des Flüssigen nennen. Das Element des Flüssigen gewinnt für Hegel Modellcharakter für die Auflösung der Gegensätze.

HEIDEGGER: Das Werden ist Bewegung, für die die drei Momente des Abstrakten, des Dialektischen und des Spekultativen das Ausschlaggebende sind. Diese Bewegung, diese Methode ist nach Abschluß der Logik für Hegel die Sache selbst. Der dritte Herakliteer neben Hölderlin und Hegel ist Nietzsche. Doch auf diese Frage einzugehen, würde jetzt zu weit führen.

- 186 Alles jetzt Gesagte habe ich nur berührt, um Ihnen zu zeigen, wo wir uns aufhalten. Unsere Heraklit-Interpretation hält sich in einer weiten Perspektive. Sie steht in der Zwiesprache mit der Überlieferung. Wir können überhaupt nur sprechen aus dem Gespräch, das für das Denken und vor allem für den Weg, auf dem wir uns bewegen, fundamental ist. — Vielleicht wäre es angebracht, wenn Sie, Herr Fink, jetzt im Ausgang vom Hinweis auf den Bezug der wechselseitigen Offenständigkeit der Götter und Menschen, der das Phänomen „den Tod eines anderen leben, das Leben eines anderen sterben“ charakterisiert, die weiteren Schritte, die Sie für den Fortgang des Seminars vor Augen haben, andeuten, damit die Teilnehmer sehen, wohin der Weg uns führen wird.

FINK: Ich glaube, daß man von der Feuerlehre und den *πυρὸς τροπαί* die Frage nach dem Verhältnis von *ἐν* und *πάντα* weiterreiben muß, wofür wir die Hilfe von den Fragmenten bekommen, in denen das Leben-Tod-Verhältnis gedacht wird. Das Verhältnis der Götter und Menschen ist nicht gleichzusetzen mit dem Verhältnis von *ἐν* und *πάντα*. An der Offenständigkeit der Götter und Menschen füreinander haben wir gleichsam eine Bremse, das, was im Fragment 90 gesagt ist, nicht einfach als Umschlag vertrauter Art zu denken, entweder als Wandlungen eines Stoffes in andere Gestalten oder am Modell des Tauschverkehrs. Wir haben darauf hingewiesen, daß in *χρυσός* der Goldglanz mitgehört werden muß. Hier wird ein Verhältnis gedacht von lichthaftem Feuer zu dem, in das es sich wendet. Das Wenden dürfen wir nicht massiv verstehen im Sinne einer Stoffveränderung.

HEIDEGGER: Im *κόσμος* müssen wir das Glänzende, den Schmuck und die Zierde mitdenken, was für die Griechen ein geläufiger Gedanke ist.

FINK: Aber der schönste *κόσμος* ist auch ein hingeschütteter Kechrichthafen, gemessen am Feuer. Wohl ist er in sich die

schönste Fügung, aber im Hinblick auf das $\epsilon\nu$ gleicht er einem Kehrlichthauen. 187

HEIDEGGER: Zu dem Verhältnis der Götter und Menschen möchte ich noch etwas nachtragen. Das wechselseitige Sichverstehen habe ich die Offenständigkeit genannt. Wenn aber die Götter in ihrem Verhältnis zu den Sterblichen das $\epsilon\nu$ in seinem Verhältnis zu den $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ repräsentieren, dann geht der $\epsilon\nu$ -Charakter verloren,

FINK: und zwar deshalb, weil die Götter als Repräsentanten des $\epsilon\nu$ im Plural stehen und somit als Verfremdungsgestalten auftreten. In seiner Theologie aber, der wir uns später noch zuwenden werden, denkt Heraklit den Zusammenfall aller Gegensätze in Gott. — Um nun den weiteren Gang unserer Heraklit-Interpretation vorzudeuten: wir müssen den Versuch unternehmen, von den Fragmenten, die das Verhältnis von Leben und Tod und das Zwischenphänomen des Schlafes behandeln, überzugehen zu einer grundsätzlichen Erörterung aller Gegensätze und ihres Zusammenfalls in Gott und schließlich zu Zeus, mit welchem Namen das $\epsilon\nu \tau\acute{o} \sigma\omicron\phi\acute{o}\nu$ nicht will und doch will benannt werden. Vorher käme auch noch die Reihe der Fluß- und Bewegungsfragmente in Frage, dann das Problem der $\acute{\alpha}\rho\mu\omicron\nu\iota\alpha \acute{\alpha}\phi\alpha\nu\acute{\eta}\varsigma$, Leben und Tod in Leier und Bogen, die eigentliche Verschränkung von Leben und Tod in der Doppelbedeutung von Bogen, die Auslegung des Feuers als $\phi\acute{\omega}\varsigma$ und als das, was $\sigma\alpha\phi\acute{\epsilon}\varsigma$ macht, aufscheinen läßt und ins Licht bringt, und endlich der Charakter des $\sigma\omicron\phi\acute{o}\nu$ und der $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$. Die Bahn unserer Heraklit-Interpretation bildet das Verhältnis von $\epsilon\nu$ und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. Unsere Auslegung beginnt mit den Erscheinungen des Feuers, geht dann über zu dem Verhältnis von Leben und Tod, zur Lehre von den Entgegensetzungen und dem Zusammenfall, zu den Bewegungsfragmenten, zu dem Fragment über Gott und von dort zum $\epsilon\nu \tau\acute{o} \sigma\omicron\phi\acute{o}\nu \mu\omicron\upsilon\nu\omicron\nu$ und abschließend zu den $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ -Fragmenten. Wichtig erscheint mir, zunächst ein vielfältiges Arsenal von Vorstellungen und Denkbahnen zu gewin-

- 188 nen. Heraklit operiert mit vielen Verhältnissen. Wenn er in den Schlaf-Fragmenten eine Differenzierung vornimmt, so ist diese nicht im Sinne des reichhaltigen Vokabulars, sondern von Verstehensbahnen aufzufassen. Er bewegt sich in einer Vielfalt von Verstehensbahnen. Wohl ist sein Grundgedanke relativ leicht zu formulieren, aber die Schwierigkeit liegt in der Brechung dieses Grundgedankens in den vielen Gedankenbahnen und Vorstellungen, mit denen er umgeht. Der Grundgedanke Heraklits ist in eine Vielzahl von Wegen gebrochen,

HEIDEGGER: was einen Einblick in τὰ πάντα gibt.

FINK: Das Denken des Einen geschieht in einer mehrfältigen Weise. Wie bei Parmenides das ἓν in einer Vielzahl von σήματα angedacht wird, so bei Heraklit das Verhältnis von ἓν und πάντα in einer Vielzahl von Verstehensbahnen.

HEIDEGGER: Wohin gehören Götter und Menschen?

FINK: In einer Hinsicht in die πάντα, in anderer Hinsicht in das ἓν.

HEIDEGGER: Die andere Hinsicht ist gerade das Interessante.

FINK: Im Verhältnis der Götter und Menschen spiegelt sich das Verhältnis von ἓν und πάντα. Da das ἓν keine sachliche Einheit, sondern die Einheit des λόγος ist, sind Götter und Menschen die vom Blitz des λόγος Getroffenen. Sie sind mitgehörig in das λόγος-Geschehen.

HEIDEGGER: Götter und Menschen haben in ihrem Verschränkungsverhältnis eine Spiegelungsfunktion in bezug auf ἓν und πάντα.

FINK: Heideggerisch gesprochen können wir sagen: Menschen und Götter gehören in einer Hinsicht in das Seiende, in der

wesentlicheren Hinsicht aber in das Sein. Diese Sonderstellung der Götter und Menschen unter allem Seienden, die sie nicht aufgehen läßt 189

HEIDEGGER: unter dem, was es gibt,

FINK: ist sehr viel schwerer zu fassen. Götter und Menschen existieren als Seinsverstehen. Das göttliche und menschliche Seinsverständnis sind Weisen der Selbstlichtung des Seins.

HEIDEGGER: Das steht aber nicht bei Heraklit.

FINK: Wir können die Lichtnatur des *ἐν* finden auf dem Wege über das Verhältnis der Götter und Menschen.

HEIDEGGER: Vielleicht ist hier die geeignete Stelle, um jetzt auf das Fragment 26 überzugehen.

FINK: Zunächst möchte ich noch einmal auf das Fragment 88 zurückkommen: *ταὐτό τ' ἐνὶ ζῶν καὶ τεθνηκός καὶ [τὸ] ἑργηγορός καὶ καθεῦδον καὶ νέον καὶ γηραιόν τάδε γὰρ μεταπεσόντα ἐκεῖνά ἐστι καὶ κεῖνα πάλιν μεταπεσόντα ταῦτα*. Diels übersetzt: „Und es ist immer ein und dasselbe was in uns wohnt (?): Lebendes und Totes und Waches und Schlafendes und Junges und Altes. Denn dieses ist umschlagend jenes und jenes zurück umschlagend dieses.“ Hier wird ein *ταὐτό* ausgesagt, aber nicht ein Selbigsein eines vorfindlich Selbigen, nicht die leere Identität, die zu allem gehört, was es gibt, sondern ein Selbigsein, das bezogen ist auf Unterschiedenes. Es ist bezogen auf das, was uns am meisten unterschieden zu sein scheint. Die hier genannten Unterschiede sind nicht solche, die in beständiger Bewegung sind, sondern die alles Lebende betreffen. Für unser gewöhnliches Vorstellen haben Lebendigsein, Wachsein und Jungsein einen positiven Charakter gegenüber dem Totsein, Schlafendsein und Altsein. Aber das Fragment, das das Selbigsein aussagt, spricht nicht nur gegen das gewöhnliche Meinen des Vorrangs

- 190 des Lebenden, Wachenden und Jungen gegenüber dem Toten, Schlafenden und Alten, sondern es spricht darüber hinaus auch eine Zusammengehörigkeit der drei Gruppen selber aus. Das in der Mitte stehende Schlafendsein hat eine ausgezeichnete Zwischenstellung, von wo aus eine verstehende Offenständigkeit für das Totsein und das Altsein im Sinne des Verfallens möglich ist. Aber das Fragment sagt noch mehr. Nicht nur ist Lebendes und Totes, Waches und Schlafendes, Junges und Altes ein und dasselbe, sondern dieses ist umschlagend jenes und jenes wieder umschlagend dieses. Ein phänomenaler Umschlag ist nur zu sehen im Verhältnis von Wachen und Schlaf. Denn was aus dem Wachen in den Schlaf übergeht, kehrt auch wieder aus dem Schlaf zurück in das Wachen. Allein der Umschlag von Wachen in Schlaf ist umkehrbar. Dagegen ist der Umschlag vom Leben in den Tod und vom Jungsein in das Altsein im Phänomen nicht umkehrbar. Im Fragment wird aber gesagt: wie das Wachsein in das Schlafendsein übergeht und umgekehrt, so schlägt auch das Lebende in das Tote, das Tote in das Lebende und das Junge in das Alte, das Alte in das Junge um. Es behandelt den Unterschied von Wachendem und Schlafendem in derselben Weise wie den von Lebendem und Totem und von Jungem und Altem. Von wem aber wird dieser umkehrbare Umschlag ausgesagt? Der Ausdruck „wieder umschlagend“ erinnert an die ἀνταμοιβή, an den Wechselumsatz von Gold in Waren und Waren in Gold. Dort ist das Verhältnis des Umschlags bezogen auf das Verhältnis von ἓν und πάντα, sowie πάντα und ἓν. Die Frage ist, ob die zwar auf Lebendes bezogenen Übergänge, die im Fragment 88 genannt werden, ihren Ort innerhalb der Animalia haben, oder ob mit ihnen Umschläge im Sinne der πρὸς τροπαί gemeint sind. Ist das ταῦτόν von den Animalia gesagt oder aber vom πῦρ αἰζῶον, von dem wir hörten, daß es immer war und ist und sein wird (ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται), aber selbst damit kein innerzeitlich Andauerndes ist, sondern das Gewesensein, Gegenwärtigsein und Künftigsein der πάντα ermöglicht. Sind die im Fragment 88 genannten Umschläge zu denken als bloße Behauptung

tionen über gegebene und nicht gegebene Phänomene in der animalischen Welt, oder betreffen sie das πῦρ αἰζῶον? Diese Frage wollen wir als Frage stehenlassen.

HEIDEGGER: Wie verhält sich ζῶν καὶ τεθνηκός aus Fragment 88 zu ζῶντες und τεθνεῶτες aus Fragment 62? Wie wird in dem einen und wie in dem anderen Fragment gesprochen?

FINK: Im Fragment 62 sind ζῶντες und τεθνεῶτες bezogen auf

HEIDEGGER: die Weise des Seins der Unsterblichen und Sterblichen, im Fragment 88 dagegen ist ζῶν καὶ τεθνηκός bezogen auf Seiendes.

FINK: Nicht auf Seiendes, sondern auf Lebendigsein und Totsein. ζῶν meint nicht ein Lebewesen, sondern das Lebende als Terminus für das Lebendsein, sowie τεθνηκός nicht ein Totes meint, sondern das Tote als Terminus für das Totsein. Das Entsprechende gilt auch für das Wache und Schlafende und für Junges und Altes. Waches und Schlafendes sind Termini für das Wachsein und Schlafendsein, und Junges und Altes Termini für das Jungsein und Altsein.

HEIDEGGER: Ist ζῶν im Fragment 88 nur der Singular vom Plural ζῶντες im Fragment 62? Sind auch im Fragment 88 Götter und Menschen gemeint?

FINK: Das ζῶν καὶ τεθνηκός bezieht sich nicht nur auf Götter und Menschen, denn das Fragment 88 ist weiter gespannt. Von wem aber ist das Lebendsein und Totsein, das Wachsein und Schlafendsein, das Jungsein und Altsein dasselbe, von Lebewesen oder vom πῦρ αἰζῶον?

HEIDEGGER: Im Fragment 88 wird also etwas anderes gesagt als im Fragment 62. In ihm wird in einer weiteren Weise gesprochen.

- 192 FINK: ζῶν und τεθνῆκός sind zu verstehen wie τὸ καλόν, τὸ δίκαιον. Wie ist der Artikel τὸ ἐγρηγορός zu verstehen? Herr Professor Heidegger hat darauf hingewiesen, daß es sich nicht um Verhältnisse und Gegenbezüge handelt, von denen wir einen Eigentümer angeben können. Im zweiten Satz des Fragments spricht Heraklit im Plural, der sich aber nicht auf Sachen, sondern auf die drei verschiedenen Verhältnisse bezieht. Von wem kann das ταῦτό nur gesagt werden? Der hier gedachte Zusammenfall bedeutet nicht nur einen solchen in eine unterschiedslose Indifferenz. Gemeint ist sogar ein gegenseitiges Umschlagen. Das μεταπεσόντα verweist auf das Fragment 90, in welchem die ἀνταμοιβή genannt ist, der Umtausch des Goldes gegen Waren und der Waren gegen Gold. Was aber im Fragment 88 umschlägt, sind nicht nur Dinge gegenüber der versammelnden Einheit, sondern der härtere Gegensatz des Lebendseins und des Totseins. Hier wird eine Selbigkeit ausgesprochen, die dem alltäglichen Meinen, das auf dem Unterschied von Leben und Tod besteht, ins Gesicht schlägt und ihm widerspricht. Deswegen ist die Frage beirrend, wo der Ort, die Stätte dieses Umschlags ist.

HEIDEGGER: Meint das Totsein (τεθνῆκός) dasselbe wie das Gestorbensein?

FINK: Ja, wenn τεθνῆκός gegen ζῶν gesagt ist. Es bedeutet nicht das Leblose im Sinne des Minerals,

HEIDEGGER: also nicht die tote Natur. Ein Stein etwa ist nicht tot.

FINK: Im Fragment 88 werden Leben und Tod, die wir im Phänomen nur in einem bestimmten Bereich kennen, auf das Gesamtverhältnis von ἓν und πάντα bezogen. Wir lassen allerdings diese Frage noch offen. Denn es läßt sich nicht ohne weiteres verifizierend sagen, was das ταῦτό ist. Wir können zunächst nur vermuten, daß sich das Selbigsein von Leben und Tod auf das

193
 ἐν bezieht. Herr Professor Heidegger hat das Verhältnis von ἐν und πάντα als Verhalt, als Seins- und Weltverhalt gekennzeichnet. Wenn in dem ταῦτό aus dem Fragment 88 dieser Urverhalt angesprochen ist, dann ist allerdings vom Phänomen her ein Widerspruch anzumelden. Denn kein Toter wird wieder lebendig. Lebendes und Totes, Waches und Schlafendes, Junges und Altes sind Phänomene, die in gewisser Weise alle den Aufenthalt von Lebendigem in der Zeit meinen. Das Leben ist die Gesamtzeit eines Lebewesens, der Tod das Ende der Lebenszeit. Wachen und Schlafen bilden den Urrhythmus während des Lebens. Das Jungsein und Altsein zielen auf das Insein in der korrumpierenden Macht der Zeit, die nicht nur bringt, sondern auch alles nimmt. Für mich ist die Frage, ob das Verhältnis von ἐν und πάντα ein Verhältnis der Zeitigung ist. — Anschließend möchte ich eine Auslegung des Fragments 26 versuchen. Es lautet: ἄνθρωπος ἐν εὐφρόνῃ φάος ἀπτεται ἑαυτῷ [ἀποθανῶν] ἀποσβεσθεὶς ὅψεις, ζῶν δὲ ἀπτεται τεθνεῶτος εὐδῶν, [ἀποσβεσθεὶς ὅψεις] ἐγγρηγορῶς ἀπτεται εὐδοντος. Diels übersetzt: „Der Mensch rührt (zündet sich) in der Nacht ein Licht an, wann sein Augenlicht erloschen. Lebend rührt er an den Toten im Schlaf; im Wachen rührt er an den Schlafenden.“ Dieses Fragment beginnt eindeutig mit dem Menschen. Der Mensch zündet sich in der Nacht ein Licht. Das Fragment 26 setzt an beim Menschen und seiner Fähigkeit, sich in der Nacht ein Licht anzuzünden, wenn seine ὅψις erloschen ist. Diels übersetzt ἀποσβεσθεὶς ὅψεις mit „wann sein Augenlicht erloschen“. So aber legt sich die Deutung nahe, daß der Mensch träumend sieht — daß er in der Finsternis während des Traumes in einem Licht ist. Den Plural ἀποσβεσθεὶς ὅψεις würde ich eher übersetzen mit „gelöscht in seinen Sichtweisen“. Der Mensch hat seinen unruhigen Ort zwischen Nacht und Licht. Das Fragment zielt auf den nicht festen Ort des Menschen zwischen Nacht und Licht. Er ist dem Licht nahe. Das zeigt sich dann, wenn er die Nacht zu lichten vermag. Der Mensch ist eine Art prometheischer Feuerräuber. Er hat das Vermögen, in der Nacht das Licht aufgehen zu lassen, wenn seine Sichtweisen gelöscht sind, und zwar nicht wenn er schläft, sondern wenn er

- 194 sich zum Dunkel verhält. „Lebend rührt er an den Toten im Schlaf; im Wachen rührt er an den Schlafenden.“ Leben und Tod sind hier durch die Zwischenstellung des Schlafes aneinander gebunden. Das Schlafen ist eine Weise des todverwandten Lebendseins, das Wachen ist eine Weise des im Licht sich aufhaltenden Anrührens an den Tod über den Bezug zum Schlafenden. Lebendsein und Wachsein, Schlafendsein, Totsein sind nicht drei Zustände, sondern drei mögliche Verhaltensweisen des Menschen, in denen er in die Nähe kommt zum dunkel Nächti-gen und lichthaft Offenen.

HEIDEGGER: Wir müssen uns darüber klarwerden, was die Berührung (ἄφῆ) eigentlich meint. Später erscheint bei Aristoteles *Metaphysik* θ 10 „die Berührung“ als $\theta\epsilon\tau\epsilon\iota\nu$.

FINK: Was wir jetzt über das Fragment 26 gesagt haben, ist nur eine Vordeutung auf die Schwierigkeit, bei der wir in der nächsten Sitzung ansetzen müssen.

XI.

Das „Logische“ bei Hegel. — „Bewußtsein“ und „Dasein“. — Ortschaft des Menschenwesens zwischen Licht und Nacht (beigezogene Fragmente: 26, 10).

HEIDEGGER: Zunächst muß ich in bezug auf die vorige Seminar- 195
sitzung eine Korrektur vornehmen. An der Stelle, wo es hieß, Hölderlin interpretiere im Rückgriff auf das Heraklit-Wort ἐν διαφέρειν εἶναι Sein bzw. Wahrheit als Schönheit, sagte ich versehentlich, daß derselbe Gedanke bei Hegel in den Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie zu finden sei. Stattdessen steht dieser Gedanke in den Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, und zwar im III. Band „Die griechische und die römische Welt“ der Ausgabe von Lasson, S. 570 ff. „Das Sinnliche ist so nur Erscheinung des Geistes, hat die Endlichkeit abgestreift, und in dieser Einheit des Sinnlichen mit dem an und für sich Geistigen besteht das Schöne.“ (S. 575) „Der wahrhafte Mangel der griechischen Religion, gegen die christliche gehalten, ist also, daß in ihr die Erscheinung die höchste Weise, überhaupt das Ganze des Göttlichen ausmacht, während in der christlichen Religion das Erscheinen nur als ein Moment des Göttlichen angenommen wird.“ (S. 580) „Wenn aber das Erscheinen die perennierende Form ist, so ist der Geist, der erscheint, in seiner verklärten Schönheit ein Jenseitiges für den subjektiven Geist, ...“ (S. 581) Hegel denkt hier die Identität von Erscheinung und Schönheit, die auch für den frühen Hölderlin bezeichnend und wesentlich ist. Auf die Ausführungen Hegels können wir im einzelnen nicht eingehen, doch empfehle ich Ihnen, gelegentlich seine Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte nachzulesen. Dann gewinnen Sie eine andere Vorstellung von Hegel, der viel von den Griechen geahnt hat, etwa wenn er Apollo als den wissenden Gott, als den Gott des Wissens, als den sprechenden, prophezeienden,

- 196 weissagenden, alles Verborgene ans Licht bringenden, ins Dunkel schauenden Gott, als den Gott des Lichts und das Licht als das alles zur Erscheinung Bringende denkt. — Außerdem habe ich noch eine Unterlassung nachzuholen. Wir haben in der letzten Sitzung über die drei Momente des Logischen bei Hegel gesprochen, über das abstrakt-verständige, das dialektische und das spekulative. Was aber haben wir dabei unterlassen?

TEILNEHMER: Wir haben nicht mehr danach gefragt, was wir hinsichtlich unseres eigenen Vorgehens unter dem Spekulativen im Unterschied zu Hegel verstehen. Denn die Frage nach der Bedeutung des Spekulativen bei Hegel tauchte dadurch auf, daß einer der Teilnehmer unseren Denkversuch im Ausgang von Heraklit durch den Ausdruck des spekulativen Sprungs charakterisierte.

HEIDEGGER: Auf diese Frage kommen wir erst später zu sprechen. Bleiben wir zunächst noch innerhalb der Philosophie Hegels. Bei der Klärung der drei Momente des Logischen folgten wir dem Text Hegels. Was aber gibt es zu fragen, wenn man von den drei Momenten des Logischen bei Hegel spricht?

TEILNEHMER: Man könnte vielleicht sagen, daß das dialektische und das spekulative Moment als zwei Seiten der Negativität auftreten.

HEIDEGGER: Auf die Negation und Negativität wollen wir nicht eingehen.

TEILNEHMER: Wir haben vergessen, nach der Totalität der drei Momente selbst zu fragen.

HEIDEGGER: Wie wollen Sie den Gang der drei Momente bestimmen? Das Abstrakte, Dialektische und Spekulative bilden kein Nebeneinander. Worauf aber müssen wir zurückgehen, um auszumachen, wie die drei Momente zusammengehören?

Als ich nachträglich über den Verlauf unseres Gesprächs nachdachte, erschrak ich über unsere Nachlässigkeit. 197

TEILNEHMER: Wir müssen fragen, wo innerhalb des Systems die Logik ihren Ort hat.

HEIDEGGER: So weit brauchen wir gar nicht zu gehen, sondern wir müssen fragen,

TEILNEHMER: was das Logische bei Hegel bedeutet.

HEIDEGGER: Wir haben also von den drei Momenten des Logischen gesprochen, dabei aber nicht über das Logische selbst nachgedacht. Wir haben unterlassen zu fragen, was Hegel mit dem Logischen meint. Ein Mensch sagt z. B.: das ist logisch. Oder aber man kann den Satz hören: die große Koalition ist logisch. Was heißt hier logisch?

TEILNEHMER: In der Einleitung zur Wissenschaft der Logik sagt Hegel, daß der Inhalt der Logik „die Darstellung Gottes ist, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist“.

HEIDEGGER: Bleiben wir zunächst bei dem, was „logisch“ im gewöhnlichen Sinne, d. h. für den Mann auf der Straße heißt.

TEILNEHMER: Es heißt soviel wie „in sich schlüssig“.

HEIDEGGER: Also „folgerichtig“. Meint das aber Hegel, wenn er von den drei Momenten des Logischen spricht? Offenbar nicht. Wir haben uns also nicht klargemacht, wovon wir sprechen. Im Paragraphen 19 der Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften sagt Hegel: „Die Logik ist die Wissenschaft *der reinen Idee*, das ist, der Idee im abstrakten Elemente des Denkens.“ Wir wollen uns nicht lange mit Hegel abgeben. Es kommt mir nur darauf an, die Kluft deutlich zu machen, die uns von

- 198 Hegel trennt, wenn wir bei Heraklit sind. Was heißt bei Hegel „Wissenschaft der reinen Idee“, was ist für ihn die Idee?

TEILNEHMER: Das vollständige Sichselbstbegreifen des Gedankens.

HEIDEGGER: Was setzt Hegels Begriff der Idee voraus? Denken Sie an Platos *ἰδέα*. Was hat sich zwischen der Platonischen Idee und der Idee Hegels ereignet? Was ist inzwischen geschehen, wenn die Neuzeit und Hegel von der Idee sprechen?

TEILNEHMER: Inzwischen nahm Platos *ἰδέα* den Weg zum Begriff.

HEIDEGGER: Sie müssen etwas vorsichtiger sein. Die Idee wird bei Descartes zur *perceptio*. Damit wird sie vom Vorstellen des Subjekts, also von der Subjektivität her gesehen. Die absolute Idee Hegels ist dann das vollständige Sichwissen des absoluten Subjekts. Sie ist der innere Zusammenhang der drei Momente im Prozeßcharakter des Sichselbsterscheinens des absoluten Geistes. In diesem Absoluten spricht trotz der Subjektivität immer noch Platos Gedanke der Idee, das Sichzeigen mit hinein. Weshalb kann nun Hegel sagen, die Idee ist das Denken? Das muß uns paradox erscheinen, wenn man den Satz Hegels unmittelbar liest. Der Satz ist nur zu verstehen, wenn man beachtet, daß die Platonische Idee bei Descartes zur *perceptio* wird. Davor noch werden die Ideen zu den Gedanken Gottes und gewinnen Bedeutung für die *creatio*. Wir geben nur diese kurze Bestimmung des Logischen bei Hegel, um zu sehen, wovon wir reden, wenn wir die drei Momente des Logischen nennen. Das Logische ist ein Titel bei Hegel, der volles Gewicht hat und eine Fülle in sich birgt, die man nicht schnell und leicht fassen kann. Im Paragraphen 19 der Enzyklopädie heißt es u.a.: „Insofern aber das Logische die absolute Form der Wahrheit und noch mehr als dies, auch die reine Wahrheit selbst ist, ist es ganz etwas anderes als bloß etwas *Nützlich*es.“ Was heißt hier Wahrheit?

Was muß man mitdenken, wenn man Hegels Begriff der Wahrheit verstehen will? Denken Sie zurück an das, was wir schon gesagt haben: die Idee wird zur clara et distincta perceptio, und diese hängt bei Descartes zusammen mit der 199

'TEILNEHMER: certitudo.

HEIDEGGER: Also mit der Gewißheit. Um Hegels Begriff der Wahrheit verstehen zu können, müssen wir mitdenken die Wahrheit als Gewißheit als Ort im absoluten Sichselbstwissen. Nur so läßt sich verstehen, daß das Logische die reine Wahrheit von sich selbst sein soll. Dieser Hinweis auf die Bedeutung des Logischen bei Hegel ist wichtig, wenn wir später — wenn auch nicht mehr in diesem Semester — auf den Logos bei Heraklit zu sprechen kommen. — Jetzt liegt mir noch an einer Klärung. Sie, Herr Fink, sprachen davon, daß das göttliche Wissen um die Todgeweihtheit der Menschen kein bloßes Bewußtsein, sondern ein verstehendes Verhältnis ist. Sie stellen also das verstehende Verhältnis, das wir auch die Offenständigkeit genannt haben, dem bloßen Bewußtsein gegenüber.

FINK: Ein bloßes Bewußtsein von etwas wäre z. B. gegeben, wenn man sagt: der Mensch weiß als Belebtes um die Unbelebtheit der Natur. Hier könnte man von einem bloßen Wissensverhältnis sprechen, obwohl ich glaube, daß es sich auch hier um mehr als nur um ein Bewußtsein von ... handelt. Zum Sichselbstverstehen der Götter gehört nicht nur das Seinsverständnis des unvergänglichen Seins, sondern als implizite Komponente auch das Seinsverständnis des Vergänglichseins. Das göttliche Seinsverständnis ist nicht neutraler Art, sondern rückbetroffen vom Vergänglichsein der Menschen. Die Götter verstehen ihr seliges Sein in der Rückbetroffenheit von der Hinfälligkeit der Sterblichen.

HEIDEGGER: Wenn Sie sagen: der Bezug der Götter zur Todgeweihtheit der Sterblichen ist kein bloßes Bewußtsein, dann

200 meinen Sie, daß er kein bloßes Vorstellen der Menschen ist, daß sie so und so sind. Sie sagten: der Bezug der Götter zu den Menschen ist ein verstehendes Verhältnis, und meinen ein sichverstehendes Verhältnis.

FINK: Die Götter können ihr Sein nur haben, sofern sie offenstündig sind für die Sterblichen. Die Offenständigkeit für die Sterblichen und ihr Vergänglichsein könnte bei ihnen nicht fehlen. Das dürfen wir aber nicht so verstehen, wie etwa Nietzsche mit Thomas v. Aquino über die Seligkeit des Paradieses sagt, daß die Seligen die Qualen der Verdammten schauen werden, damit Ihnen die Glückseligkeit mehr gefalle. (Zur Genealogie der Moral, erste Abhandlung, 15) Die Unsterblichen sind unabgbar *ἄνθρωποι*. Sie wissen ihr ewiges Sein nicht nur aus der schauenden Betrachtung (*θεωρία*), sondern zugleich in der Rückbetroffenheit vom Vergänglichsein der Sterblichen. Sie sind von der Todgeweihtheit der Menschen affiziert. Es ist schwierig, hier den rechten Terminus zu finden.

HEIDEGGER: Auf diesen Punkt will ich gerade hinaus. Ob wir die terminologisch angemessene Form finden, ist eine andere Frage. Die Offenständigkeit ist nicht so etwas wie ein offenes Fenster oder wie ein Durchgang. Die Offenständigkeit des Menschen zu den Dingen meint nicht, daß da ein Loch ist, durch das der Mensch hindurchsieht, sondern die Offenständigkeit für ... ist das Angegangensein von den Dingen. Ich komme darauf zu sprechen, um den fundamentalen Bezug zu klären, der beim Verständnis dessen, was in „Sein und Zeit“ mit dem Wort „Dasein“ gedacht wird, eine Rolle spielt. Meine Frage zielt jetzt ab auf das Verhältnis von Bewußtsein und Dasein. Wie ist das Verhältnis zu klären? Wenn Sie „Bewußtsein“ auch noch als Titel für die Transzendentalphilosophie und den absoluten Idealismus nehmen, so ist mit dem Titel „Dasein“ eine andere Position bezogen worden. Diese andere Position wird oft übersehen oder nicht genügend beachtet. Wenn man von „Sein und Zeit“ spricht, denkt man zunächst an das „Man“ oder an die „Angst“.

Beginnen wir bei dem Titel „Bewußtsein“. Ist es nicht eigentlich ein merkwürdiges Wort? 201

FINK: Bewußtsein ist eigentlich auf die Sache bezogen. Sofern die Sache vorgestellt ist, ist sie ein bewußtes Sein und nicht ein wissendes Sein. Wir aber meinen mit Bewußtsein den Vollzug des Wissens.

HEIDEGGER: Bewußt ist eigentlich der Gegenstand. Bewußtsein bedeutet dann soviel wie Gegenständlichkeit, die identisch ist mit dem obersten Grundsatz aller synthetischen Urteile apriori bei Kant: die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt sind zugleich Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Beim Bewußtsein handelt es sich um ein Wissen, und das Wissen wird gedacht als Vorstellen, wie etwa bei Kant. Und wie ist es nun mit dem Dasein? Wenn wir pädagogisch vorgehen wollen, wovon müssen wir dann ausgehen?

TEILNEHMER: Wir können dabei vom Wort ausgehen. Der Begriff „Dasein“ bei Kant bedeutet Wirklichsein.

HEIDEGGER: Der Wirklichkeitsbegriff bei Kant ist ein dunkles Problem. Wie aber ist der Begriff des Daseins im 18. Jahrhundert entstanden?

TEILNEHMER: Als Übersetzung für *existentia*.

HEIDEGGER: Dasein heißt dann: gegenwärtig anwesend sein. Wie aber ist nun von der Hermeneutik des Daseins in „Sein und Zeit“ aus das Wort „Dasein“ zu verstehen?

TEILNEHMER: Die Hermeneutik in „Sein und Zeit“ geht aus vom Dasein, wobei sie dieses nicht in der herkömmlichen Weise als Vorhandensein versteht.

- 202 HEIDEGGER: Im Französischen wird Dasein mit être-là übersetzt, so z. B. bei Sartre. Doch damit ist alles das, was in „Sein und Zeit“ als neue Position gewonnen wurde, verlorengegangen. Ist der Mensch so da, wie der Stuhl?

TEILNEHMER: „Dasein“ in „Sein und Zeit“ meint nicht das pure Faktischsein des Menschen.

HEIDEGGER: Dasein heißt nicht Dort- und Hiersein. Was heißt das „Da“?

TEILNEHMER: Es bedeutet das in sich Gelichtetsein. Das Sein des Menschen als des Daseins ist kein pures Vorhandensein, sondern ein Gelichtetsein.

HEIDEGGER: In „Sein und Zeit“ wird Dasein wie folgt geschrieben: Da-sein. Das Da ist die Lichtung und Offenheit des Seienden, die der Mensch aussteht. Das Wissen des Bewußtseins, das Vorstellen ist etwas total anderes. Wie verhält sich das Bewußtsein, das Wissen als Vorstellen, zum Dasein? Sie dürfen dabei nicht nachdenken, sondern Sie müssen sehen. Herr Fink hat darauf hingewiesen, daß das Bewußtsein eigentlich das Wissen vom Gegenstand ist. Worin gründet die Gegenständlichkeit und das Vorgestellte?

TEILNEHMER: Im Vorstellen.

HEIDEGGER: Mit dieser Antwort gibt sich Kant zufrieden und mit ihm der absolute Idealismus der absoluten Idee. Was aber wird dabei unterschlagen?

FINK: Das, worin Bewußtsein und Gegenstand spielen.

HEIDEGGER: Also die Lichtung, in der Anwesendes einem anderen Anwesenden entgegenkommt. Die Gegenständigkeit für ... setzt voraus die Lichtung, in der Anwesendes dem Menschen

begegnet. Das Bewußtsein ist nur möglich auf dem Grunde des Da als ein von ihm abgeleiteter Modus. Von hier aus muß man den geschichtlichen Schritt verstehen, der in „Sein und Zeit“ mit dem Ansatz beim Dasein gegenüber dem Bewußtsein gemacht ist. Das ist eine Sache, die man sehen muß. Ich habe darauf hingewiesen, weil dieses Verhältnis für uns noch eine Rolle spielen wird neben dem anderen Verhältnis von $\epsilon\upsilon$ und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. Beide Verhältnisse gehören zusammen. Bei Heraklit steht, auch wenn nicht direkt davon die Rede ist, im Hintergrund die $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, die Unverborgenheit. Er spricht auf dem Grunde dieses von ihm nicht weiter Gedachten. Von hier aus ist auch das zu verstehen, was ich in der letzten Sitzung sagte: das $\epsilon\upsilon$ ist das Verhältnis der $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. Das Ver-halten und Halten heißt hier zunächst Hüten, Bewahren und Gewähren im weitesten Sinne. Dieses Halten wird für uns im Laufe der Zeit, d. h. im Durchgang durch die Fragmente Heraklits inhaltlich erfüllt. Herr Fink hat schon mehrfach darauf hingewiesen, daß alle Bestimmungen des $\epsilon\upsilon$, wie Blitz, Sonne, Horen und Feuer, keine Bilder, sondern Kennzeichnungen sind, die das Halten und die Art und Weise, wie $\tau\acute{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ für das $\epsilon\upsilon$ sind, und das $\epsilon\upsilon$ selbst charakterisieren als das Einigende, Versammelnde

FINK: und Entlassende. Dieses Verhältnis von $\epsilon\upsilon$ und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ müssen wir kontrastieren gegen die Naivauffassung, wonach das $\epsilon\upsilon$ wie ein Behältnis, wie ein Topf gedacht wird, in welchem alle $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ sind. Dieses ontisch bekannte Umfassungsverhältnis kann man nicht auf den Bezug von $\epsilon\upsilon$ und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ anwenden.

HEIDEGGER: Süddeutsch heißt Topf: Hafen. Das ist dasselbe Wort wie $\alpha\pi\tau\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$. Hierzu gehört auch das Wort „Habicht“, d. h. der Vogel, der faßt. Die Sprache ist viel denkender und eröffnender als wir. Doch das wird man vermutlich in den nächsten Jahrhunderten vergessen. Niemand weiß, ob man einmal wieder darauf zurückkommen wird.

FINK: In der letzten Sitzung haben wir damit begonnen, das Fragment 26 zu bedenken und einige Elemente herauszustellen:

- 204 die eigentümliche Situation des Menschen als eines Wesens, das als Feuer zündend zwischen Nacht und Licht geortet ist.

HEIDEGGER: Für mich bereitet schon die Art, in der das Fragment von Clemens angeführt wird, eine Schwierigkeit. Wenn ich den Kontext von Clemens lese, so ist mir unklar, in welchem Zusammenhang und aus welchem Motiv er das Fragment 26 zitiert. Dort heißt es: ὅσα δ' αὖ περὶ ὕπνου λέγουσι, τὰ αὐτὰ χρὴ καὶ περὶ θανάτου ἐξακούειν. ἐκάτερος γὰρ δηλοῖ τὴν ἀπόστασιν τῆς ψυχῆς, ὃ μὲν μᾶλλον, ὃ δὲ ἥττον, ὅπερ ἐστὶ καὶ παρὰ Ἑρακλείτου λαβεῖν. Der erste Satz lautet übersetzt: „Was sie über den Schlaf sagen, dasselbe muß man auch hören mit bezug auf den Tod.“ Wie dieser Text mit dem Fragment 26 zusammenhängen soll, ist für mich unverständlich. Ich selber kann keinen Zusammenhang finden. Der Text von Clemens ist für mich im Zusammenhang mit dem Fragment 26 unverständlich, weil im Fragment nichts von der ἀπόστασις τῆς ψυχῆς zu finden ist. Der Text des Clemens ist ein ganz anderer als der des Fragments. Eine andere Schwierigkeit ist für mich folgende. Heraklit sagt: Der Mensch zündet sich in der Nacht ein Licht an, wenn sein Augenlicht erloschen ist. Ist das nur so zu denken, daß der Mensch im Dunkeln ein Licht anzündet, entweder mit dem Streichholz oder durch den Druck auf einen Knopf?

FINK: Ich würde meinen, daß die Grundsituation, von der aus im Fragment gesprochen wird, die Situiertheit des Menschen zwischen Nacht und Licht ist. Der Mensch kommt nicht nur wie andere Lebewesen zwischen Nacht und Licht vor, sondern er ist ein Lebewesen, das zu Nacht und Licht im Verhältnis steht und nicht von der Nacht und dem Dunkel überfallen wird. Wenn seine ὄψις gelöscht ist, hat er als das dem Feuer affinite Wesen die Fähigkeit, Feuer und Licht hervorzubringen. Der Mensch verhält sich zu Nacht und Tag.

HEIDEGGER: Bleiben wir zunächst bei Nacht und Tag.

FINK: Die Situation des Menschen ist eine andere als die der Lebewesen, die der Nacht und dem Tage ausgeliefert sind. Wenn

es für den Menschen Nacht ist, dann ist das Licht erloschen. 205
Wohl gibt es das Sehen des Dunkeln. Die $\delta\psi\kappa$ bedeutet hier nicht Sehfähigkeit, sondern die Sehfähigkeit in actu. Wenn seine $\delta\psi\kappa$ erloschen ist, heißt daher: wenn seine Sehfähigkeit nicht mehr in actu ist. Die Sehfähigkeit als solche erlischt nicht mit dem Einbrechen der Dunkelheit. Wir sagen auch nicht, daß der Mensch nur hört, wenn er Laute hört. Denn er hört auch die Stille.

HEIDEGGER: Im Dunkeln sieht der Mensch nichts.

FINK: Dennoch sieht jeder Mensch etwas im Dunkeln.

HEIDEGGER: Ich will gerade darauf hinaus, was das Erlöschen meint.

FINK: Das Erlöschen kann ein Zwiefaches bedeuten: einmal bezieht es sich auf das Nichtsehen im Dunkeln, das andere Mal auf das Nichtsehen im Schlaf.

HEIDEGGER: Lassen wir den Schlaf noch beiseite. Im Phänomen müssen wir unterscheiden zwischen dem „im Dunkeln nichts sehen“ und dem „nicht sehen“. Wenn wir nun vom Verlöschen der Sicht sprechen, so ist mir das noch nicht deutlich genug geklärt. Nicht sehen heißt,

FINK: daß das Sehvermögen zu ist. Beim offenen Sehvermögen sehen wir im Dunkeln nichts Bestimmtes. Das ist aber immer noch ein Sehen.

HEIDEGGER: Mir geht es jetzt darum zu bestimmen, was durch das Erlöschen der $\delta\psi\kappa$ negiert wird.

FINK: Man kann das Fragment 26 so lesen: der Mensch zündet sich im Traum ein Licht an. Doch diese Art zu lesen erscheint mir als fragwürdig. Wenn wir sagen: der Mensch ist gelöscht

- 206 in bezug auf die $\psi\kappa\varsigma$, so kann das entweder die Verschllossenheit des Sehvermögens oder aber das Nichtantreffen von Sichtbarem wegen der Dunkelheit bedeuten. Was das letztere anbelangt, so ist das Sehvermögen offen, aber wir können in der Dunkelheit nichts Bestimmtes ausmachen.

HEIDEGGER: Im Dunkeln sehe ich nichts, und dennoch sehe ich.

FINK: Ähnlich ist es beim Hören. Etwa ein Wachtposten lauscht angestrengt in die Stille hinein, ohne daß er etwas Bestimmtes hört. Wenn er auch keinen bestimmten Laut hört, so hört er doch. Sein Horchen ist die gespannteste Wachheit des Hörenwollens. Das Horchen ist die Bedingung der Möglichkeit des Hörens. Es ist das Offensein für den Raum des Hörbaren, während das Hören das Antreffen von bestimmtem Hörbaren ist.

HEIDEGGER: Wenn wir das über das „nichts sehen“ und das „nicht sehen“ Gesagte auf die Situation hindenken, in der der Mensch sich mit einem Licht, etwa mit einer Kerze zu schaffen macht, wie ist dann das $\epsilon\alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}$ aus dem Fragment 26 zu verstehen? Mir geht es darum, das $\epsilon\alpha\upsilon\tau\tilde{\omega}$ zu retten.

FINK: Ich halte es nicht für pleonastisch. Der Mensch hat die dem Tag verwandte Fähigkeit zu lichten, wenn auch im Vergleich zum Tag in einer hinfälligen Art. Die Lichtungskraft des Menschen ist etwas anderes als das Licht, das mit dem Tag kommt. Das von ihm angezündete Licht ist das kleine Licht im großen Dunkel der Nacht.

HEIDEGGER: Wenn er ein kleines Licht in der Nacht anzündet, so tut er das, damit ihm durch das Licht im Dunkeln noch etwas gegeben ist.

FINK: Das kleine Licht steht im Gegensatz zum rhythmisch unüberkommenden großen Licht des Tages, das kein Dunkel um sich hat. Der Mensch ist das lichtverwandte Wesen, das zwar

Licht zünden kann, aber niemals so, daß es die Nacht völlig zu vertilgen vermag. Das von ihm entfachte Licht ist nur eine Insel im Dunkel der Nacht, weshalb sein Ort deutlich zwischen Tag und Nacht gekennzeichnet ist. 207

HEIDEGGER: Sie unterstreichen die Nacht und verstehen sie spekulativ. Wenn wir aber zunächst beim Dunkeln bleiben: im Dunkeln, in der Dämmerung zündet der Mensch ein Licht an. Hängt dieses Dunkel, worin er ein Licht zündet, nicht mit dem Licht zusammen, von dem Sie sprechen?

FINK: Dieses Licht, das der Mensch zündet, ist schon ein Abkömmling. Alle Erdenfeuer und die, welche die Feuer zündenden Wesen entfachen, sind wie bei Platon Abkömmlinge. Die Götter verhalten sich nicht in derselben Weise wie die Menschen zu Licht und Nacht. Der Mensch hat ein janushaftes Gesicht: er ist sowohl dem Tag als der Nacht zugekehrt.

HEIDEGGER: Der Mensch, der in bezug auf die Sehmöglichkeiten erlischt, zündet ein Licht an. Jetzt wird das ἀποσβεσθεὶς ὄψεις deutlicher. Es heißt also: wenn er wegen der Dunkelheit nichts sehen kann, nicht aber: wenn er nicht sehen kann.

FINK: ὄψεις übersetze ich mit Sichtmöglichkeiten.

HEIDEGGER: Das verstehe ich nicht ganz.

FINK: Der Mensch zündet im Dunkel sich ein kleines Licht an, gemessen an dem großen Licht.

HEIDEGGER: Ich möchte noch beim kleinen Licht bleiben, damit wir das εἰαυτῷ klären und retten.

FINK: εἰαυτῷ übersetze ich mit: für sich

HEIDEGGER: Was aber heißt: für sich?

208 TEILNEHMER: Es meint, daß das kleine Licht ein Privatlicht ist

FINK: gegenüber dem großen.

HEIDEGGER: ἄπτεται ἑαυτῷ: warum zünde ich für mich eine Kerze an? Doch offenbar deshalb, damit sie mir etwas zeigt. Diese Dimension muß mit hineingenommen werden.

FINK: Ich möchte den Inselcharakter des kleinen Lichts akzentuieren, in welchem sich mir noch einiges zeigt. Das kleine Licht im Dunkel der Nacht ist ein fragmentarisches, insularisches Licht. Weil der Mensch nicht im großen Licht wohnt, gleicht er den Nachteulen (νυκτερίδες), d. h. befindet er sich auf der Grenze zwischen Tag und Nacht. Er ist ausgezeichnet als lichtverwandtes Wesen, das aber zugleich im Verhältnis zur Nacht steht.

HEIDEGGER: Wodurch wird das Verhältnis zur Nacht angezeigt?

FINK: Zuerst heißt es: der Mensch zündet sich in der Nacht ein Licht an. Dann heißt es weiter: im Schlaf rührt er an den Toten, im Wachen an den Schlafenden. Der Schlaf ist die Dämmernis des Lebens. Der Mensch existiert nicht in der vollen Fülle des Lebens, sofern er über den Schlaf an den Toten rührt. Der Tote steht in einem Bezug zur Nacht.

HEIDEGGER: Was heißt „rühren“?

FINK: Rühren meint hier nicht das Betasten, sondern zielt auf ein Angrenzungsverhältnis. Und auch hier gilt es zu beachten: es handelt sich nicht um ein einfaches Angrenzen, sondern um ein Verhältnis der Angrenzung.

HEIDEGGER: Wenn ich hier auf dem Tisch die Kreide an das Glas lege, so sprechen wir von einer einfachen Angrenzung beider Dinge aneinander.

FINK: Wenn aber der Mensch über den Schlaf an den Toten rührt, so grenzt er nicht an den Toten an wie die Kreide an das Glas. Er rührt im Schlaf verhaltend an das Dunkle. 209

HEIDEGGER: Es handelt sich also um ein offenständiges Rühren. Das hängt damit zusammen, daß das angezündete Licht auch eine Offenständigkeit für den kleinen Umkreis im Zimmer, das durch die Kerze erhellt wird, gewährt. Ich möchte, daß das Fragment 26 und vor allem das ἀπτεται ἐαυτῷ in die Dimension des offenständigen Bezugs kommt. Sie gehen mir zu rasch in die spekulative Dimension über.

FINK: Indem sich der Mensch zum begrenzten Lichtraum verhält, verhält er sich zugleich zu dem, was die Offenständigkeit abstößt. Man müßte ein Wort finden, um den Bezug des Menschen nicht nur zum Offenen, sondern auch zur Nacht, die das Offene umsteht, sprachlich fassen zu können.

HEIDEGGER: Das Dunkel ist, wenn in ihm ein Licht angezündet wird, in gewisser Weise auch eine Offenheit. Dieses dunkle Offene ist nur möglich in der Lichtung im Sinne des Da.

FINK: Ich möchte meinen, daß wir die Verborgenheit des Dunklen nicht nur aus dem Verhältnis der Lichtung des Da denken dürfen. Es besteht die Gefahr, daß man das Dunkle nur als Grenze des Offenstehens, als äußere Umwandung des Offenen versteht. Ich möchte vor allem darauf hinweisen, daß sich der Mensch zugleich zum Offenen und zum bergenden Dunkel verhält.

HEIDEGGER: Dieses, von dem Sie sprechen, mag zutreffen, aber ist zunächst im Fragment nicht gesagt. Die Dimension, die Sie im Blick haben, will ich nicht bestreiten.

FINK: Gehen wir aus von der Situation des Lichts in der Nacht. Jemand zündet eine Fackel in der Nacht an. Sie wirft einen

- 210 Schein auf den Weg, so daß man sich auf dem Wege orientieren kann. Indem er sich im Hellen bewegt und sich zu ihm verhält, verhält er sich zugleich auch zum bedrohenden Dunkel, für das er verstehend offen ist, wenn auch nicht in der Weise der Offenständigkeit. Die Lichtung im bergenden Dunkel hat ihre Begrenzung. Die ἀλήθεια wird von der λήθη umstanden.

HEIDEGGER: Ich lege bei dem Fragment 26 gerade auf das Verhältnis der Offenständigkeit das Gewicht.

FINK: Das Fragment spricht nicht von der Helligkeit, sondern vom Licht in der Nacht. Es spricht von der merkwürdigen Stellung des Menschen zwischen Licht und Nacht, der über den Schlaf todoffen und todbezogen ist. Die Todbezogenheit gehört auch zum Verständnis des Wachenden. Denn der Wachende rührt an den Schlafenden und der Schlafende an den Toten.

HEIDEGGER: Zunächst bin ich noch beim Licht in der Nacht. ἀποθανών wird von Wilamowitz als Glosse gestrichen.

TEILNEHMER: Wenn man das ἀποθανών beibehält, rückt das Fragment in die Sinn-Nähe der orphisch-eleusinischen Weltbetrachtung. Dann verändert sich auch der Sinn der εὐφρόνη.

HEIDEGGER: Wie verstehen Sie das ζῶν? Vom ζῶν δε her braucht man doch das ἀποθανών nicht zu streichen?

TEILNEHMER: ἀποθανών ist eine Glosse zu ἀποσβεσθεις ὄψεις.

HEIDEGGER: ἀποσβεσθεις ὄψεις hieße dann, auf ἀποθανών bezogen: nachdem das Sehvermögen weggenommen ist.

FINK: Dann aber rückt das Fragment in den Bereich einer mystischen Behauptung, die ich nicht nachvollziehen kann.

HEIDEGGER: Alles, was im Fragment auf das ἐαυτῷ folgt, ist für mich rätselhaft. Ich sehe nicht den Duktus des Fragments. Um

was handelt es sich in diesem Text? Drei Mal wird von einem 211
 $\alpha\pi\tau\epsilon\tau\alpha\iota$ gesprochen, und jedes Mal in einem anderen Bezug.
Einmal heißt es: der Mensch rührt (zündet sich) in der Nacht
ein Licht an. Dann heißt es: lebend rührt er im Schlaf an den
Toten, im Wachen rührt er an den Schlafenden. Wo bringen wir
das $\alpha\pi\tau\epsilon\tau\alpha\iota$ unter?

FINK: Zuerst spricht Heraklit vom $\alpha\pi\tau\epsilon\tau\alpha\iota$ in bezug auf $\phi\acute{\alpha}\omicron\varsigma$.
Im Feuerzünden ist auch das Anrühren gemeint. Wenn der
Mensch das Zwischenwesen ist zwischen Licht und Nacht, dann
ist er auch das Zwischenwesen zwischen Leben und Tod, das
Wesen, das schon im Leben dem Tode nah ist. Im Leben rührt
er schlafend an den Tod, wachend an den Schlafenden. Das
 $\alpha\pi\tau\omicron\mu\alpha\iota$ meint eine innigere Weise als nur das abstrakte Vor-
stellen. Der Schlaf bildet die Mitte zwischen Leben und Tod.
Der Schlafende hat das Tätigkeitslose des Toten und das At-
mende des Lebenden.

HEIDEGGER: Was heißt „wach“?

FINK: Der Wache ist der, der in der vollen Offenständigkeit
steht.

HEIDEGGER: Wach hängt zusammen mit „wecken“.

TEILNEHMER: Im Aufwachen rührt man an den Schlaf. Das Auf-
wachen ist das Gegenstück zum Einschlafen.

HEIDEGGER: Sie meinen also: im Aufwachen haben wir den
Schlaf gerade noch am Zipfel? Im Fragment aber handelt es sich
um einen Wesensbezug von Wachen und Schlaf und von Schlaf
und Tod

FINK: und nicht um eine zufällige Gegebenheit. Hier geht es um
den Menschen als das Zwischen-Nacht-und-Tag.

HEIDEGGER: Für mich ist das Zwischen noch nicht da. Wir nen-
nen einen wachen Menschen auch einen aufgeweckten, munteren

- 212 Mann. Er hat seinen Sinn auf etwas gerichtet. Er existiert, indem er seine Bezüge auf etwas gerichtet hat.

FINK: Das Verhältnis zwischen Wachen und Schlaf ist ähnlich wie das zwischen Göttern und Menschen. Zum Selbstverständnis des Wachseins gehört das Sichverhalten zu dem alle Wachheit unterlaufenden Schlaf.

HEIDEGGER: Das Aufgewecktsein schließt in sich den Bezug zur Schläfrigkeit. Das ist natürlich nicht im Fragment 26 gemeint. Es handelt sich hier nicht um äußere Verhältnisse, sondern um innere Bezüge. Wie zum Sichselbstverstehen des Gottes das verstehende Sichverhalten zum Sterblichsein der Menschen gehört, so gehört auch zum Selbstverständnis des Wachen der verstehende Bezug zum Schlaf. Hier zeigt sich etwas von der Bedeutung des Schlafs im Menschenleben.

FINK: Zum Wachsein gehört die Gegenspannung zum Schlaf. Der Schlafende aber rührt an den Tod. Der Schlaf ist die Weise des Versunkenseins und des Gelöstseins alles Vielen und Gegliederten. So gesehen kommt der Schlafende in die Nähe des Toten, der dem Bereich des Unterschiedenen der πάντα entgangen ist.

HEIDEGGER: Für die Inder ist der Schlaf das höchste Leben.

FINK: Das mag eine indische Erfahrung sein. Schlafen ist eine Weise des Lebendseins, wie das Wachen die konzentrierte und eigentliche Weise des Lebendseins ist. Der Wachende rührt nicht unmittelbar an den Toten, sondern nur vermittelt durch den Schlaf. Der Schlaf ist das Zwischenstück zwischen Wachen und Totsein. Das Totsein wird vom Schlaf aus in den Blick genommen.

HEIDEGGER: Sagen Sie, daß die Erfahrung des Schlafes die Bedingung der Möglichkeit der Erfahrung des Todes sei?

FINK: Das wäre zu viel gesagt. Der Schlaf ist eine ähnliche Weise zu sein wie das Totsein, die aber nicht nur objektiv biologisch vorkommt. Denn wir haben im Verstehen des Schlafes ein dämmerhaftes Verstehen des Totseins. In gewisser Weise gilt, daß Gleiches durch Gleiches und auch Ungleiches durch Ungleiches erkannt wird. 213

HEIDEGGER: Ist die Entsprechung von Schlaf und Tod nicht eher ein Anblick von außen her? Kann man den Schlaf als Schlaf erfahren?

FINK: Diese Frage möchte ich positiv beantworten, ebenso wie man sagt, daß man den Tod innerlich erleben kann. Es gibt Weisen eines dunklen Verstehens, in denen sich der Mensch mit dem nicht gelichteten Sein vertraut weiß. Wir wissen vom Schlaf nicht erst im Moment des Aufwachens. Wir durchschlafen Zeit.

HEIDEGGER: Nach Aristoteles wissen wir nichts vom Schlaf.

FINK: Das möchte ich bestreiten. Was Aristoteles in dieser Weise über den Schlaf sagt, entspringt nicht einer phänomenologischen Analyse des Schlafes, die — wie ich meine — heute immer noch aussteht.

HEIDEGGER: Ich bestreite nicht die Möglichkeit, den Schlaf als Schlaf zu erfahren, aber ich sehe keinen Zugang.

FINK: Wenn Heraklit vom ἀπτεσθαι des Wachenden in bezug auf den Schlafenden spricht, so kann das nicht die Außenansicht bedeuten. Das Rühren an ... ist ein in die Nähe Kommen (ἀγχιβασις), eine Form der Annäherung, die nicht nur objektiv geschieht, sondern die einen dunklen Modus des Verstehens enthält.

HEIDEGGER: Wenn wir jetzt das Ganze zusammenfassen: Sie haben schon vorgedeutet, wohin Sie es unterbringen. Die drei

- 214 Weisen des ἀπτεσθαι sind Verhältnisse, die den Menschen betreffen,

FINK: aber den Menschen als ausgezeichnete Verdeutlichung vom Grundbezug. Wie vorher der Gegenbezug von Göttern und Menschen Thema war, wird jetzt der Mensch inmitten der Gegensätze thematisch. Der Mensch ist das zwielichtige, Feuer zündende Wesen im Gegenspiel von Tag und Nacht. Es ist die Grundsituation des Menschen, in ausgezeichneter Weise versetzt zu sein in das Gegenspiel von Tag und Nacht. Er kommt nicht nur wie die anderen Lebewesen in diesem Gegenspiel vor, sondern er verhält sich zu ihm, ist feuernah und dem σοφόν verwandt. Was im Fragment 26 an Bezügen genannt ist, gehört in die Erörterung des Gegenspiels der Gegensätze. Was das ἐν auseinander- und zueinanderträgt, wird im Bild des Gottes, im Bild von Bogen und Leier und in der ἀρμονία ἀφανής gedacht. Dort wird die Gegenwendigkeit in den Blick genommen. Hier aber im Fragment 26 geht es nicht um die Gegenwendigkeit, sondern um das Entgegengesetzte,

HEIDEGGER: das zusammengehört.

FINK: Der Mensch ist nicht nur dem Gegenspiel von Tag und Nacht ausgesetzt, sondern er kann es in einer besonderen Weise verstehen. Aber nicht die Vielen verstehen es, sondern nur der, welcher das Verhältnis von ἐν und πάντα versteht.

HEIDEGGER: Mit der Schwierigkeit, die für mich das Fragment 26 bereitet, bin ich — vor allem um das ἀπτεται zu klären — immer nur zurecht gekommen, wenn ich das Fragment 10 hinzugenommen habe: συνάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶδον διᾶδον, καὶ ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα*. Das entscheidende Wort ist hier: συνάψεις. Es ist dasselbe Wort wie ἀπτω, nur durch das συν verschärft. Mit ἀπτω hängt unser deutsches

* Diels übersetzt: „Verbindungen: Ganzes und Nichtganzes, Einträchtiges Zwieträchtiges, Einklang Zwicklang, und aus Allem Eins und aus Einem Alles.“

Wort heften, Haft zusammen. Hinter συνάψεις können wir einen 215 Doppelpunkt setzen. Ich übersetze es nicht durch „Zusammengefaßtes“, sondern durch „Zusammengehörenlassen“. Im Fragment wird nicht gesagt, von woher die mehrfache σύναψις bestimmt ist. Sie steht einfach nur da.

FINK: Ich würde sagen, die ersten beiden Erläuterungen der συνάψεις: ὅλα καὶ οὐχ ὅλα verhindern, daß das σύν verstanden wird im Sinne einer gewöhnlichen Ganzheit. Die übliche Vorstellung von der Ganzheit ist orientiert an der Zusammenfügung. Im Fragment aber heißt es: Ganzheit und nicht Ganzheit. Es handelt sich also um συνάψεις nicht nur von einfachen Momenten zu einem Ganzen, sondern von Ganzem und nicht Ganzem, ebenso von Einträchtigem und nicht Einträchtigem.

HEIDEGGER: Das καὶ zwischen ὅλα und οὐχ ὅλα können wir einklammern.

FINK: Das Fragment lautet dann weiter: ἐκ πάντων ἐν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα.

HEIDEGGER: Das Erstaunliche ist, daß πάντα und ὅλα zugleich vorkommen.

FINK: Die ὅλα sind in den πάντα.

HEIDEGGER: τὸ ὅλον meint also nicht die Welt.

FINK: Das Fragment spricht im Plural von Ganzheiten,

HEIDEGGER: die aber nicht dinghaft zu verstehen sind.

FINK: Wir meinen zunächst, es handele sich hier um Entgegensetzungen auf derselben Ebene. Am Schluß des Fragments wird aber gesagt, daß es nicht nur um die Vereinigung von Entgegengesetztem geht, sondern daß alles nur gedacht werden kann aus dem Verhältnis von ἐν und πάντα.

216 HEIDEGGER: Wie verstehen Sie das ἐκ?

FINK: Von der συνάψεις her. Das ist eine Form.

HEIDEGGER: Meinen Sie eine oder die Form?

FINK: Die Form. Das Verhältnis von ἐν und πάντα haben Sie als Verhalt interpretiert.

HEIDEGGER: Ist das ἐκ πάντων dasselbe wie das ἐξ ενός?

FINK: Hier wird συνάψεις von beiden Seiten her in den Blick genommen, das eine Mal als Verhältnis von πάντα und ἐν, das andere Mal als Verhältnis von ἐν und πάντα.

HEIDEGGER: Das müssen wir aber genauer bestimmen, weil das Grundverhältnis von ἐν und πάντα im verkleinerten Maßstab dem Fragment 26 zugrundeliegt.

FINK: Dort vermag ich es nicht zu sehen.

HEIDEGGER: Wenn man ἐκ πάντων ἐν unmittelbar liest, so wie es dasteht, dann heißt es: aus allem wird das Eine zusammengesetzt.

FINK: Das wäre dann ein ontischer Vorgang, der aber im Fragment nicht gemeint ist.

HEIDEGGER: Aber welchen Sinn hat das ἐκ und dann das ἐξ? Wohl ist das ἐν das Ver-hältnis der πάντα, aber die πάντα sind nicht ihrerseits das Ver-hältnis des ἐν.

FINK: Das ἐκ muß jeweils anders gedacht werden. Die πάντα sind in συνάψεις in bezug auf das ἐν. Sie sind vom ἐν her gehalten, sind συναπτόμενα.

HEIDEGGER: Aus der Verhaftetheit ist das Halten

217

FINK: vom Haltenden

HEIDEGGER: sichtbar. Das Fragment sagt nicht, daß aus allem zusammengenommen eins wird, sondern daß in der Allheit aus der Allheit her das Einigende des $\xi\upsilon$ sichtbar wird. Handelt es sich hier nur um die ratio cognoscendi oder um die ratio essendi?

FINK: Um die ratio essendi.

HEIDEGGER: Aber wie? Das $\xi\zeta$ $\epsilon\acute{\nu}\delta\omicron\varsigma$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ verstehen wir, aber das $\epsilon\kappa$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\upsilon\eta$ $\epsilon\upsilon$ ist bisher noch nicht vorgekommen.

FINK: Das $\epsilon\kappa$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\upsilon\eta$ $\epsilon\upsilon$ begegnete uns schon in dem Verhältnis von Waren und Gold. Die $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ als die insgesamt Vielen, die in der Verhaftung des $\xi\upsilon$ stehen, beziehen sich auf das Eine hin. Alle $\delta\upsilon\tau\alpha$ sind schon von vornherein gehalten in der Hut, in der Wahrnis des $\xi\upsilon$.

HEIDEGGER: Das kann ich noch nicht zureichend nachvollziehen.

FINK: Die Wortfügung $\sigma\upsilon\mu\phi\epsilon\rho\acute{o}\mu\epsilon\upsilon\omicron\nu$ $\delta\iota\alpha\phi\epsilon\rho\acute{o}\mu\epsilon\upsilon\omicron\nu$ klingt sehr hart. Sie wirkt vor den Kopf stoßend, was auch ausdrücklich gewollt wird. Zugleich aber wird sie zurückgenommen in die $\sigma\upsilon\nu\acute{\alpha}\psi\mu\epsilon\varsigma$.

HEIDEGGER: Der Bezug von $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ und $\xi\upsilon$ muß anders bestimmt werden als der Bezug von $\xi\upsilon$ und $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$. Wohl gehören beide Bezüge zusammen, aber als unterschiedene. Das $\xi\zeta$ $\epsilon\acute{\nu}\delta\omicron\varsigma$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$ ist nicht das gleiche wie das $\epsilon\kappa$ $\pi\acute{\alpha}\nu\tau\omega\upsilon\eta$ $\epsilon\upsilon$, aber dasselbe im Sinne des Zusammengehörigen. Die Schwierigkeit, die sich im Verlauf des Seminars immer wieder gezeigt hat, liegt in dem methodischen Ansatz, dessen Recht ich allerdings nicht bestreiten möchte. Solange man nicht den $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ im Blick hat, kommt

- 218 man nicht recht durch, liest man Heraklit schwer. Darum scheint mir, daß man das Fragment 1, das als Beginn der Schrift Heraklits gilt, auch als erstes der Auslegung Heraklits zugrundelegen muß. Bei der Wortfügung ἐκ πάντων ἐν spielt wieder die Frage herein, die wir im Hinblick auf das Verhältnis von ἐν und πάντα gestellt haben: wie das Verhältnis zu bestimmen ist, wenn es sich weder um ein Machen noch um ein Belichten handelt. Welches ist der Grundcharakter der πάντα als πάντα im ἐν, der πάντα als vom ἐν verhalten? Nur wenn man diesen Charakter sieht, kann man das ἐκ πάντων ἐν bestimmen. συνάψεις ist wahrscheinlich der Schlüssel des Verständnisses.

TEILNEHMER: Wenn wir auch den Kontext vom Fragment 10 berücksichtigen dürfen, dann findet sich in ihm das Wort συνῆψεν.

HEIDEGGER: Dort heißt es, daß die Natur die erste Eintracht durch die Vereinigung des Gegensätzlichen herstellte. Das Fragment aber sagt nicht, daß aus den Vielen das ἐν entsteht.

FINK: Ich würde συνάψεις verbaliter verstehen.

HEIDEGGER: Ich lege großen Wert auf das Wort συνάψεις in bezug auf das Fragment 26. Hier ist alles noch dunkel. Mir kommt es nur darauf an, das Fragwürdige in der Sache zu sehen, wenn man nicht von vornherein dinglich operiert.

TEILNEHMER: Das Wort συνάψεις ist u. a. auch bestritten worden.

TEILNEHMER: Statt συνάψεις ist auch συλλάψεις als Lesart möglich, das von συλλαβή her zu verstehen ist.

HEIDEGGER: συλλαμβάνειν und συνάπτειν sind nicht so weit von einander entfernt.

TEILNEHMER: συλλάψεις wäre einfacher zu verstehen und hieße: 219
Zusammennehmungen. Der Kontext gibt dafür Beispiele.

HEIDEGGER: Das Rätselhafte ist das σύν, ob wir nun bei συνάψεις oder συλλάψεις bleiben. Dieses σύν ist dem συμφερόμενον διαφερόμενον vorgeordnet. συνάψεις meint die Zusammengehörigkeit von συμφερόμενον und διαφερόμενον.

FINK: συνάψεις bedeutet keine einfache Zusammenheftung, sondern die Zusammenheftung des Zusammengehefteten und Nichtzusammengehefteten. Das läßt sich aber erst vom έν-πάντα-Verhältnis verstehen. συνάψεις verbaliter gedacht meint nicht nur den Zustand des Zusammengehefteten, sondern ein Geschehen, ein beständiges Gegenspiel,

HEIDEGGER: ein ständiges Einanderzubringen. Griechisch gedacht können wir sagen: alles spielt hier in der Unverborgenheit und Verbergung. Das müssen wir von vornherein mitsehen, weil sonst alles stumpf wird.

XII.

Schlaf und Traum. — Vieldeutigkeit des ἀπτεσθαι
(beigezogene Fragmente: 26, 99, 55).

220 FINK: Wir bewegen uns in einer metaphorischen Redeweise, wenn wir den Schlaf als Bruder des Todes ansprechen. Jemand, der aus einem tiefen Schlaf aufwacht und sich auf den Schlaf zurückbesinnt, sagt: ich habe wie ein Toter geschlafen. Diese metaphorische Deutung ist bedenklich.

HEIDEGGER: Eine zweite Schwierigkeit kommt in der Frage zum Ausdruck: ist jedes Schlafen ein Träumen? Ist das Schlafen mit dem Träumen zu identifizieren? Die Psychologie behauptet heute, daß jeder Schlaf auch ein Träumen ist.

FINK: Beim Träumen müssen wir unterscheiden den Träumenden und das geträumte Ich. Wenn wir von einem Licht im Traume sprechen, so ist dieses Licht nicht für den Träumenden, sondern für das geträumte Ich der Traumwelt. Der Schlafende bzw. das schlafende Ich ist auch das träumende Ich, welches nicht das Traumweltlich ist, das im Traume wach ist und sieht. In der Traumwelt verhält sich das Traumweltlich ähnlich wie das wache Ich. Während das träumende Ich schläft, befindet sich das geträumte Ich der Traumwelt im Zustand der Wachheit. Wichtig ist aber, daß das Licht der Traumwelt ein Licht ist nicht für das träumende bzw. schlafende Ich, sondern für das geträumte Ich. Das Traumweltlich kann verschiedene Rollen haben und verschieden in seinem Selbstverhältnis sein. Eine phänomenologische Analyse des Traumes zeigt, daß nicht der Schlafende, sondern das geträumte Ich sich ein Licht anzündet. Obwohl der Schlafende nichts sieht, so hat er doch als Träumender ein geträumtes Ich, das Erlebnisse hat.

HEIDEGGER: Man kann also das Schlafen und Träumen nicht identifizieren.

LINK: Das Schlafen ist eine starke Versunkenheitsform des Menschen. Es ist ein Modus des reellen Ich, während das Wachen in der Traumwelt der Modus eines intentionalen Ich ist. Das Verhältnis des schlafenden Ich zum geträumten Ich bzw. des reellen Ich zum intentionalen Ich kann man vergleichen mit der Wiedererinnerung. Der Wiedererinnernde ist nicht das Subjekt der wiedererinnerten Welt. Auch hier müssen wir unterscheiden zwischen dem wiedererinnernden und dem wiedererinnerten Ich. Während das wiedererinnernde Ich in die aktuelle Umwelt gehört, ist das wiedererinnerte Ich bzw. das Erinnerungsweltlich auf die Erinnerungswelt bezogen. Nur weil wir gewöhnlich den Unterschied zwischen dem schlafend-träumenden Ich und dem Traumweltlich nicht machen, kann man sagen, daß sich der Schlafende im Traum ein Licht anzündet. Das aber ist phänomenologisch gesehen nicht richtig. Nicht der Schlafende, sondern das Traumweltlich zündet sich ein Licht an. Wollte man das Licht-Zünden als ein traumhaftes Feuer-Machen interpretieren, dann wird einmal der phänomenologische Unterschied zwischen dem Schlafenden und dem geträumten Ich übersehen und geht zum anderen die meines Erachtens im Fragment angezielte besondere Situation des Menschen, zwischen Licht und Nacht zu stehen, verloren. Das Träumen ist nicht die wesentliche Auszeichnung des Menschen gegenüber dem Tier. Auch Tiere träumen, etwa Jagdhunde, wenn sie im Schlaf hellen Hals geben. Es gibt auch so etwas wie eine geträumte Hundewelt. Ich selber lehne die Interpretation ab, wonach es bei der Stellung des Menschen zwischen Nacht und Licht um das Träumen geht. Wohl ist es eine Möglichkeit der Interpretation, aber man muß dabei fragen, welche philosophische Relevanz eine solche Deutung im Gesamtzusammenhang der Fragmente hat.

HEIDEGGER: Wir müssen beachten, daß die These „kein Schlaf ohne Traum“ eine ontische Feststellung ist, die den existenzialen Unterschied des Schlafenden und des geträumten Ich unterschlägt und nur feststellt, daß alles Schlafen auch ein Träumen ist.

- 222 FINK: Dieselbe These nivelliert auch den Unterschied des Wachens in der wirklichen Welt und des geträumten Wachens in der Traumwelt.

HEIDEGGER: Der phänomenologische Unterschied zwischen dem Schlafen und Träumen fehlt in jener These, die das Schlafen mit dem Träumen identifiziert. Es ist immer ein Vorzug, die Einheit des Textes zu retten, was philologisch immer ein positiv zu wertendes Prinzip ist. Es gibt Phasen in der Philologie, in denen man alles athetiert und herausstreicht, und dann wieder Phasen, in denen man alles zu retten versucht. Als ich 1923 nach Marburg kam, hatte mein Freund Bultmann so viel aus dem Neuen Testament herausgestrichen, daß fast nichts mehr von ihm übrigblieb. Inzwischen hat sich das wieder gewandelt. — Das ganze Fragment 26 ist schwierig, was vor allem an dem *ἄπτεται* liegt. Vielleicht kommt mehr Klarheit in den Bezug, wenn wir jetzt weitergehen.

FINK: Ich möchte vorausschicken, daß die Gesamtinterpretation, die ich jetzt vom Fragment 26 gebe, nur ein Deutungsversuch ist. Wenn wir davon ausgehen, daß der Mensch in der Nacht ein Licht zündet, so wird der Mensch angesprochen als der Feuer-Zündende, d. h. als derjenige, der über die *ποίησις* des Feuerzündens verfügt. Vergewärtigen wir uns, daß es ein entscheidender Schritt in der menschlichen Kulturentwicklung war, die Macht über das Feuer zu gewinnen — was sonst nur etwa als Blitz wahrgenommen wurde, in die Gewalt zu bekommen und zu nutzen. Durch das Promethidenerbe ist der Mensch ausgezeichnet gegenüber allen Tieren. Kein Tier zündet Feuer. Der Mensch allein zündet Licht in der Nacht. Er vermag jedoch nicht, wie Helios ein Weltfeuer, das niemals Untergehende, zu zünden, das die Nacht verjagt. Das Fragment 99 sagte: wenn Helios nicht wäre, wäre es trotz der übrigen Gestirne Nacht. Der Mond und die Sterne sind Lichter in der Nacht. Helios allein verjagt die Nacht. Er ist keine Insel in der Nacht, sondern hat die insulare Natur überwunden. Der Mensch vermag nicht

das τὰ πάντα erhellende Feuer zu zünden wie Helios. In der Nacht sind seine Sichtmöglichkeiten gelöscht, sofern das Dunkel trotz offener ὄψις das Sehen unmöglich macht. Wenn der Mensch in der Nacht in der Situation des Sehenswollens und nicht Sehenkönnens von seiner Potenz des Feuerzündens Gebrauch macht, rührt er an die Lichtmacht. Auch das Feuerzünden ist ein Rühren. Das Rühren an die Lichtmacht ist ein Zünden. Dagegen hat das Rühren an die Nacht einen anderen Charakter. Das menschliche Feuerzünden ist das Entwerfen einer Lichthelle, in der Vieles, d. h. die Mannigfalt der πολλά aufleuchtet. Ich spreche jetzt absichtlich von den πολλά und nicht von den πάντα. Auch der endliche, kleine Lichtschein des menschlichen Feuers ist ein ἐν im Sinne einer Helle, in der sich Vieles zeigt. Hier wiederholt sich in herabgesetzter Weise das Verhältnis von ἐν und πάντα als das Verhältnis von ἐν (im Sinne der Helle des vom Menschen gezündeten Feuers) und πολλά (d. h. der Dinge, die sich in jener begrenzten Helle zeigen).

HEIDEGGER: Wenn Sie von Feuerzünden sprechen, meinen Sie das Feuer nur im Sinne der Helle und nicht auch im Hinblick auf die Wärme.

FINK: Helios bringt die Horen zum Vorschein, die alles (πάντα) bringen. Die Struktur von ἐν als der Helle der Sonne und πάντα als dem insgesamt Vielen, das in der Sonnenhelle zum Vorschein kommt, hat in herabgesetzter Weise ein Wiederholungsmoment in dem Verhältnis von ἐν als der Helle des durch den Menschen gezündeten Feuers und πολλά, die sich in dieser endlichen Helle zeigen. Das menschliche Feuer kann nicht alles (πάντα), sondern nur Vieles (πολλά) erhellen. Dagegen umfängt die Helle des Sonnenfeuers alles (πάντα).

HEIDEGGER: Besteht der Unterschied zwischen der vom Menschen entworfenen Feuerhelle und der Helle des Helios darin, daß jene eingeschränkt ist, während diese allbezogen ist?

FINK: Ja.

224 HEIDEGGER: Gibt es die Feuerhelle ohne das Licht des Helios?

FINK: Nein, sondern die vom Menschen entworfene Feuerhelle ist von der Sonnenhelle abkünftig.

HEIDEGGER: Wir müssen also betonen, daß das Kerzenlicht für sich nicht etwas zeigt und daß der Mensch nicht für sich allein ein Sehender ist. Das Kerzenlicht zeigt nur etwas, und der Mensch sieht das im Lichtschein der Kerze Sichzeigende nur insofern, als er immer schon im Gelichteten steht. Die Offenheit für das Licht überhaupt ist die Bedingung dafür, daß er im Kerzenschein etwas sieht.

FINK: Der Kerzenschein ist ein insulares Licht in der Nacht, so daß wir unterscheiden zwischen der Helle und dem Dunkel. Die Helle des Kerzenlichts verläuft sich im Dunkel, während die Helios-Helle nicht mehr erfahren wird als Helle in der Nacht. Die Sonnenhelle überhaupt ermöglicht und trägt das menschliche Sehen und das sehend Sichverhaltenkönnen zum Sichzeigenden. In der Helle, die der Mensch hervorbringt in dem von ihm gezündeten Lichtschein, ergibt sich ein Verhältnis des vernehmenden Menschen zur vernommenen Sache in seiner Umgebung, die den Charakter der Abständigkeit hat. Das Sehen ist ein abständiges Sein bei den Dingen. Als Fernsinn bedarf es einer optimalen Nähe des Gesehenen. Es besteht eine konstitutive Ferne zwischen dem Sehen und Gesehenen in der Einheit des überwölbenden Lichts, das beleuchtet und sehend macht.

HEIDEGGER: Hier können wir das Fragment 55 beiziehen: ὅσων ὄψις ἀκοή μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμέω.

FINK: ὄψις und ἀκοή, Gesicht und Gehör sind beides Fernsinne. Der eine ist ein Verhältnis zum Lichtraum, der andere ein Verhältnis zum Raum der Laute.

HEIDEGGER: Die Übersetzung von Diels: „Alles, wovon es Gesicht, Gehör, Kunde gibt, das ziehe ich vor“ ist verkehrt,

wenn sie ὄψις, ἀκοή und μάθησις gleichstellt und nicht ὄψις und ἀκοή als μάθησις versteht. Wir müssen daher sagen: Alles, wovon Gesicht und Gehör Kunde gibt, das ziehe ich vor. Was man sehen und hören kann, das gibt Kunde. 225

FINK: Es handelt sich also um das *μανθάνειν* durch das Sehen und Hören. Jeder andere Sinn gibt auch Kunde. Die Kunde aber, die Gesicht und Gehör geben, wird vorgezogen. Gesicht sowohl als Gehör sind Fernsinne und als solche durch das abständige Verhältnis des Vernehmenden und Vernommenen charakterisiert.

HEIDEGGER: ὄψις und ἀκοή haben einen Vorzug, was aus dem Fragment 55 zu ersehen ist.

FINK: Das Sehen ist ein Vernehmen in den Sehraum, das Hören ein Vernehmen in den Hörraum. Beim Hören sehen wir nicht so leicht ein ζυγόν, das den Hörenden und das Gehörte zusammenspannt, wie das Licht beim Sehen das Auge und das Gesehene zusammenspannt. Und dennoch — so möchte ich meinen — gibt es auch hier so etwas wie ein ζυγόν. Man müßte hier den Begriff der ursprünglichen Stille bilden, die das gleiche wie das Licht beim Sehen ist. Jeder Laut bricht die Stille, muß als das die Stille Brechende verstanden werden. Es gibt auch die Stille, in die wir hineinhorchen, ohne etwas Bestimmtes zu hören. Die ursprüngliche Stille ist ein konstitutives, die Ferne des Hörraumes bildendes Element des Hörens.

HEIDEGGER: Vielleicht reicht die Stille noch weiter in Richtung auf die Sammlung und Versammlung.

FINK: Sie denken an das Geläut der Stille.

HEIDEGGER: Ich glaube, daß wir das Fragment 55 als Beleg beziehen können für Ihre Betonung des Fernsinnes.

FINK: Im Gegensatz zu dem durch die Ferne bestimmten Verhältnis des Vernehmenden zum Vernommenen im Licht bzw.

- 226 in der Helle gibt es ein anderes Rühren, das sich uns im Tasten zeigt. Hier besteht eine unmittelbare Nähe zwischen Tastendem und Getastetem, die nicht durch das Medium der Ferne vermittelt ist, in welcher der Sehende und das Gesehene oder auch der Hörende und das Gehörte auseinandergestellt sind. Im Sehen ist das Vernehmen im Licht geschieden vom Vernommenen. In der Einheit des den Vernehmenden und das Vernommene zusammenschließenden Lichts zeigt sich die Mannigfalt der πολλά. Zwischen dem sehend Vernehmenden und dem Vernommenen waltet eine abständige Ferne. Diese abständige Ferne ist eine Grundweise des Verstehens. Konträr dazu wäre ein Verstehen, das in einem In-der-Nähe-sein im Sinne des unmittelbaren Anrührens gründet. Das Anrühren ist ein Verstehen, das nicht aus der Überschau, aus der Weite bzw. aus der Gegend auf das Vernommene zukommt.

HEIDEGGER: Wie aber ist es, wenn ich Ihnen jetzt die Hand gebe?

FINK: Das ist ein unmittelbares Berühren der Hände. Aristoteles nennt in περὶ ψυχῆς das Fleisch das Medium für den Tastsinn. Hier aber muß ein phänomenologischer Einwand gemacht werden, weil das Fleisch nicht im eigentlichen Sinne das Medium für den Tastenden und das Getastete ist. Das Sehen ist bezogen auf ein sichtbares Ding, auf einen sichtbaren Gegenstand, der aber aus einer Gegend begegnet. Das Begegnen aus dem offenen Umkreis, der durch die Helle gelichtet ist, ist kennzeichnend für die besondere Art des Vernehmens, die in der Ferne zwischen Vernehmendem und Vernommenem besteht.

HEIDEGGER: Und wie verhält es sich mit dem Reichen der Hände?

FINK: Das Reichen der Hände ist ein Aufeinanderzukommen der sich berührenden Hände. Zwischen den sich berührenden Händen besteht eine unmittelbare Nähe. Zugleich aber können die Hände auch von uns gesehen werden. Ein besonderes Phänomen ist auch die Selbstberührung. Zwischen dem Sichbe-

rührenden waltet ein Minimum von Ferne. Das Tasten und Berühren ist ein Nahsinn und als solcher die Weise eines unmittelbaren Anstehens und Anliegens, eine unmittelbare Nachbarschaft. Von der Unmittelbarkeit der Nachbarschaft des Berührens muß man das Verhältnis des Wachenden zum Schlafenden und des Schlafenden zum Toten verstehen. 227

TEILNEHMER: Sie haben zunächst in einer phänomenologischen Analyse des Sehens und Hörens als der beiden Fernsinne die phänomenologische Struktur der Gegend herausgearbeitet, die mit dem Seh- und Hörraum bzw. mit dem Seh- und Hörfeld identisch ist. Sie haben dann weiter gezeigt, daß im Unterschied zu den beiden Fernsinnen dem Tasten und Berühren als Nahsinn nicht die phänomenologische Struktur der Gegend, sondern die der unmittelbaren Nähe zukommt. Mir geht es jetzt nur um den Hinweis darauf, daß die phänomenologisch gewonnene Struktur der Gegend im Bereich der beiden Fernsinne nicht gleichbedeutend ist mit der ontologisch verstandenen Gegend im Sinne des Offenen und der Lichtung, in der Anwesendes dem Menschen begegnet. Denn aus der ontologisch verstandenen Gegend begegnet nicht nur das Gesehene und Gehörte, sondern auch das Getastete. Wenn ich Sie recht verstanden habe, so haben Sie den phänomenologischen Unterschied zwischen Fernsinn und Nahsinn, d. h. zwischen der Gegend, aus der dem Sehenden das Gesehene und dem Hörenden das Gehörte begegnet, und der unmittelbaren Nähe des Tastenden und Getasteten als Absprungsbasis für einen spekulativen Gedanken gebraucht, wonach Sie zwei verschiedene Weisen des Seinsverständnisses unterscheiden. Im Ausgang vom unmittelbaren Berühren des Tastenden und des Getasteten gehen Sie über zum Anrühren des Wachenden an den Schlafenden und des Schlafenden an den Toten.

FINK: Dazu muß ich eine kleine Korrektur vornehmen. Ich bin nicht so sehr ausgegangen von einer phänomenologischen Untersuchung des Sehens, sondern mehr von dem Hinblick auf

- 228 die Struktur der Helle. Auch ein endliches kleines Feuer ist eine Einheit, die nicht neben den Dingen ist. Die Helle des vom Menschen gezündeten Feuers ist auch nicht nur der Glanz an den Dingen, sondern das raum-und zeiterfüllende Licht, in welchem nicht nur viele, sondern auch verschiedenartige Dinge sich zeigen. Die Art, wie ein Vernehmender in der Helle ist, ist die Weise des abständigen Vernehmens. Wenn ἀπτεται ἑαυτῷ sprachlich gesehen pleonastisch ist, so würde ich den Pleonasmus nicht verwerfen. Denn man kann sagen: der Mensch zündet sich ein Feuer an, das für ihn ist im Gegensatz zu dem Feuer für alle, in welchem von vornherein sich alle Menschen als in der Helle des Tagesgestirns aufhalten. Der Mensch zündet für sich ein Feuer an, das ihm als dem in der Nacht Weg- und Ratlosen den Umkreis erhellt. Von diesem Phänomen bin ich ausgegangen und habe dann nicht nur das Verhältnis des εἶν (im Sinne der vom Menschen entworfenen Helle) zu den πολλά, sondern auch den Aufenthalt des Menschen in der Helle als einen abständigen Bezug gekennzeichnet. Das Feuerzünden hebt das Unmittelbarkeitsmoment des Rührens deshalb auf, weil das Feuer in sich Abstände entwerfend ist.

HEIDEGGER: Jemand zündet eine Kerze oder eine Fackel an. Was mit dem Anzünden der Fackel hergestellt wird, die Flamme, ist eine Art von Ding,

FINK: das die Eigentümlichkeit hat, daß es scheint,

HEIDEGGER: nicht nur scheint, sondern auch sehen läßt.

FINK: Es verbreitet einen Schein, wirft eine Helle aus und läßt das darin Sichzeigende sehen.

HEIDEGGER: Dieses Ding hat zugleich den Charakter, daß es sich in die Offenheit, in der der Mensch steht, einfügt. Das Verhältnis von Licht und Lichtung ist schwer zu fassen.

FINK: Die Lichtquelle wird erst in ihrem eigenen Licht gesehen. 229
Das Merkwürdige ist, daß die Fackel ihr eigenes Gesehenwerden ermöglicht.

HEIDEGGER: Hier stoßen wir auf die Mehrdeutigkeit von Schein.
Wir sagen etwa: die Sonne scheint.

FINK: Wenn wir physikalisch denken, so sprechen wir von der Sonne als Lichtquelle und von der Emission ihrer Strahlen. Das Verhältnis der Lichtung zum Licht bestimmen wir dann so, daß die Lichtung, in der die Sonne selbst gesehen wird, abkünftig ist vom Licht als der Sonne. Doch dieses Abkünftigkeitsverhältnis müssen wir gerade in Frage stellen. Nicht geht das Licht der Lichtung voraus, sondern umgekehrt die Lichtung geht dem Licht voraus. Ein Licht ist nur als einzelnes möglich, weil es einzelnes in der Lichtung gibt. Die Sonne wird in ihrem eigenen Licht gesehen, so daß die Lichtung das Ursprünglichere ist. Wenn wir die Helle nur auf die Lichtquelle zurückleiten, überspringen wir den fundamentalen Charakter der Lichtung.

HEIDEGGER: Solange man physikalisch denkt, wird der fundamentale Charakter der Lichtung, daß sie dem Licht vorausliegt, nicht gesehen.

FINK: Der Mensch als der Erbe des Feuerraubes hat in gewisser Weise die Möglichkeit, ein Licht hervorzubringen, aber nur, weil es die Lichtung gibt,

HEIDEGGER: weil der Mensch in der Lichtung steht,

FINK: und zwar von Hause aus. Zum Innestehen in der Lichtung gehört nicht nur das Vorkommen von Dingen, sondern auch das vernehmende Vorkommen des Menschen, das aber zumeist bloß auf die Dinge eingestellt ist und nicht des Lichtes gedenkt, in dem die Dinge vernommen werden. Das Vernehmen steht zwar im Licht, aber es vernimmt nicht eigens das Licht,

- 230 sondern bleibt allein den vernommenen Dingen zugekehrt. Die Aufgabe des Denkenden ist daher, das, was alles Aufscheinen und Vernehmen ermöglicht, selber zu denken,

HEIDEGGER: und auch die Art der Zugehörigkeit des Lichtes zur Lichtung und wie das Licht ein ausgezeichnetes Ding ist.

FINK: Es zeigt sich keine bessere Entsprechung für die Sonderstellung des Menschen inmitten der $\tau\alpha\ \acute{\alpha}\nu\tau\alpha$, als daß er anders als alle anderen Lebewesen lichtnah ist. Das Anrühren an die Lichtmacht ist die Weise des Feuerzündens. Man kann nun die phänomenal genannten Züge ontologisch interpretieren, indem man das Licht nicht nur als das sinnlich wahrnehmbare Licht, sondern als das Licht bzw. als die Lichtnatur des $\sigma\phi\acute{\omicron}\nu$ versteht, das alles $\sigma\alpha\phi\acute{\epsilon}\varsigma$ macht. Dieses Verhalten des Menschen zum $\sigma\phi\acute{\omicron}\nu$ ist ein Innestehen des Menschen in der ursprünglichen Lichtung, ein anrührendes Nahsein dem $\sigma\phi\acute{\omicron}\nu$ in der Weise der verstehenden Auslegung der Dinge in ihrem Wesen, wobei die Gefahr besteht, daß die Lichtung, bzw. die Helle selbst nicht bedacht wird. In der Helle zeigt sich Vielzähliges und Verschiedenartiges. Es gibt keine Helle, in der nur ein Ding ist. In der Helle begrenzen sich viele Dinge. Im Licht haben sie ihre Begrenztheit umrissen und ihre Grenzen gegeneinander. Der Sehende sieht sich unterschieden von dem Boden, auf dem er steht, und von den anderen Dingen auf dem Boden und um ihn herum. Es gibt aber auch keine Helle, in der es nur eine Art von Dingen gäbe. In der Helle zeigt sich nicht nur Vielzähliges, sondern auch Vielerlei, Verschiedenartiges, etwa Stein, Pflanze, Tier, Mitmenschen und neben den Naturdingen auch die künstlich verfertigten Dinge usw. Wir sehen nicht nur Gleichartiges, sondern auch Verschiedenartiges. Der Mensch ist in der von ihm erwirkten Helle als der endlichen Widerspiegelung des $\sigma\phi\acute{\omicron}\nu$ inmitten der Gesamtheit, die die gegliederte Fügung ist. Das Verstehen des Menschen im Licht geschieht als ein Verstehen der $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$, und dieses Verstehen ist zugleich nach Art und Gattung verschieden artikuliert. Die $\pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}$ sind nicht nur

eine Vielfalt der Zahl, sondern auch der Art nach. Gegenüber diesem artikulierten Verstehen in der Helle gibt es vielleicht die Weise eines dunklen Verstehens, das nicht artikuliert ist und sich nicht im Schein einer Helle vollzieht, die auseinandersetzt und zusammenschließt, sondern das eine Art nächtlichen Anrührens ist und als Nachbarschaft der ontischen Verwandtschaft charakterisiert werden kann. In der Position von „Sein und Zeit“ wird der Mensch angesehen als das Seiende, das in seiner Seinsverfassung einzigartig ist. Obgleich er ontisch von allem Seienden verschieden ist und sich gewöhnlich verfremdend aus anderem Seienden versteht, hat er das Verständnis der Seinsweisen aller Dingbereiche,

HEIDEGGER: und zwar gerade auf Grund der ontischen Verschiedenheit.

LINK: Die ontische Verschiedenheit des nichtmenschlichen Seienden ist kein Hemmnis für das Verstehen der Seinsweisen durch den Menschen, sondern geht gerade damit zusammen. Der Mensch ist aber nicht nur ein gelichtetes Wesen, sondern auch ein Naturwesen und als solches in dunkler Weise in die Natur eingesenkt. Es gibt nun auch ein dunkles Verstehen, das nicht die ontische Differenz, sondern gerade die ontische Nähe voraussetzt, das aber an Deutlichkeit und historischer Durcharbeitung ermangelt. Ein solches dunkles Verstehen vom nächtlichen Grund ist auch mit dem *ἄπειρα* gemeint in bezug auf *εὐφρόνη* und in der Weise, wie der Wachende an den Schlafenden und der Schlafende an den Toten rührt. Dieses dunkle Verstehen ist keine Weise des abständigen Verstehens, sondern ein inständiges Verstehen, was auf der ontischen Nähe beruht, aber keinen ontologischen Reichtum aufweist. Der Mensch ist vorwiegend der Licht Zündende, der der Lichtnatur zugesellt ist. Zugleich aber ruht er auch auf dem nächtlichen Grund auf, den wir nur als verschlossen ansprechen können. Der Schlafende und der Tote sind Figuren, die das Hineingehören des Menschen in die lebende und tote Natur anzeigen.

- 232 HEIDEGGER: Der Begriff der ontischen Nähe ist schwierig. Auch zwischen dem Glas und dem Buch hier auf dem Tisch besteht eine ontische Nähe.

FINK: Zwischen Glas und Buch besteht eine räumliche Nähe, nicht aber eine Nähe in der Weise des Seins.

HEIDEGGER: Also meinen Sie doch eine ontologische und nicht eine ontische Nähe.

FINK: Nein, hier handelt es sich gerade um eine ontische Nähe. Was die ontische Nähe besagt, können wir an der Gegenstruktur verdeutlichen. Als Dasein ist der Mensch von allem anderen Seienden verschieden, hat aber zugleich das ontologische Verstehen von allem Seienden. Aristoteles sagt: *ἡ ψυχὴ τὰ ὄντα πῶς ἐστὶ πάντα*, die Seele ist in gewisser Weise alles Seiende (*περὶ ψυχῆς* Γ 8, 431 b 21). Das ist die Art, wie der Mensch dem σοφόν, dem λόγος, der gegliederten Fügung des κόσμος nahe kommt. Weil er in die Lichtung selbst gehört, hat er eine begrenzt lichtende Fähigkeit. Als derjenige, der das Feuer zünden kann, ist er dem Sonnenhaften, dem Sophonhaften nahe.

HEIDEGGER: Was verstehen Sie aber unter der ontischen Nähe? Wenn Sie Nähe sagen, dann meinen Sie nicht einen kleinen Abstand.

FINK: Die Antike kennt zwei Verstehensprinzipien: Gleiches durch Gleiches und Ungleiches durch Ungleiches erkennen. Der Mensch ist von allem Seienden verschieden. Das schließt jedoch nicht aus, daß er alles andere Seiende in seinem Sein verstehen und bestimmen kann. Hier fungiert das Prinzip, daß Ungleiches durch Ungleiches erkannt wird. Sofern aber der Mensch ein Lebewesen ist, hat er auch noch einen anderen Seinscharakter, mit dem er in den nächtlichen Grund hineinreicht. Er hat den Doppelcharakter: einmal ist er der in die Lichtung selbst Gestellte und zum anderen ist er der dem Untergrund aller Lichtung Verhaftete.

HEIDEGGER: Das wird erst durch das Leibphänomen verständlich, 233

FINK: etwa in der Verstehensweise des Eros.

HEIDEGGER: Leib ist hier nicht ontisch gemeint

FINK: und auch nicht im Husserlschen Sinne,

HEIDEGGER: sondern eher, wie Nietzsche den Leib denkt, wenn es auch dunkel ist, was er für ihn eigentlich bedeutet.

FINK: Zarathustra sagt in dem Abschnitt „Von den Verächtern des Leibes“: „Leib bin ich ganz und gar, und nichts außerdem;“. Durch Leib und Sinne ist der Mensch erdenah.

HEIDEGGER: Was aber ist die ontische Nähe?

FINK: Die seinsmäßige Nichtverwandtschaft des Menschen mit dem anderen Seienden gehört zusammen mit dem ontologischen Verstehen seiner Seinsweisen. Wenn aber der Mensch zwischen Licht und Nacht existiert, verhält er sich zur Nacht anders als zum Licht und zum Offenen, das die unterscheidende-zusammenschließende Struktur hat. Er verhält sich zur Nacht bzw. zum nächtlichen Grund, sofern er leibhaft der Erde und der Flutung des Lebens zugehört. Das dunkle Verstehen beruht gleichsam auf dem anderen Verstehensprinzip, wonach Gleiches durch Gleiches erkannt wird.

HEIDEGGER: Kann man das dunkle Verstehen, das das leibhaftige Zugehören zur Erde bestimmt, von dem Gestelltsein in die Lichtung isolieren?

FINK: Wohl ist das dunkle Verstehen erst von der Lichtung her ansprechbar, aber es läßt sich nicht mehr zur Sprache bringen in der Weise der gegliederten Fügung.

- 234 HEIDEGGER: Wenn Sie ontische Nähe sagen, dann ist in dem, was Sie Nähe nennen, nicht ein geringer Abstand, sondern eine Art von Offenheit gemeint,

FINK: aber eine dämmerhafte, dunkle, herabgesetzte, die keine Geschichte der Begriffe hinter sich hat, zu der wir vielleicht erst kommen müssen. Der Mensch hat seinen Standort zwischen Himmel und Erde, zwischen dem Offenen der ἀλήθεια und dem Verschlossenen der λήθη. Dennoch müssen wir sagen, daß auch alle Verhaltungen zum dunklen Grunde nur als Verhaltungen zu erfahren sind, wenn ein Rest der Lichtung besteht, weil in der absoluten Nacht nicht nur alle Kühе schwarz sind, sondern auch alles Verstehen getilgt ist.

HEIDEGGER: Der Mensch lebt nur, wenn er lebt. So ist der Leib in Ihrem Sinne zu verstehen. Dabei ist „leben“ im existenzialen Sinne gemeint. Die ontische Nähe bedeutet keine räumliche Nähe zwischen zwei Dingen, sondern eine herabgesetzte Offenheit, also ein ontologisches Moment im Menschen. Und trotzdem sprechen Sie von ontischer Nähe.

FINK: Sie haben, als Sie damals nach Freiburg kamen, in einer Vorlesung gesagt: das Tier ist weltarm. Damals waren Sie unterwegs zur Verwandtschaft des Menschen mit der Natur.

HEIDEGGER: Das Leibphänomen ist das schwierigste Problem. Hierher gehört auch die adaequate Fassung des Sprachlautes. Die Phonetik denkt zu sehr physikalisch, wenn sie φωνή als Stimme nicht in der rechten Weise sieht.

TEILNEHMER: Wittgenstein sagt im Tractatus den erstaunlichen Satz: Die Sprache ist die Verlängerung des Organismus.

FINK: Es fragt sich nur, wie hier „Organismus“ zu verstehen ist, ob biologisch oder in der Weise, daß der Aufenthalt des Menschen inmitten des Seienden durch seine Leiblichkeit wesentlich bestimmt ist.

HEIDEGGER: Man kann den Organismus im Sinne Uexkülls 235 verstehen oder auch als das Funktionieren des Lebenssystems. In meiner damaligen Vorlesung, von der Sie gesprochen haben, habe ich gesagt: der Stein ist weltlos, das Tier ist weltarm, der Mensch ist weltbildend.

FINK: Dabei ist es eine Frage, ob die Weltarmut des Tieres ein defizienter Modus der weltbildenden Transzendenz ist. Es ist fraglich, ob das Tierische des Menschen überhaupt verstanden werden kann, wenn wir es vom Tier her sehen, oder ob es nicht eine eigene Weise ist, wie der Mensch sich zum dunklen Grunde verhält.

HEIDEGGER: Das Leibliche am Menschen ist nicht etwas Animalisches. Die damit zusammenhängenden Verstehensweisen sind etwas, was die bisherige Metaphysik noch nicht berührt hat. Die ontische Nähe gilt für viele Phänomene, von denen her Sie das *ἄπτεται* fassen wollen.

FINK: Das *ἄπτεται* scheint zunächst vom Anhaften und Anrühren, vom Tastsinn her gesprochen zu sein. Im Anrühren an die dunkle Macht waltet eine Nachbarschaft der Nähe, während das Anrühren an das Licht ein in der Lichtung Stehen ist. Das Seiende in der Lichtung hat das Moment der Abständigkeit an sich, was aber kein Einwand dagegen ist, daß der Mensch auch an die Lichtmacht des *σοφόν* anrührt.

HEIDEGGER: Wie verstehen Sie jetzt das Anrühren?

FINK: Das Anrühren an die Lichtmacht des *σοφόν* ist ein distanziertes Anrühren. Dagegen ist das Anrühren an die dunkle Macht ein distanzloses Anrühren. Ein solches distanzloses Anrühren ist das Anrühren des Wachenden an den Schlafenden und des Schlafenden an den Toten. Wie ist das Verhältnis des Wachenden zum Schlafenden zu bestimmen? Der Wachende hat ein Wissen um den Schlaf, das mehr ist als bloß eine Erinnerung an

- 236 das Geschlafenhaben, Einschlafen und Aufwachen. Das Wissen des Wachenden um den Schlaf ist eine Weise des dunklen Lebensflusses, wo das Ich für sich selbst in einer herabgesetzten Weise erlischt. Der Lebende rührt im Schlaf an die Weise des ungelichteten Aufenthaltes. Der dem Lichtbereich zugehörige und darauf hörende Mensch hat im Schlaf eine Art von Erfahrung mit dem Zurückgegangensein in den dunklen Grund, nicht in den Zustand des Bewußtlosen, sondern in ein Nichtunterschiedenes. Während für das Verhältnis im Lichtbereich als denkender Auftrag gilt $\varepsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha$, ist die Erfahrung mit dem dunklen Grund des Lebens die Erfahrung mit dem $\varepsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\tilde{\alpha}\nu$. Im $\varepsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\tilde{\alpha}\nu$ müssen wir den Zusammenfall aller Unterschiede denken. Die Erfahrung mit dem $\varepsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\tilde{\alpha}\nu$ ist das Verhältnis des in der Individuiertheit stehenden Menschen zum nichtindividuierten, aber individuierenden Grund. Hier aber besteht die Gefahr, daß wir allzu leicht metaphysische Entitäten ansprechen.

HEIDEGGER: Wenn Sie vom Ungelichteten sprechen, ist das privativ oder als Negation zu verstehen?

FINK: Das Ungelichtete ist nicht privativ in bezug auf das Gelichtete aufzufassen. Wohl verstehen wir das Ungelichtete vom Gelichteten her, aber es handelt sich dabei um ein ursprüngliches Verhältnis zur $\lambda\eta\theta\eta$. Aus der Situation eines durch die $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ bestimmten Wesens hat der Mensch zugleich ein Verhältnis zur $\lambda\eta\theta\eta$. Er steht aber nicht immer in der $\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$, sondern in einem rhythmischen Wechsel zwischen Wachen und Schlafen. Die Nacht, die er im Schlaf berührt, ist nicht nur privativ zu verstehen, sondern als ein eigenständiges Moment neben dem Moment des Tages bzw. der Helle, zu der er sich im Wachen verhält. Der Mensch als $\phi\iota\lambda\acute{o}\sigma\phi\omicron\varsigma$ ist nicht nur ein $\phi\acute{\iota}\lambda\omicron\varsigma$ des $\sigma\omicron\phi\acute{o}\nu$, sondern auch der $\lambda\eta\theta\eta$.

HEIDEGGER: Ist die $\lambda\eta\theta\eta$ mit der Nacht zu identifizieren?

FINK: Die Nacht ist eine Weise der $\lambda\eta\theta\eta$.

HEIDEGGER: Wie verstehen Sie die Ungelichtetheit? Wenn Sie 237
von der herabgesetzten Offenheit sprechen, dann klingt das wie
στέρησις.

FINK: Das Wachsein wird in seiner Spannung unterlaufen von der Möglichkeit des Zurücksinkenkönnens der Anspannung und des Löschens alles Interesses. Der Schlaf ist eine Weise, wie wir in die Nähe des Totseins kommen und nicht nur eine bloße Metapher für den Tod. Vielleicht müßte man auch Phänomene wie das Sterben einmal ontologisch behandeln.

TEILNEHMER: Ich glaube, wir müssen unterscheiden zwischen der herabgesetzten Gelichtetheit des dunklen Verstehens, etwa des Verstehens des dunklen Grundes im Schlaf, und dem dunklen Grund selbst, der das schlechthin Ungelichtete ist. Nicht der dunkle Grund selbst, sondern das Verstehen des dunklen Grundes ist halbgelichtet.

FINK: Der Mensch als Fackel in der Nacht besagt, daß er der Lichthelle des Tages und der alle Unterschiede und Sichtmöglichkeiten löschenden Nacht zugeordnet ist.

HEIDEGGER: Die Erfahrung des Schlafes besagt nicht eine bloße Erinnerung, daß ich eingeschlafen war. Sie zielt nicht auf den Schlaf als bloßes Vorkommnis

FINK: im Bewußtseinsleben,

HEIDEGGER: sondern bedeutet eine Weise meines Seins, in die ich eingelassen bin

FINK: und die mich noch im Wachsein bestimmt. Die Helle des Wachseins hält sich immer auf dem dunklen Untergrund.

HEIDEGGER: Meinen Sie das im aktuellen Sinne?

FINK: Ähnlich wie sich die Götter zu ihrem eigenen Leben ver-
stehend verhalten, indem sie sich zugleich zum Vergänglichsein

- 238 der Sterblichen verhalten, so verhalten wir uns wachend zu dem mannigfach geordneten Kosmos, der eine Fügung ist, und wissen dabei zugleich in einer dunklen Weise um das Verlöschenkönnen im Schlaf.

HEIDEGGER: Aber dieses Wissen ist nicht notwendig aktuell.

FINK: Nein. Vielleicht läßt sich dieses Wissen vom Problem der Geworfenheit her charakterisieren als ein Überlassensein an das, was man zu sein hat und was der Vernunft nicht zugehört. Sobald man das Verstehen des dunklen Grundes als ein Verhältnis anspricht, meint man schon ein abständiges Verhältnis. Im Gleichnis gesprochen ist der Schlaf ein unmittelbares Anrühren an den dunklen Grund.

HEIDEGGER: Wenn wir vom Verhältnis zum Schlaf sprechen, so ist das eine inadäquate Redeweise. Ist das Schlafen das genuine Verstehen des dunklen Grundes?

FINK: Nicht der Schlafende, sondern der Wachende verhält sich zum Schlaf.

HEIDEGGER: Gibt es über diesen Bezug hinaus noch eine andere seinsmäßige Möglichkeit?

FINK: Wenn das Wachsein die Intensität des Lebensvollzugs ist, so ist das Gespanntsein getragen von der Möglichkeit, die Spannung alles Fixierens, Unterscheidens und Kontrastierens im Verhältnis zu den Dingen und zur Helle loslassen zu können. Jemand könnte sagen, es handele sich hier um eine Betrachtung, wonach sich das Leben zum Tode verhält wie das Wachen zum Schlaf oder wie der Schlaf zum Totsein, und diese Analogieverhältnisse seien von außen gesprochen. Damit aber verfehlt man unser eigentliches Problem, in dem es um die Weise geht, wie der Wachende an den Schlaf und der lebend Schlafende an den Toten rührt. Das Rühren ist unser Problem und nicht die all-

tägliche Betrachtung bzw. die Alltagsphilosophie, der gemäß der Schlaf der Bruder des Todes ist und Leben und Tod durch das Zwischenglied des Schlafes als vermittelt gelten. Bei Leibniz finden wir den philosophischen Gedanken, das Sein der niederen Monaden zu verstehen zu suchen durch den traumlosen Schlaf, die Ohnmacht und den Tod, der für ihn kein Tod im strengen Sinne ist. Die genannten drei Phänomene sind für ihn Grade der absinkenden Differenziertheit des Verstehens. Das Totsein ist für Leibniz noch eine Weise des Lebens, d. h. des undifferenzierten Vorstellens, da die Monaden nicht eigentlich sterben können. Damit interpretiert er den Ernst des Todes um in eine äußerste Bewußtseinsschwäche. Schlaf, Ohnmacht und Tod interpretiert er im Hinblick auf eine Skala des Rückgangs der Differenziertheit des Vorstellungslebens der niederen Monaden. In dem Fragment 26 des Heraklit geht es aber nicht um eine Betrachtung über Leben und Tod und ihre Vermittlung durch Wachen und Schlaf, sondern um eine Aussage über das Menschenwesen. Der Mensch als der Feuer-zünden-Könnende und die Lichtmacht-anrühren-Könnende ist zugleich auch der das Dunkel-anrühren-Könnende im Schlaf und im Tode. Was aber meint das Anrühren an das Dunkel, das nicht die Abständigkeit des Vernehmenden und Vernommenen innerhalb der Helle hat? Hier griffen wir zu dem Verlegenheitsausdruck der ontischen Nähe. Uns geht es um das philosophische Problem des Doppelverhältnisses des Menschen, um das Verhältnis zum Licht und Feuer, das ein distanziertes Verstehen des Vernehmenden in bezug auf das Vernommene ist, und um das an der Unmittelbarkeit der $\alpha\psi\epsilon$ orientierte Verhältnis, in welchem die Unterschiede zwischen dem Vernehmenden und dem Vernommenen uns entgehen. Hier haben wir nur den Modus des Entgehens und Versinkens und können nicht mehr sagen, weil wir sonst leicht einer spekulativen Mystik verfallen.

HEIDEGGER: Das Verhältnis zum Tode schließt die Frage nach den Phänomenen des Lebens und des Schlafes ein. Wir können das Problem des Todes nicht umgehen, weil der Tod im Frag-

240 ment selbst vorkommt. An der Eigenständigkeit des Schlafes allein können wir das Problem nicht in den Blick nehmen.

XIII.

Todesbezug, Erwarten - Hoffen (beigezogene Fragmente: 27, 28). — Die „Gegensätze“ und ihr „Übergang“ (beigezogene Fragmente: 111, 126, 8, 48, 51). — Abschlußfrage: Die Griechen als Herausforderung.

FINK: Der Mensch begegnete uns bisher nur im Verhältnis zu 241
den Göttern (Fragment 62). Beim Fragment 26 handelt es sich um ein solches, das den Menschen allein in den Blick nimmt, ohne ihn aber aus den Bezügen herauszunehmen. *ἄπτεται* ist das Grundwort des Fragments. Es besteht aber eine Differenz zwischen dem *ἄπτεται* in bezug auf das Licht und dem *ἄπτεται* als dem Anrühren des Wachenden an den Schlafenden und des Schlafenden an den Toten. Im Fragment 26 wird nicht eine Geschichte erzählt, werden keine Ereignisse, die passieren, berichtet, sondern es werden Grundverhältnisse des Menschen zur Macht des Lichts und zur Macht des Verschlössenen, die er auf je andere Weise anrührt, in den Blick genommen. Das *ἄπτεται* ist einmal bezogen auf das Licht, das andere Mal auf die Dunkelheit des Schlafenden und auf die größere Dunkelheit des Toten. Das *ἄπτεται* ist in allen drei Bezügen das Gemeinsame. Wenn wir das Feuer nicht als Element nehmen, sondern als das, was den Schein wirft und im Schein die Abständigkeit des Vernehmenden und Vernommenen ermöglicht, dann ist mit einer eventuellen Übersetzung als „Kontakt“ für das Feuer-Zünden zu wenig gesagt. Wir müssen fragen, in bezug wozu der Kontakt bestimmt werden muß. Einmal handelt es sich um den Kontakt zum lichtenden und nicht nur zum verbrennenden und wärmenden Feuer, das andere Mal um den Kontakt zu dem bzw. um ein Anrühren dessen, was nicht zum Aufscheinen kommt, sondern sich dem Menschen verschließend entzieht.

HEIDEGGER: Was sich verschließend entzieht, ist nicht zunächst offen, um sich dann zu verschließen. Es verschließt sich nicht, weil es auch nicht offen ist.

- 242 FINK: Das Sichverschließen meint nicht ein Zugegangensein. Das Anrühren ist hier ein Fassen des Unfaßlichen, ein Anrühren des Unberührbaren. Im Dunkel des Schlafes rührt der Mensch an das Totsein, an eine Möglichkeit seiner selbst. Aber das bedeutet nicht, daß er zum Toten wird. Denn es heißt: ζῶν δὲ ἄπτεται τεθνεῶτος.

HEIDEGGER: Das Elend der ganzen Heraklit-Interpretation ist meiner Meinung darin zu sehen, daß das, was wir Fragmente nennen, keine Fragmente sind, sondern Zitate aus einem Text, in den sie nicht hineingehören. Es handelt sich um Zitate aus verschiedenen Textstellen,

FINK: die durch den Kontext nicht erhellt werden.

HEIDEGGER: Herr Fink wird uns jetzt einen Vorblick geben auf den weiteren Gang des Auslegungsversuchs, und ich werde im Anschluß daran einiges über das Bisherige bemerken.

FINK: Ich gehe über zum Fragment 27, das ich auf das Fragment 26 beziehen möchte. Der Text lautet: ἀνθρώπους μένει ἀποθανόντας ἄσσα οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν. Diels übersetzt: „Der Menschen wartet, wenn sie gestorben, was sie nicht hoffen noch wähen.“ Wir können in der Auslegung mit der Frage ansetzen, was ἐλπίζω bzw. ἐλπίς bedeutet. Die Menschen sind nicht nur auf das unmittelbar Gegenwärtige, auf das, was vorliegt, in ihrem vernehmenden Gewahren bezogen. Sie sind nicht allein angewiesen auf das Beikommen von wahrnehmbaren Umwelt-dingen, sondern sie sind in der Begegnung von Gegenwärtigem als handelnde Wesen in der Erwartung in die Zukunft vorentworfen. Dieser Vorentwurf geschieht u. a. auch in der Hoffnung. Platon unterscheidet in den Νόμοι (I 644 c 10 - 644 d 1) zwei Formen der ἐλπίς: Furcht (φόβος) und Zuversicht (θάρος). Die Furcht bestimmt er als Erwartung des Schmerzhaften (φόβος μὲν ἢ πρὸ λύπης ἐλπίς), die Zuversicht als Erwartung des Gegenteil (θάρος δὲ ἢ πρὸ τοῦ ἐναντίου). Der Mensch verhält

sich zur Zukunft zuversichtlich in der Erwartung der künftigen Freude und fürchtend in der Erwartung des auf ihn zukommenden Bedrohlichen. Darüber hinaus rührt der Mensch nicht nur an den Toten, sondern er verhält sich auch zum Tode. Solange er sich auf die Zukunft vorentwirft, steht er in seinen Verhaltungen im Projekt der Zukunft, die teilweise durch ihn selbst gestaltet und bewältigt, zum großen Teil aber auch durch das Geschick bestimmt wird. 243

HEIDEGGER: Wie ist das Verhältnis von Erwarten und Hoffen zu bestimmen?

FINK: Ich höre in der Hoffnung die Erwartung von etwas Positivem, in der Furcht dagegen die Erwartung von etwas Negativem. Der einzelne Mensch lebt über die unmittelbare Gegenwart hinaus im Vorgriff auf das Ausstehende in der gestaltbaren Zukunft. So haben etwa die Athener im Vorblick auf den möglichen Ausgang überlegt, ob sie den Krieg mit Sparta beginnen sollen. Dieses Verhältnis zur Zukunft hat der Mensch auch über die Schwelle des Todes hinaus. Er verhält sich nicht nur zur Zukunft seines künftigen Lebens, sondern auch über diese hinaus zu seinem Tode. Alle Menschen versuchen, in Gedanken das Land hinter dem Acheron zu bevölkern und zu besiedeln. Sie gehen mit einer zagenden Hoffnung ihrem Totsein entgegen.

HEIDEGGER: Das Verhältnis von Hoffnung und Erwartung ist mir noch nicht geklärt. Im Hoffen liegt immer ein Rechnen auf etwas, im Erwarten dagegen — vom Wort her gesprochen — die Haltung des Sichfügens.

FINK: Wohl kann man Hoffen und Erwarten in dieser Weise bestimmen, aber das Hoffen braucht nicht ein Rechnen auf etwas zu sein. Wenn die Menschen die Hoffnung aufpflanzen an den Gräbern der Toten, dann glauben sie, in einer gewissen Weise damit die Sphäre des Nichtantizipierbaren antizipieren zu können.

- 244 HEIDEGGER: Das Hoffen bedeutet „sich mit etwas fest befassen“, während im Erwarten das Sichfügen, die Zurückhaltung liegt. Die Hoffnung enthält gleichsam ein aggressives Moment, die Erwartung dagegen das Moment der Verhaltenheit. Hier sehe ich den Unterschied von beiden Phänomenen.

FINK: Griechisch ἐλπίς umfaßt beides. In den Νόμοι ist der Mensch durch λύπη und ἡδονή bestimmt. Die Erwartung (ἐλπίς) von λύπη ist φόβος, die Erwartung (ἐλπίς) einer ἡδονή ist θάρρος.

HEIDEGGER: Beide Haltungen machen sich fest auf das, worauf sie sich beziehen. Die Erwartung aber ist die Haltung der Verhaltenheit und des Sichfügens.

FINK: Die Erwartung ist die philosophische Haltung. Der Mensch verhält sich nicht nur zur Zukunft seines Lebens, sondern er greift auch hoffend über die Schwelle des Todes hinaus. Der Tod aber ist das Verschllossene, Unbestimmbare und Unfaßliche. Es ist daher die Frage, ob hinter dem Acheron ein Land oder ein Niemandsland ist.

HEIDEGGER: Mozart sagte ein Vierteljahr vor seinem Tode: „Der Unbekannte spricht zu mir“.

FINK: Der Unbekannte hat auch bei ihm das Requiem bestellt. Hierher gehört auch Rilkes Grabspruch: „Rose, oh reiner Widerspruch, Lust, / niemandes Schlaf zu sein unter soviel / Lidern.“ Die Rose ist das Gleichnis des Dichters, der in den vielen Liedern bzw. unter den Lidern nicht mehr der ist, der die Lieder gedichtet hat, sondern der sich selbst entgangen ist in niemandes Schlaf. In der Charakterisierung des Todes als niemandes Schlaf liegt eine abwartende Haltung, ein Sichversagen von Projektionen hinter den Acheron. In der ἐλπίς verhält sich der Mensch vorgehend bestimmend, und zwar entweder im Vorblick auf die Zukunft seines Lebens oder aber über die

Schwelle des Todes hinaus im Hinblick auf ein postmortales Leben. Heraklit aber sagt, daß auf die Menschen, wenn sie gestorben sind, solches wartet, was sie nicht hoffen. Diels übersetzt das δοκέουσιν mit „wähnen“. Im Wähnen liegt ein abwertender Sinn eines falschen Meinens. Ich glaube aber, daß δοκεῖν hier nicht „wähnen“, sondern „vernehmen“ bedeutet. Auf die Menschen wartet, wenn sie gestorben sind, solches, was sie nicht erreichen durch vorgreifendes Hoffen oder durch Vernehmen. Das Totenreich stößt jede voreilige Beschlagnahme und Erkenntnis von sich ab. 245

HEIDEGGER: Wir müssen das δοκεῖν noch näher erläutern.

TEILNEHMER: δέχομαι heißt: annehmen.

HEIDEGGER: „annehmen“ ist hier aber nicht zu verstehen im Sinne von Annahme, wie wir sagen: ich nehme an, daß es morgen regnet. „annehmen“ bedeutet hier: ich nehme hin. Ich nehme an, was mir gegeben wird. Es geht hier also um das Moment des Hinnehmens, während sonst das δοκεῖν ein nicht recht gültiges Meinen bedeutet. Wir müssen daher das δοκέουσιν übersetzen als: annehmen und vernehmen. Das Annehmen meint hier nicht die Annahme, etwa wie sie von Meinong zum Thema gemacht worden ist, mit dem sich Husserl heftig auseinandergesetzt hat. δοκεῖν ist hier nicht das bloße Wähnen, sondern das annehmende Vernehmen.

FINK: Bei Platon hat dann die δόξα vorwiegend den Sinn des Meinens. Aber es findet sich auch bei ihm die ὁρθὴ δόξα, die keinen negativen Akzent hat.

HEIDEGGER: Das δοκεῖν in der Bedeutung, die wir für das Fragment 27 in Anspruch nehmen, treffen wir auch bei Parmenides an, wenn er von den δοκούντα spricht.

FINK: Wir können also abschließend noch einmal das Fragment 27 übersetzen: Auf die Menschen wartet, wenn sie gestorben

- 246 sind, solches, was sie nicht erreichen durch Hoffen und annehmendes Vernehmen. Das bedeutet, daß der Mensch abgestoßen wird von der Unzugänglichkeit des Totenbereichs. — Anschließend gehe ich zum Fragment 28 über: δοκέοντα γὰρ ὁ δοκιμώτατος γινώσκει, φυλάσσει· καὶ μέντοι καὶ Δίκη καταλήψεται ψευδῶν τέκτονας καὶ μάρτυρας. δοκέοντα dürfen wir auch hier nicht im negativen Sinne des Wähnens verstehen.

HEIDEGGER: Snell versteht δοκέοντα als das, was nur Ansicht ist. Mit dieser Übersetzung verbinde ich mit dem Fragment keinen Sinn.

FINK: Ich möchte eine Interpretation vorschlagen als eine Art Stütze für das nichtwahnhafte δοκεῖν aus dem Fragment 27. Der δοκιμώτατος ist der am meisten Vernehmende, derjenige, der im Vernehmen die größte Mächtigkeit hat.

TEILNEHMER: Der δοκιμώτατος ist auch der Erprobtste. Vielleicht müssen wir beide Bedeutungen zusammen in den Blick nehmen.

HEIDEGGER: Wie übersetzt Diels das Fragment 28?

FINK: „(Denn) nur Glaubliches ist, was der Glaubwürdigste erkennt, festhält. Aber freilich Dike wird auch zu fassen wissen der Lügen Schmiede und Zeugen.“ Man würde statt „Glaubliches“ eher „Unglaubliches“ erwarten. Ich bin nicht der Ansicht, daß δοκέοντα den Sinn des bloß Angesetzten und nicht Verifizierten hat. δόξα bedeutet im Griechischen gar nicht nur die bloße Meinung. Es gibt auch die δόξα eines Helden und Feldherrn. Hier besagt δόξα die Weise, im Ansehen und nicht etwa in einer Wahnauffassung zu stehen.

TEILNEHMER: Der δοκιμώτατος ist auch der Angesehenste,

FINK: aber nicht bei den Vielen, sondern auf den Denker hin gesprochen. Der δοκιμώτατος vernimmt die δοκέοντα, d. h. die πάντα

als das viele Seiende, das aufglänzt, erscheint und im Erscheinen vernehmlich wird. Der am meisten Vernehmende vernimmt die Dinge in ihrem Aufschein. φυλάσσει übersetze ich nicht als „hält sie fest“, sondern als „schließt sie zusammen“. Der am meisten Vernehmende nimmt das viele Seiende auf und schließt es zusammen. Auch die πολλοί sind im Vernehmen auf die δοκέοντα bezogen, aber sie sind an sie hingegeben und verloren. Sie vermögen nicht, die Einigung zu sehen, das Licht, in dem die δοκέοντα zum Aufschein kommen. Der δοκιμώτατος ist auf die erscheinenden Dinge bezogen und hält sie zusammen. Er wacht über die δοκέοντα, indem er sie auf das ἐν hin bezieht. Er ist nicht nur ausgerichtet auf das Viele, das im Schein des Lichtes sich zeigt, sondern als zugleich lichtverwandt hat er die zusammenschließende Kraft und sieht, was die δοκέοντα möglich macht.

HEIDEGGER: Sie interpretieren also φυλάσσειν als Zusammenhalten.

FINK: Das Zusammenhalten der Dinge auf den Zusammenhalt bzw. auf das Ver-hältnis hin, wie Sie gesagt haben. Der am meisten Vernehmende vernimmt das Aufscheinende im zusammenschließenden Verhältnis. Der δοκιμώτατος ist unter den gewöhnlichen Menschen ähnlich wie das Licht selbst. Der zweite Satz des Fragments lautet übersetzt: Aber freilich Dike wird auch zu fassen wissen der Lügen Schmiede und Zeugen. Die Schmiede der Lügen sind diejenigen, die die δοκέοντα aus der Fuge der versammelnden Einheit herausgelöst haben und sie nur als solche vernehmen, nicht aber das Erscheinende im Licht des ἐν. Die Dike wacht über das rechte vernehmende Verhalten, über die Wächterschaft des δοκιμώτατος, der die δοκέοντα zusammenhält.

HEIDEGGER: καταλαμβάνω heißt auch vereinnahmen.

FINK: Hier im Fragment ist aber noch mehr gemeint. Dike wird sie der Lügen überführen. Sie ist die wachende Macht, der

- 248 gemäß sich der δοκιμώτατος verhält, wenn er die ὄντα als das Viele zusammenhält auf das Eine hin. Der Gegenbegriff zum δοκιμώτατος sind die πολλοί, die sich nur an das Viele verlieren und nicht die zusammenschließende Macht des Lichts sehen. Sie sehen wohl das Aufglänzende im Licht, aber nicht die Einheit des Lichts. Sofern sie eine menschliche Grundmöglichkeit verfehlen, sind sie Schmiede der Lügen. Ihre Lügen, bzw. ihre Falschheit besteht in ihrem bloßen Hinblick auf die δοκέοντα, ohne daß sie diese im Hinblick auf das einigende Eine zusammenhalten. Die Dike ist die den Denker begeisternde Macht, die über die im εἶν gesammelte Einheit der πάντα wacht. Ob man μάρτυρας auch noch auf ψευδῶν beziehen kann, ist eine philologische Frage. Die μάρτυρες sind Zeugen, die die δοκέοντα vernehmen, aber nur diese und nicht auch die Helle des Feuers selbst.

HEIDEGGER: Diese Deutung ist philologisch eleganter.

FINK: Mit den Zeugen wären die Vielen genannt, die sich auf das, was sie unmittelbar sehen und vernehmen, berufen. Was die der Einheit des εἶν Entfremdeten in ihrem Vernehmen auf die Dinge hin gewahren, ist nicht falsch in dem Sinne, daß es sich als wahnhaft herausstellt. Sie sind Zeugen von wirklichen Dingen, aber sie beziehen die δοκέοντα nicht zurück auf die sammelnde Fuge wie der δοκιμώτατος. Das Fragment 28 habe ich als Unterstützung für das Fragment 27 herangezogen. Das δοκεῖν ist hier nicht im Sinne des abschätzigen Wähnens gemeint. Wahnhafte und falsche Auffassungen haben wir auch in bezug zu dem, was uns umgibt. Es wäre nichts Besonderes, wenn Heraklit nur sagen würde, daß wir uns angesichts dessen, was uns im Tode erwartet, nicht wähnend verhalten. Wenn er aber von einem οὐκ ἔλπονται οὐδὲ δοκέουσιν in bezug auf die uns entzogene Sphäre des Totenreichs spricht und das δοκεῖν hier nicht die Bedeutung des Wähnens hat, dann hat seine Aussage eine härtere Bestimmtheit. Auch im Diesseits kommen wir nicht aus mit dem Vernehmen. Wir bewegen uns immer in einem

rechten und schlechten Vernehmen. Im Leben gibt es Irrtum und Täuschung. Heraklit aber sagt, daß das Vernehmen, das wir kennen und in den Dienst unserer Lebensführung stellen, nicht für den postmortalen Bereich ausreicht. Es gibt kein Vernehmen, das in das Niemandsländ einzudringen vermag. — Ich gehe über zum Fragment 111: νοῦσος ὕγιεινὴ ἐποίησεν ἡδὺ καὶ ἀγαθόν, λιμὸς κόρον, κάματος ἀνάπαυσιν. Diels übersetzt: „Krankheit macht Gesundheit angenehm und gut, Hunger Sättigkeit, Mühe Ruhe.“ Dieses Fragment scheint simpel zu sein. Man könnte sich darüber verwundern, daß eine solche Alltagserfahrung sententiös formuliert unter den Sprüchen des Heraklit auftaucht. Wir können es aber aufnehmen als einen Einstieg in die Fragmente, die das Verhältnis des Entgegengesetzten in einer ungewöhnlichen Weise denken. Wenn gesagt wird: Krankheit macht Gesundheit angenehm, verhält es sich dann so einfach wie Sokrates im Phaidon sagt, daß er, nachdem er von der schmerzhaften Fessel befreit ist, nun das angenehme Gefühl des Kratzens empfindet? Hier geht das Wohlfühl aus dem vergangenen Unbehagen hervor. Heraklit sagt: Krankheit macht Gesundheit gut und süß. Dabei kann entweder die vorangehende oder die nachkommende Gesundheit gemeint sein. Krankheit-Gesundheit ist kein Unterschied stehend-gegensätzlicher Art, sondern ein Kontrastphänomen derart, daß aus der Krankheit Gesundheit werden kann. Das gleiche gilt für Hunger und Sättigkeit und für Mühe und Ruhe. Es handelt sich um einen Vorgang des Übergehens von Entgegengesetztem in das Gegenteil, um die phänomenale Verspannung von Kontrastierendem im Übergang. ἡδὺ und ἀγαθόν werden nicht bestimmt als Qualitäten in sich, sondern als hervorgegangen aus einem negativen Zustand, von ihrem zurückgelassenen und überwundenen Gegenteil her bestimmt. Vergangener Reichtum macht die nachfolgende Armut bitter, und umgekehrt, vorangehende Armut macht den nachfolgenden Reichtum angenehm. Diese Verhältnisse von Entgegengesetztem sind uns geläufig. Wichtig ist hier nur, daß ἀγαθόν und ἡδὺ nur aus dem Kontrast bestimmt werden. — Damit gehe ich über zum Fragment 126: τὰ ψυχρὰ θέρεται,

- 250 θερμὸν ψύχεται, ὑγρὸν αὐαίνεται, καρφαλέον νοτίζεται. Die Dielsche Übersetzung lautet: „Das Kalte erwärmt sich, Warmes kühlt sich, Feuchtes trocknet sich, Dürres netzt sich.“ ψυχρά, θερμόν, ὑγρόν, καρφαλέον übersetzt Diels durch: Kaltes, Warmes, Feuchtes, Dürres. Was aber ist damit gemeint? Es handelt sich hier um Neutra, die problematisch sind, weil sie einmal einen bestimmten Zustand von etwas aussagen und zum anderen das Kaltsein, Warmsein, Feuchtsein und Trockensein schlechthin meinen können. Ist ein bestimmter Zustand von etwas gemeint, dann wird gesagt: das Kalte, das sich erwärmt, geht aus dem Zustand des Kaltseins in den des Warmseins über. Der Übergang eines Dinges von einem Zustand in einen entgegengesetzten ist etwas anderes als das Übergehen des Kaltseins in das Warmsein schlechthin. Der Übergang von etwas aus dem Kaltsein in das Warmsein ist ein bekannter phänomenaler Bewegungswandel. Damit ist weniger gesagt als mit den πυρὸς τροπαί. Denn hier geht es um die Umsetzung des Feuers selbst in anderes. Merkwürdig ist, daß Heraklit einmal im Plural (τὰ ψυχρά) und dreimal im Singular spricht (θερμόν, ὑγρόν, καρφαλέον). Wir müssen uns den Unterschied klarmachen, der zwischen dem Übergang einer Sache aus dem Kaltsein in das Warmsein und dem Übergang des Kaltseins schlechthin in das Warmsein schlechthin liegt. Wenn gesagt würde, daß das Lebendsein eines Menschen in das Totsein übergehen kann, so wäre damit nichts Aufregendes ausgesprochen. Aber problematischer und uns härter angreifend wäre die Aussage, daß das Leben selbst in den Tod und umgekehrt, der Tod in das Leben übergeht. Das wäre ähnlich dem Übergang des Kaltseins in das Warmsein und des Warmseins in das Kaltsein.

HEIDEGGER: Sind τὰ ψυχρά die kalten Dinge?

FINK: Das ist gerade die Frage, ob mit ihnen die kalten Dinge oder aber das Kaltsein schlechthin gemeint ist. Was die kalten Dinge anbetrifft, so gibt es solche, die von Hause aus kalt sind, wie etwa das Eis, und solche, die gelegentlich kalt sind, wie das

Wasser, das kalt, aber auch warm sein kann. Wasser kann aber auch aus dem Zustand des Flüssigen in den des Dampfförmigen übergehen. Es gibt daher zeitweilige und wesensmäßige Übergänge. Ein schwierigeres Problem aber ist das Verhältnis von Kaltsein und Warmsein schlechthin. Wenn τὰ ψυχρά τὰ ὄντα sind, sind dann τὰ ὄντα Dinge, die im Zustand des Seiendseins sind und übergehen können in den Zustand des Nichtseins? Meint τὸ ὄν den zeitweiligen Zustand von etwas substrathaft Zugrundeliegendem? Oder ist mit τὸ ὄν kein Ding und keine Sache, sondern das Seiendsein gemeint? Für Hegel geht das Sein über in das Nichts und das Nichts über in das Sein. Sein und Nichts sind für ihn dasselbe. In dem aber, wie diese Selbigkeit gemeint ist, liegt eine Zweideutigkeit. Ist das Verhältnis von Seiendsein und Nichtsein ein analoges Verhältnis wie das zwischen Kaltem und Warmem? Meint Heraklit, wenn er vom Kalten und Warmen spricht, nur die kalten und warmen Dinge? Daß kalte Dinge sich erwärmen können und umgekehrt, ist eine banale Aussage. Aber es könnte doch sein, daß das Fragment eine über diese Banalität hinausgehende Problematik enthält, wenn in ihm gesagt werden soll, daß das Kaltsein und Warmsein als ein stehender Gegensatz selber ineinander übergehen.

TEILNEHMER: Wir müssen den Gegensatz zwischen dem Kalten und Warmen so verstehen, daß im Kalten schon das Sicherwärmten enthalten ist.

FINK: Damit greifen Sie wieder auf die leichte Lesart des Fragments zurück. Das Kalte ist dann das kalte Ding, das sich erwärmt. Das ist aber kein Übergang vom Kaltsein schlechthin in das Warmsein schlechthin, sondern nur der Übergang von thermischen Zuständen an einem Ding. Dieser Gedanke bereitet keine Schwierigkeit. Ein größeres Problem ist aber dann gegeben, wenn das Kalte und das Warme nicht die kalten und warmen Dinge, sondern das Kaltsein und das Warmsein schlechthin sind, von denen dann gesagt wird, daß sie ineinander übergehen. θερμόν oder ὑγρόν müssen wir so zu lesen versu-

252 chen, wie bei Platon τὸ καλόν, τὸ δίκαιον zu verstehen ist. τὸ καλόν ist nicht das, was schön ist, sondern was die καλὰ zu Schönem macht. Für uns ist die Frage, ob mit der Verspannung von Kontrastgegensätzen nur die alltäglich bekannten Phänomene gemeint sind, oder ob eine Hintergründigkeit darin liegt, daß ein nicht phänomenal bekanntes Übergehen und Ineinanderfließen der sonst stehenden Entgegengesetztheit in den Blick genommen wird. Das Fragment 126 ist zweideutig. Einmal hat es einen Banalsinn, zum anderen einen problematischen Sinn, bei dem es nicht um das Verhältnis von kalten und warmen Dingen, sondern um das Übergehen des Kaltseins schlechthin in das Warmsein schlechthin und umgekehrt geht. Beim Übergang vom Kaltsein in das Warmsein verhält es sich ähnlich wie beim Übergang vom Leben in den Tod und vom Tod in das Leben. In diesem Übergang ist jetzt nicht das Leben eines Menschen gemeint, das in das Totsein übergeht. Die eigentliche Herausforderung des Fragments ist in der teilweisen Gleichsetzung von Entgegengesetztem zu sehen und nicht im Übergehen von Zuständen an einem Ding.

HEIDEGGER: Die Herausforderung liegt in dem Übergehen als solchem,

FINK: in dem Übergehen von solchem, was sonst als Gegensatz steht. Vielleicht ist der Gegensatz von Leben und Tod auch ein stehender wie der von Kaltsein und Warmsein. Im Bezugsraum dieses Gegensatzes kann eine Bewegung von Dingen geschehen derart, daß etwas, was zuerst kalt ist, dann warm wird, und umgekehrt. Wir stehen aber vor der Frage, ob in dem Fragment mehr gesagt ist als die Banalauffassung, ob in ihm die provozierende These liegt, die auch die stehenden Gegensätze ineinander übergehen läßt.

TEILNEHMER: Das Verhältnis vom Warmsein und Kaltsein ist ein Ineinandergehen.

HEIDEGGER: Sie denken an die ἀλλοίωσις von Aristoteles.

FINK: Die ἀλλοίωσις setzt ein ὑπομένον voraus, an dem die μεταβολή sich vollzieht. Dann haben wir einen Übergang von entgegengesetzten Zuständen an einer Sache. Ein Wärmeleiter kann sich zunächst im Zustand des Wärmegrades Null befinden und sich dann in steigenden Graden erwärmen. Wir können dabei fragen, wo die Kälte hingeht und woher die Wärme kommt. Solange wir solche Phänomene des Übergangs auf eine zugrundeliegende Substanz beziehen, sind diese Übergänge nicht problematisch. 253

HEIDEGGER: Aber die ἀλλοίωσις ist doch ein philosophisches Problem?

FINK: Dem stimme ich zu. Sie ist vor allem problematisch, weil Aristoteles von ihr her letztlich auch das Entstehen und Vergehen interpretiert.

HEIDEGGER: Seine Bewegungsphilosophie ist auf einen bestimmten Bereich abgesteckt. Wir müssen also drei Dinge unterscheiden: erstens, wie ein kaltes Ding warm wird, zweitens dieses Werden als ἀλλοίωσις interpretiert, was schon ein ontologisches Problem ist, weil hier das Sein von Seiendem bestimmt wird, und drittens

FINK: das Übergehen des Kaltseins überhaupt in das Warmsein überhaupt. Damit wird im Denken der Unterschied vom Kaltsein und Warmsein aufgehoben. Der Übergang eines Dinges aus dem Zustand des Kaltseins in den des Warmseins ist nur eine Bewegung an einem dinglichen Substrat. Etwas anderes ist der problematische Zusammenfall vom Kaltsein mit dem Warmsein. Ein noch schwierigeres Problem ist das Selbigsein von Hades und Dionysos (ὡυτός δὲ Ἀΐδης καὶ Διόνυσος).

HEIDEGGER: Kann man den Unterschied von Kalt und Warm in Beziehung bringen zum Unterschied von Leben und Tod?

FINK: Leben und Tod ist ein viel härterer Unterschied,

254 HEIDEGGER: bei dem es keinen Komparativ gibt.

FINK: Der Unterschied zwischen dem Kaltsein und dem Warmsein ist ein Unterschied, der nur im Leben beheimatet ist.

HEIDEGGER: Der Unterschied von Kalt und Warm gehört in den Bereich der Thermodynamik,

FINK: während der Unterschied von Leben und Tod sich nicht an einem solchen Übergang von Kaltem in Warmes fassen läßt. Das Kalte und das Warme sind substantivierte Qualitäten. Das Kalte kann einmal das kalte Ding oder das Kaltsein als solches bedeuten. Ähnlich verhält es sich beim τὸ ὄν. Es bedeutet einmal das Seiende, dem Sein zukommt, und zum anderen das Seiendsein des Seienden. Die Zweideutigkeit gilt für das Kalte, das Warme, das Feuchte, das Trockene. Liest man das Fragment 126, ohne nach einem tieferen Sinn zu suchen, dann handelt es, was den Übergang der kalten Dinge in warme Dinge und umgekehrt anbetrifft, nur von thermodynamischen Phänomenen. Man stößt auf das Problem der ἀλλοίωσις, aber es enthält scheinbar keinen provokativen Sinn, den wir sonst von der Herakliteschen Störung der stehenden Gegensätze her kennen. Wenn wir das Fragment in der Weise lesen, daß es einen Übergang des Kaltseins schlechthin in das Warmsein schlechthin in den Blick nimmt, dann bringt es den Gegensatz, der sonst als feststehende Struktur der phänomenalen Welt bei allem Wandel der Dinge bleibt, wohl nicht in die ἀρμονίη φανερή, aber in die ἀρμονίη ἀφανής.

HEIDEGGER: Die Schwierigkeit sehe ich darin, daß man nicht weiß, wo das Fragment 126 bei Heraklit gestanden hat. Sie meinen also nicht den uns geläufigen Übergang von einem Kaltseienden in ein Warmseiendes und auch nicht die Bestimmung des Seinscharakters dieses Überganges, sondern

FINK: die als Provokation angesetzte Selbigkeit von Kaltsein und Warmsein.

HEIDEGGER: Kann man diese Selbigkeit von dem Unterschied des Kaltseins und Warmseins her anvisieren und nicht nur vom Gegensatz von Leben und Tod her? 255

FINK: Ich möchte noch auf das Fragment 8 eingehen: τὸ ἀντί-
ξουν συμφέρον καὶ ἐκ τῶν διαφερόντων καλλίστην ἁρμονίαν.
Diels übersetzt: „Das widereinander Strebende zusammenge-
hend; aus dem auseinander Gehenden die schönste Fügung.“
τὸ ἀντίξουν ist ein substantiviertes Neutrum.

HEIDEGGER: Dieses Wort gibt es bei Heraklit nur einmal. Ich habe nie recht verstanden, was mit τὸ ἀντίξουν eigentlich gemeint ist. Eher ist das Wort rückwärts von συμφέρον her zu verstehen.

FINK: τὸ ἀντίξουν bedeutet das Auseinanderstrebende, das Widereinanderstrebende, aber nicht wie zwei Lebewesen, sondern wie ein Widerspenstiges, das sich der Gewalt widersetzt. Das Widereinanderstrebende ist das widerspenstig sich Entgegenhaltende. Das Auseinanderstrebende ist zugleich das Zusammengetragene bzw. Zusammengebrachte. Wenn wir bei der zweiten Hälfte des Fragments ansetzen, wird auch die erste lesbar. Aus dem Auseinandergetragenen geht die schönste Harmonie hervor. Entgegen der gewöhnlichen Meinung, daß das Widerstrebende ein Negatives ist, ist hier das Widerstrebende zugleich das Zusammenbringende. Das widereinander Strebende geht in einer Weise zusammen, daß aus ihm als dem Auseinandergetragenen, dem widerstreitend Entzweiten, die schönste Harmonie entsteht. Damit denkt Heraklit programmatisch über das hinaus, was uns vorher als unmittelbares Phänomen im Fragment 111 begegnete: daß kalte Dinge warm werden können und umgekehrt.

HEIDEGGER: Wo aber gehört die „schönste Harmonie“ hin? Ist es die sichtbare oder die unsichtbare Harmonie?

FINK: Das läßt sich nicht auf Anhieb sagen. In die Gruppe der Fragmente, die die Gegensätze in den Blick nehmen, gehört

- 256 auch das Fragment 48: τῷ οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος. „Des Bogens Name also ist Leben, sein Werk aber Tod.“ Hier ist nicht nur das Ungereimte gemeint, daß zwischen Sache und Namen ein Mißverhältnis besteht.

TEILNEHMER: In diesen Zusammenhang gehört auch das Fragment 51: „Sie verstehen nicht, wie es auseinander getragen mit sich selbst im Sinn zusammen geht: gegenstrebige Vereinigung wie die des Bogens und der Leier.“

FINK: Um dieses Fragment auslegen zu können, muß man erst das Fragment 48 gelesen haben. Der Bogen vereinigt in sich den Gegensatz des Kämpfenden und des Totenbereichs. Die Leier ist das Instrument, das das Fest feiert. Auch sie ist ein Vereinigendes von zunächst Widerstrebendem. Sie einigt die Gemeinde des Festes. Das Fragment 51 nimmt nicht nur das Verhältnis von Leier und Festgemeinde in den Blick, sondern auch das Verhältnis des Tötens. Das Werk des Bogens ist der Tod, eine vom Fest verschiedene Grundsituation. Tod und Fest sind zusammengeschlossen, aber nicht nur wie die Bogenseiten durch die Sehne zusammengespannt sind, sondern in der Weise von mehrfältigen Gegenverhältnissen. Doch hier müssen wir abbrechen, weil diese Fragmente einer gründlichen Besinnung bedürfen.

HEIDEGGER: Ich möchte zum Abschluß keine Rede halten, sondern eine Frage stellen. Sie, Herr Fink, sagten zu Beginn der ersten Seminarsitzung: „Die Griechen bedeuten für uns eine ungeheure Herausforderung.“ Ich frage: inwiefern? Sie sagten weiter, daß es darum gehe, „zur Sache selbst vorzudringen, d.h. zu der Sache, die vor dem geistigen Blick des Heraklit“ gestanden haben muß.

FINK: Es ist die Frage, ob wir überhaupt aus unserer geschichtlichen Situation, belastet durch zweieinhalbtausend Jahre Weitergang des Denkens, uns von den Griechen und ihrem Seins-

und Weltverständnis entfernt haben und dennoch in allen Ver- 257
hältnissen immer noch Erben der griechischen Ontologie
geblieben sind.

HEIDEGGER: Wenn Sie von der Herausforderung der Griechen
sprechen, so meinen Sie die Herausforderung im Denken. Was
aber ist das Herausfordernde?

FINK: Wir werden herausgefordert, die ganze Richtung unseres
Denkens einmal umzukehren. Damit ist nicht die Aufarbeitung
einer geschichtlichen Tradition gemeint.

HEIDEGGER: Ist auch für Hegel die Antike eine Herausforde-
rung?

FINK: Nur im Sinne der Aufhebung und des Weiterdenkens
dessen, was die Griechen gedacht haben. Es ist aber die Frage,
ob wir nur die Verlängerung der Griechen sind und zu neuen
Problemen gekommen sind und uns von dreitausend Jahren
Rechenschaft geben müssen, oder ob wir in verhängnisvoller
Weise ein Wissen darum, wie sich die Griechen in der Wahrheit
aufgehalten haben, verloren haben.

HEIDEGGER: Geht es uns nur um eine Wiederholung Heraklits?

FINK: Es geht uns um eine bewußte Konfrontation mit Heraklit.

HEIDEGGER: Aber diese finden wir doch auch bei Hegel. Auch
er stand unter der Herausforderung der Griechen. Herausge-
fordert kann nur werden, der selber

FINK: eine Bereitschaft zum Denken hat.

HEIDEGGER: Im Hinblick worauf sind für Hegel die Griechen
eine Herausforderung?

258 FINK: Hegel hat die Möglichkeit gehabt, in seiner Begriffssprache die Tradition aufzunehmen, aufzuheben und zu verwandeln.

HEIDEGGER: Was heißt: seine Begriffssprache? Hegels Denken ist das Denken des Absoluten. Von diesem Denken her, von der Grundtendenz der Vermittlung erscheinen für ihn die Griechen

FINK: als Giganten, aber als Vorläufer,

HEIDEGGER: als das Unmittelbare und noch nicht Vermittelte. Alles Unmittelbare hängt an der Vermittlung. Das Unmittelbare ist immer schon von der Vermittlung her gesehen. Hier liegt für die Phänomenologie ein Problem. Es ist das Problem, ob hinter dem, was sie das unmittelbare Phänomen nennt, auch eine Vermittlung steckt. In einer früheren Seminarsitzung haben wir gesagt, daß das Bedürfnis bei Hegel ein fundamentaler Titel ist. Für das Denken Hegels — was jetzt nicht im persönlichen, sondern im geschichtlichen Sinne gemeint ist — bestand das Bedürfnis der Befriedigung des Gedachten, wobei Befriedigung wörtlich als Versöhnung des Unmittelbaren mit dem Vermittelten zu verstehen ist. Wie aber ist es bei uns? Haben auch wir ein Bedürfnis?

FINK: Wohl haben wir ein Bedürfnis, aber nicht einen Boden so wie Hegel. Wir verfügen nicht über eine Begriffswelt, in die wir

HEIDEGGER: die Griechen hineinnehmen können,

FINK: sondern wir müssen die Rüstung dieser Tradition ablegen.

HEIDEGGER: Und dann?

FINK: Wir müssen im neuen Sinne anfangen.

HEIDEGGER: Wo liegt für Sie die Herausforderung?

FINK: Darin, daß wir durch den Gang der Geschichte des Denkens an ein Ende gekommen sind, in dem uns die Fülle der Überlieferung fragwürdig geworden ist. Unsere Frage ist, ob wir nicht in einer neuen Zuwendung zu dem, was die Griechen gedacht haben, ob wir mit unserer neuen Seinserfahrung der griechischen Welt begegnen können. Wir müssen uns fragen, ob wir schon eine durch die Metaphysik nicht geprägte Seinserfahrung haben. 259

HEIDEGGER: Ist das so zu denken, daß unsere Seinserfahrung den Griechen gewachsen ist?

FINK: Hier kommt es auf die Wahrheit unserer Situation an, aus der heraus wir fragen und sprechen können. Wir können nur als Nihilisten mit den Griechen sprechen.

HEIDEGGER: Meinen Sie?

FINK: Das bedeutet aber nicht, daß im Nihilismus ein fertiges Programm läge.

HEIDEGGER: Wie, wenn es bei den Griechen etwas Ungedachtes gäbe, was gerade ihr Denken und das Gedachte der ganzen Geschichte bestimmt?

FINK: Wie aber gewinnen wir den Blick für dieses Ungedachte? Vielleicht ergibt sich dieser Blick erst aus unserer Spätsituation heraus.

HEIDEGGER: Das Ungedachte wäre das, was sich nur für unseren Blick zeigt. Aber es ist dabei die Frage, wie weit wir uns selbst verstehen. Ich mache einen Vorschlag: das Ungedachte ist die *ἀλήθεια*. Über die *ἀλήθεια als ἀλήθεια* steht in der ganzen griechischen Philosophie nichts. Im Paragraphen 44 b von „Sein und Zeit“ wird in bezug auf die *ἀλήθεια* gesagt: „Die Übersetzung durch das Wort ‚Wahrheit‘ und erst recht die

260 theoretischen Begriffsbestimmungen dieses Ausdrucks verdecken den Sinn dessen, was die Griechen als vorphilosophisches Verständnis dem terminologischen Gebrauch von ἀλήθεια ‚selbstverständlich‘ zugrunde legten.“ (Sein und Zeit. Siebente unveränderte Auflage 1953, S. 219) ἀλήθεια als ἀλήθεια gedacht hat mit „Wahrheit“ nichts zu tun, sondern bedeutet Unverborgenheit. Was ich damals in „Sein und Zeit“ über die ἀλήθεια gesagt habe, geht schon in diese Richtung. Die ἀλήθεια als Unverborgenheit hat mich immer schon beschäftigt, aber die „Wahrheit“ schob sich dazwischen. Die ἀλήθεια als Unverborgenheit geht in die Richtung dessen, was die Lichtung ist. Wie verhält es sich mit der Lichtung? Sie sagten das letzte Mal, die Lichtung setze nicht das Licht voraus, sondern umgekehrt. Haben Lichtung und Licht überhaupt etwas miteinander zu tun? Offenbar nicht. Lichtung besagt: lichten, Anker freimachen, roden. Das bedeutet nicht, daß es dort, wo die Lichtung lichtet, hell ist. Das Gelichtete ist das Freie, das Offene und zugleich das Gelichtete eines Sichverbergenden. Die Lichtung dürfen wir nicht vom Licht her, sondern müssen sie aus dem Griechischen heraus verstehen. Licht und Feuer können erst ihren Ort finden in der Lichtung. In dem Vortrag „Vom Wesen der Wahrheit“ habe ich dort, wo ich von der „Freiheit“ spreche, die Lichtung im Blick gehabt, nur daß auch hier die Wahrheit immer hinterher kam. Das Dunkel ist zwar lichtlos, aber gelichtet. Für uns kommt es darauf an, die Unverborgenheit als Lichtung zu erfahren. Das ist das Ungedachte im Gedachten der ganzen Denkgeschichte. Bei Hegel bestand das Bedürfnis der Befriedigung des Gedachten. Für uns waltet dagegen die Bedrängnis des Ungedachten im Gedachten.

FINK: Herr Professor Heidegger hat schon mit seinen Worten das Seminar offiziell geschlossen. Ich glaube, auch im Namen aller Teilnehmer sprechen zu dürfen, wenn ich Herrn Professor Heidegger in Herzlichkeit und Verehrung danke. Gedanken-Werke können sein wie ragende Gebirge im festen Umriß, wie „die sicher gebauten Alpen“. Wir aber haben hier etwas er-

fahren von dem flüssigen Magma, das als unterirdisch drängende Kraft Gebirge des Denkens aufwirft. 261

HEIDEGGER: Zum Abschluß möchte ich den Griechen die Ehre geben und zu den Sieben Weisen zurückgehen. Von Periander aus Korinth stammt der Satz, den er in einer Vorahnung gesprochen hat: μελέτα τὸ πᾶν, nimm in die Sorge das Ganze als Ganzes. Ein anderes Wort, das auch von ihm stammt, lautet: φύσεως κατηγορία, das Andeuten, Sichtbarmachen der Physis.

NACHWORT

Der Entschluß, ein gemeinsames Seminar über Heraklit zu veranstalten, wurde während eines der häufigen Besuche Eugen Finks im Hause Martin Heideggers gefaßt. Die Anregung zu diesem Seminar ging von Fink aus, der den Wunsch hegte, seine eigene Heraklit-Auslegung in einem Seminar-Gespräch mit Heidegger zu erproben.

Im Vorlesungsverzeichnis für das Winter-Semester 1966/67 wurde das vereinbarte Seminar als „Philosophische Übung“ unter dem Titel „Heraklit und Parmenides“ mit dem Vermerk „persönliches Seminar“ angekündigt. Denn es war ursprünglich vorgesehen, auf die Auslegung Heraklits auch diejenige des Parmenides folgen zu lassen. Das in dreizehn Sitzungen abgehaltene Seminar fand statt im Bibliotheksraum des von Eugen Fink geleiteten Seminars für Philosophie und Erziehungswissenschaft im Kollegiengebäude II der Freiburger Universität, mittwochs von 17 bis 19 Uhr. Fink selbst holte mit seinem Wagen jeweils vor Seminarbeginn Heidegger aus dessen Wohnung ab. Dr. Egon Schütz, Finks erziehungswissenschaftlicher Assistent, brachte nach Abschluß der Seminarsitzungen Heidegger in seinem Wagen nach Hause. Zu den dreißig Teilnehmern gehörten außer den bei Fink Studierenden und seinen drei Assistenten als geladene Gäste die Professoren Gerhart Baumann und Johannes Lohmann, ferner Heideggers langjährige Mitarbeiterin Frau Dr. Hildegard Feick und der Heidegger freundschaftlich verbundene und verdienstvolle Präsident des Freiburger Kunstvereins, Landrat a. D. Siegfried Bröse.

In ihrer Vorbesprechung hatten Heidegger und Fink beschlossen, daß Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann als Assistent Eugen Finks die Protokollierung der Seminarsitzungen übernehmen sollte. Dieser wurde hierbei unterstützt durch Dr. Anastasios Giannaras, ebenfalls Assistent Finks. Hinsichtlich der Art der Protokollierung kamen Heidegger und Fink überein, daß

das Seminargespräch jeder Sitzung vollständig und wortwörtlich – ohne die Hilfe eines Tonbandes – mitzuschreiben sei. Heidegger hatte ferner dem Protokollführer aufgetragen, ihm jedes maschinenschriftlich ausgearbeitete Stundenprotokoll jeweils am Mittwoch vormittag um 10 Uhr in die Wohnung zu bringen. Jedes dieser Sitzungsprotokolle wurde von Heidegger durchgesehen, in zwei Fällen handschriftlich geringfügig korrigiert und hernach autorisiert. Während Fink und die Teilnehmer ihrer Textarbeit die Dielssche Ausgabe der Vorsokratiker zugrundelegten, benutzte Heidegger seine italienische Ausgabe der Fragmente Heraklits: *Eracrito. Raccolta dei frammenti e traduzione italiana* di R. Walzer. Firenze 1939.

Jean Beaufret war es gewesen, der während eines seiner Freiburger Besuche Heidegger, als dieser ihm den vollständigen protokollierten Text des Heraklit-Seminars gezeigt hatte, nahegelegt hatte, diesen Seminar-Text zu veröffentlichen. Daraufhin beauftragte Heidegger Eugen Fink und F.-W. v. Herrmann mit der Vorbereitung der Druckvorlage und der Betreuung der Drucklegung. Zu den vorbereitenden Arbeiten gehörte zum einen die aus urheberrechtlichen Gründen vorzunehmende Streichung einiger, vorwiegend philologischer Ausführungen von Seminarteilnehmern, wie eine Anmerkung auf Seite 11 mitteilt, und zum anderen die Formulierung der Überschriften für die dreizehn Seminarsitzungen.

Das Heraklit-Seminar ist die letzte Lehrveranstaltung, die Martin Heidegger an der Freiburger Universität abgehalten hat.

Freiburg, im Juli 1985

F.-W. v. Herrmann

VIER SEMINARE

LE THOR 1966 1968 1969

ZÄHRINGEN 1973

Übersetzung der französischen Seminarprotokolle
von Curd Ochwaldt

A M. H.
(Martin Heidegger)

L'automne va plus vite, en avant, en arrière, que
le râteau du jardinier. L'automne ne se précipite pas
sur le cœur qui exige la branche avec son ombre.

Les Busclats 11 sept. 1966
René Char

René Char, Œuvres complètes, »Bibliothèque de la Pléiade« Band 308,
Paris 1983, S. 452. Eine Übersetzung:

An M. H.

Der Herbst treibt schneller, hin und zurück, als der Rechen des Gärtners.
Der Herbst fällt nicht her übers Herz, das nicht auskommt ohne den
Schatten der Zweige.

Les Busclats: Vgl. S. 417 unten.

SEMINAR IN LE THOR 1966

Das Seminar von 1966 (acht Jahre nach dem Vortrag in Aix-en-Provence: »Hegel und die Griechen«) bestand aus sieben Gesprächen. In den beiden ersten ging es um Parmenides und die fünf folgenden bezogen sich auf Heraklit. Zu Vezin, Fédier und Beaufret hatten sich zwei junge italienische Freunde gesellt, Ginevra Bompiani und Giorgio Agamben. Damals wurde kein Protokoll geführt. Mit den zusammengefaßten Aufzeichnungen der Teilnehmer läßt sich jedoch ein Bericht von drei Gesprächen über Heraklit geben, die am 5. September in einem Garten von Le Thor, am 9. in Le Rebanqué und am 10. in Les Busclats stattgefunden haben. 9

5. September

»Auf seinen dichterischen Felsen
erhob sich Le Thor. Der Spiegel der
Adler, Mont Ventoux, ragte in der
Sicht.«¹

Nach zwei Gesprächen über das Gedicht des Parmenides gehen wir zur Suche nach einem Leitfaden für das Lesen der Fragmente Heraklits über. Entscheidend ist dabei die Frage: nach welchem Wort Heraklits soll die Erläuterung sich vor allem richten? Wir haben ja vielerlei Worte vor uns: Logos, Physis, Welt, Streit, Feuer, Einzig-Eines usw. Von einem Hinweis ausgehend, den Aristoteles gibt², können wir mit der Tradition das Fragment 1 der Ausgabe Diels-Kranz auch als

¹ René Char, *Commune Présence*, Paris 1964, S. 72.

² Rhet. II, Kap. 5.

- 10 den Anfang jener Schrift Heraklits nehmen, die er nach Diogenes Laërtius im Tempel der Artemis in Ephesus zur Verwahrung gegeben haben soll. Die anderen Fragmente sind bei Diels-Kranz nach der alphabetischen Reihenfolge der Autoren angeordnet, die sie – von Aëtius bis Theophrast – zitiert haben, ausgenommen Fragment 2, das durch Sextus Empiricus überliefert ist und das dieser fast unmittelbar an Fragment 1 anschließt: »nachdem er zuvor etwas weitergegangen war, fügt er hinzu . . .«

Wir wählen daher als Leitfaden den Logos, um den es gleich zu Anfang von Fragment 1 geht:

τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἑόντος αἰεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι . . .

Sofort treffen wir auf eine erste Schwierigkeit.

Schon in der Antike hatte Aristoteles (a.a.O.) darauf hingewiesen, daß das Wort αἰεὶ sich ebenso auf das, was ihm vorhergeht, wie auf das ihm Folgende beziehen kann. Wird nämlich der λόγος das ἑὼν αἰεὶ genannt? Oder heißt es von den Menschen, daß sie *nie aufhören*, in Unkenntnis seiner zu bleiben? Gegen Burnet und Diels, aber mit Kranz, gibt Heidegger der Beziehung des αἰεὶ auf das ihm Folgende den Vorzug. Diese Entscheidung begründet er aber nicht nur so wie Kranz, daß es nämlich die nachfolgenden Adverbien sind (καὶ πρόσθεν . . . καὶ τὸ πρῶτον), die über den Sinn des αἰεὶ bestimmen würden. Der Grund für seine Entscheidung ist, daß Heidegger ἑόντος nicht als Beiwort zu λόγου liest, sondern wortgenau als Genitiv von ἑόν: das Seiende in seinem Sein. In seiner mehr parataktischen als syntaktischen Lesung sind τοῦ δὲ λόγου τοῦ δ'ἑόντος als *einander genau entsprechend* genommen, was übrigens die Trennung des vierten Wortes im Satz: τοῦδε, in τοῦ δέ bedingt.

Wir lesen also nicht:

Vom λόγος nun als dem immerwährend (αἰεὶ) Wahren sind ohne Verständnis die Menschen;
und auch nicht:

Vom λόγος nun, von dem was wahr ist, sind sie immer (ἀεί) 11
ohne alles Verständnis, die Menschen;

sondern:

*Vom λόγος nun, vom Seienden in seinem Sein, haben sie
niemals ein Verständnis, die Menschen.*

Was hier gesagt ist, wäre also die Selbigkeit von λόγος und
εἶν, in dem Sinne, in dem auch Parmenides in seinem Ge-
dicht sagt:

»Das nämlich Selbe ist zugleich Denken und Sein.«

Zumindest ist von dieser Lesung aus zu verstehen, was
Heidegger 1956 in »Der Satz vom Grund« (S. 177) sagte, daß
nämlich »im griechischen Wort λόγος eine Zugehörigkeit des im
Wort Gesagten zum Sein spricht«, – anders gesagt (S. 179):
»λόγος nennt das Sein«, oder daß »Sein, unter anderen Namen
der Frühzeit abendländischen Denkens, λόγος besagt« (S. 182).

Wir lesen jetzt das Fragment 1 als Ganzes.

»Vom λόγος aber, vom Seienden in seinem Sein, bleiben die
Menschen stets außerhalb allen Verständnisses, so bevor sie
gehört haben wie nachdem sie erstmals Hörende waren; denn
während auch alles gemäß dem λόγος geschieht, den ich sage,
gleichen sie doch Unerfahrenen, wenn sie sich in solchen
Worten und Werken versuchen, wie ich sie darlege, indem ich
Jegliches nach seinem Wesen unterscheide und es sage, wie es
sich verhält. Aber den andern Menschen entgeht, was sie als
Wachende tun, wie sich ihnen wieder verbirgt, was ihnen im
Schlaf gegenwärtig war.«

Fragment 1, das unter allen Grundworten den λόγος zum
Hauptgrundwort macht, wird darin durch Fragment 72 be-
kräftigt, wie Mark Aurel es überliefert:

»Mit dem sie am meisten zusammengehören . . ., davon
entzweien sie sich und darum: worauf sie alltäglich treffen,
alles erscheint ihnen in einem fremden Licht.«

Der Text enthält scheinbar ein Paradox. Sind die Dinge,
auf die man alltäglich stößt, nicht vielmehr ganz vertraut?

- 12 Inwiefern sollen sie sich also in einem fremden Licht zeigen? Insofern als die Menschen, wenn sie sich mit dem λόγος entzweien, nur noch eine Seite dessen sehen, worauf sie treffen, und im selben Maße ist das Angetroffene sozusagen sich selbst entfremdet.

Das Fragment nennt uns daher die Menschen, sofern sie vom Sein abkommen, um von ihm dem Seienden zuzufallen. Das steht im Blick, wo »Sein und Zeit« aus dem *Abkommen vom Sein* einen derartigen Verfall oder Ab-fall (an das Seiende) macht³. Was Heraklit sagt, steht jedoch in keinerlei Bezug zum Sündenfall, sondern es gehört zum Unterschied von Sein und Seiendem selbst, auf den die Menschen noch ursprünglicher versammelt sind. Die Auslegung des Verfalls als Sündenfall ist im Gegenteil in sich die Beseitigung dieses Unterschieds. Da hier aber an dem Unterschied von Sein und Seiendem festgehalten wird, steht selbst der Platonismus mit seiner Herabsetzung dessen, was bloßer Schein sei, erst noch bevor. Die ξένα Heraklits sind nichts *in geringerer Weise Seiendes*, sondern das Seiende selbst derart wie es sich *fremdartig* denen zeigt, die von dem Unterschied abkommen. Heraklit ist dem *Fremden* noch nicht *feindlich* gesonnen wie Platon.

Wenn wir jetzt von Fragment 72 zu Fragment 1 zurückkehren, so können wir hinzufügen, daß alles was in ihm von den »Unerfahrenen« gesagt ist, ebenso durch Fragment 2 bestätigt wird, wo sie aufs neue ἀξύνετοι, »Nichtmitgehende« genannt werden. Mit was gehen sie nicht mit? Mit dem λόγος, von dem sie getrennt sind. Die Sichentzweierenden des Fragments 72 sind solche Ab-getrennte. Deshalb muß der λόγος uns Leitfaden für das Lesen der Fragmente Heraklits sein (zumal diese Fragmente weniger Bruchstücke im eigentlichen Sinn als vielmehr Zitate aus einem heute verlorenen Text darstellen).

³ S. u. Z. 1949, S. 175 f.

(Die vorstehenden Bemerkungen erklären Heideggers Verwahrung einige Monate später während des Heraklit-Seminars, das, von Eugen Fink geleitet, im Wintersemester 1966–67 an der Universität Freiburg stattfand. Der Text des Seminars erschien 1970 im Verlag Klostermann. Vgl. besonders S. 179 f.: »Ihr (d. h. Eugen Finks) Weg der Heraklit-Interpretation geht aus vom Feuer zum λόγος, mein Weg der Heraklit-Interpretation geht aus vom λόγος zum Feuer.«)

8. September 1966

»Schlafe in meiner hohlen Hand,
Ölbaum, auf neuer Erde,
Vertrau, daß schön der Tag werde,
Was auch der Morgen erst fand.«¹

Hier bei den Ölbäumen, die sich an den Abhang vor uns bis in die Ebene schmiegen, wo in der Weite noch nicht sichtbar der Rhône-Strom fließt, beginnen wir wieder mit Fragment 2. Hinter uns lagert ein delphisches Bergmassiv. Das ist die Landschaft des Rebanqué. Wer den Weg dorthin findet, ist bei Göttern zu Gast.

»... (weshalb es geboten ist, sich nach dem ξυνόν zu richten, das heißt nach dem κοινόν):

Aber vom λόγος, der das ξυνόν ist, leben sie zwar, die die große Mehrzahl ausmachen, doch so, daß jeder seine Meinung für sich hat.«

Jetzt hören wir etwas mehr von dem λόγος, von dem wir durch Fragment 1 allerdings schon den Namen und die Selbigkeit mit dem Seienden kannten. Der λόγος stellt sich nun als das ξυνόν dar. Der Kommentar des Sextus Empiricus sagt andererseits: ξυνόν heißt soviel wie κοινόν. Aber gerade darin liegt alle Fragwürdigkeit.

Hinter dem von Heraklit genannten ξυνόν muß, sagt Heidegger, auch wenn es der Grammatik zuwiderläuft, ξυνιέναι gehört werden: zusammengehen, das Kommen der einen zu

¹ R. Char, *Commune Présence*, S. 129.

- 14 den andern; wogegen das κοινόν nur das καθόλον ist, das Allgemeine wie es sonst Verschiedenen gleichermaßen eigen ist, da es zum Beispiel Fröschen genau wie Hunden eigentümlich ist, Lebewesen zu sein. Wir können sagen, daß das ξυνόν die Bestimmung der ὄντα als ξυνιόντα ist, während das κοινόν die Bestimmung des ξυνόν vom Standpunkt desjenigen Denkens ist, das sich mit der Unterscheidung der Allgemeinheiten von untergeordneten Einzelzügen befaßt.

Bei Heraklit dagegen ist das »Übereinkommen«, die Miteinanderzusammengehörigkeit, die im ξυνόν liegt, weder das Allgemeine noch das Gattungsmäßige. Welche Weise der Zusammengehörigkeit hat er dann aber im Blick? Die desjenigen, was wesentlich *verschieden ist*: τὸ διαφερόμενον. Dieses allein kann *zusammenbringen*, im lateinischen Sinn von conferre, von *sich* auf eine selbe Seite *bewegen*, *sich* ihr *zuwenden*, um auf diese Weise dem »Übereinkommen« anzugehören: auf griechisch συμφέρεσθαι, in der Selbigkeit von διά und σύν. Beispiel: Tag und Nacht. Es gibt keinen Tag »allein«, keine Nacht »abgesondert für sich«, sondern die Miteinanderzusammengehörigkeit von Tag und Nacht ist selbst ihr Sein. Wenn ich nur sage: *Tag*, so weiß ich vom Tag-sein noch nichts. Um den Tag zu denken, muß man ihn bis hin zur Nacht denken und umgekehrt. Die Nacht *ist* der Tag als untergegangener Tag. Den Tag und die Nacht einander zugehören lassen, darin liegt das Sein ebenso wie der λόγος. Eben dies verstand Hesiod nicht zu unterscheiden, der von Tag und Nacht nur ihr Wechselspiel gesehen hatte, denn er sagt in der »Theogonie« (Vers 751):

»Niemals ja nimmt das Haus beide gleichzeitig auf.«

Für Heraklit ist es gerade entgegengesetzt. Das Haus des Seins ist dasjenige von Tag-Nacht zusammengenommen. Demgemäß sagt er in Fragment 57:

»Lehrer der Meisten, Hesiod, ihn halten sie für einen Mann tiefsten Wissens, ihn der sich in Tag und Nacht nicht auskannte: in Wahrheit ist es Eines.«

Kommen wir von hier aus auf das Fragment 72 zurück, so 15
besagt es: alltäglich lebt der Mensch in Beziehung zu Tag und Nacht. Aber wie Hesiod bemerkt er nur ihr Wechselspiel oder ihr Umschlagen. Er sieht nicht, daß dies angebliche Wechselspiel (Umschlagen) in verborgenerer Weise ihr Sein selbst ist. Was wahrhaft *ist*, ist weder der eine noch die andre, sondern die Miteinanderzusammengehörigkeit beider als die verborgene Mitte des einen und der anderen. Weil jedoch die ἀξύνετοι, die, die das ξυνόν nicht kennen, sich von dem abkehren, auf das sie wesentlich bezogen sind, erscheint ihnen alles in einem entfremdenden Licht. Unablässig gibt der λόγος ein Maß, das nicht angenommen wird. Daher:

Während der λόγος in dem ist, was anweist, und sein Anwesen deshalb selbst jeglichem ein Maß anweist, leben sie aus ihm, die Allermeisten, dennoch auf die Weise, daß jeder eine Meinung für sich hat. Sie leben aus ihm, ohne zu wissen, wovon sie sprechen. Sie sagen *ist* ohne zu wissen, was *ist* eigentlich bedeutet.

So steht es mit der ἰδία φρόνησις, für die Durst empfinden nichts als Durst haben heißt, Hunger nichts als Hunger, da der Tag nur noch Tag ist und die Nacht nichts als Nacht. Dem steht das ξυνόν gegenüber, das Heraklit, kühner noch als wir da wir es auf ξυνιέναι bezogen, versteht als: ξυν νόῳ λέγειν (Fragment 114): sagen oder vielmehr seinlassen in Übereinstimmung mit dem νόος, dem *Sinn*.

Die, deren Wort mit dem νόος übereinstimmt, müssen darin immer fähiger werden, indem sie sich an das ξυνόν πάντων halten, an das, worin alles übereinkommt, – und nicht im Wind der Meinungen nach allen Richtungen schwanken, wie es denen zustößt, die anstatt zu denken sich darauf beschränken, Informationen aufzugreifen (ἰστορεῖν, Fragment 35).

Wir schließen mit zwei Hinweisen:

1) In all dem, wovon der λόγος das Maß gibt, handelt es sich zwar um ein διά, aber er ist niemals *dialektisch* bestimmt, das heißt als Gegenüberstehen ständiger Gegensätze.

- 16 Das διαφερόμενον Heraklits ist vielmehr Entfaltung der einander Widerwendigen^{1a} und gründet im Unscheinbaren des λόγος. Wir erläutern:

Die Gegensätze schließen einander aus, während die Widerwendigen sich entsprechen, indem sie einander wechselseitig hervortreten lassen, in dem Sinne, nach welchem:

»Die Flut mit den Kieseln streitet
und das Licht mit dem Schatten.«²

Ebenso sagt Aischylos: »Dunkel und Licht sind einander widerwändig zugeteilt«³. Die Auffassung ständiger Gegensätze setzt den Satz als *Aussage* voraus, auf deren Boden sie kraft des Spiels der Negation auftreten. Die Untersuchung der Aussage ist das eigentümliche Geschäft der Logik, der Kunst, den λόγος vor dem Widerspruch als auf die Spitze getriebene Unvereinbarkeit zu bewahren, wenigstens solange die Logik nicht in Umkehrung ihrer Grundabsicht, zur Dialektik geworden, aus dem Widerspruch die »Springquelle«, wie Marx sagt, der Wahrheit selbst macht. Das Eigentümliche der Dialektik ist, die beiden Begriffe einer Beziehung gegeneinander auszuspielen in der Absicht, eine Umkehrung der vorgängig auf dem Boden ihrer Begriffe bestimmten Sachlage herbeizuführen. Für Hegel ist zum Beispiel der Tag die *These*, die Nacht *Antithese* und damit ist das Sprungbrett für eine *Synthese* von Tag und Nacht gefunden, in dem Sinne, wie der Widerstreit von *Sein* und *Nichts* durch das Erscheinen des *Werdens* ausgeglichen wird, das aus ihrem Zusammenstoß dialektisch hervorgeht.

Bei Heraklit geschieht jedoch das Umgekehrte. Anstatt die Gegensätze methodisch zu verbinden, indem die beiden Begriffe einer Beziehung gegeneinander ausgespielt werden,

^{1a} Vgl. Nietzsche 1961, I S. 599.

² Tristan l'Hermite, Le promenoir de deux amants.

³ Choephoroi 319.

nennt er das διαφερόμενον als συμφερόμενον: »Der Gott? – Tag-Nacht!« Das ist der Sinn der φύσις. Mit anderen Worten, Heraklit nennt die Zugehörigkeit zu einer einzigen Anwesenheit von allem, was sich von einem anderen löst, um nur desto inniger sich ihm zuzuwenden in dem Sinn, wie auf dem »Feldweg« »begegnen sich der Wintersturm und der Erntetag, treffen sich das regsam Erregende des Frühjahrs und das gelassene Sterben des Herbstes, erblicken einander das Spiel der Jugend und die Weisheit des Alters. Doch in einen einzigen Einklang, dessen Echo der Feldweg schweigsam mit sich hin und her trägt, ist alles verheitert . . .«⁴

2) Das Denken des Menschen, sein νοεῖν gehört selbst zum λόγος und bestimmt sich von ihm her als ὁμολογεῖν (Fragment 50). Das war es, was ich, sagt Heidegger, 1942 mit einer Erläuterung von Fragment 7 in einem Seminar für Anfänger zu zeigen versucht habe. Man übersetzt es gewöhnlich so:

»Wenn alles Seiende zu Rauch würde, die Nasen würden es unterscheiden.«

Dabei wird der Sinn des Verbuns γίνεσθαι mißverstanden, das hier eher das Anwesen von etwas sagt, als daß es seine Verwandlung in etwas anderes meint. Übersetzen wir also:

»Wenn das Seiende sich allenthalben als Rauch zeigte, wären die Nasen der Unterscheidung kundig.«

Humorvoller kann man nicht sagen, daß das Vermögen des Erkennens durch das Erscheinen des Seienden bestimmt wird. Völlig sichtbar wird dabei die Nähe, in der Heraklit und Parmenides zueinander stehen. Fragment 7, wie wir es jetzt verstehen, ist gewissermaßen die Heraklitische Fassung von Fragment 3 des Parmenideischen Gedichts:

»Das nämlich Selbe ist ebensowohl Denken als auch Sein.«
Um zusammenzufassen:

⁴ Der Feldweg, Frankfurt/M 1953, S. 6 f.

- 18 1) Bei Heraklit keine Dialektik – auch wenn sein Wort der Ansatz dafür ist, daß das, was in diesem Sinne nach ihm begann, wortwörtlich das ist, »was der Morgen *erst* fand«.⁵

2) Alles Denken ist »umwillen des Seins«, gar nicht zu reden davon, daß dieses nur Gegenstand des Denkens sei.

9. September

»Der Schlange zum Wohl.«¹

Heute sind wir im Haus des Dichters an den Lavendelfeldern versammelt. Schon morgen werden wir auseinandergehen, aber Heraklit bleibt uns nah, weil wir miteinander das Fragment 30 lesen wollen.

»Diesen λόγος hier, sofern er der selbe für alles und für alle ist, keiner der Götter, auch nicht einer der Menschen hat ihn hervorgebracht, der schon immer war und der ist und sein wird: unerschöpflich lebendes Feuer sich in Maßen entzündend, in Maßen verlöschend.«

Eine Schwierigkeit hatte uns schon aufgehalten: wie soll das Adverb αἰῶν verstanden werden, das wir durch »schon immer« übersetzt haben? Ist eine »ewige Welt« im Sinne von Aristoteles und der Scholastik gemeint? Bedeutet es aeternitas? Oder vielmehr sempiternitas? Wir erinnern uns an Braque: »Das Immerwährende gegen das Ewige«. Und weiterhin: »Das Immerwährende und sein Quellgeräusch«.² Das Adverb scheint jedoch nur auf das Imperfektum ἦν bezogen, das lediglich auf »hat nicht hervorgebracht« entgegnet. Es bedeutet dann, daß diese Welt hier nicht gemacht worden ist, da sie in aller Zeit schon da war. Dem-

⁵ Das aus dem Leitspruch aufgenommene Char-Zitat deutet an, was das Denken im Anfang (»Morgen«) der abendländischen Geschichte »zuerst« gefunden hat: das Fragen der Metaphysik.

¹ René Char, Titel der Sammlung À la santé du serpent, Paris 1954 (GLM).

² Georges Braque, Le jour et la nuit, cahiers 1917–1952, Paris 1952, S. 26, 30.

nach wäre der Sinn mehr in der Richtung des Ewigen zu suchen, weil das Immerwährende erst danach durch das Präsens und ihm folgende Futurum sowie besonders durch das zweite αἰ gesagt wird, durch jenes in αἰζων, unerschöpflich lebend. Hier waltet jedoch die Ewigkeit nicht über die Zeit, nach der übrigens nicht ausdrücklich gefragt und von der bloß gesagt wird, daß, soweit man auch zurückgehen mag, *diese* »Welt« schon da war. Dem »ist« genau entsprechend klingt das im »wird sein« nach³.

Wir haben »die Welt« gesagt. Das ruft sogleich die Vorstellung eines großen Ganzen hervor, jenes, das sehr viel später durch den Versuch, es zu bestimmen, zur Kantischen »Kosmologie« mit den von ihr entwickelten Antinomien führt, – weiterhin bis zu den Forschungsunternehmen der Raumfahrer (»Kosmonauten«). Doch spricht Heraklit davon?

1) Das Verb κοσμέω, zu dem κόσμος gehört, bedeutet: in eine Ordnung bringen. Zwar fraglos nicht im Sinn einer bloßen Einteilung, sondern je nachdem die Dinge inmitten einer »gemeinsamen Anwesenheit« (»commune présence«)^{3a} zueinander gehören, wie Tag und Nacht, wir sahen es, ineinander gefügt sind. Insofern nennt κόσμος nicht ein Etwas, das größer wäre als die anderen und innerhalb dessen sie alle Raum fänden, sondern eine Weise zu sein. Diels hatte also sehr wohl recht, als er 1897 bei seiner Darbietung des Gedichts des Parmenides bemerkte: »Nicht ›Welt‹ heißt κόσμος bei den Philosophen des 5. Jahrhunderts, von Heraklit an.«⁴

2) Κόσμος ist ebenso auch, was das deutsche »Zier« besagt: der Glanz, das Strahlende, ursprünglich dasselbe Wort wie Zeus. In ihm wird das Licht des Himmels angesprochen. Auch in diesem Sinne nannten die Kreter diejenigen, die an der Spitze des Staates glänzen: κόσμοι.

³ Vgl. Heidegger-Fink a.a.O., S. 93–112.

^{3a} Vgl. S. 9, Anm. 1 (zuerst Titel eines Gedichts in der Sammlung *Le marteau sans maître*).

⁴ Hermann Diels, *Parmenides*, Berlin 1897, S. 66.

- 20 3) Es gibt noch einen dritten Sinn, Homer sehr geläufig, den des Schmucks. Auch Pindar ist er vertraut, wenn er zum Beispiel den »goldenen Sieg« ausruft. Schmuck wie auch Gold sollen nicht nur für sich selbst glänzen, sondern den im Glanz zeigen, der ihn trägt und auf dem er glänzt.

Die verborgene Einheit dieses dreifachen Sinnes macht den Heraklitischen Sinn von »Welt« aus, – einen Sinn, den im Französischen *monde*, auf dem Weg über das Latein, noch bewahrt, sofern der Gegensatz zu *monde* nicht, wie man es sich unbedacht vorstellt, irgendeine »andere Welt« ist, sondern was das Adjektiv *immonde* sagt: das Unreine.

– – Da Heraklit mit einer solchen Bedeutungsfülle spricht, sagt der Dichter, die er doch in einem einzigen Namen nennt, gehört er zur Verwandtschaft der Dichter.

– – Es ist so, erwidert Heidegger, weil die grundlegende Beziehung der griechischen Sprache zur Natur darin besteht, sie sich in ihrem Strahlenden öffnen zu lassen und nicht, wie man es in der Neuzeit will, ihre Erscheinungen leicht berechenbar zu machen. So nennt sie den *κόσμος* älter als Götter und Menschen, die auf ihn rückbezogen bleiben, da keiner von ihnen ihn jemals hätte hervorbringen können.

Auch erklärt sich von hier aus in gewisser Hinsicht, wieso der *κόσμος* *Feuer* ist (*πῦρ*). Im Feuer ist wiederum ein Dreifaches enthalten, sofern es gleichzeitig aufsteigende Flamme, brütende Glut und strahlendes Licht ist, mit aller Fülle der Kontraste, die diese Mehrdeutigkeit ermöglicht. Wir, die ganz anderen Menschen der Neuzeit, glauben als Anhänger der Logik im Gegenteil, daß ein Wort erst sinnvoll ist, wenn es nur eine Bedeutung hat. Während für Heraklit eben diese vielfältige Fülle der *κόσμος* ist. Er erscheint niemals als etwas Einzelnes, schimmert aber ungreifbar durch alles hindurch. So verstehen wir ihn beim Lesen von Fragment 124: Im Vergleich mit dem *κόσμος*, so wie er als Feuer vollkommen erscheint, »ähnelt sogar die allerschönste Anordnung einem Haufen blindlings verschütteter Abfälle.« Das heißt, daß die

unscheinbare Zueinanderfügung des κόσμος jeder sichtbaren Anordnung überlegen ist, sei sie auch die schönstmögliche (Fragment 54). 21

Und das Folgende stellt nun den äußersten Gegensatz dazu dar. Im Unterschied zur »Welt« Heraklits, nach deren Maßgabe sich dem Bewohner dieser Welt die Fülle der Natur darbietet, herrscht heute eine Welt, in der die entscheidende Frage lautet: wie habe ich mir die Natur in der Abfolge ihrer Erscheinungen vorzustellen, damit ich imstande bin, über alles und jedes gesicherte Voraussagen zu machen? Die Antwort auf diese Frage lautet, daß es folglich zwingend ist, sich die Natur als ein Ganzes aus Energieteilchen bestehender Massen vorzustellen, deren wechselseitige Bewegungen mathematisch berechenbar sein sollen. Schon Descartes sagt zu dem Stück Wachs, das er vor Augen hat: »Du bist nichts anderes als ein Etwas von Erstreckung, Biagsamkeit und Unbeständigkeit«, und damit behaupte ich alles von dir zu wissen, was ich von dir zu wissen habe. In einer solchen Welt, sagt jemand aus unsrem Kreis, gibt es Raum für alles, auch für die Dichtung, freilich unter der Bedingung, daß sie zu einer solchen Nebensache wurde, wie es da erforderlich ist. Dem Ernst des neuzeitlichen Wissens entspricht eine Auffassung der Dichtung als »lustiges Nebenbei«. ^{4a}

– – Worin aber, fragt der Dichter, liegt nun der Ursprung dieser Veränderung? Aus welchem »Samen« hat sie aufschließen können? Und in wessen Namen bleibt das Bannwort bestehen, das das Gespräch der »Zueinandergehörigen« mit Stummheit schlägt, jenes Gespräch, in dem mit geheimerer Stimme

»Die Wiesen mir sagen: Bach
und die Bäche mir: Wiese?«⁵

^{4a} Nietzsche, Geburt der Tragödie, Widmung an Wagner.

⁵ René Char, La parole en archipel, Paris 1962, S. 119. Die von Char genannten »Zueinandergehörigen« (Les Attendants) waren Hölderlin vertraut, wenn er zum Beispiel sagt:

- 22 – – Es ist, antwortet der Denker, ebensowenig undenkbar wie unvollziehbar, daß der Mensch nicht mehr da sei, um dem zu entsprechen, was erscheint, sondern allein zur Beherrschung dessen, was ihm im Anfang Erscheinung gewesen ist. Angesichts des Blühens sieht so, in der Verarmung der Welt, ein Botaniker nur eine Folge chemischer Prozesse. Descartes ist daran eigentlich noch nicht beteiligt, und was er als Blitz aufleuchten sieht, hat sich lange vor ihm vorbereitet. Descartes hat als erster den Blitz gesehen. Das ist das Entscheidende: daß er gesehen werde. Warum es sich so und nicht anders begibt, davon wissen wir freilich nichts in dem Sinne, in dem Wissen die Definition eines wissenschaftlichen Gesetzes ist. Ich habe es gewagt, hierzu vom »Geschick des Seins« zu sprechen, wie es das griechische Denken im Anfang *unserer* Welt zuerst angesprochen hat. Unter diesem Geschick stehen die Griechen ebenso wie wir. Werden wir einmal imstande sein, es in seinem Eigenen zu denken, anstatt uns die Geschichte als eine Reihenfolge von Geschehnissen darzustellen? Darin liegt die Aufgabe des Denkens, für das die Dichtung »heilsame Gefahr«⁶ ist. Denn die Dichtung ist der Stätte ursprünglichen Aufgehens nicht abtrünnig geworden, wogegen das Philosophie-Werden des Denkens – wie auch der Welt – die Bahn bestimmt, auf der wir uns heute befinden, »verlustig der Stätte«, um ein Wort von Sophokles aufzunehmen, so »voll Verdienst [zwar]«⁷, wie Hölderlin sagt, wir uns uns selbst hinstellen möchten.

»Es brauchet aber Stiche der Fels
Und Furchen die Erd' ...«

(Sämtl. Werke, Gr. Stuttg. Ausg., Band 2, 1951, S. 192.) »Stiche« und »Fels«, »Furchen« und »Erde« sind »Zueinandergehörige« im Sinne Chars, das heißt auf griechisch: ἀλλήλων ἐχόμενα.

⁶ Aus der Erfahrung des Denkens, Pfullingen o. J., S. 15.

⁷ »verlustig der Stätte«: vgl. Einführung in die Metaphysik, 1953, S. 113. »Voll Verdienst [zwar]«: Vgl. den Vortrag... dichterisch wohnt der Mensch, Vorträge und Aufsätze, 1954, S. 191 f.

Und sich von dem freundlichen Wirt verabschiedend, der 23
ihn als Freund anspricht, schließt Heidegger das Seminar, in-
dem er zu uns allen in herzlicher Zuwendung sagt: »Das
Wesentliche bleibt, wie hier auf dem selben Weg weiterzu-
gehen, ohne sich um irgendwelche Öffentlichkeit ringsum zu
kümmern.«

SEMINAR IN LE THOR 1968

24 30. August

Dies ist die erste Sitzung des Seminars. Daher beginnt Heidegger mit einer allgemeinen Bemerkung über die Seminararbeit. Es kann dabei keine Autorität geben, denn es wird gemeinsam gearbeitet. Es wird gearbeitet, um zu der Sache selbst zu kommen, die in Frage steht. Infolgedessen ist die Sache selbst die einzige Autorität. Es geht darum, an der Hand des befragten Textes auf die Sache selbst zu stoßen und von ihr betroffen zu werden. Der Text ist also immer nur ein Mittel und kein Ziel.

In unserem Fall handelt es sich um Hegel: wir müssen also eine Auseinandersetzung mit Hegel beginnen, damit Hegel zu uns *spricht*. Wir müssen ihn sprechen lassen, ihn, und nicht etwa mit unserem Wissen zurechtmachen, was Hegel zu sagen hat. So und nur so läßt sich der Gefahr persönlicher Auslegung entgegenen.

Das ist der Grund, weshalb in einem echten Seminar der Lehrende derjenige ist, der dabei am meisten lernt. Dazu ist nicht erforderlich, daß er die Anderen in dem unterweist, was der Text bedeutet; nötig ist, daß er sich ins rechte Hören auf den Text bringt.

Im Seminar gilt es unnachlässig zu fragen. Die Lernenden sollen durch ihre Fragen das Fragen des Lehrenden unterstützen. Niemals ist irgendetwas zu *glauben*, alles bedarf der Erfahrung. Somit ist die Arbeit offensichtlich nicht an dem geleisteten Umfang zu messen.

Heidegger erwähnt, daß seine Art zu arbeiten in Marburg Kritik hervorrief. Anfangs sagten die Studenten: in einem ganzen Semester sind wir nicht einmal über den »Sophistes« von Platon hinausgekommen . . . Was unser Seminar betrifft,

fährt Heidegger fort, können wir nicht sicher sein, mehr als 25 einige Zeilen des Textes durcharbeiten. Aber Eines ist sicher, nämlich daß, wenn dies angeeignet ist, wir dann das ganze Buch Hegels lesen können. Dies, sagt er, ist das Geheimnis des Seminars.

Darauf geht er zu einer raschen Beschreibung der geschichtlichen Atmosphäre zur Zeit der Entstehung der Differenzschrift¹ über. Es war in Hegels Frankfurter Zeit (Hegel blieb bis zum Januar 1801 in Frankfurt). Damals lebte Hölderlin in der Nähe, in Bad Homburg, und die beiden Freunde begegneten einander. Diese Nähe gibt jedoch Fragen auf. Denn der Dichter hat schon zu jener Zeit, allem Anschein von Dialektik zum Trotz, den seine Aufsätze bieten mögen, den spekulativen Idealismus durchgemacht und durchbrochen, – während Hegel sich anschickt, ihn zu begründen. Heidegger merkt an, daß das eine Frage für künftige Tage sein könnte.

Was hat die Schrift veranlaßt? Das Buch eines Zeitgenossen, Reinhold. Reinhold, in Wien geboren, studiert bei den Jesuiten, geht zur Philosophie über und wendet sich dem Protestantismus zu. Er ist ein heiterer und gemüthlicher Mann. Als er nach Kiel berufen wird, folgt Fichte ihm auf den Lehrstuhl in Jena. Hegel behandelt ihn wohl zu schlecht.

Bald nach dem Erscheinen schreibt Schelling am 3. Oktober 1801 an Fichte: »So ist erst dieser Tage ein Buch von einem sehr vorzüglichen Kopf erschienen . . .«²

Da so das Äußere umrissen ist, gilt es nun »in die Sache selbst einzuspringen«. Dazu geht Heidegger von einer Aufzeichnung Hegels aus: »Ein zerrissener Strumpf ist besser als ein geflickter . . .« und fragt, warum das so ist? Darauf gibt es eine kurze Unschlüssigkeit, denn den Hörern ist derselbe Satz

¹ G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, Hamburg (Meiner: Philos. Bibl. 62a) 1962.

² J. G. Fichte, *Briefwechsel*, Bd. 2, hrsg. von Hans Schulz, Leipzig 1930, S. 340.

- 26 in einer anderen Fassung bekannt. Heidegger erläutert, daß der angeführte Satz vom Drucker zu demjenigen, den man kennt, »berichtigt« worden ist. Gehen wir also auf Hegels Aufzeichnung zurück und fragen wir uns, wie er das hat schreiben können. Denn es ist ganz klar, daß vielmehr das Gegenteil einzuleuchten scheint. Von einem also lediglich formalen Gesichtspunkt aus läßt sich schon sagen, daß der gewöhnliche Sinn hier umgekehrt und auf seinen Kopf gestellt ist.

Zum Verstehen, sagt Heidegger, ist es nötig, phänomenologisch zu sehen. Also fordert er zur ersten Übung im »phänomenologischen Kindergarten« auf. Zer-reißen, das besagt: in zwei Teile auseinanderziehen, trennen: zwei aus einem machen. Ist ein Strumpf zerrissen, so ist der Strumpf nicht mehr vorhanden, – zu beachten ist aber: dies gerade nicht *als* Strumpf. Tatsächlich sehe ich den »heilen« Strumpf, wenn ich ihn am Fuß habe, genau genommen nicht *als* Strumpf. Wogegen, wenn er zerrissen ist, gerade nun DER Strumpf mit größerer Kraft durch den »in Stücke gegangenen Strumpf« hervorscheint.

Anders gesagt: was an dem zerrissenen Strumpf fehlt, ist die EINHEIT des Strumpfs. Aber dieser Mangel ist paradoxerweise im höchsten Grade positiv, denn diese Einheit ist im Zerrissensein als *verlorene* Einheit *gegenwärtig*. Das ist unser Ausgangspunkt, – nicht ohne daß Heidegger darauf bestanden hätte, daß die unternommene »Analyse« nachvollzogen (»realisiert« im Sinne Cézannes) und nicht bloß begrifflich vorgestellt werde, – um den Text Hegels zu erörtern.

S. 12, Z. 6 ff.: »*Entzweiung*« (von Hegel unterstrichen), »ist der Quell des *Bedürfnisses der Philosophie*.« Um zu betonen, daß Hegel von der Entzweiung als von dem anfänglich Erfahrbaren und Erfahrenen ausgeht, wird dieser Satz mit dem auf S. 13, Z. 30 ff. in Beziehung gebracht: »Die Gegensätze, die sonst unter der Form von Geist und Materie, Seele und Leib, Glauben und Verstand, Freiheit und Notwendigkeit

usw. und in eingeschränkten Sphären noch in mancherlei 27
Arten bedeutend waren . . .« bis zur Stelle des grundlegenden Gegensatzes von »absoluter Subjektivität und absoluter Objektivität«.

Dieser Satz sagt negativ, daß alle Versuche, die »Zerrissenheit« zu unterdrücken, aufgegeben werden müssen, – sofern die »Zerrissenheit« dasjenige ist, was im Grunde bleibt und bleiben muß. Warum das so ist? Antwort: weil nur in der Zerrissenheit, wie wir zuvor gesehen haben, die Einheit als abwesende erscheinen kann. »In der Zerrissenheit« – so drückt Heidegger es aus, – »waltet immer Einheit oder notwendige Vereinigung, das heißt *lebendige* Einheit.«

Mit diesem obersten Begriff der »*lebendigen Einheit*« kann nun der Satz auf S. 14, Z. 9 gelesen werden, von dem Heidegger sagt, daß er alles durchherrscht: »Wenn die Macht der Vereinigung . . .«. Dieser Satz erläutert den von S. 12 über die Entzweiung als Quelle des Bedürfnisses der Philosophie. Folglich wird dazu hingewiesen auf:

1) Daß die Ent-zweiung in der Bewegung des »Ent-« liegt, das heißt ein Aufbruch ist, in dem Etwas von etwas *weggeht*. In der Ent-zweiung sind also Zwei, die sich voneinander in Zwei *trennen*.

2) Daß diese Ent-zweiung durch Mangel an Vereinigung geschieht.

Bei dieser Gelegenheit wurde zur Übersetzung von Vereinigung bemerkt: »unification« (>»Einigung, Einswerden«) geht nicht an. Wie ist es dann zu verstehen? Zunächst, indem man beachtet, daß »die Macht der Vereinigung«, entfaltet eine Bezeichnung des Absoluten ist. Hierzu erinnert Heidegger daran, daß das Denken von seinen Anfängen an in der Dimension der *Einheit* denkt.

Er stellt die Frage, warum das so ist. Diese Frage wird später wiederaufgenommen werden.

Wir kommen wieder auf die Vereinigung zurück, zur Kennzeichnung ihres Unterschieds von der unification. In-

- 28 sofern sie das Werk des Absoluten ist, *verschwinden* die Gegensätze in der Vereinigung *nicht*. Es gibt in ihr die Einheit der Gegensätze, die als Gegensätze fortbestehen. Aber was ist dann diese Vereinigung? Es ist die Kraft, die die Gegensätze *für einander* zusammenhält; was in diesem Zusammenhalt keinen Platz mehr findet, ist die Selbständigkeit oder das Absonderungsstreben jedes Gegensatzes für sich (wodurch die Ent-zweiung gekennzeichnet ist).

Dies ermöglicht, den vorhergehenden Satz (S. 14, Z. 2 ff.) zu lesen, wo der Gedanke der »notwendigen Entzweiung« auftritt, die in der Tat notwendig ist, wenn alle Setzung notwendigerweise Gegen-Setzung und somit Zweiheit schaffend ist.

Durch das Miteinanderlesen der beiden Sätze kommt man in Hegels Denken hinein: Alles spielt sich in dem Gegen-einander einer setzenden und folglich entgegen-setzenden Tätigkeit sowie einer Kraft ab, die fähig ist, die Einheit der Zwei zusammenzuhalten, – dank der *Setzung* der Einheit, die ihrerseits das Entgegen-Gesetzte hervorbringt, das auch »vereinigt« sein muß, und so immer fort . . .

Handelt es sich aber um ein »so immer fort«? Hier erscheint das letzte heute berührte Thema: das des *Unendlichen*.

Es gilt zu sehen, daß »unendlich« besagen kann: »bis ins Unendliche«, anders gesagt: das »Endlose« des Endlichen. Dann hat man aber das vor sich, was Hegel die schlechte Unendlichkeit nennt. Ihr steht die wahre Unendlichkeit gegenüber, in der unendlich besagt: un-endlich, das heißt Aufhebung des Endlichen. Die wahre Unendlichkeit ist jene, in der das Endliche *verlassen* wird. Dies Unendliche ist nicht mehr das Fehlen von Ende, sondern die Macht der Vereinigung selbst.

31. August

29

Zunächst geht Heidegger noch einmal auf den Sinn des Hegelschen Satzes ein: »Ein geflickter Strumpf ist besser als ein zerrissener, nicht so das Selbstbewußtsein.«

Um diesen Satz recht zu verstehen, muß man sich den Doppelsinn des Wortes »Selbstbewußtsein« bei Hegel vergegenwärtigen. Das Wort bezeichnet einerseits das gewöhnliche Bewußtsein in seiner unausdrücklichen Bezogenheit auf die Dinge¹, andererseits das Problem des ego cogito, wie es seit Descartes im Mittelpunkt des modernen Denkens steht. Hegel will sagen: das gewöhnliche Denken meint nicht, daß ein zerrissener Strumpf besser ist als ein geflickter. Sobald man jedoch das »Selbstbewußtsein« im Sinn des reflektiv-dialektischen Denkens nimmt, ist es so zu verstehen: das reflektiv-dialektische Denken versammelt das Denken des gesunden Menschenverstandes und die Wahrheit dieses Denkens (seine philosophische Thematisierung) in eine höhere Einheit.²

Dann werden zwei Fragen gestellt:

1. Wenn die »Ent-zweiung« der Quell des Bedürfnisses der Philosophie ist, wenn die Philosophie einspringt, sobald das Leben zerreißen geworden ist, *was ist die treibende Kraft der Entzweiung?*

2. Wenn die Philosophie kein Zusammenstücken und wenn die Zerrissenheit notwendig ist, *kann man dann von Einheit vor der Zerrissenheit sprechen?*

Für die Antwort auf die zweite Frage verweist Heidegger auf das erste Kapitel der »Physik« von Aristoteles. Wer in die Philosophie eintreten will, muß durch dieses Buch gehen, das ganze Bibliotheken philosophischer Werke ersetzen kann.

¹ Oder, von Hegels Satz aus: Das natürliche Bewußtsein im »geflickten Zustand« der wesentlich zerrissenen, aber als solche von ihm gar nicht erblickten Verfassung des Selbstbewußtseins. Anm. d. Übs.

² Vgl. Holzwege, GA Bd. 5, S. 144.

- 30 Die Antwort auf die erste Frage wird durch einen Rückgang auf denjenigen Satz Hegels erleichtert, der die Entzweiung auf ihr einfachstes und wesentlichstes Beispiel bezieht: »Die Gegensätze, die sonst unter der Form von Geist und Materie, Seele und Leib, Glauben und Verstand, Freiheit und Notwendigkeit usw. und in eingeschränkten Sphären noch in mancherlei Arten bedeutend waren und alle Gewichte menschlicher Interessen an sich anhenkten, sind im Fortgang der Bildung in die Form der Gegensätze von Vernunft und Sinnlichkeit, Intelligenz und Natur, für den allgemeinen Begriff: von *absoluter Subjektivität* und *absoluter Objektivität* übergegangen« (S. 13 unten; Hervorhebung von uns).

Wie kommt es zu dieser Trennung, zu dieser Entzweiung von Subjekt und Objekt? Wie vollzieht das Eine seinen Durchbruch in bezug auf das Andere? Diese Frage setzt schon eine frühere Stufe voraus, auf der die Entzweiung noch nicht geschehen war. Diese frühere Stufe ist für Hegel die griechische Welt.

Was ist also die treibende Kraft der Subjekt-Objekt-Entzweiung? Es ist die Suche nach der absoluten Gewißheit. Diese Suche, die einer Auslegung der Wahrheit als Gewißheit entspringt, tritt historisch mit der ersten »Meditation« von Descartes auf. Mit Descartes wird der Mensch als *ego cogito* das ausgezeichnete *ὑποκείμενον*, das *subjectum* (im mittellalterlichen Sinne), – das *fundamentum inconcussum*. Damit ineins erscheint die Natur für dies Subjekt nur mehr als Objekt.

Als historisches Vorspiel zu diesem Umbruch läßt sich dar- tun, daß die Suche nach der Gewißheit zuerst im Bereiche des Glaubens auftritt, als Suche nach der Heilsgewißheit (Luther), dann in dem der Physik, als Suche nach der *mathematischen* Gewißheit der Natur (Galilei), – eine Suche, auf dem Gebiet der Sprache von weither vorbereitet durch die nominalistische Scheidung der Worte und der Dinge (Wil-

helm von Occam). Occams Formalismus macht durch seine Entleerung des Realitätsbegriffs den Entwurf eines mathematischen Schlüssels der Welt möglich. 31

Daraus ergibt sich die Frage: ist es möglich, in einem Begriff, in einer zwingenden Notwendigkeit die Einheit der mathematischen Gewißheit und der Heilsgewißheit zu fassen?

Heidegger antwortet, daß es die jeweils gesuchte *Sicherung* (Beherrschbarkeit, Verfügbarkeit, Gesicherheit) ist, die diese beiden offenkundig voneinander unabhängigen Sachen zusammenbringt. In der Suche nach der mathematischen Gewißheit ist es auf die Sicherung des Menschen in der Natur, im *Sinnlichen* abgesehen; in der Suche nach der Heilsgewißheit auf die Sicherung des Menschen in der *über-sinnlichen* Welt.

Der Ursprung der Entzweiung ist somit der Wandel der Wahrheit zur Gewißheit, welchem der dem Seienden Mensch im Sinne des *ego cogito* gegebene Vorrang entspricht, sein Auftreten in der Stellung des *Subjekts*. Seitdem wird die Natur zum *Objekt* (ob-jectum), da das Objekt nichts anderes als »das mir Entgegengeworfene« ist. Sobald das Ego zum absoluten Subjekt wird, wird alles andere Seiende ihm zum Objekt, z. B. in der Weise der Wahrnehmung (das ist der Ausgangspunkt für den »Gegenstand« im Sinne Kants). Entscheidend ist, daß die Unterscheidung Subjekt-Objekt vollkommen in der Dimension der Subjektivität spielt. Diese Dimension ist bei Hegel durch den Ausdruck *Bewußtsein* gekennzeichnet. Das Bewußtsein ist die Sphäre der Subjektivität; Bewußtsein nämlich als »alles Zusammensehen«, co-agere. In dem befragten Text stehen alle wesentlichen Begriffe Hegels in Beziehung zum Bewußtsein.

Die Descartes gewidmeten Paragraphen von »Sein und Zeit« stellen den ersten Versuch dar, aus dem Gefängnis des Bewußtseins herauszukommen oder vielmehr, nicht mehr dorthinein zurückzukehren. Es geht keineswegs darum, den Rea-

- 32 lismus gegen den Idealismus wiederherzustellen, denn indem der Realismus sich auf die Versicherung beschränkt, daß eine Welt für das Subjekt vorhanden ist, bleibt er dem Cartesianismus verpflichtet. Es kommt vielmehr darauf an, daß der *griechische* Sinn des ἐγώ gedacht werden kann.

Vom Bewußtsein auf die Entzweiung zurückkommend, führt Heidegger von neuem Hegels Satz an: »Wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet und die Gegensätze ihre lebendige Beziehung und Wechselwirkung verloren haben und Selbständigkeit gewinnen, entsteht das Bedürfnis der Philosophie« (S. 14).

Zwei Worte dieses Satzes müssen erläutert werden: Bedürfnis und Philosophie. Was besagt der Ausdruck »Bedürfnis der Philosophie«? Grammatisch gesehen haben wir einen Genitiv vor uns. Gewöhnlich wird dieser Genitiv als *genitivus objectivus* verstanden: wenn die Macht der Vereinigung aus dem Leben der Menschen verschwindet, empfinden diese das Bedürfnis, philosophisch zu denken. Aber was heißt »Bedürfnis«? Das Wort hat negative Bedeutung. Wenn man das Bedürfnis einer Sache hat, erfährt man zugleich deren Abwesenheit, das Fehlen und die Notwendigkeit dieser Sache; es bedeutet »dürftig, not-leidend« sein, in bezug auf etwas in Not sein. Das Wort hat aber auch einen positiven Sinn: einer Sache bedürfen heißt sich zu ihr aufmachen, sich abarbeiten, sich darum bemühen, sie sich zu verschaffen.

Muß es also so verstanden werden, daß jemand sich für die Philosophie bemüht oder hätte im Gegenteil die Philosophie Bedürfnis nach etwas? Handelt es sich um einen *genitivus subjectivus* oder um einen *genitivus objectivus*? Es handelt sich, sagt Heidegger, um einen *genitivus subjectivus*. Hegel will zeigen, was die Philosophie nötig hat, um echte Philosophie zu sein.

Wessen bedarf die Philosophie? Seit ihrem Anfang, seit dem ἐν πάντα Heraklits und dem ἐν Parmenides' denkt die Philosophie nicht die Vielheit, sondern die Vielfältigkeit in

der Weise, in der sie geeinigt ist. Die Philosophie bedarf des *ἐν*. Darum kann und soll die Philosophie für die Macht der Vereinigung eintreten. In dem Ausdruck »Bedürfnis der Philosophie« ist der Genitiv also *gleichzeitig genitivus subjectivus und objectivus*. Erst wenn man versteht, wessen die Philosophie bedarf, – der absoluten und totalen Einheit –, erst dann versteht man, warum das Bedürfnis der Philosophie entsteht.

Es besteht Bedürfnis der Einheit, weil die Einheit niemals unmittelbar gegeben ist; andernfalls wäre alles von Schellings »Nacht, in der alle Kühe schwarz sind«, verschlungen. Inmitten der höchsten Entzweiung stellt die Einheit sich beständig wieder her. Darum schreibt Hegel: »... die notwendige Entzweiung ist ein Faktor des Lebens, das ewig entgegengesetzt sich bildet, und die Totalität ist in der höchsten Lebendigkeit nur durch Wiederherstellung aus der höchsten Trennung möglich« (S. 14 oben).

Nachdem dies dargelegt wurde, weist Heidegger auf den Hegelschen Sinn des Wortes »Wissenschaft« hin. Hegel gebraucht das Wort im Sinne Fichtes. Das »System der Wissenschaft«, das »Phänomenologie« und »Logik« zusammen darstellen, ist System der Philosophie. »Wissenschaft« ist der Name für die Philosophie, die absolutes Wissen geworden ist, nämlich des Subjekts, das sich selbst als fundamentum inconcussum weiß.

Bei Husserl kommt es vor, daß er zwischen dem geläufigen Sinn des Worts und seiner Hegelschen Bedeutung schwankt, wie man es in der »Krisis« sehen kann.

Dann stellt Heidegger einige Fragen. Wenn das Bedürfnis der Philosophie das ist, wessen die Philosophie bedarf, um Philosophie zu sein, was ist die Philosophie? Ihr Wesen wurde im Ausgang von einer Rückerinnerung an das *ἐν* Heraklits und Parmenides' einsichtig: Philosophie ist ein Versuch der Vereinigung. Indessen lehrt uns das Hören auf die Überlieferung der Philosophie, das heißt der Metaphysik, daß die Philosophie vom Sein des Seienden handelt. Welches ist also

- 34 der Bezug des ἔν zum Sein des Seienden? Der Bezug zwischen dem ἔν und der οὐσία? Da das Sein kein leeres Wort ist, keine auswechselbare Münze, sondern da es immer konkret als Gegenwart aufgefaßt wurde, als Anwesenheit, welche Beziehung unterhalten demnach die Anwesenheit und die Einheit?

Die Schwierigkeit dieser Frage, sagt Jean Beaufret, tritt in größter Klarheit hervor, wenn man von der Aristotelischen Philosophie ausgeht. Bei Aristoteles erscheint jenes πολλαχῶς λεγόμενον, das das Sein ist, in vierfachem Gepräge:

- 1) gemäß den Kategorien;
- 2) gemäß dem Bezug δύναμις-ἐνέργεια;
- 3) gemäß dem Bezug οὐσία-συμβεβηκός;
- 4) als ἀληθές und ψεῦδος.

Was ist die Einheit dieser immerhin einzigen Gegend, die das Sein ist? Aristoteles sagt es nicht.

Heidegger nimmt das Beispiel des Aristoteles auf, wobei er sich auf die dritte Prägung des Seins beschränkt. Was ist der Bezug zwischen dem συμβεβηκός und dem Anwesen?

Um auf diese Frage zu antworten, muß man zunächst versuchen, das συμβεβηκός nicht von der scholastischen Auslegung des Gegensatzes Substanz – Akzidens her zu denken, wie sie sich in einer grammatischen Theorie ausdrückt, für die das Akzidens im Verhältnis zur Substanz nur das ist, was in einem Satz das Attribut in bezug auf das Subjekt darstellt.

Nimmt man eine Rose, so lassen sich beim Blick auf sie die notwendigen und die zufälligen συμβεβηκῶτα unterscheiden. Man sieht vom Rose-sein aus, das heißt vom Anwesen der Rose, daß nicht die Farbe ihr Wesen ausmacht, sondern die Vielfalt der Blütenblätter. Vom Anwesen der Rose her aufgefaßt, wird das συμβεβηκός in gewisser Weise aus der Vergangenheit verstanden: die Blütenblätter der Rose sind *schon immer* mit der Anwesenheit der Rose hervorgekommen (das ist die Bedeutung des griechischen Perfekts).

Aber gesehen wird dies nur dank jener anderen Versammlung, die der Logos ist. Der Logos entwirft sich immer in Richtung auf die Dinge, die in ihrer Versammlung *auf sie selbst* erscheinen. Das Anwesen des Menschen ist für das *griechische* Denken der eröffnende Anfang für das entgegennende Anwesen der Welt.

Wo aber hat die Begegnung zwischen dem, was anwest und dem Seienden, dessen Weise der Anwesenheit das Sichöffnen für den Empfang dieser Anwesenheit ist, ihren Ort? Wo, wenn nicht in der ἀλήθεια? Darum kann ἀλήθεια nicht durch »Wahrheit« übersetzt werden.

1. September

Für einige Zeit nahm die Sitzung die Form eines »Sonntagsseminars« an, – worüber nicht im einzelnen zu berichten ist.

Da Heidegger die Gestalt seines Lehrers Husserl für uns durch Anekdoten heraufgerufen hat, die zeigen welche Leidenschaft den Autor der »Logischen Untersuchungen« bewegte, halten wir davon nur eine Bemerkung fest:

Eines war für Husserl schlechthin nicht gegeben, nämlich der tiefe Sinn der Geschichte als Überlieferung (als das, was uns freigibt), in dem Sinne daß Platon da ist, daß Aristoteles da ist und zu uns spricht, uns gegenwärtig ist und uns gegenwärtig sein muß.

Und das führt uns wieder zu Hegel zurück.

In einer früheren Stunde hatte Heidegger uns mit dem Ausdruck »Bedürfnis der Philosophie« vertraut gemacht. Damals war die Aufgabe, diesen Genitiv als genitivus objectivus und genitivus subjectivus zu verstehen, wobei der genitivus subjectivus als vorrangig erscheinen kann. Gestern¹ lenkte er

¹ Am 2. Sept. vorgetragen.

- 36 die Untersuchung ganz auf das Wort »Philosophie«. Um dies Wort »Philosophie« nun genau zu verstehen, müssen wir vorgreifen und jenen Satz auf Seite 25 bedenken, der in gewisser Hinsicht alles enthält: »Die Philosophie als eine durch Reflexion produzierte Totalität des Wissens wird ein System, ein organisches Ganzes von Begriffen, dessen höchstes Gesetz nicht der Verstand, sondern die Vernunft ist.«

In diesem Satz, in dem das Wort »Grund« durch seine Abwesenheit glänzt, sind alle Worte bedeutsam und wollen erläutert werden. Die zu erklärenden Worte sind: Reflexion, Produzieren, Totalität, Wissen, System, organisch, Begriff, Gesetz, Verstand, Vernunft.

Das Grundwort ist: *System*. Es ist eine Übernahme aus dem Griechischen, worin sprechen:

1) σύν, das Zusammen, die Versammlung. Das ist die »Macht der Vereinigung«.

2) τίθημι, setzen, – das heißt die von Kant bestimmte Setzung des Seins als Gegenständlichkeit.

Wenn wir diesen Begriff von System denken, können wir die große Entfernung ermessen, in der Hegel zu Kant steht. Kant spricht vom System in der »Methodenlehre«. Dennoch ist ein System erst seit Fichte möglich geworden und Hegel selbst gibt dieser Möglichkeit die höchste Vollkommenheit, denn Schelling gerät am Ende seines Lebens wieder aus dem System heraus, sodaß nichts Anderes in der Philosophie im strengen Sinn des Begriffs System ist als jene beiden.

Daß es bei Kant eigentlich kein System gibt (und noch weniger bei Aristoteles und Thomas), erfahren wir, wenn wir die folgende Stelle aus der »Kritik der reinen Vernunft« bedenken:

»Die unbedingte Notwendigkeit, die wir, als den letzten Träger aller Dinge, so unentbehrlich bedürfen, ist der wahre *Abgrund* für die menschliche Vernunft. Selbst die Ewigkeit, so schauerhaft erhaben sie auch ein Haller schildern mag, macht lange den schwindligen Eindruck nicht auf das Gemüt;

denn sie *mißt* nur die Dauer der Dinge, aber *trägt* sie nicht. 37
Man kann sich des Gedanken nicht erwehren, man kann ihn
aber auch nicht ertragen: daß ein Wesen, welches wir uns
auch als das höchste unter allen möglichen vorstellen, gleich-
sam zu sich selbst sage: Ich bin von Ewigkeit zu Ewigkeit,
außer mir ist nichts, ohne das, was bloß durch meinen Willen
etwas ist; *aber woher bin ich denn?* Hier sinkt alles unter
uns, und die größte Vollkommenheit, wie die kleinste, schwebt
ohne Haltung bloß vor der spekulativen Vernunft, der es
nichts kostet, die eine so wie die andere ohne die mindeste
Hindernis verschwinden zu lassen.«²

Dieser Text, in dem Gott sozusagen sich selbst als Abgrund
erscheint, ist dem Kapitel »Von der Unmöglichkeit eines kos-
mologischen Beweises vom Dasein Gottes« entnommen. Die
fragliche »Unmöglichkeit« stellt sich gleichzeitig als die des
Systems selbst heraus, wenn wir diesen Text näher befragen.

Er beginnt mit der Nennung des Systems in dem Neben-
satz »unbedingte Notwendigkeit, die wir als den letzten Trä-
ger der Dinge so unentbehrlich bedürfen«, und bezeichnet es
als den »wahren Abgrund für die menschliche Vernunft«. Der
Abgrund des Systems liegt darin, daß die spekulative Ver-
nunft, wie Kant sie begreift, im Bereich dessen, was zur Her-
vorbringung des Systems als letzten Trägers von allem we-
sentlich ist, nichts festzumachen findet. Denn für die spekula-
tive Vernunft ist dies gerade immer nur eine »Idee« (im Sinn
der »Kritik der reinen Vernunft«, wo »Idee« im Gegensatz zu
»Anschauung« und »Begriff« steht). Spekulativ ist dies nur eine
Idee der Vernunft, und darin liegt, daß es unergründlich, ab-
gründig ist. Wir können auch sagen, daß wir in diesem Text
ausdrücklich Kants Verzicht auf ein spekulatives System vor-
finden.

Doch gerade hier kehrt sich alles um, wenn wir die Ge-
schichte sprechen lassen, und das schon zu Kants Lebzeiten,

² Kritik der reinen Vernunft, bes. von Raymund Schmidt, Neudruck
Hamburg 1956 (Philos. Bibl. Bd. 37a), S. 582–583.

- 38 der in seinem Alter mit Schrecken zum Zeugen dessen wurde, was durch Fichte aufzubrechen begann. Man kann sagen, daß Fichte und Hegel dort einen Grund suchen, wo es für Kant nur Abgrund geben konnte. In dreißig Jahren also kehrt sich alles um, so sehr, daß Hegel in seiner Berliner Rede, wie man sagen darf, in einer dem Text der »Kritik der reinen Vernunft«, den wir eben gelesen haben, diametral entgegengesetzten Weise spricht. Um das nachzuvollziehen, kann man kurz die folgenden Wegmarken festhalten:

1) Fichte, sofern er seinerseits die Antwort kennt auf Kants Frage ohne Antwort: »Aber woher bin ich denn?« Diese Antwort lautet: Ich = Ich.

2) Der Hegel der Differenzschrift, – das haben wir unmittelbar zu verstehen begonnen, als wir den schwierigen Satz auf Seite 17 untersuchten: »Die Form, die das Bedürfnis der Philosophie erhalten würde, wenn es als Voraussetzung ausgesprochen werden sollte, gibt den Übergang vom Bedürfnisse der Philosophie zum *Instrument des Philosophierens, der Reflexion* als Vernunft.«

Dieser Satz bringt uns vor die Reflexion als Vernunft. Zuerst ist zu bemerken, daß der Sinn des Wortes Reflexion bei Hegel wechselt. Hier bezeichnet es das spätere dialektische Denken. Künftig wird Hegel dies Wort dem Verstand allein vorbehalten und andere Philosophien außer der eigenen als »Reflexionsphilosophie« kennzeichnen.

Wenn wir diesen Satz befragen, sehen wir, daß die Vernunft als spekulative, deren Endlichkeit und Unfähigkeit Kant empfand, hier sofort als vollkommen fähig erscheint, Werkzeug der philosophischen Arbeit zu sein, das heißt jener Arbeit, die das System hervorbringt. Die Spekulation wird autonom. Das enthüllt eine Kraft der Spekulation, die für Kant unmöglich war. Aber alles liegt daran, den Satz zu erklären. Deshalb besteht die für heute (2. September) angesetzte Aufgabe darin, die Reflexion im allgemeinen näher zu bestimmen, darauf die Reflexion als Verstand zu unter-

scheiden und schließlich die Reflexion zu kennzeichnen, soweit sie Vernunft ist. 39

2. September

Heidegger eröffnet die Arbeit am 2. September, indem er noch einmal sagt, daß man im rechten Verhalten zur *Seminararbeit* das lediglich historische Fragen meidet und sich davor hütet, den Text als Sprungbrett für Fragen zu nehmen, die »unsrige« wären.

Die in der vorletzten Stunde gestellte zweite, aber unerörtert gebliebene Frage wird nun wiederaufgenommen: »Kann von Einheit vor der Zerrissenheit gesprochen werden?« Die erste Frage (nach der treibenden Kraft der Entzweiung) war auf philosophisch-historische Weise behandelt worden. Die zweite Frage fordert jetzt eine vorphilosophische Annäherung von uns. Um diese Frage aber im Ausgang von dem aufzunehmen, was wir bei Hegel gelesen haben, zieht Heidegger abermals den Satz von Seite 14 heran: »Wenn die Macht der Vereinigung usw.« Die Frage lautet nun:

Wenn die Macht der Vereinigung verschwindet, was wird in der so bestimmten Erfahrung beim Schwinden der Einheit miterfahren? Das ist die Einheit selbst. Denn man kann nicht nur, man muß von der Einheit *vor* der Entzweiung sprechen. Freilich ist diese Antwort: »die Einheit«, eine theoretische. Daher verlangt die Frage von uns nun eine vorphilosophische Annäherung. Heidegger fordert zu einer solchen, im eigentlicheren Sinn phänomenologischen Vorbereitung auf.

Das Beispiel sei: »Die Nacht fällt ein, es ist nicht mehr Tag«, und zwar hier in dieser Gegend, wo die Nacht schroff auf den Tag folgt, so daß das Beispiel uns in die Erfahrung einer sehr starken Gegensatzbeziehung führt. *Wo* also vollzieht sich der Übergang des Tages zur Nacht, »worin« findet er statt? Was ist die Einheit, deren Aufspaltung in Zwei dieser Übergang darstellt? Was ist das Selbe, worin der Tag in

- 40 die Nacht übergeht? In einer solchen Erfahrung stehen die Menschen, wenn auch nicht thematisch ausdrücklich, in Beziehung zu etwas, das weder Tag noch Nacht ist.

Und das ist? Welt, Licht, Raum, Zeit usw. . . . diese zu allgemeinen Antworten zeugen von einer phänomenologischen Verlegenheit. Das Beispiel schien zu schwer zu sein. Also dies andere: ein Topf, der in Stücke bricht. Damit man Bruchstücke (als solche) sieht, muß ein Bezug auf die Einheit bestehen. Denkt man daran, daß diese Einheit seit Heraklit $\epsilon\nu$ genannt wird und daß das Eine seit diesem Anfang der andere Name für das Sein ist, dann findet man sich auf das »Seinsverständnis« verwiesen, von dem »Sein und Zeit« spricht.

Bei dieser Gelegenheit erwähnt Heidegger die Art der Kritiken, die auf die Veröffentlichung von »Sein und Zeit« folgten. Heidegger wurde beschuldigt, »Sein« aus dem »ist« abgeleitet und dann seine »Philosophie« auf dieser »Abstraktion« abgezogen zu haben. Worauf er heute noch erwidert: »das Sein ist keine Abstraktion von ›ist‹, sondern ›ist‹ kann ich nur sagen in der Offenbarkeit des Seins«.

Wir kommen auf die Zerrissenheit zurück, verstanden im Ausgang von dem Zer-rissenen, von dem Riß; dessen Erfahrung ist nur in einem gewissen »Rückgang auf« die Einheit möglich: so daß dies bei Hegel vorkommen *muß*. Und tatsächlich auf Seite 16: »Im Kampfe des Verstandes mit der Vernunft kommt jenem eine Stärke nur insoweit zu, als diese auf sich selbst Verzicht tut.« Wenn man Vernunft im Sinne Kants versteht (als Vermögen der Prinzipien, Vermögen der Einheit), verzichtet die Vernunft zugunsten des Verstandes, die Macht der Vereinigung tritt zugunsten des Verstandes zurück, dessen Eigentümlichkeit das Festmachen der Gegensätze ist. Sie ist nicht entschwunden, aber sie steht im Hintergrund. Wenn man überinterpretiert, ließe sich sagen, daß die Vernunft als Vermögen der Einheit, anders gesagt das Vernehmen des Seins, der Ordnung des Seienden den Vortritt läßt, so daß bei diesem Zurücktretten der Vernunft hinter das

Produzieren des Verstandes die ontologische Differenz im Spiel ist. 41

Damit auf Seite 16 zurückkommend, wird dort weitergelesen: »Das Bedürfnis der Philosophie *kann* als ihre *Voraussetzung* ausgedrückt werden, wenn der Philosophie, die mit sich selbst anfängt, eine Art von Vorhof gemacht werden soll.« Und zwei Zeilen weiter: »Das, was man Voraussetzung der Philosophie nennt, ist nichts anders als *das ausgesprochne Bedürfnis*.« Heidegger fragt, was hier das »ausgesprochne« bedeutet? Der Ausdruck im folgenden Satz: »hiedurch für die Reflexion gesetzt« zeigt, daß die eigentliche Übertragung für »ausgesprochne« wäre: »als Rede ausgedrückt und nicht als Philosophie vollzogen«. Das Bedürfnis ist nur als Rede ausgesagt und ihm ist nicht Genüge getan.

Von hier aus eröffnet die Vernunft sich der Reflexion, die das Bedürfnis der Philosophie als Rede ausdrückt, um ihr zu zeigen, welche Gestalt die Philosophie nun annimmt. Auf der Seite 16 erscheint alles *notwendig* als Zurüstung oder Mittel, um vom Bedürfnis der Philosophie (als »Rede über«) zum Instrument des Philosophierens zu kommen. Die von der Vernunft für den Verstand vollzogene Darlegung der Aufgabe der Philosophie, welche er nicht vollbringen kann, deckt das Fehlen des Instruments auf – und auf diese Weise den Übergang zu ihm.

Langsamer gefaßt: die erste Voraussetzung faltet sich auseinander, ein Zeichen, daß eine Reflexion des Verstandes die Gegensätze festlegt. Diese sind jetzt auf der einen Seite das Absolute selbst, auf der andern die Gesamtheit der Entzweigungen. Die andere Voraussetzung sagt, daß das Herausgetretensein des Bewußtseins aus der Totalität die Form der Entzweigungen in Sein und Nichtsein *hätte*, in Begriff und Sein, in Endlichkeit und Unendlichkeit. »Begriff« ist hier genommen als »Vorstellung von etwas im Allgemeinen«, und »Sein« als »Objektivität«. Von welcher Einheit in diesen Beispielen ist die Entzweigung dieses: Entzweigung? Für Sein und

- 42 Nichtsein ist sie es vom Werden; für Begriff und Sein, vom Absoluten; für Endliches und Unendliches, vom Leben.

Für den Verstand ist die absolute Synthese das, was er nicht fassen noch festmachen kann; sie ist ihm das Formlose, seinen Bestimmungen entgegengesetzt. Für die Vernunft, die vom Blickpunkt der Entzweiung aus zum Verstand spricht, erscheint jedoch die Philosophie (das bekundet das erste »Aber«: »Die Aufgabe der Philosophie besteht *aber* darin . . .«) als Vereinigung der beiden Voraussetzungen, – die, wie es das zweite »Aber« (in dem Satz: »Es ist *aber* ungeschickt . . .«) anzeigt, von der Vernunft nicht getrennt werden. Jene absolute Synthese ist das Letzte, was der von der Vernunft, aber in *seinem* Horizont, beunruhigte Verstand erblicken kann; dies ist die »Aufgabe« für ihn, von der er (nicht mehr als) »reden« kann.

Was ist, kurz zusammengefaßt, im Durcharbeiten dieser Seite gewonnen worden? Hervorgetreten ist das Fehlen des *Instruments* für die Aufgabe der Philosophie, und gleichzeitig zeigt sich mit den beiden Voraussetzungen und ihrer Vereinigung, was das Thema der Spekulation ausmacht. Der Verstand ist nicht imstande zu verstehen: wie die Beschränkungen im Herzen der Vernunft, vernichtet weil auf das Absolute bezogen, eben dadurch in diesem »vernichtenden« Bezug selbst *hervorgebracht* werden. Darum verweist Heidegger hier auf den Satz von Seite 33: »Das Bedürfnis der Philosophie kann sich darin befriedigen, zum Prinzip der Vernichtung aller fixierten Entgegensetzung und zu der Beziehung des Beschränkten auf das Absolute durchgedrungen zu sein . . .«.

»Befriedigung« gibt es, das heißt zunächst »Frieden«, weil nur die *Fixierungen* verschwinden, während die *Gegensätze* in ihrer Lebendigkeit hervortreten.

Zum Abschluß wurden von Heidegger beim Lesen von Text und Übersetzung der Seite 17, womit die Sitzung schloß, zwei Hegels Worte angehende Hinweise gegeben:

– Der eine betrifft den Anfang des zweiten Absatzes von »Reflexion als Instrument des Philosophierens« und zwar den Ausdruck: »Die *isolierte* Reflexion«, der besser verstanden würde als: »Die *isolierende* Reflexion«.

– Der zweite betrifft das »Bestehen«, mit dem derselbe Absatz schließt: ein Begriff, den Hegel ständig wieder aufnimmt, aber ohne ihn zu analysieren, – es ist, als stieße man auf eine gewisse Grenze im Innern des Hegelschen Denkens.

4. September

Heidegger eröffnet die Sitzung mit einer Bemerkung über das Wort *Begriff*, das Seite 16 zusammen mit dem Wort *Sein* begegnet: »Begriff und Sein«. Er erläutert seinen Sinn von dem der *Vorstellung* Kants aus, der ein zweifacher ist, nämlich:

– Die besondere Vorstellung (die Anschauung) – zum Beispiel dieses Buches;

– die Vorstellung im allgemeinen (der Begriff) – zum Beispiel des Buches als solchen;

und sagt, daß es sich hier um die zweite Bedeutung handelt, um Vorstellung aller Gegenstände, des Gegenstands als Gegenstand.

Danach werden wir wieder an das herangeführt, worauf wir zu Beginn der vorigen Sitzung achten sollten: eine nicht nur historische, sondern überdies die Frage nach dem Sein einbeziehende Erläuterung des Textes. Heidegger fragt nun, ob sich strenggenommen sagen läßt, daß die Frage nach dem Sein die Frage der Metaphysik ist? Die Antwort lautet, daß wenn die Metaphysik zwar nach dem Sein des Seienden fragt (»Was ist das Seiende als Seiendes?«), sie doch nicht nach dem Sein selbst fragt. Wenn man eine Frage stellt, liegen Ausgangspunkt und Reichweite der Frage in Jenem begründet, von dem aus ich im Hinblick auf . . . frage. Aber das müssen wir auf phänomenologische Weise an einem Beispiel sehen.

- 44 Von der Frage nach der Farbe der Blätter dieses Baums aus, den wir im Garten vor uns haben, fragen wir uns dann, was der Ausgangspunkt ist, der der Frage ihre Reichweite gibt. Weiterhin, indem er nicht mehr die Farbe dieses bestimmten Baumes betrachtet, sondern die Farbe als Farbe, fragt Heidegger: »Was ist aller Farbe eigen?« Er hebt hervor, worin ein solches Fragen, in dem die Sache genommen wird *wie sie ist*, sich von dem Husserls unterscheidet, der die Konstitution des Objekts im Bewußtsein zu erhellen trachtet, indem er untersucht, was ein sinnlich Gegebenes phänomenologisch bedeutet, — anders gesagt: indem er die Kantische Analyse der Antizipationen der Wahrnehmung phänomenologisiert. Da wir keinerlei Zurückführung auf das Bewußtsein vornehmen, sondern die Sache selbst in den Blick fassen, werden wir zu der Antwort veranlaßt: »Jede Farbe als Farbe ist ausgebreitet.« Wenden wir dann zur Gegenprobe unsere Aufmerksamkeit auf den Ton, so zeigt sich, daß er auf zwei Weisen im Raum ist: einerseits geht er von einem Ort aus, andererseits durchschwingt und durchmißt er den Raum. Aber der Ton als solcher ist nicht im Raum *ausgebreitet*, sondern nur in der Zeit.

Heidegger kehrt nun zu seiner ersten Frage zurück, die *Herkunft* und *Fragehinsicht* der Metaphysik betrifft. Die Metaphysik geht vom Seienden aus, erhebt sich bis zum Sein, um zum Seienden als solchem zurückzukehren und es im Licht des Seins aufzuhellen. Um diese Rückkehr zum Seienden zu erläutern, wird vorgeschlagen, das Beispiel eines Fragens im Ausgang von der Natur im weitesten Sinne zu nehmen, wobei gefragt würde: »Was ist die Natur?« Was sie ist, wird nicht durch eine von der Natur abgetrennte Antwort bestimmt. Die »Energieia« ist nicht außerhalb oder hinter dem, was ist, so wie ein höheres Wesen; sie ist *in* dem Seienden. Die Schwierigkeit bleibt nur, den Bezug von Seiendem und Sein zu bestimmen.

Wenn man aber so von der Metaphysik spricht, so tut man es, insofern sie nach dem Sein hinsichtlich dessen fragt, wie es das Seiende als Seiendes bestimmt. Doch in einem andren Sinne wird die Frage nach dem Sein eine *ganz andere*. Sie befragt das Sein nicht, sofern es das Seiende als Seiendes bestimmt: sie befragt das Sein als Sein.

Wenn die ontologische Differenz, die hier zum Vorschein kommt, die gefährlichste Sache für das Denken ist, so deshalb, weil es das Sein im Horizont der Metaphysik immer als ein Seiendes vorstellt; damit nun hat die Frage nach dem Seienden, sofern es Seiendes ist, das heißt die metaphysische Frage, einen anderen Sinn als die Frage nach dem Sein als Sein. Man kann das negativ ausdrücken, indem man sagt, daß die Frage nach dem Sein als Sein nicht etwa das Sein des Seienden zur zweiten Potenz erhebt.

Es stellt sich nun das Problem, die Frage nach dem Sein in Beziehung auf Hegel zu formulieren. Man kann das nur im Ausgang von Hegels Text selbst tun, von der Stelle aus, wo wenn nicht die Antwort, doch wenigstens die Schwierigkeit dieser Antwort ausgesprochen ist, also von der Stelle aus, die zu sagen versucht, wodurch das Bedürfnis der Philosophie (das heißt ihr Fragen nach dem Seienden) befriedigt wird. Denn die Befriedigung des Bedürfnisses enthält somit die Antwort auf die Frage nach dem Sein des Seienden. Auf Seite 33 lesen wir: »Das Bedürfnis der Philosophie kann sich darin befriedigen . . . durchgedrungen zu sein . . .« Die Philosophie, das heißt die Metaphysik, erlangt also Antwort auf ihre Fragen, wenn das Absolute als Absolutes erfaßt ist. Diese Aufgabe wird Seite 17 genannt: »Das Absolute soll reflektiert, gesetzt werden . . .«

Dem geläufigsten Sinn des Worts »Reflexion« gemäß hören wir in ihm das lateinische re-flexere. Der Reflexion ist es eigentümlich, sich zurückzuwenden. Auf was? Auf das Ego. Das Wesen des cogitare ist bei Descartes in der Formel: cogito me cogitare gefaßt. Sie läßt das cogito als me cogitare

- 46 erscheinen und das ego, sofern es cogitans ist, als ein cogitatum, das heißt als Gegenstand. In der Kantischen Sprache der transzendentalen Deduktion ist das so ausgedrückt: »Das *Ich denke* muß alle meine Vorstellungen begleiten können...«¹ Der Titel des § 17 desselben Abschnittes lautet: »Der Grundsatz der synthetischen Einheit der Apperzeption ist das oberste Prinzip alles Verstandesgebrauchs«; alles cogitare ist folglich ein ego cogito me cogitare.

Was Kant von der transzendentalen Apperzeption sagt, ist in Rücksicht auf das endliche Wesen des Menschen gesagt, und dieser Bezug des Denkens auf die Einheit ist allein von Hegel erfaßt worden. Dies Prinzip der Vereinigung auf der Stufe des endlichen Verstandes wurde von ihm dergestalt verabsolutiert, daß Hegel die Macht der Vereinigung der absoluten Macht überträgt: was beim Menschen endlich ist, wird zum unendlichen Absoluten.

Bei dieser Gelegenheit weist Heidegger darauf hin, daß das Unendliche nicht als das »End-lose« des Verstandes verstanden werden darf, sondern als Aufhebung des Endlichen. Ferner macht er darauf aufmerksam, daß der erste Schritt zu dieser Aufhebung in Fichtes Satz vollzogen ist: »Das Ich setzt sich selbst«. Indem das Ich sich als sich-setzendes setzt, setzt es gleichzeitig das Nicht-Ich als Identität. Wenn aber das Prinzip ist: Ich setze mich als mich-setzendes und setze so zugleich das Nicht-Ich, welches ist das höchste Prinzip? Jenes erste Prinzip oder das Prinzip der Identität? Welches hat den Vorrang vor dem andern, das Prinzip Fichtes oder das der Identität? Ist die formale Logik die Grundlegung der transzendentalen Logik oder ist die transzendente Logik Grundlegung der formalen Logik?

Wo das Problem der transzendentalen Apperzeption bei Kant auf seinen höchsten Punkt gebracht ist, ist der Bezug zur Einheit maßgebend. Diese Frage, die bei Kant auf der Stufe

¹ Kr. d. r. V., a.a.O., S. 140b.

des endlichen Verstandes steht, durchzieht den gesamten transzendentalen Idealismus. Der Unterschied zwischen formaler Logik und transzendentaler Logik und ihr Verhältnis ist der Unterschied und das Verhältnis zwischen einem gewöhnlichen und einem spekulativen Satz.

Wieder auf Hegels Satz: »Das Absolute soll reflektiert, gesetzt werden . . .« eingehend, weist Heidegger darauf hin, daß die Reflexion die zu sich selbst zurückkehrende Bewegung ist, zu ihrem Selbst, das das eigentliche Denken ist, indem es reflektiert. Daher rührt die allgemeine Bedeutung von denken für reflektieren: reflektieren ist denken über etwas, einen Gedanken denken. Die Reflexion stellt sich so vermittelnd zwischen dem, der denkt, und dem, was er denkt: das Bewußtsein wird Selbst-Bewußtsein. Und Heidegger schließt die Sitzung, indem er uns auf die Tatsache aufmerksam macht, daß Hegel *nicht* sagt: »Über das Absolute soll reflektiert werden«, sondern vielmehr: »Das Absolute soll reflektiert werden«.

5. September

Am 5. September leitete die Frage nach der *Gefahr der ontologischen Differenz* das Seminar. »Die Gefahr ist, daß die Differenz im Gesichtskreis der Metaphysik dazu führt, das Sein als ein Seiendes vorzustellen. Wenn jedoch Aristoteles das Sein als ἐνέργεια bestimmt oder Platon als εἶδος, sind ἐνέργεια und εἶδος keine Seienden. Die Metaphysik sträubt sich dagegen, das Sein als ein Seiendes zu bestimmen, so sehr sie dazu versucht sein mag.« So ergaben sich die beiden Fragegänge der Sitzung, um zu beantworten:

- 1) was besagt »ontologische Differenz«?
- 2) welche Grunderfahrung bestimmt Aristoteles, das Seiende (in seinem Sein) als ἐνέργεια zu erfahren; Platon: als εἶδος; Kant: als Gegenstand?

Was besagt »ontologische Differenz«?

- 48 Man kann sie auf zwei Weisen verstehen: a) Beim ersten Blick scheint der Ausdruck »ontologische Differenz« wie die Aussage »der grüne Baum« gebildet zu sein; ontologisch wäre dann das Adjektiv zum Substantiv Differenz. Von diesem ersten Gesichtspunkt aus wäre es die Differenz zwischen dem Sein und dem Seienden selbst, die »ontologisch« ist, wie man vom Blatt sagt, daß es grün ist. b) Aber, und das ist die zweite Verstehensweise, wäre es etwa die Differenz selbst zwischen dem Sein und dem Seienden, die die Ontologie als grundlegende Disziplin der Metaphysik trägt und ermöglicht?

Dies zweite Verständnis wird durch die Tatsache bestätigt, daß alle Metaphysik sich zwar in der Differenz bewegt (stets wird das betont, besonders bei Thomas von Aquino), daß aber keine Metaphysik diese Differenz in der Dimension erkennt, wo sie sich *als* Differenz entfaltet.

Nun ergibt sich die Frage: welche Beziehung besteht zwischen der Differenz von Sein und Seiendem und der Ontologie? Kann die Metaphysik diese Frage aufnehmen, in anbetracht dessen, daß sie als Ontologie auf der Differenz selbst gründet? Kann die Differenz, die die Metaphysik als Metaphysik ermöglicht, von der Grunddisziplin der Metaphysik, nämlich der Ontologie, in Erwägung genommen werden? Mit logischen Begriffen: kann die Folge den durchwaltenden Anfang in den Blick fassen? Nein. Von der Begründung aus kann ich die Folge bestimmen, aber das Umgekehrte ist nicht möglich. Der Horizont, in dem von der ontologischen Differenz gehandelt wird, kann nicht zum ausdrücklichen Thema der Ontologie werden.

Um ein Beispiel zu nehmen: bei Aristoteles und für ihn verwies die ontologische Differenz auf den Zusammenhang $\theta\epsilon\acute{\iota}\omega\nu - \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$. Aber $\tau\acute{o} \theta\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$ kann kein Begriff der Differenz sein. Es wird $\tau\acute{o} \tau\iota\mu\acute{\omega}\tau\alpha\tau\omicron\nu \acute{\omicron}\nu$ genannt, das an Würde höchste Seiende. Also ist $\tau\acute{o} \theta\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$ deutlich eine ontische Bestimmung. Von den beiden Begriffen – $\tau\acute{o} \theta\epsilon\acute{\iota}\omega\nu$, $\acute{\eta} \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ – hat einzig dieser, $\acute{\eta} \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$, Beziehung zur ontologi-

schen Differenz. Er nämlich nennt das Sein ($\tau\acute{o}$ εἶναι) und auf dem Verständnis des εἶναι als ἐνέργεια gründet die Ontologie des Aristoteles. 49

Um zu verstehen, wie es (unter anderen) zu jener Fehlinterpretation des Aristoteles kam, dergemäß $\tau\acute{o}$ θεῖον ein Begriff der Differenz sei, auf der die Ontologie gründete, muß ein Sprung über die Verflochtenheit der Fragen hinweg getan werden, ein Sprung in die Theologie des Mittelalters. Gott ist dort als Summum Ens gesetzt, und Summum Ens ist ausgelegt als actus purus essendi. Wie ist diese Auslegung möglich? Wie verbindet sich der Bezug von Summum Ens und actus purus mit dem Aristotelischen Bezug von $\tau\acute{o}$ θεῖον und ἐνέργεια? Warum wird ἐνέργεια zur actualitas? Weil ἔργον und ἐνέργεια durch die Römer von AGERE, »tun« aus in ontischem Sinn verstanden wird. Der Name für dies ontische »Tun« ist CREATIO. Das gibt den Boden dafür ab, daß Summum ens CREATOR wird und alles ENS dann ENS CREATUM (oder INCREATUM) ist. Da die Ontologie einerseits die ἐνέργεια auf die ontische Bestimmung der actualitas eingeschränkt und zum andern durch Thomas von Aquino das Summum Ens zum Ipsum esse gemacht hat, unterdrückt sie eben dadurch jede Möglichkeit einer Frage nach dem Sein. Die gesamte neuzeitliche Philosophie ist von dieser ontischen Prägung belastet, die sie von der christlichen Ontologie des Mittelalters übernommen hat. Die Philosophie wieder in ihr eigenes Wesen einsetzen, heißt sie von ihrem christlichen Element entlasten; in einer Bemühung um das Griechische: nicht um seiner selbst willen, sondern insofern es der Anfang der Philosophie ist.

Was ist nun in der ἐνέργεια eigentlich grundlegend für die Ontologie? Worin ist die ἐνέργεια Beziehung auf die ontologische Differenz? Durch welche Grunderfahrung kommt Aristoteles zur ἐνέργεια?

Eine Grunderfahrung ist die Weise, in der das Seiende erfahren wird. So erfährt Kant das Seiende als Natur im

- 50 Sinne von Newton. Und die Natur ist hier das, was ist, weil die Wahrheit im Umkreis des Cartesianischen Denkens Gewißheit ist.

Die Erfahrung des Seienden in seinem Sein als ἐνέργεια bestimmt die Stellung des Aristoteles im Bezug auf Platon. Was zum Beispiel ist für Platon ein Stuhl? Ein μὴ ὄν, ein »Un-Seiendes« (im Unterschied von οὐκ ὄν, Nicht-sein schlecht-hin). Worin aber liegt der ontologische Charakter dieses μὴ ὄν? Platon nennt diese abkünftige Weise des Seins εἶδωλον, Idol, indem er es vom εἶδος unterscheidet und es gleichzeitig in seine Nähe rückt. Εἶδος ist das, was sich zeigt, was man sieht. Das εἶδωλον, ohne das ich allerdings nicht bis zum εἶδος des Tisches gelangen würde, zeigt an, daß das εἶδος des Tisches *getrübt* ist (hier durch das Holz); nicht durch das Holz, sofern es Holz ist, sondern durch *das* Holz, *aus dem* der Tisch *gemacht* ist. Die Grunderfahrung, aus der Platon das ὄν als εἶδος bestimmt, die Erfahrung des ὄντως ὄν, ist die der reinen Anwesenheit, deren Eigentümlichkeit es ist, sich offen zu zeigen.

Die Grunderfahrung des Aristoteles bestimmt sich durch den Bezug auf die Platons. In der geläufigen Auslegung wird behauptet, daß Platon die Wirklichkeit auf das höhere Reich der Ideen begrenzt und daß Aristoteles diese auf die Erde zurückholt und sie sozusagen in die Dinge eingehen läßt. Idealismus und Realismus. Was sich jedoch hier ändert, ist, daß das εἶδος zur μορφή eines τόδε τι in Bewegung und Ruhe wird. Aristoteles begreift die Dinge als κινούμενα und nicht als μὴ ὄντα, und dies mithin aufgrund der Erfahrung der κινήσις. Vgl. Physik, Γ 1, 201a 10–11: ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια, ἥ τοιούτου, κινήσις ἐστίν.

Weil die κίνησις selbst als ἐνέργεια (oder vielmehr ἐντελέχεια) bestimmt wird, erscheint die ἐνέργεια bei Aristoteles als die höchste Bestimmung des Seins selbst.

6. September

51

Nach Verlesung des Protokolls der Sitzung vom 5. September sagt Heidegger noch einmal, daß die lateinische Übersetzung von ἐνέργεια durch actus die Auslegung des Tuns als creatio vorbereitet hat, deren Quelle selbstverständlich die Schöpfungserzählung der Bibel ist.

Die eigentliche Sitzung wird mit dem Gedanken eröffnet, daß jede Metaphysik auf einer Grunderfahrung des Seienden beruht, die einem Denker jeweils eigentümlich ist: bei Kant ist die Grunderfahrung zum Beispiel die des Seienden als »Natur«. »Erfahrung« – Schlüsselwort der »Kritik der reinen Vernunft« – hat in der Tat keineswegs den unbestimmten Sinn dessen, was man empfindet; die Erfahrung bei Kant ist die Erfahrung im wissenschaftlichen Sinn, das heißt diejenige der Wissenschaft im ausgezeichnetsten Sinne, die von Beginn der Neuzeit bis auf unsere Tage die mathematische Physik ist. In der Methodik ganz allgemein der modernen Wissenschaft zeigt sich der entscheidende Charakter der mathematischen Physik heute zum Beispiel darin, daß die Biologie zu einer Biophysik wird, und daß die zeitgenössische Biologie nur als Biophysik auf die Beherrschung der γένεσις des Menschen vorausblicken und sie vorbereiten kann. In den Sozialwissenschaften vollzieht sich dieselbe Umwandlung: die Anthropologie wird zu einer Anthropophysik, in der die mathematisch-statistische Behandlung des gegebenen Materials die hauptsächliche Methode darstellt. Noch allgemeiner ist die Erscheinung zu beobachten, daß die Kybernetik zum Kreuzweg der gegenwärtigen Wissenschaft wird. Wir müssen das im Blick behalten, wenn wir den Text Hegels, den wir vor uns haben, in seiner eigentlichen Dimension und nicht als bloßes Objekt der Gelehrsamkeit verstehen wollen.

Für jegliches philosophische Denken bestimmt die Grunderfahrung des Seins des Seienden, was als maßgebendes Seiendes gilt. Was bei Kant »Natur« ist, dies Seiende ist für

- 52 Hegel »der Geist«, der Geist im Sinne des absoluten Bewußtseins. Bei dieser Gelegenheit wird darauf hingewiesen, daß die Philosophie mit Descartes nach Hegels eigenen Worten zum ersten Mal jenes »feste Land« betreten hat, das das »Bewußtsein« ist. Der Unterschied zwischen Descartes und Hegel ist, daß Descartes nur erst den Fuß auf dies Land setzt, während Hegel es durchmißt. Descartes entdeckt dieses Land in den »Meditationes de prima philosophia«, Hegel vermißt es ausführlich durch das ganze »System der Wissenschaft« hin, das heißt ebenso in der »Phänomenologie des Geistes« als in den drei Teilen der »Logik«: Logik des Seins, Logik des Wesens als Wahrheit des Seins, und Logik des Begriffs als Wahrheit des Wesens, in dem das Sein einbehalten ist. In dieser Landmessung, dieser Hegelschen Geo-metrie, die das Land des Bewußtseins in seiner Totalität ausmißt, geht es selbstverständlich nicht um mathematisches Messen; das Maß ist metaphysisch und total, das heißt »absolut«.

Man verläßt das Bild des Mathematischen endgültig, sobald man sich fragt, welche Methode die absolute Vermessung des Landes des Bewußtseins bestimmt. Diese Methode ist die Dialektik, die sich im Vermögen der Vernunft vollendet. In der »Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie« tritt zum ersten Mal hervor, was für Hegel zur einzigen Aufgabe wird: die Beziehung der Vernunft zum Absoluten zu bestimmen. Es wird nun der folgende Satz gelesen (S. 35):

»Am reinsten gibt sich die weder synthetisch noch analytisch zu nennende Methode des Systems, wenn sie als eine Entwicklung der Vernunft selbst erscheint, welche die Emanation ihrer Erscheinung als eine Duplizität nicht in sich immer wieder zurückruft – hiemit vernichtete sie dieselbe nur –, sondern sich in ihr zu einer durch jene Duplizität bedingten Identität konstruiert, diese relative Identität wieder sich entgegengesetzt, so daß das System bis zur vollendeten objektiven Totalität fortgeht, sie mit der entgegenstehenden subjektiven

zur unendlichen Weltanschauung vereinigt, deren Expansion sich damit zugleich in die reichste und einfachste Identität kontrahiert hat.« 53

Die Erläuterung dieses Satzes (hinsichtlich dessen Heidegger darauf hinweist, daß das Ziel des Seminars sich so ausdrücken ließe: im Durchgang durch das Verstehen *dieses* grundlegenden Satzes das Lesen *aller* Hegelschen Texte zu ermöglichen) beginnen wir mit der des zentralen Ausdrucks: »unendliche Weltanschauung«.

– Was besagt »Welt« in »Weltanschauung«? Welt meint, wie schon in Kants Antinomien, das Seiende in seiner Totalität.

– Was besagt »Anschauung«? Auch hier von Kants Sprache ausgehend, wie man es für Hegel ebenso wie für Fichte und Schelling tun muß, ist »Anschauung« als die Vorstellung des Einzelnen als Einzelnen zu verstehen, und das im Gegensatz zum Begriff, der nämlich die Vorstellung von etwas im allgemeinen ist.

– Was also besagt nun »Weltanschauung«? Weltanschauung bedeutet: die Anschauung des Seienden in seiner Totalität, und da es sich hier um Anschauung handelt, ist diese Totalität etwas Einzelnes, Einziges.

– Und was besagt jetzt »unendliche Weltanschauung«? Was bedeutet »unendliche Anschauung«? Das Endliche ist für Hegel durch die Fixierung gekennzeichnet. Fixieren ist setzen in dem Sinn von etwas für sich absetzen und folglich es in Entgegensetzung bringen. Die Setzung vereinzelt etwas Ge-setztes *gegen* ein Anderes. So ist für die Endlichkeit jede Bestimmung, jedes bestimmte Etwas von Nicht-bestimmtem umgeben, von Nichts. Omnis determinatio negatio est. Wenn das Endliche von dieser Art ist, dann ist das Un-endliche jene Setzung, die im Gegenteil die Gegensätze nicht verschwinden läßt, sondern sie in ihrer Entgegensetzung in der Innigkeit ihrer »Vereinigung« bewahrt.

- 54 Gleichzeitig tritt diese Vereinigung, so weit sie eben dadurch ihrerseits gesetzt wird, als solche in Gegensatz zu einer anderen Einheit, und diese beiden Einheiten erfordern aufs neue ihre eigene Vereinigung: so will es das grundlegende innere Gesetz der Dialektik.

Die Frage, die einem nun sofort in den Sinn kommt, ist: zu erfahren, ob und wie die dialektische Bewegung selbst vermeiden kann, unter die Herrschaft des Endlichen in der Gestalt der falschen Unendlichkeit, der Endlosigkeit zurückzufallen? Verschiedene Antworten, besonders die, daß es sich um eine Kreisbewegung handle, haben auf die Schwierigkeit mehr hingewiesen als sie gelöst. Ebenso vergeblich ist es, sich von außen her auf die Unveränderlichkeit des Absoluten zu berufen. Es kommt auch nicht darauf an, herauszufinden an welchem Haltepunkt die falsche Unendlichkeit zufällig zum Stillstand käme. Fragen wir vielmehr, welche Identität im vorhinein bei dieser Schwierigkeit übersehen wird: die nämlich, die Hegel in seinem Text »die unentzweiteste Identität« nennt (S. 34).

Warum wird sie die »unentzweiteste« genannt? Weil diese Einheit jene ist, die die Entzweiung ursprünglich nicht kennt. Un-entzweit ist genauer als un-endlich. Un-entzweit nennt die beiden Begriffe der fixierten Entgegensetzung *gleichzeitig*, um ihnen (ihrer fixierten Entzweiung) zuvorzukommen. Was so ausgedrückt wird, ist ein »Setzen« nicht mehr des einfachen Gegensatzes der Entgegengesetzten, noch auch die selbst erst gesetzte einfache Einheit der Entgegengesetzten, der entgegengesetzt eine neue Entgegensetzung auftritt, die nach einer neuen Einheit verlangt, sondern eine Einheit solcher Art, daß sie alle Entgegensetzungen in sich enthält. Das ist letztlich der Sinn des zentralen spekulativen Ausdrucks: »unendliche Weltanschauung«.

Wenn wir uns von diesem nun erläuterten Satz aus dem auf Seite 14 (»Wenn die Macht der Vereinigung usw. . . .«) zu-

wenden, werden uns endlich Reichtum und Genauigkeit seines Gesagten offenbar. 55

So ist das Absolute »die unentzweiteste Identität«. Wenn das Absolute das Thema der Philosophie sein soll und ihre Bewegung die Dialektik, muß also bei jedem Schritt der Dialektik das Absolute, aber als noch unentfaltetes, im Blick stehen. Die Aufgabe der Vernunft ist nichts anderes als seine Entfaltung, das heißt die Verbindung aller Entgegensetzungen im Licht der unentzweitesten Identität, die in keiner Weise mehr eine relative Identität ist. Deshalb schreibt Hegel irgendwo, das einzige Interesse der Vernunft sei, die verfestigten Gegensätze »aufzuheben«.

Der letzte Teil der Sitzung ist der Erläuterung des Begriffs »Aufheben« gewidmet. Aufheben besagt:

1) »Etwas legen auf . . .«, zum Beispiel ein Buch auf den Tisch legen, um es zu sehen. Der grundlegende Akt der Dialektik ist in der Tat zunächst, die Gegensätze hervortreten zu lassen, um sie zu sehen. »Aufheben« in dieser ersten Bedeutung wäre das lateinische *tollere*, im gewöhnlichen Sinn von nehmen (*Tolle, lege*)¹.

2) Ist die Entgegensetzung der beiden Gegensätze somit in den Blick gefaßt, so besagt Aufheben: sie zu ihrer Einheit erheben. Ihre Einheit ist wie ein Bogen, der höher reicht als die beiden Gegensätze einander gegenüber, und in diesem Sinn wäre Aufheben das lateinische *elevare*.

3) Aufheben besagt bewahren, erhalten, an sicheren Ort bringen (zum Beispiel »ein Geschenk gut aufheben«). Diese Bewahrung wird in der absoluten Identität vollbracht, wo die Gegensätze erhalten bleiben, statt daß sie verschwinden wie es die Kühe in der Nacht der Schellingschen Identität taten.

Jean Beaufret weist darauf hin, daß keine dieser drei im »Aufheben« stets gleichzeitigen Bedeutungen den geringsten negativen Charakter hat, und daß deshalb die Übersetzung

¹ Aurelius Augustinus, *Confessiones*, lib. 8, cap. 12.

- 56 von »Aufhebung« ganz einfach durch suppression (»Unterdrückung«) oder abolition (»Vernichtung«) sehr oft widersinnig ist. Die historische Reichweite dieser Bemerkung enthüllt sich dann beim Blick auf den berühmten Satz von Kant: »Ich mußte also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu bekommen.« Das soll nicht etwa heißen: das Wissen »vernichten«, sondern es erst recht aneignen, indem es zu seiner Einheit (Möglichkeit der Erfahrung) in seinen Grenzen (oder auch wohl an seinem Ort) erhoben wird, was der eigentliche Sinn der kritischen Abgrenzung ist, die positiv verstanden werden muß. Eben dies an-seinen-Ort-bringen des theoretischen Wissens läßt die entsprechende Ortschaft der praktischen Vernunft sichtbar werden.

8. September

Dies ist die letzte Sitzung. Heidegger betont, daß das Seminar nicht so weit gekommen ist, wie er es hatte führen wollen. Das soll jedoch weder ein Bedauern noch ein Vorwurf gegen irgend jemand sein. Er hatte so weit kommen wollen, daß die beiden Grundbegriffe des Gegensatzes in ihrer Bestimmtheit hervorgetreten wären, der die Grunderfahrung der Metaphysik von der Frage nach dem Sinn von Sein scheidet, wie sie zum ersten Mal in »Sein und Zeit« entfaltet wurde.

Nach dieser Bemerkung gehen wir wieder auf die Titel ein, mit denen Hegel die Weise ausdrückt, in der die Vernunft das Absolute erfaßt. Diese Titel sind: Reflexion – Konstruktion – Produktion – Kontraktion. Als erste Frage wird die nach dem Bereich gestellt, in dem all diese Momente das Begreifen des Absoluten durch die Vernunft vollziehen. Dieser Bereich ist »das Bewußtsein«.

1. Erstes Moment: die Reflexion. Wie versteht Hegel die »Reflexion«? Zur Antwort wird auf den Satz von Seite 17 zu-

rückgegriffen: »Das Absolute soll reflektiert... werden.« 57
 Achten wir hier auf Hegels Sprache, der nicht sagt: »Es soll über das Absolute reflektiert werden«, sondern »das Absolute soll reflektiert werden«. »Etwas reflektieren« ist von »über etwas reflektieren« verschieden. Zum Beispiel kann ich über das Buch reflektieren, sei es über seinen Einband, sei es auch über die Schwierigkeit, es zu lesen usw. ... Jedes Mal erscheint das Buch »in einer Hinsicht«, – unter einem bestimmten Gesichtswinkel. Zum »reflektieren über...« gehört also ein genau bestimmter Horizont, derjenige, *in dem* ich über das Buch reflektiere. Aber was bedeutet nun »reflektieren« allein? Dabei gibt es keine Hinsicht mehr, in der ich die Sache zum voraus ergreife, es gibt keinen bestimmten Vor-griff mehr. »Das Absolute soll reflektiert... werden«: dies wird also außerhalb aller »Hinsicht« gesagt. Jede Hinsicht, in der das Absolute in den Blick gefaßt wird, verfehlt in der Tat das Absolute, weil alle Hinsicht als solche endlich ist. Das Absolute ist dagegen »die un-entzweiteste Identität«, das heißt die Einheit, die der letzte Grund aller möglichen Entgegensetzungen ist. Daß es reflektiert werden soll, bedeutet also, daß es im Ausgang von ihm selbst reflektiert werden soll, von der einfachsten und vollendetsten Einheit aus. Es bedeutet ferner, daß es sich dem Bewußtsein zeigen soll, das heißt sich für es reflektieren (spiegeln) soll. Sich spiegeln, auf das Absolute angewandt, besagt, daß »es sich selbst zur Erscheinung bringt«. Diese Art von »Spiegeln« berechtigt dazu, daß das Erfassen der Vernunft »spekulativ« genannt wird. Bei Leibniz (den ein Teilnehmer in diesem Zusammenhang anführt) verhält es sich damit anders: bei ihm ist die menschliche Vernunft ein Spiegel.

So erscheint also das Absolute für die Vernunft, für das Bewußtsein, – das ist es, was »reflektiert werden« für das Absolute bedeutet. Aber wie fängt die Vernunft die Erscheinung des Absoluten auf (denn sie empfängt sie nicht, weil es hier keine »Rezeptivität« gibt)? Auf welche Weise läßt die Ver-

- 58 nunft das Absolute für sich erscheinen? Welche Beziehung hat die Vernunft zur Einheit? Das heißt ebenso: zum Sein? Der Grundzug des Idealismus in seinem Bezug zum Sein ist die »Setzung«, die positio.

Was besagt aber »Setzen«? »Ich setze einen Baum«, das will heißen, ich pflanze einen Baum. Wenn dieser später sein Wachstum aus sich selbst heraus entfaltet, so bleibe trotzdem zunächst ich es, der ihn gepflanzt hat. Geht es nun darum, das Absolute wie einen Baum zu pflanzen? Nein, und zwar, selbstverständlich, weil es *schon* »gesetzt« ist, weil es »gegeben« ist, ich finde es als im voraus schon-anwesend vor. Was bedeutet dann aber »Setzen«, um das Ergreifen des Absoluten zu kennzeichnen?

Daß das Absolute für das Bewußtsein erscheine, besagt nicht, daß es in das Bewußtsein wie in einen Käfig einbricht. Es erscheint für das Bewußtsein schon in Beziehung mit dem Grundzug des Bewußtseins: mit dem »Setzen«. Es erneut sich aber die Frage: welche Art von »Setzen«? Eine zunächst für die Auslegung des *griechischen* Denkens bedeutsame Frage. Im Griechischen heißt Setzen *θεῖς* und erscheint in *ἀποθήκη*, die dasselbe bedeutet wie *ἀπόφανσις*: eine Sache von sich her, wie sie ist, das heißt anwest, stehen lassen. Die neuzeitliche »Setzung« jedoch ist andersgeartet; das lateinische *re-presentation* ist ihre beste Erläuterung. *Re-* weist bei den neueren Denkern (*Re-presentation*) auf das *Ego cogito* zurück. *Re-* ist hier: »auf mich zurück«. Das »Ich« nämlich läßt sich etwas entgegenstehen, was zugleich bedeutet, daß dies Etwas zum »Gegenstand« geworden ist. Dies alles, so klar es ist, wird nichtsdestoweniger von den Anmaßungen des Idealismus wieder verdeckt.

Die so aufgenommene Frage nach der »Vorstellung« gibt nun Gelegenheit zu einer Art Übung im »phänomenologischen Kindergarten«, wobei alles auf einmal zu schwierig, weil zu einfach wird, und wobei ein jeder sich höchster Unge-

schicklichkeit überführt. Ein langer und nützlicher Arbeitsgang, dessen Schritte die folgenden waren:

– Repraesentatio, d. i. Vorstellung. Zum Beispiel der Louvre in Paris. Für uns ist er im jetzigen Augenblick eine »Vorstellung«. Wo befindet sie sich? Im Kopf? Wie ist es dann zu umgehen, noch wissenschaftlicher zu sagen: im Gehirn? Aber ein Sezieren des Gehirns legt keine »Vorstellungen« frei.

– Es wird dann gesagt, daß es sich um ein Bild handelt. Darauf ergibt sich die Frage: wenn wir uns den Louvre vorstellen, ist das, was wir uns vergegenwärtigen, ein Bild? Nein, vielmehr der Louvre. Immer, sogar in der »Vergegenwärtigung«, selbst wenn man bloß an etwas denkt und es so auf sich bezieht, stehe ich im Bezug zu den Dingen selbst, wie ich jetzt in Beziehung mit dem Buch hier bin, das ich ansehe und mit dem ich umgehe. Trotz dieser Unmittelbarkeit gibt es jedoch Unterschiede, deren Zügen die Phänomenologie nachgehen muß. Mag auch der Louvre jetzt kein Bild für mich sein, so kann ich doch auch nicht durch die Tür hineingehen, während ich das Buch hier auf dem Tisch aufschlagen kann. Wenn das Buch in dieser Weise vorhanden ist, muß man also sagen, daß es sich mir vorstellt. »Vorstellung« bedeutet hier: das Buch selbst »stellt sich mir vor«. Im Gegensatz zur »Vergegenwärtigung« ist dies Verhältnis das der »Wahrnehmung«.

– Was ist das Eigentümliche der Wahrnehmung? Ein Teilnehmer sagt: die αἰσθησις, und bekommt zur Antwort, daß »die Hölle schon bei den Griechen angefangen hat, eben mit der Unterscheidung von αἰσθησις und νόησις«. Das Eigentümliche ist der Begriff »Leibhaftigkeit«: in der Wahrnehmung ist das Anwesende »leibhaftig« da. Eine Antwort, die wieder eine neue Frage ist: was ist denn dieser »Leib«, von dem das Adjektiv »leibhaftig« gebildet ist? Die Übersetzung ins Französische sagt: La chair, das Fleisch. Aber la chair, der Leib als Fleisch, ist das, was ich an mir selbst bin, ist mein Körper, mein Leib. Reiche ich etwa in meinem Leib (als Fleisch) bis an den Louvre? Nein, und eben deshalb ist der

- 60 Louvre nur schlechthin Gegenstand einer einfachen Vergegenwärtigung (die übrigens stets die jedoch nicht vollzogene Möglichkeit leibhafter Wahrnehmung einschließt). Es ist also durchaus der Leib, der die Wahrnehmung auszeichnet. Dieser Leib ist etwas wie die Reichweite des menschlichen Körpers (gestern abend war der Mond näher als der Louvre).

– Das soeben aufgetretene Wort »Körper« bringt eine neue Gefahr mit sich, alles zu verderben. Der Unterschied zwischen »Leib« und »Körper« muß gefaßt werden. Stellt man sich zum Beispiel auf eine Waage, so mißt man nicht seinen Leib, sondern bloß das Gewicht seines Körpers. Oder, darüber hinaus: die Grenze des Leibs ist nicht auch die des Körpers. Die Grenze des Körpers ist die Haut. Die Grenze des Leibs ist schwieriger zu bestimmen. Sie ist nicht die »Welt«, aber vielleicht ebensowenig die »Umwelt«.

Welt gibt es nur, wo es Sprache gibt, das heißt Seinsverständnis. Hier folgten einige Überlegungen über die Arbeiten von Karl von Frisch, der zu bestimmen sucht, was die Biene *sieht*. Dabei ist strittig, was »Sehen« besagt, wenn man einräumt, daß Kühe, einer guten alten französischen Überlieferung zum Trotz, niemals Eisenbahnzüge vorbeifahren sehen.¹

Daraufhin stellen wir alle fest, daß wir uns einigermaßen von Hegel entfernt haben. Aber Heidegger erinnert daran, daß »phänomenologische Übung wichtiger ist als Hegel-Lektüre«. Was uns keineswegs hindert, zu Hegel zurückzukehren.

Und somit wiederaufzunehmen, was bisher gesagt wurde:

1) Das Absolute soll für den Menschen – für das Bewußtsein – erscheinen.

2) Das menschliche Bewußtsein hat in der Neuzeit den Grundzug des »Setzens«.

¹ Anspielung auf einen französischen Scherz, demzufolge die Stumpfsinnigkeit der Rinder sich im stundenlangen »Begaffen« vorüberfahrender Züge ausdrückt.

3) »Setzen« (oder positio) ist mehrdeutig. Im Unterschied zu »Setzen« im Sinne von »einen Baum pflanzen« gibt es die θέσις im Sinn des »vor sich *stehend* haben«.

Von hier aus ist das zweite Moment der Erfassung des Absoluten durch die Vernunft zu verstehen: die »Konstruktion«.

2. Das Absolute soll für das Bewußtsein »konstruiert« werden. Diese Konstruktion wird außerdem auch »Produktion« genannt. Achten wir genau auf diese beiden Begriffe.

Wenn Marx sagt: »Der Mensch produziert sich selbst usw. ...«, so besagt das: »Der Mensch ist eine Fabrik. Er macht sich selbst, wie er seine Schuhe herstellt.« Aber was bedeutet bei Hegel »Produktion«? Durchaus nicht: daß der Mensch das Absolute macht. Die Produktion ist die Gestalt des Vollzugs der Reflexion. Im Erscheinenlassen wird das Absolute dem Bewußtsein vor-geführt, her-bei-gestellt, das heißt pro-duziert. Es handelt sich nicht um ein Machen, sondern um das »erscheinen Lassen«.

Die Konstruktion ihrerseits verweist auf Architektur. Diese das Absolute vorstellende Vernunft (Vorstellen im Sinne des Vor-führens) ist eine konstruierende Vernunft (im Sinne der Architektur). Dieser Gedanke geht auf Kant zurück: Vernunft ist »Erkenntnis aus Prinzipien«, ist ihrer Natur nach »architektonisch«². Das heißt: sie betrachtet alle Erkenntnisse als gehörig zu einem möglichen System.

Zusammengefaßt: Die Vernunft »reflektiert« das Absolute. Dieses Reflektieren ist ein sich-vor-führen, d. i. eine Produktion. Diese Produktion ist eine Konstruktion, wobei Konstruieren heißt: Zusammengehöriges im Sich-zeigen des Absoluten als zusammengehörig zusammenbauen (zusammenstellen).³

² Kr. d. r. V., a.a.O. B 358, B 875.

³ Über das Systematische siehe wiederum Kant, Kr. d. r. V., a.a.O. A 645, B 673.

- 62 3. Letztes Moment: die »Kontraktion«. Es ist jetzt sehr leicht zu verstehen. Cum-trahere, d. i. zusammen-ziehen. Die Kontraktion ist das »Zusammenziehen« aller Gegensätze zur höchsten Einheit des Absoluten.

Durch diese miteinander zusammenhängenden Bestimmungen ist nunmehr die Reflexion der Vernunft erläutert, die Gegenstand der Seite 17 ist. Wir lesen noch einmal den ersten Absatz des »Reflexion als Instrument des Philosophierens« betitelten Abschnitts bis: »so ist dies ein Widerspruch« und betonen besonders diese letzten Worte. Die Vernunft widerspricht sich selbst; sie untersagt sich das, was sie selbst will. Dieser »Widerspruch« entsteht daraus, daß »jedes Produzieren den Charakter der θεσις, der σύνθεσις hat; so ist die ganze Tätigkeit der Vernunft setzend, etwas Beschränktes«. Darum sagt Hegel vorsichtig: das Absolute *soll* reflektiert werden.⁴

Dieser Widerspruch muß behoben werden, denn sonst wäre das Absolute nicht »gesetzt«, sondern aufgehoben. An dieser Stelle der Seite 17 hat »Aufheben« nicht den positiven Sinn, den wir ihm soeben zuerkannt haben, als es um den Wesenszug der Hegelschen Dialektik ging. »Aufgehoben« bedeutet hier (S. 17), wenn nicht daß das Absolute »am Erscheinen verhindert« würde, doch wenigstens daß der Zugang dadurch nicht eingeräumt würde.

Der Schluß des Absatzes erregt besondere Aufmerksamkeit wegen der Einführung des »Bewußtlosen«. Beim Bewußtlosen denkt man sofort an Freud. Aber der Unterschied ist außerordentlich groß, nicht allein deshalb, weil Freud »das Unbewußte« und nicht »das Bewußtlose« sagt. Der Unterschied liegt darin, daß Freuds »Unbewußtes« nicht »ins Bewußtsein« gehört, während der Unterschied von »Bewußtem« und »Be-

⁴ »Das Absolute soll reflektiert . . . werden«: Sollen bedeutet hier »die Aufgabe der Philosophie«. Hegel sagt: »Das Absolute soll fürs Bewußtsein konstruiert werden, ist die Aufgabe der Philosophie; da aber das Produzieren sowie die Produkte der Reflexion nur Beschränkungen sind, so ist dies ein Widerspruch.«

wußlosem« bei Hegel dem »Bewußtsein« angehört: »... das 63
in Bewußtsein konstruierte Absolute als bewußtes und bewußtloses...«. Wenn bei den neuzeitlichen Denkern der Wissenszug des Bewußtseins das »Setzen« ist, so muß es jetzt so verstanden werden, daß »als bewußtes« in diesem Satz besagt: »als gesetztes«, und folglich bedeutet »als bewußtloses«: »noch nicht gesetzt, noch nicht aufgehoben«. Ganz allgemein ist Hegels Sprache immer als spekulative und nicht als »normale« Sprache zu verstehen.

Was ist ein spekulativer Satz? Worin liegt der Unterschied zwischen ihm und einem gewöhnlichen Satz? Als Beispiel nimmt Heidegger den Satz: Deus est ipsum esse; Gott ist das Sein selbst. Das ist ein *normaler* metaphysischer Satz, kein spekulativer (im Gegensatz zu dem, was die »Erhabenheit« seines Themas annehmen lassen könnte). Von ihm kommt man zum Spekultativen, wenn das Prädikat dieses Satzes (Sein) zum Subjekt gemacht wird, Subjekt wird. Nämlich: das Sein ist Gott. Dabei geschieht aber keine bloße Umkehrung der grammatischen Struktur des normalen Satzes. Es hat sich etwas geändert. Und zwar hat sich der Sinn des »ist« geändert. Die bloße Umkehrung würde besagen: Das Sein ist Gott, wie die bloße Umkehrung von »Die Rose ist eine Pflanze« ergäbe: »Die Pflanze ist eine Rose.« Es handelt sich aber nicht nur um eine Umkehrung, sondern um einen *Gegenstoß*, eine auf das erste »ist« wirkende Gegenbewegung des zweiten »ist«. Aber was bedeutet nun das so umgestoßene »ist«? Meister Eckehart sagte: Istic-heit. Das Sein ist Gott, jetzt spekulativ verstanden, bedeutet: das Sein »istet« Gott, das heißt das Sein läßt Gott Gott sein. »Ist« spricht hier transitiv und aktiv. Das entfaltete Sein selbst (wie es in Hegels »Logik« entfaltet wird) ermöglicht erst (in einem spekulativen Rückstoß) das Gott-sein.

Mit dem vom Wehen der Spekulation hervorgerufenen Schweigen schließt die Sitzung.

64 2. September

Der Arbeit zugrundegelegt wird Kants Text »Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes« (1763), genauer die »Erste Betrachtung: Vom Dasein überhaupt«.

Beabsichtigt ist in diesem Seminar, Kants Text *indirekt* zu erläutern. In der Tat muß man im Blick behalten, daß Kant selbst seine Auslegung des Seins zwanzig Jahre später verändert hat.

Der Weg, auf dem unsre mittelbare Erläuterung versucht wird, ist die Seinsfrage, die Frage nach dem Sein, so wie sie sich von »Sein und Zeit« bis heute entfaltet.

Stellen wir also die Frage: was besagt »Frage nach dem Sein«? Denn die Frage nach dem Sein bietet schon als Frage viele Möglichkeiten zu Mißverständnissen, – was durch das anhaltende Nichtverstandenwerden des Buches »Sein und Zeit« bestätigt wird.

Was heißt: »Frage nach dem Sein«? Sagt man »Sein«, so versteht man das Wort im vorhinein metaphysisch, das heißt von der Metaphysik her. In der Metaphysik und ihrer Überlieferung aber besagt »Sein«: was das Seiende bestimmt, sofern es Seiendes ist; die Frage nach dem Sein bedeutet also metaphysisch: die Frage nach dem Seienden *als* Seiendem, oder anders gesagt: die Frage nach dem Grund des Seienden.

Auf diese Frage wurde in der Geschichte der Metaphysik eine Reihe von Antworten gegeben. Ein Beispiel: ἐνέργεια. Hier wird darauf hingewiesen, daß die Aristotelische Antwort auf die Frage »Was ist das Seiende als Seiendes?« ἐνέργεια lautet und nicht etwa ὑποκείμενον. Das ὑποκείμενον ist nämlich die Auslegung des Seienden und keineswegs des Seins.

Ganz konkret: ὑποκείμενον ist das Anwesen einer Insel oder eines Gebirges, und wenn man in Griechenland ist, springt dies Anwesen ins Auge. Ὑποκείμενον ist tatsächlich das Seiende in seiner Lage, so wie es sich sehen läßt, das heißt: das, was da ist, vor den Augen, wie es da von sich selbst her sich hinzieht. So liegt das Gebirge im Land und die Insel im Meer.

Solcherart ist die griechische Erfahrung des Seienden.

Für uns ist das Seiende im Ganzen – τὰ ὄντα – nur noch ein leeres Wort. Für uns gibt es jene Erfahrung des Seienden im griechischen Sinne nicht mehr. Im Gegenteil, bei Wittgenstein heißt es: »Wirklich ist, was der Fall ist« (was bedeutet: das, was unter eine Bestimmung fällt, was sich feststellen läßt, das Bestimmbare). Eigentlich ein gespenstischer Satz.

Für die Griechen dagegen ist jene Erfahrung des Seienden dermaßen reich, sie ist so konkret und *betrifft* den griechischen Menschen so sehr, daß es bezeichnende Synonyme gibt (Aristoteles, Metaphysik A): τὰ φαινόμενα, τὰ ἀληθέα. Darum führt es zu nichts, τὰ ὄντα buchstäblich durch *das Seiende* zu übersetzen. Damit hat man kein Verständnis für das eröffnet, was für den Griechen das Seiende ist. Es ist nämlich eigentlich: τὰ ἀληθέα, das Offenbare in der Unverborgenheit, das, dem sich für eine Zeit die Verborgenheit verweigert; es ist τὰ φαινόμενα, was sich von sich selbst her zeigt.

Hier wurde eine ergänzende Frage nach dem ὑποκείμενον gestellt. Wie unterscheidet sich die Erfahrung des Seienden, wenn es als ὑποκείμενον und wenn es als φαινόμενον verstanden wird? Angenommen, wir blicken auf ein bestimmtes Seiendes, zum Beispiel auf das Luberon-Gebirge.¹ Wird es als ὑποκείμενον genommen, so nennt das ὑπό ein κατά, genauer das κατά eines λέγειν τι κατά τινός. Gewiß geht der Luberon nicht in der Tatsache unter, daß er als ὑποκείμενον

¹ Gebirgszug in der Nähe von Le Thor.

- 66 angesprochen wird, aber er steht nicht mehr als *Phänomen* da, – nicht mehr, insofern er sich von sich selbst her zu sehen gibt. Er wendet sich nicht mehr von sich selbst her an. Als ὑποκείμενον ist er *das*, *wovon* wir sprechen. Und hier ist es wichtig, eine grundlegende Unterscheidung im Hinblick auf das Sprechen zu machen, nämlich das reine Nennen (ὀνομάζειν) von der Aussage (λέγειν τι κατὰ τινός) zu scheiden.

In der einfachen Nennung lasse ich das Anwesende sein, was es ist. Zweifellos schließt die Nennung den ein, der nennt, – aber das Eigentümliche der Nennung ist gerade, daß der Nennende in sie nur eingeht, um selbst *vor* dem Seienden *in den Hintergrund* zu treten. Dann ist das Seiende reines Phänomen.

An der Aussage dagegen nimmt der, der aussagt, teil, indem er sich einschaltet, – und er schaltet sich ein als derjenige, der sich über das Seiende beugt, um *über* es zu sprechen. Sobald das geschieht, kann das Seiende nur mehr als ὑποκείμενον verstanden werden und der Name nur als ein Rest der ἀπόφανσις.

Heute, wo alle Sprache von vornherein von der Aussage her verstanden wird, ist es sehr schwierig für uns, das Nennen als reine Nennung außerhalb aller κατάφασις und auf solche Weise zu erfahren, daß es das Seiende als reines Phänomen anwesen läßt.

Was aber ist das *Phänomen* im griechischen Sinn? Nach der Ausdrucksweise der Neuzeit ist das Phänomen der Griechen gerade das, was in der Neuzeit nicht zum Phänomen werden kann; es ist das Ding selbst, das Ding an sich. Zwischen Aristoteles und Kant liegt ein Abgrund. Man muß sich hier vor jeder rückschauenden Auslegung hüten. Also muß man sich die entscheidende Frage vorlegen: wodurch sind τὰ ὄντα und τὰ φαινόμενα für die Griechen synonym? Worin ist das Anwesende, und das sich von sich selbst her Zeigende (das Erscheinende) ganz Eines? Eine solche Einheit ist für Kant schlechthin unmöglich.

Für die Griechen erscheinen die Dinge.

Für Kant erscheinen die Dinge mir.

In der Zeit zwischen ihnen ist es dazu gekommen, daß das Seiende Gegenstand geworden ist (*objectum* oder besser: *res obstands*). Der Ausdruck Gegenstand hat im Griechischen keinerlei Entsprechung.

Bei Hegel wird die griechische Philosophie als »bloß objektiv« ausgelegt, was die neuzeitliche und Hegelsche Auslegung dessen darstellt, was die griechische Philosophie in Wahrheit war. Was Hegel damit tatsächlich sagt, ist, daß die Griechen das Subjektive noch nicht als Vermittlung und somit als Kern der Objektivität gedacht haben. Indem Hegel auf diese Weise etwas sagt, was der griechischen Philosophie einerseits entspricht, verlegt er sich jedoch den Zugang zur griechischen Bedeutung des Seienden von Grund auf, denn die Hegelsche Auslegung begreift stillschweigend mit ein, daß die griechische Philosophie nicht bis zur dialektischen Vermittlung, das heißt das Bewußtsein nicht als Schlüssel des Phänomenwerdens der Phänomene gedacht hat. Wenn er so denkt, und er denkt so, schließt Hegel sich endgültig von der griechischen Erfahrung des Seienden als Phänomen ab.

Die Griechen, sagt er ferner, haben die Erfahrung des Unmittelbaren. Aber das bedeutet bei ihm etwas Negatives, eine Armut von Anfängern, denen noch die Erfahrung der dialektischen Vermittlung fehlt.

Was hat sich zwischen den Griechen und Hegel ereignet?

Das Denken von Descartes. Mit ihm erreicht das Denken, sagt Hegel, zum ersten Mal »einen festen Boden«. Was Descartes unternimmt, ist tatsächlich, den Boden durch die *Festigkeit* zu bestimmen, – also einen Boden nicht mehr sein zu lassen, wie er von ihm selbst her ist. In Wirklichkeit gibt Descartes den Boden auf. Er verläßt ihn um der Festigkeit willen. Was ist dies für eine Festigkeit? Woher kommt die Festigkeit des *firmum* bei Descartes? Er sagt es selbst: vom *punctum firmum et inconcussum*. *Inconcussum*, d. i. uner-

- 68 schütterlich, nämlich unerschütterlich für das Wissen, für das Bewußtsein, für die perceptio (mit Descartes wird das Wissen zur perceptio). Der Mensch ist von nun an in seine Stellung als *Vorstellender* eingesetzt.

Indem wir von hier auf die Phänomene zurückkommen, ergibt sich die Frage: wodurch sind die *φαινόμενα möglich*? Antwort: durch die *ἀλήθεια*. Die Griechen sind diejenigen Menschen, die unmittelbar in der Offenbarkeit der Phänomene lebten, – durch die ausdrückliche ek-statische Befähigung, sich von den Phänomenen ansprechen zu lassen (der neuzeitliche Mensch, der cartesianische Mensch, *se solum alloquendo*, redet nur sich selbst an).

Niemand hat je wieder die Höhe der griechischen Erfahrung des Seienden als Phänomen erreicht. Man bedenke, um eine Ahnung davon zu bekommen, allein die Tatsache, daß es kein griechisches Wort gibt, um das Sein des Menschen in der *ἀλήθεια* zu sagen. Dergleichen gibt es nicht. Auch nicht in der griechischen Dichtung, wo jenes Sein des Menschen gleichwohl auf sein Höchstes gebracht ist. Dazu, dies *existieren* zu nennen: das Wort ist so geläufig geworden, daß es aber auch jedem Mißverständnis ausgesetzt ist. Wenn es für diese ek-statische Existenz kein griechisches Wort gibt, so nicht aus Mangel, sondern aus Übermaß. Die Griechen gehören in ihrem Sein der *ἀλήθεια*, in der das Seiende sich in seiner Phänomenalität enthüllt. Demgemäß ist ihr Geschick: *Μοῖρα*.

Da wir nun der Bedeutungsgleichheit von *Seiendem* und *Phänomen* gegenüberstehen, fragen wir: wie kommt, aus der Leidenschaft dieses Aufenthalts der Griechen inmitten der Phänomene, die Philosophie auf? Inwiefern kann und konnte die Philosophie nur bei den Griechen entstehen? Woher kommt der Philosophie der erste Anstoß, der sie auf den Weg bringt? Kurz gesagt: was ist der Anfang der Philosophie? Diese Fragen gehen auf eine Hauptfrage zurück: gibt es im Bezug des griechischen Menschenwesens zum Seienden im

Sinn des Unverborgenen etwas, das die Philosophie (als For- 69
schung nach dem Sein des Seienden) notwendig macht?

So schwer es uns werden mag, erneut zu vollziehen, was die Griechen taten, wenn sie das Seiende als Erscheinung außerhalb der Verborgenheit dachten, als Hervorkommen-aus-der-Verborgenheit (im Sinn der φύσις), fragen wir doch: was geschieht in der Tatsache des Aufgehens-in-die-ἀλήθεια? Was ist im Wort φύειν sogleich mitgenannt?

Das ist die *Überfülle*, das *Übermaß* des Anwesenden. Hier darf man an die Anekdote von Thales denken: er ist jener von der Überfülle der Sternenwelt so betroffene Mensch, daß es ihn nötigt, den Blick *einzig* zum Himmel zu richten. Im griechischen Klima² ist der Mensch vom Anwesen des Anwesenden überwältigt, das ihn zu der Frage nach dem Anwesenden *als* Anwesendem zwingt. Den Bezug zu diesem Andrang der Anwesenheit nennen die Griechen θανάτῳ.³

Im äußersten Gegensatz dazu kann man sagen, daß wenn die Astronauten den Mond betreten, der Mond *als* Mond verschwindet. Er geht nicht mehr auf noch unter. Er ist nur noch eine Rechnungsgröße der technischen Unternehmungen des Menschen.

Entscheidend ist bei all dem, klar zu sehen, daß die Privation, das α der ἀλήθεια dem Übermaß entspricht. Privation ist nicht Negation. Je stärker das wird, was das Wort φύειν bezeichnet, um so mächtiger wird die Quelle, aus der es entspringt, die Verborgenheit in der Unverborgenheit.

Daher ist immer die Dimension des gänzlich Übermäßigen hervorzuheben, der die Philosophie entspringt. Die Philosophie ist tatsächlich Antwort eines vom Übermaß der Anwesenheit betroffenen Menschenwesens, – eine in sich selbst übermäßige Antwort, was auf die genauere Kennzeichnung führt, daß die Philosophie als Philosophie keine griechische,

² Hölderlin, zweiter Brief an Böhlendorf, Sämtl. Werke, Gr. Stuttg. Ausg. Bd. VI, S. 432–433.

³ Vgl. Platon, Theaitetos 155 d.

- 70 sondern eine *übergriechische* Weise des Ek-sistierens ist. Damit wird der zweite Teil der Anekdote des Thales verständlich, der von dem, was er sieht, dermaßen betroffen ist, daß er nicht mehr auf die gewöhnlichen Dinge vor seinen Füßen achtet und in den Brunnen fällt. So läßt sich zusammenfassen: die Griechen lassen sich nach der Weise auf die ἀλήθεια ein, daß sie für gewöhnlich *in der* ἀλήθεια beschäftigt sind, wogegen jene griechischeren Griechen, die die Philosophen sind, *mit der* ἀλήθεια umgehen, freilich ohne dabei je so weit zu kommen, die *Frage nach* der ἀλήθεια (als solcher) zu stellen.

Dann wird die Frage gestellt: unter welcher Gestalt und in welchem Maß wird die ἀλήθεια den Griechen sichtbar? Antwort: in der Gestalt des τὸ αὐτό von νοεῖν und εἶναι, wie es im Gedicht des Parmenides zur Sprache kommt.

Diese Antwort führt auf die Frage nach dem griechischen Sinn von *Wissen*. Wissen wird im Griechischen νοεῖν und ἰδεῖν genannt, – da beide das Offensein für das, was sich von sich her gibt, bezeichnen. Von hier aus ist die Entsprechung des Parmenideischen τὸ αὐτό zum λόγος Heraklits zu verstehen: beide nennen jene Sammlung, in der sich das Sein zuspricht.

Darum muß die Antwort lauten: für die Griechen wird die ἀλήθεια als λόγος sichtbar, – und λόγος besagt, viel ursprünglicher als »sprechen«: Anwesen *lassen*.

Ausgegangen waren wir von der Frage: was bedeutet »Seinsfrage«? Versteht man sie metaphysisch als Frage nach dem Sein des Seienden, so hat *diese* Frage eben dazu geführt, daß die Frage nach dem Sein *als Sein* niemals gestellt worden ist.

Wir machen die Gegenprobe darauf, indem wir eine der hervorragenden Antworten auf die metaphysische Frage nach dem Sein des Seienden untersuchen: diejenige Platons.

Das εἶδος ist das Sein des Seienden, übrigens ebenso wie in der Neuzeit die *Idee* in ihrer Cartesianischen Bedeutung. Was ist das εἶδος als erste Antwort auf die griechische Frage:

was ist das Sein des Seienden? Wie ist diese Antwort von 71
 dem aus zu verstehen, was wir bisher bedacht haben?

Daß das Sein *dieses* Buchs ›Idee‹ sein soll, das ist geradezu unverständlich! Für Platon ist dies Buch ein μή ὄν. Jedoch ist es kein οὐκ ὄν, kein Nichts, kein Nichtseiendes, denn es ist da. Aber ein Seiendes ist es nicht, insofern es *das nicht ist*, was es als dies Seiende, das es ist, sein läßt.

Dies Buch ist nur eine bestimmte Art, das Buch-Wesen wahrnehmbar zu machen. Das οὐκ ὄν muß hier vom μή ὄν unterschieden werden, die Negation von der Privation. Die Privation äußert sich durch einen Mangel, und dieser Mangel bricht in dem Unterschied zwischen εἶδος und εἶδωλον auf. Dies bestimmte Buch ist nicht εἶδος, sondern εἶδωλον.

Freilich gibt es viele Bücher, die nicht *dies bestimmte* Buch und doch schlechterdings Bücher sind. Was ist das ungetrübte Wesen des Buchs? In welchem Sinn läßt sich sagen, daß das εἶδος das ὄντως ὄν ist? Worin besteht das äußerste Übermaß im Fall dieses Buches hier? Worin entspricht die Platonische Idee genau dem, was die Griechen *Anwesenheit*, οὐσία nannten?

Dem Wechsel unterworfen sein, sich ändern, das ist sich von etwas Früherem entfernen: abwesen. Die Idee allein ist reine Anwesenheit, nie abwesende Anwesenheit, ein Sich-beständig-vergegenwärtigen. Das ist es, was im Übermaß da ist: die anwesende Anwesenheit, – das ist das ὄντως ὄν. Nietzsche hat die stärkste Empfindung dafür, besonders in dem Text: »Wie die ›wahre Welt‹ endlich zur Fabel wurde« (»Götzen-Dämmerung«).⁴

Sodann wird vermerkt, daß ›das Seiende‹ bei Platon stets eher im verbalen Sinn verstanden werden muß: das Seiend, als im nominalen Sinn: das Seiende.

Wir dürfen nie aus dem Blick verlieren, daß die Bestimmungen des φαίνεσθαι und des ἀληθές sich im Platonischen

⁴ Nietzsche, WW (Großoktavausg.), Band VIII, S. 82–83.

- 72 εἶδος vollständig darstellen. Man ist immer versucht, in ἰδέα das ἰδεῖν zu hören, während das Aussehen den Vorrang hat, die Art und Weise, die das Ding auszeichnet, nicht die Ansicht, die man von ihm hat und sich von ihm nur bilden kann, weil es zuerst sie *vorgibt*. Nichts ist weniger griechisch als was Schopenhauer von Platon sagt (gemeint ist der Satz über die Wüste, die allein dank des Umstandes existiert, daß ich sie denke); Aristoteles sagt im Gegensatz zu Schopenhauer: auch wenn kein Mensch sie sähe, würden die Sterne deswegen nicht geringer strahlen.⁵

Was besagt nun Seinsfrage in »Sein und Zeit«? In »Sein und Zeit« wird nicht gefragt: was ist das Seiende? sondern: was ist das »ist«?

Sofort stößt man auf Schwierigkeiten. In der Tat, wenn das »ist« *ist*, ist es ein Seiendes! Und wenn es andererseits nicht *ist*, soll es die bloße, leere Kopula eines Urteils sein?

Aus dieser Aporie muß man herauskommen. Vom rein grammatischen Gesichtspunkt aus ist Sein nicht nur ein Verb, es ist ein Hilfsverb. Wenn man aber weiter hinausdenkt als die Grammatik, muß man fragen: ist *Sein*, als Infinitiv, nur eine vom »ist« abgeleitete Abstraktion, – oder kann man nur »ist« sagen, wenn *das Sein* im vorhinein erschlossen und offenkundig ist?

Darum geht »Sein und Zeit« diese Frage in der Perspektive des *Sinnes* von Sein an.

In »Sein und Zeit« hat *Sinn* eine ganz genaue Bedeutung, auch wenn sie heute unzureichend geworden ist. Was besagt »Sinn von Sein«? Das wird im Ausgang von dem »Entwurfsbereich« verständlich, den das »Seinsverständnis« entfaltet. »Verständnis« wiederum muß im ursprünglichen Sinn von *Vorstehen* begriffen werden: sich aufhalten vor, sich auf gleicher Höhe halten mit dem, wovor man sich befindet, und stark genug sein, um es auszuhalten.⁶

⁵ Metaph. Z, 1041a.

⁶ Vgl. Sein und Zeit, S. 143.

»Sinn« ist vom »Entwurf« her zu verstehen, der sich durch »Verstehen« erklärt. 73

Das Unangemessene dieses Ansatzes der Frage liegt darin, daß er es zu sehr ermöglicht, den »Entwurf« als menschliche Leistung zu verstehen; dementsprechend kann der Entwurf nur mehr als Struktur der Subjektivität genommen werden, – was Sartre tut, indem er sich auf Descartes stützt (bei dem die ἀλήθεια als ἀλήθεια nicht vorkommt).

Um diesem Fehlgriff zu begegnen und dem »Entwurf« die Bedeutung zu erhalten, in der er genommen wurde (die der eröffnenden Erschließung), hat das Denken nach »Sein und Zeit« den Ausdruck »Sinn von Sein« durch »Wahrheit des Seins« ersetzt. Und um jede Sinnverfälschung von Wahrheit zu vermeiden, um auszuschließen, daß sie als Richtigkeit verstanden würde, wurde »Wahrheit des Seins« erläutert durch »Ortschaft des Seins«, – Wahrheit als Örtlichkeit des Seins. Das setzt allerdings schon ein Verständnis des Ortseins des Ortes voraus. Daher der Ausdruck *Topologie des Seins*, der sich zum Beispiel in »Aus der Erfahrung des Denkens« findet; siehe auch den von Franz Larese herausgegebenen Text: »Die Kunst und der Raum«.

4. September

Zuerst werden Ergänzungen zum Protokoll vom 2. September gemacht.

Wir sind zu rasch über die Unterscheidung zwischen ὑποκείμενον und φαινόμενον hinweggegangen. Bei dieser Gelegenheit haben wir nicht genügend betont, worauf sich beide im Voneinanderabweichen beziehen:

a) das φαινόμενον hat tatsächlich Bezug auf und setzt als seinen Horizont immer voraus die ἀλήθεια, die ἀλήθεια aber stets im Vorhinein schon vom λέγειν aus verstanden (sogar bei Homer; dazu siehe »Hegel und die Griechen«¹).

¹ Wegmarken 1967, S. 271.

- 74 Dieses erste und entscheidende Verständnis der ἀλήθεια als ἀλήθεια des λόγος versperrt den Griechen selbst die Möglichkeit, die ἀλήθεια als ἀ-λήθεια (als Unverborgenheit) zu denken; das heißt als Lichtung. Wichtig ist hier, daß allein der Gedanke der Lichtung des Seins die notwendige Klarheit erbringen kann, um den λόγος selbst verständlich zu machen.

b) das ὑποκείμενον ist das Seiende (also das φαινόμενον), jedoch insofern es ausdrücklich innerhalb eines λέγειν π κατὰ τινός (eines »etwas über etwas sagens«) in den Blick gefaßt wird. Es folgt ein Hinweis darauf, daß die Aristotelische Untersuchung der Sprache in gewisser Weise die anfänglichste Auslegung der Sprache vollendet, wie sie schon die Dichtung Homers (als *epische* Dichtung) beherrscht. Nennen bedeutet im Griechischen immer im vorhinein schon *Aussagen*; und Aussagen heißt etwas *als* etwas kundmachen. Dies Verständnis der Sprache hält den Bereich vorbestimmt, in dem sich die Homerische Dichtung bewegt (hierzu die Tragweite eines Worts von Mallarmé überdenken, das in Henri Mondor, »Vie de Mallarmé« S. 683 angeführt ist: »Die Dichtung hat sich seit der großen Homerischen Abirrung gänzlich aus ihrer Bahn entfernt.«).

Da Heidegger betont, daß für Hölderlin im Gegenteil das Nennen ein Rufen ist, so wird die von Grund auf *undichterische* Art der griechischen Auslegung der Sprache festgestellt. Und trotzdem gibt es keine höhere Dichtung als in Griechenland!

Eines jedoch ist sicher: die Auffassung des Sagens als Aussagen verstellt den Zugang zum Verständnis des Wesens der Dichtung. Es genügt, als Zeugnis die »Poetik« von Aristoteles zu lesen.

Der zweite Punkt: wir gehen noch einmal auf die Unterscheidung zwischen εἶδος und εἶδωλον ein und beachten, daß es das Wesen des im εἶδωλον anwesenden Mangels ist, die Anwesenheit des εἶδος zu verändern. Das Holz, aus dem ein Stock gefertigt ist, ist für Platon eher die Vernebelung als

der Träger des εἶδος. Sichtbar wird das zum Beispiel, wenn ich, das Stock-εἶδος noch weiter zurückdrängend, diesen bestimmten Stock ins Wasser tauche: dann »zerbricht« der Stock. So kann man sagen, daß das Holz des Stocks für Platon das Stock-εἶδος zerbricht; das Ergebnis dieses Bruchs ist der bestimmte Stock hier, ein Stock-Abbild: μὴ ὄν. – Zum Abschluß dieser Ergänzungen wird noch erwähnt, daß das εἶδος bei Aristoteles zur μορφή wird (die μορφή schließt die ποίησις ein); und daß die ὤλη das *Woraus* für die μορφή ist (das Holz für das Stock-εἶδος) – worin deutlich die Betonung des poetischen Gepräges in der Aristotelischen Analyse des Seienden zu erblicken ist. 75

Wiederaufnahme des Seminars:

Die vorige Sitzung war mit einer Erinnerung daran beschlossen worden, wie die Frage nach dem Sein in »Sein und Zeit« auf den Weg gebracht wurde. Jetzt hat Heidegger sich vorgenommen, das Vorgehen des Denkens darzulegen, das zur Entstehung des Werks führte.

Er beginnt damit, indem er den eigentlichen Namen der befolgten Methode nennt: die »Destruction«, – die streng als de-struere, »Ab-bauen« und nicht als Verwüsten verstanden werden muß.

Was aber wird abgebaut? Antwort: was den Sinn von Sein verdeckt, die übereinander angesammelten Strukturen, die den Sinn von Sein unkenntlich machen.

Ferner trachtet die Destruction danach, den anfänglichen Sinn von Sein freizulegen. Dieser anfängliche Sinn ist die Anwesenheit. Dieser Sinn durchherrscht alles griechische Verstehen des Seins, ohne daß es darum weiß. Wenn Platon die ἰδέα als ὄντως ὄν bestimmt, setzt er das Sein des Seienden in entscheidender Weise als anwesende Anwesenheit fest.

In dieser Bestimmung des Sinnes von Sein durch die Anwesenheit ist aber ein *zeitliches* Moment verborgen. Das nötigt das nach dem Sinn von Sein fragende Denken, ausdrücklich

- 76 die Frage nach dem Bezug zwischen dem Sein UND der Zeit zu stellen.

Bei diesem Schritt der Frage tritt eine neue Schwierigkeit auf: um welche Zeit geht es und wie ist die Zeit zu denken? Nun ist es so, daß Aristoteles mit »Physik IV« die für alles philosophische Denken der Zeit grundlegende Abhandlung geschrieben hat. Kann man sich für die Fragestellung von »Sein und Zeit« auf die Aristotelische Untersuchung beziehen? Nein. Aristoteles denkt nämlich die Zeit *im Ausgang* von der griechischen Auslegung des Seins, – der im vorhinein (als Anwesen) eine zeitliche Bestimmung zugrundeliegt. Anders ausgedrückt, Aristoteles stellt bezüglich der Zeit die Frage: was ist die Zeit? – und fragt auf diese Weise eigentlich: was ist seiend in der Zeit? Ohne den Umstand zu berücksichtigen, daß in dieser Beschränkung schon vorweg und heimlich eine zeitliche Vorherbestimmung mitwirkt.

Alle Metaphysik bis zu Hegel beharrt dabei, die Zeit jedes Mal im Ausgang von den leitenden Auslegungen des Seins des Seienden zu denken. So wird zum Beispiel bei Kant die Zeit im Horizont der Gegen-*ständlichkeit* als das begriffen, *was sich ständig hält* im fortgesetzt fließenden Wechsel der Jetzt.

In der Metaphysik, zuerst bei Aristoteles, gibt es also einen echten Kurzschluß der Besinnung auf die Zeit, worin sich das abzeichnet, was »Sein und Zeit« die Verdeckung des Sinnes von Sein nennt. Das Denken muß also versuchen, eine neue – nicht-metaphysische – Weise die Zeit zu denken, auf den Weg zu bringen, eine Weise, die nicht für sich selbst unvermerkt durch die ontologische Voraussetzung der Seiendheit der Zeit geleitet wird, deren Einwirkung auf den metaphysischen Zeitbegriff zur Folge hat, daß dieser gänzlich auf das *Anwesende* gesammelt ist (tatsächlich *ist* nur das Anwesende; und neben dem Anwesenden sind Gewesenheit und Zukünftigkeit durch das Fehlen des Seins bedingt, sie sind infolgedessen $\mu\eta\ \delta\upsilon\tau\alpha$).

Wie ist ein nicht-metaphysisches Denken der Zeit möglich? Es ist auf dem Weg der Analyse der Zeitlichkeit des Daseins möglich. Der Wesenscharakter dieser Zeitlichkeit beruht in der Ek-stase, das heißt in der grundlegenden Erschlossenheit des Daseins für die ἀλήθεια. Die Ek-stase ist in der Tat nichts anderes als die Beziehung des Daseins zur ἀλήθεια, in der alle Zeitlichkeit entspringt.

So gesehen ist die Zeit nicht mehr Abfolge von Jetzttaugenblicken, sondern selbst Horizont des Seinsverständnisses. Die Analytik des Daseins erbringt somit das Rüstzeug, das den Sinn von Sein in seiner nicht-metaphysischen Bedeutung zu umgrenzen ermöglicht. Damit ist die Destruktion an ihr Ziel gebracht. Aber nun wird sichtbar, daß die verschiedenen Verdeckungen des anfänglichen Sinnes von Sein eine wesentliche Beziehung zu dem unterhalten, was sie verdecken. Die Geschichte der Metaphysik bekommt damit eine von Grund auf andere Bedeutung. Ihre unterschiedlichen Grundstellungen können von nun an positiv als einander folgende, jeweils neue Umwandlungen des anfänglichen Sinnes verstanden werden, die in der Einheit eines einzigen Geschicks zusammengehören, – daher der Name Seinsgeschick, um die Epochen des Seins zu bezeichnen.

In der Geschichte jener Verborgtheit des Seins, welche die Geschichte der Metaphysik darstellt, kann das Denken der Geschichte des Seins selbst nachgehen und folglich einen Anfang mit dem nächsten Schritt seines Unterwegsseins machen: mit dem in-den-Blick-nehmen des Seins *als* Sein.

6. September

Erst an diesem Morgen traf Roger Munier ein, auf dessen sieben Fragen nach der Technik, die er hier an diesem Ort am 11. September 1966¹ vorgebracht hat, Heidegger einzugehen wünscht.

¹ Im Lauf des Seminars in Le Thor 1966.

78 Die sieben Fragen lauten:

1) In »Gelassenheit« sprechen Sie von der »in der modernen Technik verborgenen Macht«.² Was ist diese Macht, der wir noch keinen Namen zu geben wissen und die »nicht vom Menschen gemacht«³ ist? Ist sie in ihrem Ursprung positiv?

2) Sie scheinen eine Notwendigkeit einzuräumen, wenn nicht dieser Macht anzugehören, doch wenigstens ihr in gewisser Weise zu entsprechen, das neue Verhältnis ins Menschliche aufzunehmen, das sie zwischen Mensch und Welt einführt.

Im Zusammenhang damit ist bedeutsam, was Sie von »Hebel, dem Hausfreund« sagen: »Wir irren heute durch ein Haus der Welt, dem der Hausfreund fehlt, jener nämlich, der in gleicher Weise und Stärke dem technisch ausgebauten Weltgebäude und der Welt als dem Haus für ein ursprünglicheres Wohnen zugeneigt ist. Jener Hausfreund fehlt, der es vermöchte, die Berechenbarkeit und Technik der Natur in das offene Geheimnis einer neu erfahrenen Natürlichkeit der Natur zurückzubergen.«⁴ Welcher Denker kann uns jemals helfen, diese beiden einander fremd gewordenen »Bezirke« zu versöhnen, die »mit einer ständigen Beschleunigung immer weiter voneinander wegrasen«: »die technisch beherrschbare Natur der Wissenschaft und die natürliche Natur des . . . Wohnens des Menschen«?⁵

Mit einem Wort, wer vermöchte die Bedingungen einer neuen Bodenständigkeit zu bestimmen?

3) Die »Gelassenheit«, die Haltung des Sicheinfügens, schließt vor allem eine vorsichtige Behutsamkeit ein. Sie ist Öffnung für das Geheimnis, zum Unbekannten, das die technisch beherrschte Welt für uns darstellt, auf die wir zugehen. Sie ist vor allem Weigerung, diese Welt zu verurteilen. Aber

² Gelassenheit, 1959, S. 20.

³ Gelassenheit a.a.O. S. 21.

⁴ Hebel der Hausfreund, 1957, S. 31.

⁵ Hebel der Hausfreund, a.a.O. S. 30.

es liegt noch mehr in ihr. Sie sagen ausdrücklich, daß dieses »andere Verhältnis zu den Dingen«, das die technische Welt, »die Herstellung und Benützung von Maschinen uns . . . abverlangen, . . . gleichwohl nicht sinnlos ist.«⁶ Wie verstehen Sie das?

4) Mit andern Worten, wie ist die Bedeutung zu bestimmen, die den technischen Gegenständen zukommt? Reicht ihr Sinn darüber hinaus, uns lediglich darin zu dienen, die Bedingungen unseres materiellen Lebens zu verbessern und eben dadurch uns für höhere Aufgaben freizumachen? Haben sie eine Bedeutung in sich und welche?

5) Will man nur die Gefahr in den Blick fassen, die ihre zunehmende Ausbreitung darstellt: könnte man dann nicht sagen, daß diese Ausbreitung selbst in ihrem Übermaß derart ist, daß sie uns zur Aufmerksamkeit auf das Einfache zurückführt?

Wird die schnelle Verbreitung der technischen Dinge nicht zuletzt eine wesentliche Armut hervorbringen, von der aus eben auf dem Umweg des Irrgangs eine Umkehr des Menschen zur Wahrheit seines Wesens möglich wird?

6) Oder haben wir anzunehmen, daß von der Erfahrung aus, die der Mensch mit seiner Macht über die Natur gemacht hat, eine neue Dimension des Wesens des Menschen zu entdecken ist? Die wissenschaftliche Auslegung der Welt und der Naturerscheinungen läßt den Menschen täglich mehr eine schon unvordenkliche Natürlichkeit verlieren. Was schadet das jedoch, wenn es uns auf Jenes aufmerksam macht, was die nun und künftig beherrschten Erscheinungen der Welt anzeigten, – wenn dadurch andere ursprünglichere Weisen, das Geheimnis auszudrücken, das jene ja auf ihre Art nicht weniger bezeugen, entfaltet werden sollten? Welche Bedeutung haben wir der neuen, undichterischen Anschauung der Welt beizulegen, in der wir leben?

⁶ Gelassenheit a.a.O. S. 25.

- 80 7) Alles, was im Vorstehenden angeführt wurde, beruht in der Tat noch auf Vermutungen. Wir sind noch nicht weiter, als erst nach dem Sinn dieser technischen Welt zu fragen, deren Macht täglich wächst. Dürfen wir hoffen, daß er sich im Einklang mit dem Wesen des Menschen erhellen wird oder muß er uns durch sich selbst verschlossen bleiben? Wie ist jener Satz zu verstehen, demgemäß »der Sinn der technischen Welt sich verbirgt«?⁷

Nach Verlesung dieser Fragen erinnert Heidegger daran, daß sie ihm vor drei Jahren schriftlich vorgelegt wurden und bisher unbeantwortet geblieben sind.

Die seither verstrichene Zeit kennzeichnet hinlänglich die Schwierigkeit, die sie aufwerfen. Es ist nicht leicht, auf diese Fragen zu antworten. Vielleicht käme es vor allem darauf an, die rechte Fragestellung vorzubereiten, die diese Fragen voraussetzen; anders gesagt: die Frage nach dem Wesen der Technik zu entfalten.

Es trifft sich nun durch einen günstigen Zufall, daß die in Le Thor begonnene Arbeit sich seit zwei Sitzungen in das Thema des Textes »Kants These über das Sein«⁸ vertieft hat, in dem die Auslegung des Seins untersucht wird, die obzwar unerkannterweise aller modernen Wissenschaft und ihrem technischen Charakter zugrundeliegt.

Wir haben somit gleich anfangs eine Frage-Einheit, in der einerseits die neuzeitliche Auslegung des Seins als *Setzung* und zweitens die Gesamtheit der sich von selbst verstehenden Voraussetzungen zur Sprache kommen, worin das moderne technische Denken sozusagen seinen Nährboden findet.

Es gibt einen Text von Kant, in dem diese Einheit ausdrücklich erscheint: das Vorwort zu den »Ersten metaphysischen Anfangsgründen einer Wissenschaft von der Natur«, – wo schon der Titel die Vereinigung beider Bereiche anzeigt.

⁷ Gelassenheit a.a.O. S. 26.

⁸ Kants These über das Sein, in: Wegmarken 1967, S. 273–307.

Dieses Vorwort von Kant wäre, bemerkt Heidegger nebenbei, ein ausgezeichnete Text für ein Seminar: dort ist in der Tat das Problem der Bewegtheit aufgenommen, – das schon in Aristoteles' »Physik« so zentral ist, – das aber, ein denkwürdiger Vorgang und Kennzeichen der Moderne, innerhalb der Kategorientafel von Kant nicht mehr aufgegriffen wird, was wiederum besagt, daß der Bezug der Bewegtheit zum *Sein* bei Kant unentfaltet bleibt.

Hier sieht man also an einem hervorragenden Beispiel die Schwierigkeit, gleichzeitig oder vielmehr in ihrer Beziehung aufeinander die Frage nach der Technik und die Frage nach dem Sein zu denken, – die gleichwohl unauflöslich miteinander verbunden sind.

Darum wird das eigentliche Seminar nach Verlesung des Protokolls der vorigen Sitzung mit der Erläuterung des Ausdrucks ›Seinsvergessenheit‹ wieder aufgenommen.

Gewöhnlich versteht man ›Vergessen‹ in dem Sinn, daß einem etwas entfällt, wie wenn man seinen Schirm irgendwo stehen läßt. Nicht in diesem Sinn ist das Sein vergessen.

›Vergessen‹ und ›Vergessenheit‹ muß stets von der *Λήθη* und von *ἐπλανθάνεσθαι* aus verstanden werden, – was jeden negativen Charakter ausschließt.

So, wenn zum Beispiel Heraklit sagt: *Φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ*, »das Sichverbergen ist das innerste Wesen der Bewegung des Erscheinens«. Bei dieser Gelegenheit wird zur Übersetzung vermerkt: *φιλεῖ* kann nicht durch »liebt« wiedergegeben werden (wenn dies ontisch als gelegentliche Hinneigung verstanden wird). *Φιλεῖ* besagt hier: »ist wesentlich für ... um ihr eigenes Sein zu entfalten«.

Daraufhin lautet das Fragment: »das Aufgehen hat als zugehörige Notwendigkeit die Verborgenheit«. In der Übersetzung von Jean Beaufret: Rien n'est plus propre à l'éclosion que le retrait. Oder besser: Rien n'est plus *cher* à l'éclosion que le retrait.

- 82 Derart ist das ausgezeichnete Wissen um die Φύσις bei Heraklit. Aber was heißt Φύσις? Worauf deutet sie?

Viel mehr als auf Natura, – in der trotz offenkundiger Betonung des nasci die Verborgenheit vollkommen fehlt, – deutet die Φύσις auf die ἀλήθεια selbst. In diesem Wort Heraklits scheint der durchaus positive Sinn der ›Vergessenheit‹ also noch vollkommen durch, wird es sichtbar, daß das Sein nicht »dem Außer-Acht-geraten unterworfen« ist, sondern *sich selbst* so weit und in dem Maß *verbirgt*, als es offenkundig wird. Nachdem dies in Erinnerung gebracht war, wird die Untersuchung der »Frage nach dem Sein« wieder aufgenommen.

›Frage nach dem Sein‹ bedeutet überlieferungsgemäß Frage nach dem Sein des Seienden, mit anderen Worten: Frage nach der Seiendheit des Seienden, in der das Seiende hinsichtlich seines Seiendseins bestimmt wird. Diese Frage ist *die* Frage der Metaphysik.

Mit »Sein und Zeit« jedoch bekommt ›Frage nach dem Sein‹ einen ganz anderen Sinn. Hier geht es um die Frage nach dem Sein als Sein. Sie wird in »Sein und Zeit« unter dem Namen »Frage nach dem Sinn von Sein« thematisch.

Später wird diese Formulierung aufgegeben zugunsten jener der »Frage nach der Wahrheit des Seins«, – und schließlich zugunsten jener der »Frage nach dem Ort oder der Ortschaft des Seins«, – woraus der Name »Topologie des Seins« entsprang.

Drei Worte, die, indem sie einander ablösen, gleichzeitig drei Schritte auf dem Weg des Denkens bezeichnen:

SINN – WAHRHEIT – ORT (τόπος)

Wenn die Frage nach dem Sein verdeutlicht werden soll, muß notwendig erschlossen werden, was die drei einander folgenden Formulierungen verbindet und was sie unterscheidet.

Zuerst *Wahrheit*.

Zu beachten ist, daß der Ausdruck »Wahrheit des Seins« gar keinen Sinn hat, wenn die Wahrheit als Richtigkeit einer Aussage verstanden wird. *Wahrheit* wird im Gegenteil hier als »Unverborgenheit« verstanden, genauer noch, wenn man sich in die Sehweise des Daseins versetzt, als Lichtung. Wahrheit des Seins besagt Lichtung des Seins.

Was also ist in der und durch die Veränderung geschehen, die an die Stelle des *Sinns Wahrheit* treten läßt?

Was bedeutet zunächst einmal »Sinn«? Sinn ist in »Sein und Zeit« durch den Entwurfsbereich bestimmt; und der Entwurf ist Vollzug des Daseins, das heißt der ek-statischen Inständigkeit in der Offenheit des Seins. Im Ek-sistieren erschließt das Dasein *Sinn*. Indem es das Wort Sinn von Sein zugunsten von Wahrheit des Seins aufgibt, betont das aus »Sein und Zeit« hervorgehende Denken künftig mehr die Offenheit des Seins selbst als die Offenheit des Daseins angesichts der Offenheit des Seins.

Das bedeutet »die Kehre«, in der das Denken sich immer entschiedener dem Sein als Sein zuwendet.

Und was ist nun das Verbindende, das *Sinn* und *Wahrheit* (als Unverborgenheit) vereinigt hält und aufeinander bezieht?

Sinn heißt im geläufigen Verstande: Bedeutung. So zum Beispiel im Titel von Franz von Brentano: »Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles.« Hier wird Sinn als Sinngebung verstanden, das heißt als Beilegen einer Bedeutung. Auch bei Husserl wird in dem Kapitel »Ausdruck und Bedeutung« der »Logischen Untersuchungen« von den »sinngebenden« Akten gehandelt.

»Sein und Zeit« jedoch geht nicht darauf aus, eine neue Bedeutung des Seins darzulegen, sondern das Hören für das Wort des Seins zu öffnen, – sich vom Sein in Anspruch nehmen zu lassen. Um das Da zu *sein*, kommt es darauf an, vom Sein in Anspruch genommen zu werden.

- 84 Aber hier meldet sich eine Frage: *spricht* das Sein? Und laufen wir nicht schon Gefahr, das Sein zu einem sprechen- den Seienden herabzusetzen? Wer aber entscheidet, daß ein- zig ein Seiendes sprechen kann? Wer hat das Wesen des Wor- tes ermessen? Offensichtlich führen diese Erwägungen gera- denwegs zu einer neuen Besinnung auf das Wort: »Unter- wegs zur Sprache.«

Doch ist in diesen Hinweisen Eines schon von selber hervor- getreten: alle unsere Erwägungen gehen von einer Grund- unterscheidung aus, die sich so ausdrücken läßt: das Sein ist nicht seiend.

Dies ist die *ontologische Differenz*.

Wie ist das zu verstehen? In der Differenz, διαφορά, liegt: eines vom andern getrennt, auf seiner Seite halten. Die onto- logische Differenz hält das Sein und das Seiende im Abstand voneinander zusammen.

Diese Differenz wurde nicht von der Metaphysik geschaf- fen, aber sie erhält und trägt die Metaphysik. Kantisch ge- sprochen ist die ontologische Differenz die Bedingung der Möglichkeit für die Ontologie.

Warum kann die ontologische Differenz nicht Thema der Metaphysik sein? Weil, wenn es dazu käme, die ontologische Differenz ein Seiendes wäre und nicht mehr der Unterschied zwischen Sein und Seiendem. Hieran wird ersichtlich, daß der Diltheysche Entwurf einer Metaphysik der Metaphysik un- möglich ist.

Kurz zusammengefaßt kann man sagen: alle Philosophie durchwaltet, verborgen zugrundeliegend und nie thematisch, die Differenz von Sein und Seiendem. Aber seit das Denken mit »Sein und Zeit« in das Hören auf das Sein als Sein zu gelangen suchte, seit demgemäß die ontologische Differenz ausdrücklich zum Thema wird, findet es sich nicht genötigt, den befremdlichen Satz auszusagen: »das Sein ist nicht sei- end«, das heißt: »das Sein ist Nichts«?

Befremdlich ist der Satz in der Hinsicht, daß vom Sein gesagt wird, daß es »ist«, während doch allein das Seiende *ist*. Die Differenz widersteht beharrlich dem Versuch, sie *als* Differenz zu sagen; das Sein, es *als* Sein zu sagen.

Heidegger deutet an, daß es besser ist, hier das »ist« aufzugeben – und einfach zu schreiben:

Sein : Nichts

Wird man jedoch nicht einwenden, daß diese Formulierungen, deren Befremdlichkeit wir eben betont haben, tatsächlich schon in der Metaphysik vorkommen? Sagt nicht zum Beispiel Hegel am Anfang der »Logik«⁹: »Das reine Sein und das reine Nichts ist also das Selbe?« Vorerst ergibt sich hier die Aufgabe, den Satz recht zu verstehen. Noch eingehender ist sodann zu fragen: welche Beziehung könnte es zwischen dem Sein und dem Nichts bei Hegel und der Formulierung geben, auf die die außermetaphysische Ergründung der ontologischen Differenz als verborgener Quelle der Metaphysik geführt hat? Um diese Frage zu erörtern, fragt das Seminar nun nach dem Ort im Denken Hegels, an dem der obengenannte Satz zu finden ist.

Er steht am Anfang der »Logik«. Dieser Titel lautet eigentlich »Wissenschaft der Logik«. Die Aussage spricht vom Horizont eines Wissens aus (das Hegel anschaulicher macht, indem er sagt, daß es sich um die Gedanken Gottes vor der Schöpfung handelt).

Dies Wissen hat eine genaue philosophische Bedeutung. Es ist kein Wissen in dem Sinn, in dem die Wissenschaft von der Natur Wissen ist. Es hängt vielmehr mit jenem Wissen zusammen, aus dem Fichte in der »Wissenschaftslehre« (1794) Mitte und Verbund seines Denkens gemacht hat.

Es ist das Wissen, das ursprünglicher als alles Gegenstandswissen, ein *Sichwissen* ist. Bei Fichte läßt sich die Verabsolu-

⁹ Erstes Buch, Erster Abschnitt, Erstes Kapitel, C 1.

- 86 tierung des Cartesianischen cogito (das nur insoweit cogito ist, wie es als cogito me cogitare vollzogen wird) zum ABSOLUTEN WISSEN verfolgen.

Das absolute Wissen ist der Ort der absoluten Gewißheit, in der das absolute Wissen sich selbst weiß. Nur so kann die »Wissenschaft« oder das Wissen des Wissens verstanden werden, – das nun zum genauen Synonym für »Philosophie« wird.

Der Ort, an dem Hegels Aussage sich ergibt, kann also genau bestimmt werden: es ist das Bewußtsein, der Ort des seiner selbst bewußten Seins. Die Verfassung des seiner selbst bewußten Seins schließt ein, daß es Bewußtsein eines Gegenstandes nur gibt, insofern das Bewußtsein noch ursprünglicher seiner selbst bewußtes Sein ist. Noch genauer, – und hier ist der Beitrag Kants zum Cartesianischen Thema zu erkennen –: die Gewißheit von was immer es sei erwächst aus der Vermittlung der Gewißheit-seiner-selbst. Anders gesagt: alles Wissen der Gegenständlichkeit ist zuvor ein Wissen-um-sich-selbst.

Jetzt läßt sich verstehen, warum bei Hegel das Sein das unbestimmte Unmittelbare ist. Gegenüber dem Bewußtsein, das Bewußtsein von irgendetwas nur ist, insofern es zunächst und ursprünglich Reflexion des Bewußtseins auf sich selbst ist, ist das Sein das dem Bewußtsein gerade *Entgegengesetzte*. Im Hinblick auf das Bewußtsein als Vermittlung ist es das Unmittelbare. Im Hinblick auf das Bewußtsein als Bestimmung ist es das Unbestimmte. Darum ist das Sein bei Hegel das Moment der absoluten Entfremdung des Absoluten. Darum ist das Nichts das Selbe wie das Sein. Das ist so zu verstehen, daß das Nichts ganz ebenso ursprünglich vom Bewußtsein aus begriffen wird wie das Sein.

In der Vorlesung »Was ist Metaphysik?« ist der Ausgangspunkt von vornherein ein ganz und gar anderer. Die Vorlesung spricht in der Tat nicht von dem seiner selbst bewußten Sein des Bewußtseins, sondern vom Da-sein aus.

Es bleibt der letzte, schwierigste Schritt zu tun, für den nach 87
mehr als zwei Stunden Arbeit die Kräfte zu fehlen beginnen:
nach dem Unterschied der Erfahrung des Nichtseienden,
des Nichts, in »Was ist Metaphysik?« und in dem Satz Hegels
zu fragen.

Die Sitzung schließt mit dem Hinweis auf den Satz »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?«, der erstmals von Leibniz ausgesagt, zum zweiten Mal von Schelling und ein drittes Mal in der Vorlesung »Was ist Metaphysik?« aufgenommen wurde.

Bedenken, was dieser dreimal gesagte Satz jeweils bedeutet, heißt unterwegs sein zu einem neuen Verständnis des Seins, – mit dem es zweifellos möglich wäre, die Fragen nach der Technik, die diese Arbeitssitzung eröffnet haben, in ihrer vollen Tragweite zu erörtern.

7. September

In Hegels Satz: »Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe« werden dieselben Worte Sein und Nichts gebraucht wie in der Vorlesung »Was ist Metaphysik?« Daraus ergibt sich die Frage: wie weit ist es möglich, dieselben Namen innerhalb und außerhalb der Metaphysik zu gebrauchen? Heidegger verweist dazu auf die letzte Seite von »Unterwegs zur Sprache«:

»Daß die Möglichkeit eines gewachsenen Wandels der Sprache in den Gedankenkreis Wilhelm von Humboldts gelangte, bezeugen Worte aus seiner Abhandlung ›Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues . . .‹. An dieser Abhandlung hat Wilhelm v. Humboldt, wie der Bruder im Vorwort schreibt, ›einsam, in der Nähe eines Grabes‹, bis zu seinem Tode gearbeitet.

Wilhelm von Humboldt, dessen tiefdunkle Blicke in das Wesen der Sprache zu bewundern wir nicht ablassen dürfen, sagt: ›Die *Anwendung* schon vorhandener Lautform auf die

- 88 inneren Zwecke der Sprache . . . läßt sich in mittleren Perioden der *Sprachbildung* als möglich denken. Ein Volk könnte, durch innere Erleuchtung und Begünstigung äußerer Umstände, der ihm überkommenen Sprache so sehr eine andere Form erteilen, daß sie dadurch zu einer ganz anderen und neuen würde.« (§ 10, S. 84). An einer späteren Stelle (§ 11, S. 100) heißt es:

»Ohne die Sprache in ihren Lauten, und noch weniger in ihren Formen und Gesetzen zu verändern, führt die *Zeit* durch wachsende Ideenentwicklung, gesteigerte Denkkraft und tiefer eindringendes Empfindungsvermögen oft in sie ein, was sie früher nicht besaß. Es wird alsdann in dasselbe Gehäuse ein anderer Sinn gelegt, unter demselben Gepräge etwas Verschiedenes gegeben, nach den gleichen Verknüpfungsgesetzen ein anders abgestufter Ideengang angedeutet. Es ist dies eine beständige Frucht der *Litteratur* eines Volkes, in dieser aber vorzüglich der *Dichtung* und *Philosophie*.«

Dieser Text zeigt die Möglichkeit an, daß die metaphysische Sprache ohne Änderung der Ausdrücke eine nicht-metaphysische Sprache werden kann. Daher beginnt das Seminar mit der Untersuchung der beiden Bedingungen dieser Verwandlung:

- 1) »Innere Erleuchtung.«
- 2) »Günstige äußere Umstände.«

Erstens: Was ist erforderlich, damit eine solche innere Erleuchtung geschehe? Antwort: daß das Sein selbst sich bekundet, anders gesagt: daß das Dasein das ausbildet, was »Sein und Zeit« ein »Seinsverständnis« nennt. Daß die Frage nach dem Sein *als* Sein in »Sein und Zeit« als Frage gestellt wurde, ist eine Umgestaltung des Seinsverständnisses derart, daß sie damit zugleich nach einer Erneuerung der Sprache ruft. Aber der Sprache von »Sein und Zeit«, sagt Heidegger, fehlt es an Sicherheit. Meistenteils spricht sie noch mit aus der Metaphysik entlehnten Ausdrücken und sucht das, was ge-

sagt werden will, mit Hilfe neuer Prägungen darzulegen, indem sie neue Worte schafft. Hans-Georg Gadamer, das wird von Jean Beaufret erwähnt, sagte 1959 von seinem Lehrer: »Erst Hölderlin hat ihm die Zunge gelöst.« Heidegger sagt nun genauer, daß er durch Hölderlin verstanden hat, wie nutzlos es ist, neue Worte zu prägen; nach »Sein und Zeit« erst ist er sich über die Notwendigkeit klar geworden, zur wesentlichen Einfachheit der Sprache zurückzukehren.

Zweitens: Im Hinblick auf die »günstigen Umstände« müssen gegenwärtig zwei schwerwiegende Vorgänge beachtet werden:

a) Verfall und Verarmung der Sprache selbst, die ganz offensichtlich sind, wenn man die Dürftigkeit der gesprochenen Sprache von heute mit dem Reichtum der im vorigen Jahrhundert von den Brüdern Grimm noch verzeichneten Sprache vergleicht.

b) Das löst eine umgekehrte Bewegung aus, die darauf zielt, die Möglichkeiten des Rechnens im Computer als Maßstab der Sprache anzusetzen. Hier liegt die Gefahr in der Fixierung der Sprache außerhalb ihrer natürlichen Wachstumsmöglichkeiten.

Roger Munier weist darauf hin, daß es tatsächlich ein Grundzug der Sprachen der Informatik ist, aus allen Daten in vereinfachender Analyse ein neues und schlechthin armes Gefüge dessen aufzustellen, was künftig als Wesen der Sprache in allen technischen Unternehmungen fungieren soll. So wird die Sprache ihrer ursprünglichen Eigengesetzlichkeit beraubt und der Maschine unmittelbar gleichförmig gemacht. Das Verhältnis zur Sprache, das einen solchen Vorgang ermöglicht, ist offensichtlich durch die Auffassung der Sprache als bloßes Werkzeug der Information bestimmt.

Soweit es sich mutmaßen läßt, sind die äußeren Bedingungen von heute *ungünstig*. Zwischen der Philosophie und jener Auslegung der Sprache gibt es keinerlei gemeinsamen Boden mehr für ein Gespräch.

- 90 Welche praktische Folgerung ist aus dieser Sachlage zu ziehen? Mit anderen Worten: was bleibt dem Denker zu tun?

Das gegenwärtige Seminar stellt schon eine Art der Antwort dar, »und darum bin ich hier«, sagt Heidegger. Es kommt darauf an, daß Einige außerhalb aller Öffentlichkeit unermüdlich daran arbeiten, ein dem Sein achtsames Denken lebendig zu bewahren, wobei sie wissen, daß diese Arbeit darauf ausgehen muß, für eine ferne Zukunft eine Möglichkeit der Überlieferung zu begründen, – da man ein zweitausendjähriges Erbe selbstverständlich nicht in zehn oder zwanzig Jahren als erledigt ansehen kann.

Statt dessen begnügt sich die »Philosophie« von heute damit, hinter der Wissenschaft herzulaufen, in Verkennung der beiden einzigen Wirklichkeiten dieses Zeitalters: der *wirtschaftlichen* Entwicklung und der *Rüstung*, die sie verlangt.

Der Marxismus weiß um diese Wirklichkeiten. Er schlägt aber auch andere Aufgaben vor: »Die Philosophen haben die Welt nur verschieden *interpretiert*; es kömmt darauf an, sie zu *verändern*«. ¹

Zur Prüfung dieser These: gibt es einen echten Gegensatz von *Interpretation* und *Veränderung* der Welt? Ist nicht jede Interpretation schon Veränderung der Welt, – vorausgesetzt, daß diese Interpretation das Werk eines echten Denkens ist? Und setzt nicht andererseits jede Veränderung der Welt einen theoretischen Vorblick als Werkzeug voraus?

Um *welche* Veränderung der Welt geht es also bei Marx? Um eine Veränderung in den Produktionsverhältnissen. Wo aber hat die Produktion ihre Stelle? In der Praxis. Und wodurch ist die Praxis bestimmt? Durch eine gewisse Theorie, die den Begriff der Produktion als Produktion des Menschen durch ihn selbst prägt. Marx hat also eine theoretische Vor-

¹ Deutsche Ideologie, Thesen über Feuerbach, ad Feuerbach 11. Vgl. Wegmarken 1967, S. 274–275.

stellung vom Menschen, – eine sehr genaue Vorstellung, die als ihre Grundlage die Hegelsche Philosophie enthält.² 91

Indem Marx den Idealismus Hegels auf seine Weise umkehrt, fordert er, daß dem Sein der Vorrang vor dem Bewußtsein gegeben wird. Da es in »Sein und Zeit« kein Bewußtsein gibt, könnte man meinen, hier etwas Heideggersches zu lesen! Wenigstens hat Marcuse »Sein und Zeit« so verstanden.

Für Marx ist das Sein Produktionsprozeß. Das ist die Vorstellung, die er aus der Metaphysik, von Hegels Interpretation des Lebens als Prozeß aus empfängt. Der praktische Begriff der Produktion kann nur auf Grund eines aus der Metaphysik stammenden Seinsbegriffs bestehen.

Hier stößt man wieder auf die enge Verbindung zwischen Theorie und Praxis, in denen Auguste Comte zwei Schwestern sah. Schwestern vielleicht, aber unbekannten Eltern entsprossen! sagt Heidegger.

Was versteht man heute unter Theorie? Ist eine Programmierung gemeint? Programm: Anzeige, vorausgreifende Festlegung, Mitteilung einer Planung. Ein Konzertprogramm jedoch ist keine Theorie der Musik. Theorie ist das griechische *θεωρία*. *Θεωρία* nennt das Sichaufhalten im Erblicken des Seins.

In der »Nikomachischen Ethik« (X, 5–6) ist sie die höchste Art der Tätigkeit des Menschen; davon ausgehend ist sie die höchste menschliche Praxis. Jean Beaufret führt aus, daß das Eigentümliche der *θεωρία* tatsächlich darin liegt, sich in drei *πραγματεῖαι* (Tätigkeiten) zu gliedern.

Wo tritt die Theorie neuerdings in einem grundlegenden Sinne hervor? Mit Keplers »Cosmotheoros«, dem Galileis »Physik« und Newtons »Principia« folgen. Um was geht es dabei? Galilei sagt es in aller Deutlichkeit: *subjecto vetustis-*

² »Ohne Hegel hätte Marx die Welt nicht verändern können«, sagt Heidegger nachdrücklich.

- 92 *simo novam promovemus scientiam.* Die fragliche Sache ist die Bewegung, die zuerst Aristoteles als solche zum Thema gemacht hatte: ἡ τοῦ δυνάμει ὄντος ἐντελέχεια ἥ τοιοῦτον κίνησις ἐστίν.³

Diese Bestimmung, aus der in der Scholastik *motus est actus entis in potentia prout in potentia* wird, ist für Descartes und Pascal ein Anlaß zum Spotten. Sie lachen darüber, dies aber deshalb, weil ihnen nicht mehr im Blick steht, was sich dagegen für Aristoteles in aller Deutlichkeit zeigte: die κίνησις, die Bewegtheit *als Phänomen*. Das besagt, daß die ἀλήθεια verschwunden ist, in der die vielfachen Weisen der Bewegung Aristoteles nach ihrer verborgenen Einheit erscheinen konnten, von denen seit Galilei nur eine einzige den ganzen Bereich beherrscht: die φορά. Aber die Bedeutung der φορά selbst hat sich verändert, denn der Begriff des Ortes (τόπος), auf den sie bezogen ist, schwindet selber vor dem der Setzung eines Körpers im geometrisch gleichartigen Raum, wofür die Griechen nicht einmal einen Namen hatten. Es handelt sich also um einen mathematischen Entwurf der Natur aufgrund der Gleichartigkeit des Raumes.

Wozu dieser befremdliche Entwurf? Weil die Natur berechenbar werden soll, da diese Berechenbarkeit selbst als Prinzip einer Beherrschung der Natur gesetzt ist.

Wohin sind wir gekommen? Wir sind von der Frage nach Theorie und Praxis hierher geführt worden. Die Natur in der Art Galileis als berechenbar und beherrschbar ansetzen, das ist die neue Theorie, deren Besonderheit es ist, die Experimentalmethode zu ermöglichen.

Doch welche *ontologische* Bedeutung haben Galileis und Newtons Begriffe der Gleichartigkeit, der Dreidimensionalität des Raums, der Ortsbewegung usw.? Diese: daß der Raum und seine Eigenschaften als wirklich seiende angesehen werden. Das ist die Bedeutung von Hypothese bei Newton: ich

³ Physik Γ 1, 201a 10–11.

erdichte meine Hypothesen nicht, sagt er; es ist nichts Eingebildetes in ihnen. 93

Aber was geschieht später durch Niels Bohr und die modernen Physiker? Sie glauben keinen Augenblick, daß das von ihnen entworfene Atommodell das Seiende als solches darstellt. Der Sinn des Worts Hypothese – und damit der Theorie selbst – hat sich geändert. Sie ist nur noch ein »Vorausgesetzt daß . . .«, das entwickelt werden soll. Heute hat sie einen rein methodologischen Sinn und keinerlei ontologische Bedeutung mehr, was Heisenberg durchaus nicht hindert, weiterhin den Anspruch zu erheben, daß er die Natur *beschreibt*. Was heißt dann aber »Beschreiben« für ihn? In Wirklichkeit ist der Weg der Beschreibung durch das Experimentieren versperrt; die Natur heißt von dem Augenblick an »beschrieben«, in dem sie in mathematische Form gebracht ist, deren auf das Experimentieren zielende Funktion Exaktheit ergibt. Und was ist unter Exaktheit zu verstehen? Das ist die Möglichkeit, ein Experiment im Rahmen des Schemas »Wenn x . . . , dann y « genau übereinstimmend zu wiederholen. Beim Experimentieren kommt es also auf *die Wirkung* an. Wenn die Wirkung nicht eintritt, wird die Theorie geändert. Die Theorie ist daher wesentlich veränderlich und somit rein methodologisch. Im Grunde ist sie nur noch eine der veränderlichen Größen in der Forschung.

Dies alles führt zu Max Plancks These über das Sein: »Wirklich ist, was meßbar ist.« Der Sinn des Seins ist also die Meßbarkeit, mit der es nicht so sehr darauf abgesehen ist, das »Wieviel« festzustellen, sondern letztlich nur der Bemeisterung und Beherrschung des Seienden als Gegenstand zu dienen. Das liegt schon im Denken von Galilei, das sogar dem »Discours de la Méthode« voraufgeht.

Wir beginnen zu sehen, inwiefern die Technik nicht auf der Physik gründet, sondern umgekehrt die Physik auf dem Wesen der Technik.

94 Ergänzende Erläuterungen zur *Wirkung*:

Wirkung besagt: 1) die Folge von dem, was in der Theorie »vorher angesetzt« wird.

2) Die gegenständliche Feststellung der Wirklichkeit auf dem Grunde beliebiger Wiederholbarkeit des Experiments.

Der wissenschaftliche Begriff der Wirkung wird durch die Aussage der »Zweiten Analogie der Erfahrung« bei Kant erläutert: »Alles, was geschieht (anhebt zu sein), setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt.«⁴ Dies »Worauf« ist ausdrücklich im Sinne einfacher Aufeinanderfolge und nicht im Sinn eines *Von wo aus* zu verstehen. Für die moderne Physik folgt dem Blitz der Donner, und das ist alles. Diese Physik betrachtet die Natur nur mehr als Abfolge der Dinge aufeinander und nicht mehr als Folge der eines aus dem andern *hervorgehenden* Dinge, wie es bei Aristoteles geschieht.

Was für Aristoteles Auseinanderfolge war (Folge durch Hervorgehen aus; ἐκ-εἰς), ist Aufeinanderfolge geworden (durch das Nacheinander bestimmte Folge), – da der erste Gedanke nur noch eine »undeutliche Eigenschaft« darstellt, von den Cartesianern in Verruf gebracht, obgleich durch Leibniz in gewisser Weise wieder erneuert.

9. September

Heidegger beginnt mit einigen Ergänzungen zur Bestimmung des Begriffs der Theorie, mit der in der vorigen Sitzung ein Anfang gemacht worden war. Er weist darauf hin, daß der von Newton und Galilei erarbeitete Begriff der Theorie zwischen der θεωρία im griechischen Sinn und der zeitgenössischen Bedeutung des Wortes in der Mitte steht. Von der griechischen Auslegung hält dieser Begriff einen ontologischen Hinblick auf die Natur fest, die als Gesamtheit der Bewegungen in Raum und Zeit betrachtet wird. Dagegen

⁴ Kr. d. r. V., a.a.O. S. 241.

gibt die zeitgenössische Theorie jene ontologische Tendenz auf; sie ist lediglich Feststellung der für ein Experiment erforderlichen Einzeldaten, oder, wenn man das vorzieht, die Gebrauchsanweisung für die Ausführung eines Experiments. 95

Daraufhin bezieht Jean Beaufret sich auf »Vorträge und Aufsätze«: »Die Phänomene erscheinen nicht mehr, sondern melden sich«.¹ Das »sich melden«, erläutert Heidegger, ist so zu verstehen, daß die Theorie der zeitgenössischen Physik, so operativ sie auch vorgeht, doch nicht zu einem gänzlich erfundenen System kommen kann, sondern immer Nachrichten von der Natur geben muß. Nur sind diese Nachrichten keine Beschreibung der Natur. Sie sind ausschließlich an der Berechenbarkeit des Gegenstands orientiert. Soweit es hier Beschreibung gibt, besteht sie nicht darin, das Aussehen eines Gegenstandes vor Augen zu führen, sondern sie beschränkt sich darauf, in einer mathematischen Formel, die ein Bewegungsgesetz darstellt, von der Natur etwas festzustellen.

Als Beispiel wählt Heidegger die universale Weltformel, an der Heisenberg seit langem arbeitet. Soweit diese Formel möglich ist, könnte sie nicht zu einer Beschreibung der Natur werden; sie kann nur eine Hauptgleichung sein: das, womit man rechnen muß, damit man in jedem Fall auf etwas rechnen kann. Was ist aber die grundlegende Bestimmung der Natur in der Physik? Ist es die Berechenbarkeit? Dann fragt sich noch, was berechenbar ist. Etwa die Energie? Wieder ist zunächst ein Verständnis der Bedeutung dieses Worts notwendig. Tatsächlich sucht die moderne experimentelle Physik gleich Aristoteles stets die Gesetze der Bewegung. Das wäre der Sinn der grundlegenden universalen Formel, sofern sie es ermöglichen würde, alle Möglichkeiten der Bewegung in ihrer endlosen Mannigfaltigkeit abzuleiten. Heidegger fragt nun, was die Entdeckung dieser Formel für die Physik bedeuten würde. Die Antwort lautet: das Ende der Physik. Ein

¹ Vorträge u. Aufsätze 1954, S. 30–31.

- 96 derartiges Ende würde die Situation des Menschen ganz und gar ändern. Es würde ihn vor die folgende Entscheidung stellen:

- entweder sich einem ganz andern Verhältnis zur Natur zu öffnen;
- oder, nachdem die Arbeit der Erforschung abgeschlossen ist, sich in der bloßen gedankenlosen Ausbeutung der Entdeckung einzurichten.

Hier kommt, beunruhigender als die Eroberung des Welt-raums, die Verwandlung der Biologie in *Biophysik* zum Vorschein. Sie bedeutet, daß der Mensch nach einem bestimmten Plan wie irgendein technischer Gegenstand hergestellt werden kann. In diesem Zusammenhang ist nichts natürlicher als die Frage, ob die Wissenschaft rechtzeitig anzuhalten vermag. Solches Anhalten ist allerdings grundsätzlich nicht möglich. Es geht nämlich nicht darum, der menschlichen Wissensbegier, von der Aristoteles spricht, Grenzen zu ziehen. Grund des Geschehens ist vielmehr ein modernes Verhältnis zur *Macht*, ein politisches Verhältnis. Im Hinblick darauf müßte hier das Auftreten einer neuen Form von Nationalismus durchdacht werden, der auf technische Macht und nicht mehr (um ein Beispiel zu nennen) auf Eigentümlichkeiten der Völker gegründet ist.

Da die beiden ins Auge gefaßten Hypothesen: Ende der Physik oder Stiftung eines neuen Verhältnisses zur Natur, die Entdeckung der grundlegenden universalen Formel voraussetzen, so wendet der anwesende Physiker dagegen ein, daß die Idee dieser Formel schon alt ist, zu der man bereits gegen Ende des 19. Jahrhunderts (Maxwell) zu kommen geglaubt hatte und deren Entdeckung die Relativitätstheorie neue Hindernisse in den Weg gelegt hat.

Jean Beaufret antwortet: Es handelt sich weniger um eine ontische Entdeckung als um eine ontologische Vor-Entdeckung. Ontologisch gesprochen ist die Physik schon vollendet.

Das Entscheidende ist, fügt Heidegger hinzu, zu verstehen daß die Physik nicht aus sich selber herauspringen kann. Ein solcher Sprung kann ebensowenig von der Politik vollzogen werden, soweit sie heute in der Dimension der Wissenschaft, aus ihr und für sie lebt. Die äußerste Gefahr ist, daß der Mensch, indem er sich selbst herstellt, keine anderen Notwendigkeiten mehr empfindet als die, die die Erfordernisse seiner Selbstherstellung hervorrufen. Womit wir wieder auf die Frage nach der Sprache der Computer gekommen sind.

In dieser Mutmaßung wird gleichzeitig das Ende der Sprache und das Ende der Überlieferung sichtbar. Das Unheimliche ist aber weniger, daß alles ausgelöscht wird, als daß dies nicht eigentlich zum Vorschein kommt. Der Andrang der Information verhüllt das Verschwinden des Gewesenen, die Vorausplanung ist nur ein Name für das Absperren der Zukunft.

Was das Interesse Amerikas für die ›Seinsfrage‹ angeht, es verschleiert dem Blick der Interessierten die Wirklichkeit des Landes: das Einverständnis zwischen Industrie und Militärs (die wirtschaftliche Entwicklung und die Rüstung, die sie verlangt).

Aber die Entscheidung liegt nicht beim Menschen. Das Wichtigste, wenn es darüber zur Klarheit kommen soll, ist die Einsicht, daß der Mensch kein Seiendes ist, das sich selbst macht, – ohne solche Einsicht bleibt man bei dem angeblichen politischen Gegensatz von bürgerlicher und industrieller Gesellschaft stehen und vergißt, daß der Begriff der Gesellschaft nur ein anderer Name oder ein Spiegel oder eine Erweiterung der Subjektivität ist.

Die Griechen hatten weder Kultur noch Religion noch soziale Beziehungen. Nur drei Jahrhunderte hat die griechische Geschichte gedauert. Aber die wesentliche Beschränkung, die Endlichkeit, ist vielleicht Bedingung der echten Existenz. Für den wahrhaft lebenden Menschen gibt es immer Zeit.

- 98 Nach diesen Gedanken über das Zeitalter kommt Heidegger auf die in einer früheren Sitzung aufgeworfene Frage zurück: wie unterscheiden sich Hegels Satz »Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe« und die These von »Was ist Metaphysik?« über die Beziehungen von Sein und Nichts? Sein ebenso wie Nichts sind für Hegel das Absolute in seiner äußersten Entfremdung. Aber für Heidegger?

Die Identität von Sein und Nichts wird im Ausgang von der ontologischen Differenz gedacht. In welcher Dimension aber bewegt sich Hegels Bestimmung, von der ontologischen Differenz aus gesehen? Hegels Aussage betrifft die ontologische Differenz nicht: sie ist ein ontologischer Satz, was auch schon der Titel des Hegelschen Werks anzeigt. Als solcher wird sie von der ontologischen Differenz getragen. Tatsächlich ist die ganze »Logik« eine Einheit ontologischer Sätze, die in dialektisch-spekulativer Form ausgesagt sind, wodurch verständlich wird, daß die »Logik« Gottes Gedanken vor der Schöpfung darstellt. Was heißt aber »Schöpfung«? Schöpfung ist Erschaffung der Welt. Zu deutsch: Herstellung; griechisch: ποίησις. Geschaffen werden die Seienden. Wessen jedoch bedarf die Herstellung von Seienden? Dazu ist an das Aristotelische Beispiel des Architekten zu denken. Der Architekt schafft, indem er vom εἶδος ausgeht. Gott denkt, vor der Schöpfung, das εἶδος der Welt, das heißt die Gesamtheit der Kategorien. Das ist der Sinn der Hegelschen Ontologie oder »Logik«. So wie sie ist, legt sie die Ontologie dar, an der Gott das Aufmaß seiner Schöpfung abnimmt. Mit Kantischen Begriffen: derart ist der Sinn des intuitus originarius.

Von der ontologischen Differenz her gesehen, bewegt Hegels Satz sich auf der einen Seite der Differenz: auf der ontologischen. Er hat das Sein des Seienden auszusagen, – das seit Kant die Gegenständlichkeit des Gegenstandes ist.

Und was geschieht mit dem Nichts in »Was ist Metaphysik?« Von welchem Ort aus kann Heidegger sagen:

Sein: Nichts: Selbes?

Von einem Fragen nach dem Wesen der Metaphysik aus, das selbst nichts Metaphysisches ist. Heideggers Wort gehört weder auf die Seite des Seienden, noch einfach auf die des Seins, – es spricht von dort, wo der Horizont der Differenz selber sichtbar wird. Wenn man so will, ist die ontologische Differenz die Bedingung der Möglichkeit der Metaphysik, der Ort, auf den sie sich gründet.

Was ist aber das Thema der Heideggerschen Aussage? Das ist die Differenz selbst. Heidegger spricht von der Differenz, ohne sich bei ihr aufzuhalten, worin er die Metaphysik verlassen hat. Man kann nun fragen, wodurch das Nichts gekennzeichnet ist, das in Rede steht. Wenn es nicht negativ ist, durch was ist es ausgezeichnet? Heidegger sagt: es ist nichtendes Nichts. Das Wesen des Nichts besteht in der Abgewandtheit vom Seienden, in der Entfernthet von ihm. Nur in dieser Entfernthet kann das Seiende als solches offenkundig werden. Das Nichts ist nicht bloße Negation des Seienden. Im Gegenteil, das Nichts verweist uns in seinem Nichten an das Seiende in seiner Offenbarkeit. Das Nichten des Nichts »ist« das Sein.

Die Absicht der vor der Versammlung der Wissenschaftler und der Fakultäten gehaltenen Vorlesung war somit: den Wissenschaftlern zu zeigen, daß es Anderes gibt als den Gegenstand ihrer ausschließlichen Beschäftigung und daß dies Andere gerade erst ermöglicht, daß es Jenes überhaupt gibt, womit sie beschäftigt sind.

Damit klärt sich der Schlußsatz der Vorlesung, der die Grundfrage der Metaphysik stellt: »Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr Nichts?«

Dieser Satz ist nichts anderes als die von Leibniz gestellte Frage. Aber die Leibnizsche Antwort ist theologisch. Sie beschränkt sich darauf, auf das höchste Seiende zu verweisen, auf den Schöpfer der besten aller möglichen Welten.

100 Heideggers Frage dagegen forscht nicht nach der ersten Ursache, sondern sucht aus der Vergessenheit des Seins herauszukommen. Sie sagt eigentlich: wie kommt es, daß ihr euch so sehr mit dem Seienden und so wenig mit dem Sein beschäftigt?

Warum drängt im Denken des Menschen das Seiende in den Vordergrund? Woher kommt die Vergessenheit, das nichtende Nichts? Mit andren Worten: was verfügt die Herrschaft des »Verfalls an das Seiende«? »Verfall« ist nicht ontisch als *Abfallen von* (oder als Sturz) zu verstehen, sondern ontologisch als wesentliche Bestimmung des alltäglichen Daseins. Das ontologisch verstandene »Verfallen« ist sogar der Naturzustand des Daseins, sofern es sich nur mit den Dingen befassen kann, indem es sich nicht auf das Sein einläßt. Aber die Beschäftigung mit dem Seienden wird möglich und verständlich nur durch das Abgekommenesein vom Sein. Wenn das Sein notwendig im menschlichen Leben unthematisch bleibt, wenn mit anderen Worten das Ziel von »Sein und Zeit« nicht ist, das alltägliche Dasein auf eine Thematisierung des Seins hinzuführen, die seine Eigenheit nicht ausmacht, so bleibt deshalb nicht weniger bestehen, daß das »menschliche Leben«, insofern es ein solches ist, ohne die vorgängige und ungewußte Lichtung des Seins unmöglich wäre.

Das ist der Sinn der berühmten und doch mißverstandenen Analysen der Zeugstrukturen in »Sein und Zeit«. Das Zeughafte der Dinge braucht nicht thematisch zu werden, um zu sein, und gleichwohl sitze ich auf dem Stuhl, *insofern* er Stuhl ist.

11. September

Zur Unterscheidung zwischen Nichten und Verneinen: deckt sie sich im Griechischen mit der Unterscheidung von οὐκ und μή? Wenn Nichten zum griechischen οὐκ gehört, dann bedeutet *nicht* die vollständige Nichtigkeit (nihil negativum); das

Seiende ist ganz einfach verneint: Seiendes gibt es nicht. 101
Versteht man dagegen das nicht in Nichten nach dem Sinne von μή, soll es einen bestimmten Mangel in bezug auf das Sein anzeigen. Wenn aber das Sein und das Nichts das Selbe sind, kann das fragliche Nichts kein Fehlen bedeuten. Also kann nicht die Rede davon sein, Nichten auf privativ-negative Weise zu verstehen. Es handelt sich um etwas Anderes, ganz und gar Eigenes und Unvergleichliches.

Behalten wir immer den Leitsatz im Blick:

Sein: Nichts: Selbes

Nichts ist die Kennzeichnung des Seins. Es ist nicht das Seiende, – dies aber in einem Sinn, der durchaus verschieden ist von dem Satz: Das Seiende ist nicht (was eine ontische Aussage wäre). Sagt man dagegen: das Nichts kennzeichnet das Sein, so ist das eine ontologische Aussage. Vom Horizont des Ontischen aus gesehen ist das Sein gerade nicht etwas Seiendes; von den Kategorien aus gesehen *ist* es nicht. Anders gesagt: insofern das Nichts und sein Nichten nicht negativ verstanden werden, ist das Sein etwas ganz und gar Anderes als das Seiende. An der Partizipialform *nichtend* ist wesentlich, daß das Partizip eine bestimmte »Tätigkeit« des Seins anzeigt, durch die allein das Seiende *ist*. Man kann es Ursprung nennen, vorausgesetzt daß aller ontisch-kausale Beiklang ausgeschlossen ist: es ist das Ereignis des Seins als Bedingung der Ankunft des Seienden: das Sein läßt das Seiende anwesen.

Es kommt hierbei darauf an, zu verstehen, daß der tiefste Sinn von Sein das *Lassen* ist. Das Seiende sein-lassen. Das ist der nicht-kausale Sinn von »Lassen« in »Zeit und Sein«. Dies »Lassen« ist etwas von »Machen« grundlegend Verschiedenes. Der Text »Zeit und Sein« unternimmt den Versuch, dies »Lassen« noch ursprünglicher als »Geben« zu denken.

Das hier gemeinte *Geben* spricht in dem Ausdruck *Es gibt* (gewöhnheitsmäßig durch »Il y a« übersetzt, wozu Heidegger

102 erklärt, daß »Il y a« zu ontisch ist, sofern es auf eine Anwesenheit von Seienden deutet).

»Es gibt«:

Es gibt lautet lateinisch: habet. Mit dem Akkusativ konstruiert drückt es eine ontische Beziehung aus,

Hier muß man sich bemühen, mögliche Irrtümer auszuschließen. Denn wie wir eben gesehen haben, ist der Ausdruck »Es gibt« nicht vor einer ontischen Auffassung geschützt. Beachten wir also:

1) Man ist versucht, »Es gibt« in der Bedeutung von »Es läßt anwesen« zu verstehen. Und das Geben im »Es gibt« wird durch die Betonung des Anwesen-lassens ontisch aufgefaßt. So wird, wenn ich französisch sage: es gibt Forellen in diesem Bach, das »Il y a« im Hinblick auf die Anwesenheit der Seienden verstanden, auf ihre Anwesenung, – und das »Anwesen lassen« wird schon an der Grenze zu »Anwesen machen« verstanden. So gehört wird das »Es gibt« ontisch begriffen, so daß die Betonung auf der Tatsache des Seins liegt.

2) Wird das »Es gibt« aber im Hinblick auf eine Auslegung des Lassens selbst gedacht, dann ändert sich die Betonung.

Nicht mehr die Anwesenheit wird betont, sondern das *Lassen* selbst. »Es gibt« hat dann die genaue Bedeutung: »*Lassen* das Anwesen.« Nun zieht überhaupt nicht mehr die Anwesenheit des Seienden den Blick auf sich, sondern Dasjenige, auf Grund dessen sie sich verselbständigt, indem sie es verdeckt, – das Lassen selbst, die Gabe des »Gebens, das nur seine Gabe gibt, sich selbst jedoch in solchem Geben verbirgt und entzieht«.¹

Jetzt bietet sich vielleicht eine Möglichkeit, aus der unlösbaren Schwierigkeit herauszufinden, die einem der Versuch bereitet, »das Unmögliche« zu sagen: »das Sein ist«. Vielleicht

¹ Zeit und Sein, in: Zur Sache des Denkens, 1969, S. 8.

darf man eher sagen: »Es gibt Sein« im Sinn von: »Es läßt Sein«. 103

Zusammenfassend können wir sagen,² daß das »Sein-las-
sen« in drei Bedeutungen betont werden kann.

Die erste deutet auf das, was ist (auf das Seiende). Dieser ersten Bedeutung gegenüber stünde jene, in der das Augenmerk weniger auf *das*, was es gibt (was ist), gerichtet ist als auf *das Anwesen* selbst. Es handelt sich dann um eine Auslegung des Seins von der Art, wie die Metaphysik sie gibt.

Aber im Innersten dieser zweiten Betonung hat die dritte ihren Ort, wo der Ton nun entschieden auf das *Lassen* selber gelegt wird, das das Anwesen *läßt*. Da es das Anwesen läßt (entläßt?), das heißt, da es läßt das Sein, deutet diese dritte Betonung auf die *ἐποχή* des Seins. In dieser dritten Bedeutung steht man dem Sein *als* Sein gegenüber und nicht mehr einer der Gestalten seines Geschicks.

Wenn die Betonung lautet: Anwesen *lassen*, ist sogar für den Namen Sein kein Raum mehr. Das *Lassen* ist dann das reine *Geben*, das selbst auf das Es, das gibt, zurückdeutet, das als das Ereignis verstanden wird.

Nachdem das Seminar bis hierher gekommen ist, sucht es sich das Wort Ereignis verständlich zu machen.

Der erste Hinweis verdeutlicht, daß das französische Wort *avènement* gänzlich ungeeignet ist, um das Ereignis zu übersetzen. Es wird dann die für »Zeit und Sein« versuchte Übersetzung wiederaufgenommen; Ereignis: das *appropriement*.

Darauf wird gefragt: welchen Bezug hat das Ereignis zur ontologischen Differenz? Wie ist das Ereignis zu sagen? Wie fügt es sich in die Geschichte des Seins? Sollte das Sein das Antlitz des Ereignisses für die Griechen sein? Zuletzt, ist es möglich zu sagen: »Sein ist durch das Ereignis ereignet«? Antwort: ja.

² Vgl. Zur Sache des Denkens a.a.O. S. 40.

104 Um in diesen schwierigen Fragen (die insofern zu schwierig bleiben, als ihr Verständnis nicht hinlänglich vorbereitet wurde) einige kleine Schritte voran zu tun, nehmen wir zunächst eine Reihe von *Hinweisen* auf, die dazu verhelfen, verschiedene, jedoch zueinander führende Wege des Zugangs zur *Frage* nach dem Ereignis wahrzunehmen.

– Der geeignetste Text zur Erörterung dieser Frage ist der Vortrag »Der Satz der Identität«, den man besser noch *hört*³ als liest.

– Ein ausgezeichnete Weg zur Annäherung an das Ereignis wäre, bis in das Wesen des Ge-stells zu blicken, insofern es ein Durchgang von der Metaphysik zum anderen Denken ist (»ein Januskopf« heißt es in »Zur Sache des Denkens« S. 57), denn das Ge-stell ist wesentlich doppeldeutig. Schon »Der Satz der Identität« sagte: das Ge-stell (die versammelnde Einheit aller Weisen des Stellens) ist Vollendung und Erfüllung der Metaphysik und gleichzeitig entbergende Vorbereitung des Ereignisses. Darum steht es auch überhaupt nicht in Frage, das Heraufkommen der Technik als negatives Geschehen anzusehen (aber ebensowenig als positives Geschehen im Sinn eines Paradieses auf Erden).

– Das Ge-stell ist gleichsam das photographische Negativ des Ereignisses.

– Es wird einem nicht gelingen, das Ereignis mit den Begriffen von Sein und Geschichte des Seins zu denken; ebensowenig mit Hilfe des Griechischen (über das vielmehr gerade »hinauszugehen« ist). Mit dem Sein verschwindet auch die ontologische Differenz. Vorausgreifend müßte man nämlich auch die fortgesetzte Bezugnahme auf die ontologische Differenz von 1927 bis 1936 als notwendigen Holzweg sehen.

– Mit dem Ereignis wird überhaupt nicht mehr griechisch gedacht; und das Erstaunlichste dabei ist, daß das Griechische weiterhin seine wesentliche Bedeutung behält und *gleichzeitig*

³ Anspielung auf die Langspielplatte 33 $\frac{1}{3}$ U/min, Pfullingen 1957.

gar nicht mehr dazu kommt, als Sprache zu sprechen. Die Schwierigkeit rührt vielleicht daher, daß die Sprache zu schnell spricht. Daher der Versuch, sich im »Unterwegs zur Sprache« zu halten. 105

– Im Ereignis ist die Geschichte des Seins nicht so sehr an ihr Ende gelangt, als daß sie nun *als* Geschichte des Seins erscheint. Es gibt keine geschickliche Epoche des Ereignisses. Das Schicken ist aus dem Ereignen.

– Sicherlich kann man sagen: das Ereignis ereignet das Sein, aber dabei ist zu beachten, daß das Sein von den Griechen *als* Sein weder gedacht noch bis zur Frage gebracht wird. Die Rückkehr zum Griechischen hat nur Sinn als Rückkehr zum Sein.

– Der ›Schritt zurück‹ (der Schritt, der vor die Metaphysik zurückgeht) hat einzig den Sinn, in der Sammlung des Denkens auf sich selbst einen Vorausblick auf das, was kommt, zu ermöglichen. Er bedeutet, daß das Denken neu anfängt, um im Wesen der Technik das ankündigende Vorzeichen, den verdeckenden Vor-Schein, die verbergende Vor-Erscheinung des Ereignisses selbst zu erblicken.

Versuchen wir nun, diese Vor-Erscheinung des Ereignisses unter dem Schleier des Ge-stells ins Freie zu bringen.

Der Anfang muß durch einen Rückgang auf die Geschichte des Seins gemacht werden. Die verschiedenen Epochen der Geschichte des Seins – das unterschiedliche und aufeinander folgende Sichentziehen des Seins in seinem Geschick – sind die Epochen der verschiedenen Weisen, in denen sich dem abendländischen Menschen die *Anwesenheit* zuschickt. Bedenkt man eine dieser Schickungen, wie sie sich im 19. und 20. Jahrhundert dem Menschen zuschickt, worin besteht sie?

Die Art dieser Schickung ist die *Gegenständlichkeit* (als Gegenstandsein des Gegenstandes). Je weiter sich nun die moderne Technik entfaltet, umso mehr verwandelt sich die Gegenständlichkeit in *Beständlichkeit* (in ein sich-zur-Verfügung-halten). Schon heute gibt es keine Gegenstände mehr

- 106 (kein Seiendes, insofern es einem Subjekt gegenüber, das es in den Blick faßt, standhält), – es gibt nur noch Bestände (Seiendes, das sich zum Verbrauchtwerden bereit hält); im Französischen könnte man vielleicht sagen: es gibt keine *Substanzen* mehr, sondern *Subsistenzmittel* im Sinne von »Vorräten«. Daher die Energiepolitik und die Politik der Bodenbewirtschaftung, die es tatsächlich nicht mehr mit Gegenständen zu tun haben, sondern den Raum innerhalb einer allgemeinen Planung systematisch im Hinblick auf zukünftige Ausbeutung ordnen. Alles (das Seiende im Ganzen) reiht sich ohne weiteres in den Horizont der Nutzbarkeit, der Beherrschung oder besser noch der *Bestellbarkeit* dessen ein, dessen es sich zu bemächtigen gilt. Der Wald hört auf, ein Gegenstand zu sein (was er für den wissenschaftlichen Menschen des 18. und 19. Jahrhunderts war) und wird für den endlich in seiner wahren Gestalt als Techniker hervorgetretenen Menschen, das heißt für den Menschen, der das Seiende a priori im Horizont der Nutzbarmachung sieht, zum »Grünraum«. Es kann nichts mehr in der gegenständlichen Neutralität eines Gegenüber erscheinen. Es gibt nichts mehr als Bestände: Lager, Vorräte, Mittel.

Die ontologische Bestimmung des Bestands (des Seienden als Materialvorrat) ist nicht die Beständigkeit (die beständige Dauer), sondern die Bestellbarkeit, die beständige Möglichkeit, aufgeboten und bestellt zu werden, das heißt das dauernde zur-Verfügung-stehen. In der Bestellbarkeit ist das Seiende *gesetzt* als von Grund auf und ausschließlich *verfügbar*, – verfügbar für den Verbrauch in der Planung des Ganzen.

Eines der wesentlichen Momente der Seinsweise des derzeitigen Seienden (der Verfügbarkeit für einen planmäßig gelenkten Verbrauch) ist die Ersetzbarkeit, die Tatsache, daß jedes Seiende wesentlich *ersetzbar* wird in einem allgemein gewordenen Spiel, wo alles an die Stelle von allem treten

kann. Die Industrie der »Verbrauchs«produkte und die Vorherrschaft des Ersatzes machen das empirisch offenkundig. 107

Sein ist heute Ersetzbarsein. Schon die Vorstellung einer »Reparatur« ist zu einem »antiökonomischen« Gedanken geworden. Zu jedem Seienden des Verbrauchs gehört wesentlich, daß es *schon* verbraucht *ist* und somit nach seinem Ersetztwerden ruft. Darin haben wir eine der Formen des Schwundes im Überlieferungsmäßigen vor uns, dessen was von Generation zu Generation weitergegeben wird. Sogar im Phänomen der Mode sind nicht mehr *Putz* und *Zier* wesentlich (daher ist die Mode als *Putz* ebenso unzeitgemäß geworden wie die *Ausbesserung*), sondern von Saison zu Saison die Ersetzbarkeit der Modelle. Ein Kleidungsstück wird nicht mehr gewechselt, sobald und weil es schadhaft geworden ist, sondern weil es den wesenhaften Charakter hat, »das Gewand des Augenblicks in Erwartung des nächsten« zu sein.

Auf die *Zeit* bezogen, ergibt dieser Charakter die *Aktualität*. Die Dauer ist nicht mehr die Beständigkeit des Überkommenen, sondern das Immerneue des unablässigen Wechsels. Kamen die Schlagworte vom Mai 1968 gegen die Konsum-Gesellschaft so weit, im Verbrauch das *derzeitige* Antlitz des Seins zu erkennen?

Allein die moderne Technik macht die Herstellung all dieser zu bewirtschaftenden Bestände möglich. Sie ist mehr als ihre Grundlage, sie ist ihr Grund selbst und so ihr Horizont. Daher jene künstlichen Stoffe, die mehr und mehr die »natürlichen« Stoffe ersetzen. Auch dort entzieht sich die Natur als Natur . . .

Es genügt aber nicht, diese Wirklichkeiten ontisch zu bestimmen. Zur Frage steht, daß *der neuzeitliche Mensch sich künftig in einem grundlegend neuen Verhältnis zum Sein befindet*, – UND DASS ER NICHTS DAVON WEISS.

Im Ge-stell ist der Mensch herausgefordert, sich der Ausbeutung und dem Verbrauch entsprechend zu verhalten; die Beziehung zu Ausbeutung und Verbrauch nötigt den Men-

108 schen, in dieser Beziehung zu *sein*. Der Mensch hat die Technik nicht in der Hand. Er ist ihr Spielwerk. In dieser Lage herrscht vollkommene Seinsvergessenheit, vollkommene Verborgenheit des Seins. Die Kybernetik wird zum Ersatz von Philosophie und Dichtung. Politologie, Soziologie und Psychologie werden vorrangig, Fächer, die nicht mehr den geringsten Bezug zu ihrer eigenen Grundlegung haben. In dieser Hinsicht ist der moderne Mensch Sklave der Vergessenheit des Seins.

Dadurch wird (so weit sich sehen läßt) der Sachverhalt sichtbar, daß der Mensch »vom Sein gebraucht« (*utilisé*) ist. In dem Wort Brauchen hören wir ein Echo des *χρή* bei Parmenides und Anaximander. Es entspricht durchaus dem »*utilisé*«, aber in dem Sinn, daß man dessen bedarf, was man »gebraucht«.

So gehört der Mensch notwendig zu –, und hat seinen Ort in der Offenheit (und gegenwärtig in der Vergessenheit) des Seins. Das Sein aber braucht, um sich zu öffnen, den Menschen als das Da seiner Offenbarkeit.

Deshalb spricht der Brief an Jean Beaufret⁴ vom Menschen als dem *Hirten* des Seins, – achten wir darauf, daß das Französische hier einmal deutlicher spricht als das Deutsche: *berger* (Hirt) ist derjenige, der beherbergt (Obhut gibt)⁵. Der Mensch ist der Platzhalter des Nichts.

Wenn das Sein derart den Menschen braucht, um zu sein, so muß demnach eine *Endlichkeit des Seins* angenommen werden; daß also das Sein nicht absolut für sich sei, ist der schärfste Gegensatz zu Hegel. Denn wenn Hegel zwar sagt, daß das Absolute nicht »ohne uns« ist, sagt er es nur auf das

⁴ Brief über den »Humanismus«. In: Wegmarken 1967, S. 172.

⁵ Der Wunsch der französischen Seminarteilnehmer, im frz. *berger* das deutsche Verb *bergen* zu hören, wird nicht durch einen etymologischen Zusammenhang gestützt (*berger* stammt von lat. *berbicularius* [*berbix*, *brebis*, *Hammel*], bedeutet wörtlich also Schäfer). Wohl aber kommt *héberger* aus einer Wurzel mit dem deutschen Herbergen.

christliche »Gott bedarf der Menschen« hin. Dagegen ist für Heideggers Denken das Sein nicht ohne seine Beziehung zum Dasein.⁶ 109

Nichts ist weiter von Hegel und allem Idealismus entfernt.

⁶ Vgl. Kant und das Problem der Metaphysik, Frankfurt/M 1973: »Ursprünglicher als der Mensch ist die Endlichkeit des Daseins in ihm.« (§ 41, S. 222.)

SEMINAR IN ZÄHRINGEN 1973

I

110 6. September

Nach den Seminaren in Le Thor wird das Zähringer Seminar begonnen. Wie 1968 und 1969 versucht wurde, von Hegel und Kant aus Zugang zur Seinsfrage zu gewinnen, soll dieser Zugang jetzt von Husserl aus gesucht werden.

Ausgangspunkt ist ein Brief Jean Beaufrets, in dem zwei Fragen gestellt wurden:

1) Inwiefern läßt sich sagen, daß es bei Husserl keine Seinsfrage gibt?

2) Was bedeutet es, daß Heidegger selbst die Umweltanalyse¹ als »wesentlichen Gewinn«² bezeichnen kann, da er doch an anderer Stelle sagt, daß sie »von untergeordneter Bedeutung bleibt«.³

Die Arbeit beginnt mit dem Eingehen auf die zweite Frage.

Die Analyse der Weltlichkeit der Welt ist durchaus ein »wesentlicher Gewinn«, insofern hier zum ersten Mal in der Geschichte der Philosophie das In-der-Welt-sein als primäre Weise der Begegnung mit dem Seienden auftritt; genauer: das In-der-Welt-sein ist als primäres und nicht weiter ableitbares, immer schon gegebenes, also ursprünglich jeder Bewußtseinserfassung »vorgängiges« *Faktum* entdeckt.

Und doch »bleibt« diese Analyse »von untergeordneter Bedeutung«. Um zu verstehen, wieso, genügt es, an »das leitende Ziel« von »S. u. Z.« zu erinnern: »die Frage nach dem Sinn von Sein erneut zu stellen«.⁴ Daher muß ganz klar

¹ S. u. Z. §§ 14–24.

² S. u. Z. 1949, S. 352.

³ Vom Wesen des Grundes, in: Wegmarken 1967, S. 52.

⁴ S. u. Z. S. 1.

gesagt werden: die Analyse der Weltlichkeit der Welt ist in Heideggers Vorhaben nur die »konkrete« Weise, dies Vorhaben selbst anzugehen, das als solches diese Analyse nicht anders denn lediglich als Mittel in sich schließt, das im Bezug auf das Vorhaben untergeordnet bleibt. Anders gesagt, die Paragraphen 14 bis 24 von »S. u. Z.« für sich selbst zu lesen (losgelöst vom Gesamtplan), wäre im Hinblick auf das Ganze des Denkversuchs, der mit Heidegger geschieht, ein grundsätzlicher Verstoß gegen dessen Sinn. 111

Es ist also nötig, unablässig auf den Kernpunkt dieses Denkens zurückzugehen, auf die Frage nach dem Sein. Jean Beaufrets erste Frage führt unmittelbar auf sie hin: Inwiefern läßt sich sagen, daß es bei Husserl keine Frage nach dem Sein gibt? Was bedeutet »Frage nach dem Sein«? Es besagt: Frage nach dem Sinn von Sein. Heidegger sagt noch genauer: nach »Sein und Zeit« tritt »Wahrheit« an die Stelle des Ausdrucks »Sinn«, – so daß nun die Frage nach dem Sein, verstanden als Frage nach der Wahrheit des Seins, gar nicht mehr als metaphysische Frage aufgefaßt werden kann.

Die Metaphysik forscht in der Tat nach dem Sein des Seienden. Das Eigene der Frage Heideggers ist es, wenn es erlaubt ist, so zu sprechen, nach dem Sein des Seins auszublicken; besser: nach der *Wahrheit* des Seins, wobei Wahrheit vom Bewahren aus zu verstehen ist, in dem das Sein als Sein gewahrt wird. In diesem strengen Sinn gibt es bei Husserl keine Frage nach dem Sein. Husserl erörtert vielmehr entschieden metaphysische Fragen, zum Beispiel das Problem der Kategorien.

Und doch, darauf weist Heidegger hin, berührt oder streift Husserl die Frage nach dem Sein im sechsten Kapitel der sechsten »Logischen Untersuchung« mit dem Begriff der »kategorialen Anschauung«. So zeichnet sich der erste Schritt unserer Arbeit ab: einsichtig zu machen, wieso der Begriff der »kategorialen Anschauung« für Heidegger der Brennpunkt des Husserlschen Denkens ist.

- 112 Als Ausgangsfrage ergibt sich: wie kam Husserl zur »kategorialen Anschauung«? Um seinen Weg zu ihr nachzuzeichnen, muß der Ort der kategorialen Anschauung genau bestimmt werden. Der zweite Abschnitt der sechsten »Logischen Untersuchung« hat den Titel: »Sinnlichkeit und Verstehen«. Und das sechste Kapitel, das diesen zweiten Abschnitt eröffnet, trägt die Überschrift: »Sinnliche Anschauung und kategoriale Anschauung«. Man kann also sagen, daß Husserl von der sinnlichen Anschauung ausgeht, um zur kategorialen Anschauung zu gelangen.

Was ist jedoch die sinnliche Anschauung? Welches ist der Ausgangspunkt Husserls, wenn er die sinnliche Anschauung analysiert? Jean Beaufret ruft hier das berühmte Husserlsche Beispiel in Erinnerung: das »Tintenfaß«. Heidegger: »Ist es ein Tintenfaß?« Nein, es ist keines; im Zusammenhang des Husserlschen Denkens kann das Tintenfaß nur als etwas Anderes begriffen werden. Genau genommen: das Tintenfaß dient hier lediglich als Beispiel eines sinnlichen Gegenstands. Das Tintenfaß ist Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung.

Und was liegt der sinnlichen Wahrnehmung zugrunde? Worauf ist der sinnliche Gegenstand gegründet, sofern er sinnlich ist?

Der Grund des Sinnlichen ist das, was Husserl die Hyle nennt, das heißt was sinnlich affiziert, kurz die sinnlichen Gegebenheiten (das Blau, das Schwarz, die räumliche Ausdehnung usw.). Was wird sinnlich wahrgenommen? Die sinnlichen Gegebenheiten selbst. Doch *mit* diesen sinnlichen Gegebenheiten vollzieht sich in der Wahrnehmung das Sichtbarwerden eines *Gegenstandes*. Der Gegenstand ist im sinnlichen Eindruck nicht gegeben. Die Gegenständlichkeit des Gegenstandes kann nicht sinnlich wahrgenommen werden. Zusammengefaßt: die Tatsache, daß der Gegenstand Gegenstand ist, geht nicht aus einer sinnlichen Anschauung hervor.

Und dennoch wird dieser Gegenstand durchaus wahrgenommen. In der Sprache der philosophischen Tradition wird

dieser Gegenstand ein Ding genannt. Ein Ding ist eine *Substanz*. Bei Kant ist die Substanz eine der Kategorien des Verstandes. Was bedeutet, vergegenwärtigt man sich die »koper-nikanische Revolution«, daß das *Ding* sich vorgängig nach dem Erkenntnisvermögen richtet oder daß die Kategorie »Substanz« die Vielfalt der hyletischen Daten im vorhinein in bestimmte Form bringt. Durch die Erkenntnis also, die für Kant eine vom Verstand vollzogene Tätigkeit des in-Form-bringens ist, wird der Gegenstand als Synthese von Anschauung und Begriff gesetzt. 113

Im Unterschied zu Kant, für den das in-Form-bringen als Begriff nur eine Funktion des Verstandes ist, sucht Husserl das herauszustellen, was Kant mit dem Begriff der Form zu kennzeichnen sich begnügt. Nun führt der Kantische Begriff der Anschauung unmittelbar auf die Vorstellung eines der Anschauung *Gegebenen*. Der Ausdruck *kategoriale Anschauung* sagt recht eigentlich, daß Kategorie mehr als Form sei. Kategoriale Anschauung besagt nämlich strenggenommen: eine Anschauung, die eine Kategorie erblicken läßt; oder: eine Anschauung (ein Gegenwärtigsein für), die unmittelbar *auf* eine Kategorie *gerichtet* ist.

Mit dem Ausdruck *kategoriale Anschauung* gelingt es Husserl, das Kategoriale als *Gegebenes* zu denken.

Ich sehe dies Buch vor mir. Wo ist nun in diesem Buch die Substanz? Ich sehe sie keineswegs in derselben Weise wie ich das Buch sehe. Und doch ist das Buch durchaus eine Substanz, die ich in irgendeiner Weise »sehen« muß, denn ohne das könnte ich überhaupt nichts sehen. Wir stoßen hier auf den Husserlschen Begriff des »Überschusses«.⁵ Heidegger erläutert: das »ist« – mit dem ich die Anwesenheit des Tintenfass-es als Gegenstand oder Substanz feststelle – ist unter den sinnlichen Affektionen »überschüssig«. Aber in einer Hinsicht *ist* es durchaus *wie* die sinnlichen Affektionen: das »ist« wird

⁵ Logische Untersuchungen II, 2, 1921, S. 131.

- 114 den sinnlichen Affektionen nämlich nicht zugefügt; es wird »gesehen« – selbst wenn es anders *gesehen* wird als das, was sinnlich sichtbar ist. Um derart »gesehen« zu werden, *muß* es *gegeben* sein.

Für Husserl ist das Kategoriale (das heißt die Kantischen Formen) ebenso sehr gegeben wie das Sinnliche. Daher gibt es durchaus KATEGORIALE ANSCHAUUNG.

Hier tritt die anfängliche Frage wieder auf: auf welchem Wege kommt Husserl zur kategorialen Anschauung? Die Antwort ist unmißverständlich: da die kategoriale Anschauung auf dieselbe Weise ist *wie* die sinnliche Anschauung (da sie nämlich gebend ist), kommt Husserl auf dem Weg der *Analogie* zur kategorialen Anschauung. In einer Analogie gibt etwas den Maßstab für die Entsprechung. Was entspricht wem in der Analogie der beiden Arten von Anschauung? Antwort: die sinnlichen Gegebenheiten geben den Maßstab und das Kategoriale ist das, was den sinnlichen Daten entspricht. Die kategoriale Anschauung wird der sinnlichen Anschauung »analog gemacht«.

Dank jener Analogie fällt es hier auf und kommt sprechend zum Ausdruck, daß das Kategoriale, die Formen, das »ist« vorfindbar geworden, daß sie zugänglich gegeben sind, – während es bei Kant nur von der Urteilstafel abgeleitet wird. Bei Kant geschieht alles am Leitfaden des Urteils (das aus der Überlieferung der Logik auf ihn gekommen ist), ohne daß sich irgendwo die *Tatsache der Kategorie* abzeichnet, – dies, daß man die Kategorie ebenso vorfinden kann wie eine Gegebenheit der Sinne.

Hier zitiert Heidegger einen Satz von Seite 130: »Ich *sehe* weißes Papier und *sage* weißes Papier, damit drücke ich, genau anmessend, nur das aus, was ich sehe.«

Worin liegt Husserls entscheidende Entdeckung und zugleich die wesentliche Schwierigkeit?

Ich sehe weißes Papier. Aber das ist ein zweifaches Sehen; es sind zwei Sichten: die sinnliche und die kategoriale Sicht.

Die Schwierigkeit ergibt sich aus der Doppelbedeutung von *Sehen*, – eine Doppelbedeutung, die schon im Denken Platons herrscht. Die Schwierigkeit besteht darin, daß wenn ich weißes Papier sehe, ich die Substanz nicht in derselben Weise sehe »wie« das weiße Papier. Antisthenes drückte schon bei Platon diese Schwierigkeit aus: ὦ Πλάτων, ἵππον μὲν ὁρῶ, ἵππότητα δὲ οὐχ ὁρῶ. (»O Plato, das Pferd sehe ich schon, aber nicht sehe ich die Pferdheit.«)⁶

Noch einmal: wenn ich dies Buch sehe, sehe ich zwar eine substanzielle Sache, ohne deswegen jedoch die Substanzialität wie das Buch zu sehen. Dennoch ist es die Substanzialität, was in seinem Nichterscheinen dem Erscheinenden das Erscheinen ermöglicht. In diesem Sinne kann man sogar sagen, daß sie erscheinender als das Erschienene selbst ist.

So steht es um den entscheidenden Beitrag Husserls, der für Heidegger zur wesentlichen Triebfeder wurde. Worin genau bestand ihre Wirkung?

Die einzige Frage, die Heidegger immer bewegte, ist, was wir immer wieder betonen müssen, die Frage nach dem Sein: was besagt »Sein«? In der gesamten Überlieferung der Philosophie nun (mit Ausnahme ihres frühesten griechischen Anfangs) ist die einzige Grundbestimmung des Seins die Kopula des Urteils – was, wie Heidegger vermerkt, eine richtige, aber nichtsdestoweniger unwahre Bestimmung ist. Mit jenen Analysen der kategorialen Anschauung hat Husserl das Sein aus seiner Festlegung auf das Urteil befreit.⁷ Indem das geschah, ergab sich eine Neuorientierung des gesamten Untersuchungsbereichs der Frage. Wenn ich die Frage nach dem Sinn von Sein stelle, sagt Heidegger, muß ich zuvor schon über die Auffassung des Seins als Sein des Seienden hinaus sein. Noch genauer: in der Frage nach dem Sinn von Sein ist das Befragte das Sein, das heißt das Sein des Seienden; das,

⁶ Simplicius, Cat. Ar. scolie 66 b 45.

⁷ Vgl. Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, Bd. 3, Paris 1974, S. 126.

- 116 woraufhin gefragt wird, das Erfragte, ist der Sinn von Sein, – was später die Wahrheit des Seins genannt wird.

Um die Frage nach dem Sinn von Sein überhaupt entfalten zu können, mußte das Sein *gegeben* sein, um bei ihm seinen Sinn zu erfragen. Husserls Leistung bestand in eben dieser Vergegenwärtigung des Seins, das in der Kategorie phänomenal anwesend ist. Durch diese Leistung, fährt Heidegger fort, hatte ich endlich einen Boden: »Sein« ist kein bloßer Begriff, ist keine reine Abstraktion, die sich auf dem Weg der Ableitung ergeben hat. Der Punkt jedoch, über den Husserl nicht hinauskommt, ist der folgende: nachdem er das Sein gleichsam als *Gegebenes* gewonnen hat, fragt er ihm doch nicht weiter nach. Die Frage »Was besagt Sein?« entfaltet er nicht. Für Husserl war da nicht der Schatten einer möglichen Frage, weil es sich für ihn von selbst verstand, daß »Sein« Gegenstand-Sein bedeutet.

Dazu bringt nicht Husserl, sondern Heidegger eine entscheidende Kennzeichnung bei: die Gegenständlichkeit ist eine Weise der Anwesenheit. Ganz genau: die Gegenständlichkeit ist das Anwesendsein in der Dimension oder dem »Raum« der Subjektivität, ob es sich nun (mit Kant) um die Subjektivität eines endlichen Subjekts oder (mit Hegel) um die Subjektivität des absoluten Subjekts handelt, das im Sichselbstwissen ebenso das Objekt wie das Subjekt und die Beziehung beider durchdrungen hat.

Woher aber kann Heidegger diese Kennzeichnung nehmen? Aus dem fragenden Durchdenken Platons und Aristoteles'. In der Tat geschieht für den, der weiß daß das Sein kein abstrakter Begriff ist, in den Texten Platons und Aristoteles' die erste Bestimmung des Seins des Seienden, die für das gesamte philosophische Denken grundlegende Bestimmung: Sein, das ist: Anwesen. Weder Platon noch Aristoteles stellen diese Bestimmung in Frage, die ihnen ganz einfach *offenkundig* ist.

Alle Geschichte der Metaphysik gliedert sich von hier aus als die Folge der unterschiedlichen Grundgestalten des Seins

des Seienden auf dem Boden der anfänglichen Bestimmung, durch die »Sein« als *παρουσία* begriffen wird. 117

Alle Geschichte der Metaphysik erweist sich also als Geschichte des Seins des Seienden.

Dem entsprechend ist man angesichts der Geschichte der Metaphysik für den ersten Blick in einer zweideutigen Lage:

- einerseits wird in der Metaphysik nie nach etwas anderem als nach dem Sein gefragt;
- andererseits wird in ihr nie nach dem *Sinn* von Sein gefragt.

Aus dieser Zweideutigkeit erwächst die Versuchung, die Philosophie so zu nehmen, als stelle sie in all ihren Epochen die Grundfrage nach dem *Sinn* von Sein. Heidegger fordert die Seminarteilnehmer auf, im Hinblick auf die bevorstehende Arbeit der Frage nachzudenken: kann man sagen, daß die Frage nach dem Sinn von Sein schon einmal in der gesamten Geschichte der Philosophie gestellt wurde? Es kommt jedoch nicht darauf an, sich einfach mit der Antwort zu begnügen, daß das nicht geschah.

Die Sitzung schließt mit der Rückkehr zum Husserlschen Begriff der »sinnlichen Gegebenheiten«, – diesmal im Ausblick auf das, was in »S. u. Z.« aus diesen Gegebenheiten wird.

In »S. u. Z.« wird nicht mehr vom Bewußtsein gesprochen. Es wird einfach beiseitegelegt, – für Husserl war das ein klares Ärgernis! Anstatt »Bewußtsein« finden wir Dasein. Was bedeutet jedoch Dasein? Und welches von beiden gründet im anderen?

Wir müssen uns hier die Bedeutung von Bewußtsein klar machen. Im Bewußtsein liegt das Wissen, das wiederum auf *videre* in dem Sinn bezogen ist, daß Wissen Gesehenhaben ist. Das Bewußtsein bewegt sich im Bereich des Sehens, wo es vom *lumen naturale* erhellt wird. Was »tut« das *lumen*, das Licht? Es erbringt die Klarheit. Und was ermöglicht die Klarheit? Daß ich allem zuvor zu den Dingen gelangen kann. Das

- 118 französische Verb *regarder* spricht hier besonders deutlich. *Regarder* bedeutet nämlich *garder*, bewahren, ge-wahren im Sinn von: mir das nahekomen lassen, was ich anblicke.

Worauf gründet sich das Gesehenhaben allen Bewußtseins? Auf die für das Menschenwesen grundlegende Möglichkeit, eine offene Weite zu durchgehen, um bis zu den Dingen zu gelangen.

Dies in-einer-offenen-Weite-sein ist eben das, was »S. u. Z.« (Heidegger sagt sogar dazu: »ganz ungeschickt und unbeholfen«) Dasein nennt.

Dasein muß als die-Lichtung-sein verstanden werden. Das Da ist nämlich das Wort für die offene Weite.

Deutlich ist hier zu sehen, daß das Bewußtsein im Dasein wurzelt und nicht umgekehrt.

Bewußtsein und Dasein: – in beiden Worten ist das Verbum »Sein« enthalten. Das heutige Seminar schließt mit der Frage: welchen Sinn hat Sein in Bewußtsein und Dasein? Das ist die Aufgabe für morgen.

II

Die Sitzung des heutigen Tages, Freitag den 7. Sept. 1973, beginnt mit Verlesung des Protokolls.

Danach sagt Heidegger, daß zu dem, was am ersten Tag durchgesprochen wurde, eine Fülle von Ergänzungen beigebracht werden könnte. Er hat jedoch in diesem Seminar etwas ganz anderes vor. Deshalb beschränkt er sich auf zwei Bemerkungen, deren Ziel ist, jede zu starke Vereinfachung auszuschließen.

Kant betreffend ist gestern von einer abstrakten Ableitung der Kategorien gesprochen worden. Heidegger fragt: gibt es nicht in Kants Lehre der Kategorien Mehr und Anderes als Abstraktion und Ableitbarkeit, soweit es ihre Weise betrifft, verständlich und wahrnehmbar zu sein? Jean Beaufret erwähnt hier den »Schematismus«. Kant vollzieht im Schema-

tismus das in-Beziehung-bringen der Kategorien mit der Zeit, was – wie Heidegger nebenbei andeutet – die Kantische Art ist, das Sein und die Zeit zu erörtern. 119

Was nun Husserl angeht, fragt Heidegger, in welchem Zusammenhang die »Logischen Untersuchungen« auf die kategoriale Anschauung stoßen. Man muß beachten, daß das nicht im Zusammenhang mit einer Ausarbeitung des Kategorien-Problems geschieht –, das heißt des metaphysischen Problems des Seins. Im Gegenteil, dieser Zusammenhang wird durch das Verhältnis der Analogie zwischen Begriffsvermögen und Sinnlichkeit gebildet, diese beiden in jener Einheit verstanden, in der die Konstituierung des Gegenstands als Gegenstand der Erfahrung möglich wird. Es handelt sich daher um eine Problematik der Theorie der Erfahrung, – wodurch Husserl wieder beim Kantischen Erbe anknüpft.

Heidegger betont, daß die kategoriale Anschauung innerhalb dieses Zusammenhangs auftritt, ohne irgendwie aus einer ausdrücklichen ontologischen Thematik hervorzugehen.

Wie man sieht, berichtigen diese beiden Bemerkungen das gestern Besprochene, oder besser: sie verhindern, daß es einseitig aufgefaßt wird. Daß die Kategorien bei Kant abgeleitet werden, schließt keineswegs ein, daß das Kategoriale abstrakt von jeder möglichen »Konkretion« getrennt wird; daß das Kategoriale bei Husserl unmittelbar konkret begegnet, will durchaus nicht sagen, daß Husserl hiervon ausgehend die Frage nach der Wahrheit des Seins entfalten könnte.

Nachdem das geklärt ist, kann der vorgesehene Gang des Seminars mit der Rückkehr zu der am Schluß der letzten Sitzung gestellten Frage wiederaufgenommen werden: welche Beziehung besteht zwischen Bewußt-sein und Da-sein (besser noch: zwischen Bewußtheit-sein und das-Da-der-offenen-Weite-sein)?

Zu einer sachgemäßen Erörterung der Frage muß der Sinn des Verbuns »sein« in beiden Worten geklärt werden. Im Französischen ist das Wort conscience nicht mit dem Ver-

120 bum »sein« gebildet. Gleichwohl schließt die conscience einen Seinscharakter ein. Welcher Art ist er? Wenn ich sage: »ich bin mir bewußt«, so ist mitgesagt: ich bin mir meiner selbst bewußt. Das sich-seiner-selbst-bewußt-sein, der Seinscharakter des Bewußtseins, ist durch die Subjektivität bestimmt. Aber die Subjektivität selbst wird hinsichtlich ihres Seins nicht befragt; sie ist nämlich seit Descartes das fundamentum inconcussum. Im gesamten, aus Descartes hervorgegangenen Denken der Neuzeit bildet infolgedessen die Subjektivität das Hindernis dafür, die Frage nach dem Sein auf ihren Weg zu bringen.

Fragen wir uns nach der Art der Gegenwärtigkeit, die in jener »Selbstvergegenwärtigung« herrscht, welche alles Bewußtsein ist, so müssen wir einräumen, daß diese Selbstvergegenwärtigung in der *Immanenz* des Bewußtseins geschieht. Was es auch immer ist, dessen ich mir bewußt bin, es ist mir gegenwärtig, – was bedeutet: es ist *in* der Subjektivität, *in* meinem Bewußtsein.

Verbindet man die Intentionalität mit dem Bewußtsein, so hat das Objekt der Intention deshalb nicht weniger seinen Ort in der Immanenz des Bewußtseins.

In »S. u. Z.« dagegen hat das »Ding« seinen Ort nicht mehr im Bewußtsein, sondern *in der Welt* (die wiederum selbst nicht dem Bewußtsein immanent ist).

So bleibt Husserl der Intentionalität entgegen doch in der Immanenz eingeschlossen, – und die »Méditations cartésiennes« sind eine Folge dieser Grundstellung.

Ganz sicher ist Husserls Grundstellung ein Schritt voraus in bezug auf den Neokantianismus, bei dem das Objekt nur mehr eine von Verstandesbegriffen gegliederte Vielheit sinnlicher Daten ist. Mit Husserl bekommt der Gegenstand seine eigene Bestandhaftigkeit zurück; Husserl rettet den Gegenstand, – aber indem er ihn in die Immanenz des Bewußtseins einfügt.

Der Bereich des Bewußtseins wird also bei Husserl gar nicht in Frage gestellt, noch weniger durchbrochen, – Heidegger fügt hinzu: man kann ihn im übrigen auch nicht durchbrechen, solange man vom Ego cogito ausgeht; denn es liegt in der Grundverfassung des Ego cogito (wie ebenso in der der Monade bei Leibniz), daß es keinerlei Fenster hat, durch die etwas hereinkommen oder hinausgehen könnte. Insofern ist das Ego cogito ein geschlossener Raum. Die Vorstellung, »aus« diesem geschlossenen Raum »herauszukommen«, ist in sich widersprüchlich. Daher die Notwendigkeit, von etwas Anderem als dem Ego cogito auszugehen.

Heideggers Ausgangspunkt ist schlechthin anders; auf den ersten Blick könnte man ihn sogar für weniger genau erklären: wenn ich das Tintenfaß ansehe, sagt er, fasse ich es selbst in den Blick, das Tintenfaß selbst ohne Bezugnahme auf hyletische Daten und auf Kategorien. Es kommt darauf an, eine Grunderfahrung des Dinges selbst zu machen. Wenn man vom Bewußtsein ausgeht, kann man diese Erfahrung gar nicht machen. Zu ihrem Vollzug bedarf es eines anderen Bereichs als dessen des Bewußtseins. Dieser andere Bereich ist es, der Da-sein genannt wird.

Was sagt das Wort »sein« jetzt, wenn vom Da-sein gesprochen wird? Im Gegensatz zur Immanenz im Bewußtsein, die »sein« in Bewußt-*sein* ausdrückte, nennt »sein« in Da-*sein* das Sein-außerhalb-von . . . Der Bereich, in dem alles was Ding genannt werden kann, als solches begegnen kann, ist ein Bezirk, der diesem Ding die Möglichkeit einräumt, »dort draußen« offenkundig zu werden. Das Sein im Da-sein muß ein »Draußen« bewahren. Deshalb ist die Seinsweise des Da-seins in »S. u. Z.« durch die Ek-stase gekennzeichnet. Streng genommen bedeutet Da-sein daher: das Da ek-statisch sein.

Hiermit ist die Immanenz durchbrochen.

Das Da-sein ist wesenhaft ek-statisch. Diesen ek-statischen Charakter muß man nicht allein in Rücksicht auf das, was anwest, verstehen, im Sinne dessen, was sich uns gegenüber

122 an seinem Ort hält, sondern auch als auf das Gewesene, das Gegenwärtige und das Zukünftige bezogene Ek-stase.

»Sein« im Ausdruck Da-sein bedeutet also die Ek-statik der Ek-sistenz.

Dabei ist es wichtig, den Anstoß zu erkennen, den Heidegger von dem Husserlschen Begriff der Intentionalität empfangen hat. Nachdem dieser Anstoß einmal empfangen war, bestand Heideggers Arbeit in der Untersuchung dessen, was in der Intentionalität ursprünglich enthalten ist. Die Intentionalität nämlich auf ihren Grund hin durchdenken, heißt: sie auf die Ek-statik des Da-seins gründen. Mit einem Wort, es muß erkannt werden, daß das Bewußtsein im Da-sein gründet.

Heute, setzt Heidegger hinzu, würde ich diesen Bezug anders ausdrücken. Ich würde nicht mehr einfach von Ek-stase sprechen, sondern von Inständigkeit in der Lichtung; dieser Ausdruck wiederum müßte in der Einheit von zwei Bedeutungen verstanden werden:

- 1) den drei Ek-stasen innestehen;
- 2) das Sein durch das ganze Dasein wahren und ausdauern.

Somit sind die von Grund auf verschiedenen Bedeutungen von »sein« in Bewußt-sein und Da-sein geklärt. Von hier aus läßt sich ermessen, in welchem Maß in einem auf das Da-sein gesammelten Denken alles umgewandelt ist, wodurch es betroffen wird. Von nun an steht der Mensch ek-statisch dem, was etwas selber ist, von Angesicht zu Angesicht und nicht mehr vermittelt einer Vorstellung gegenüber (die ihrer Definition gemäß die Vergegenwärtigung eines Schattenbildes von dem darstellt, was ist). Heidegger erläutert das, indem er sagt: wenn ich in der Erinnerung an René Char in Les Busclats denke, wer oder was ist mir dabei gegeben?

René Char selbst! Nicht Gott weiß welches »Bild«, durch das ich mittelbar auf ihn bezogen wäre.

Das ist derart einfach, daß es höchst schwierig ist, es philosophisch verständlich zu machen. Heidegger sagt dazu, daß es im Grunde überhaupt noch nicht verstanden wurde. Ein Seminarteilnehmer wirft ein: vom Bewußtsein zum Da-sein übergehen, ist das nicht ursprünglich die »Revolution der Denkart«, von der Kant spricht, oder die »Umkehrung aller Vorstellungsweisen und aller Formen«, wie Hölderlin sagt? Heidegger stellt richtig: besser würde von einer Revolution der Ortschaft des Denkens gesprochen. Besser auch als »Revolution« sollte es einfach als *Ortsverlegung* verstanden werden in jenem anfänglichen Sinne, in dem das mit »S. u. Z.« unternommene Denken das, was die Philosophie *in* das Bewußtsein versetzt hat, von diesem Ort an einen anderen verlegt. Dann ist sogar zu bemerken, daß es die Philosophie ist, die, da sie jenen Ort in das Bewußtsein legt, alles *verlegt*, indem sie an die Stelle dessen, was bei Heidegger Da-sein heißt, jenen in sich selbst geschlossenen Ort setzt, der das Bewußtsein ist. Hiermit ist endlich der Bezug zwischen Bewußtsein und Da-sein in seiner ganzen Weite dargelegt. Damit wird verständlich, was es heißt, daß das Bewußtsein im Da-sein gegründet ist.

Danach kommt Heidegger auf Husserl zurück, indem er sich auf den Text »Mein Weg in die Phänomenologie«¹ bezieht. Er betont, daß Husserls philosophischer Ausgangspunkt Franz Brentano war, der Autor der »Psychologie vom empirischen Standpunkt«. Mein eigener Ausgangspunkt, bemerkt er, war derselbe Franz Brentano, – aber nicht mit diesem Werk von 1874; es war vielmehr »Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles« (Freiburg 1862), worin Heidegger Philosophie zu lesen gelernt hat. Ein seltsames und bezeichnendes Zusammentreffen bei Husserl und Heidegger, daß beide ihren ersten Schritt mit demselben Philosophen,

¹ Zur Sache des Denkens, 1969, S. 81–90.

- 124 aber nicht mit dem selben Werk gemacht haben. Mein Brentano, sagt Heidegger lächelnd, ist der des Aristoteles!

Warum wurde dieser Unterschied betont? Um den Unterschied zwischen dem griechischen und dem scholastisch-neuzeitlichen Denken hervorzuheben. Alle Versuche, diesen Unterschied genau aufzuweisen, müssen äußerst sorgfältig geschehen und eindeutige Begriffe gebrauchen. So sprach Romano Guardini, wie Heidegger berichtet, wo er die Besonderheit des griechischen Denkens zu sagen versucht, von einem »objektiveren« Denken als es das neuzeitliche Denken ist. Der Begriff der »Objektivität« kann aber das griechische Denken in keiner Weise kennzeichnen. Zunächst gibt es im Griechischen tatsächlich kein Wort, um Gegenstand – »Objekt« – zu sagen. Für das griechische Denken gibt es den Gegenstand nicht, sondern: das von sich her Anwesende.

Auf die Frage, ob man nicht trotz allem Gegenstand in dem letztgenannten Sinn verstehen könnte, antwortet Heidegger, daß das nicht möglich ist, denn der Gegenstand wird durch die Vorstellung konstituiert. Die Vorstellung nämlich, die in bezug auf den Gegenstand das Frühere ist, setzt den Gegenstand sich gegenüber, so daß der Gegenstand nie zuerst von sich aus anwesen kann.

Demnach ist es durchaus notwendig, den Bereich des Bewußtseins und der ihm zugehörigen Vorstellung zu verlassen, will man nach-denken können, was die Griechen gedacht haben.

Den Bereich des Bewußtseins verlassen und den des Daseins erreichen: um damit recht zu sehen, daß, als Da-sein verstanden (das heißt, von der Ek-statik aus), der Mensch nur ist, indem er von sich bis zu jenem ganz anderen als er selbst kommt, das die Lichtung des Seins ist.

Diese Lichtung, – Heidegger weist auf die Schwierigkeit hin, die darin liegt, dies zu sagen, – dieses Freie hat der Mensch nicht geschaffen, es ist nicht der Mensch. Es ist im

Gegenteil Jenes, was ihm zugewiesen ist, da es sich ihm zu- 125
spricht: es ist das ihm Zugeschickte.

Bei dieser Gelegenheit verweist Heidegger auf den Aufsatz »Der Ursprung des Kunstwerks«² und auf die Erörterungen des »Gevierts«, zum Beispiel in dem Vortrag »Das Ding«, enthalten in »Vorträge und Aufsätze«. Was es wesentlich zu sehen gilt, ist daß das Denken in seiner neuen Ortschaft von Anfang an den Vorrang des Bewußtseins und seine Folge, den Vorrang des Menschen, aufgegeben hat. Der »Brief über den »Humanismus«« sagte schon in Bezugnahme auf einen Satz von Sartre (*Précisément nous sommes sur un plan où il y a seulement des hommes*): »Statt dessen wäre, von »S. u. Z.« her gedacht, zu sagen: *précisément nous sommes sur un plan où il y a principalement l'Être*«. ³

Das soll im nächsten Schritt der Arbeit gezeigt werden und zwar von dem gegensätzlichsten Standort aus. Heidegger schlägt die »Frühschriften« von Marx auf und liest folgenden Satz aus den »Beiträgen zur Kritik der Philosophie des Rechts von Hegel«: »Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst.«⁴

Auf dieser These, erläutert Heidegger, beruht der gesamte Marxismus. Der Marxismus denkt nämlich von der Produktion aus: gesellschaftliche Produktion der Gesellschaft (die Gesellschaft produziert sich selbst) und Selbstproduktion des Menschen als soziales Wesen. Indem er so denkt, ist der Marxismus eben das Denken von heute, wo schlechthin die Selbsterstellung des Menschen und der Gesellschaft herrscht.

Ich möchte behaupten, oder vielmehr vermuten, sagt Heidegger, daß die Selbsterstellung des Menschen die Gefahr der Selbstzerstörung hervorbringt.

Was sehen wir denn in Wahrheit? Was herrscht heute, indem es die Wirklichkeit der ganzen Erde bestimmt?

² Holzwege, 1950, S. 7–68 (auch Reclams Univ.-Bibl. Nr. 8446/47).

³ Wegmarken S. 165.

⁴ Ausg. Kröner 1968, S. 216.

126 Der *Progressionszwang*. Dieser Progressionszwang bedingt einen Produktionszwang, der mit einem Zwang zu immer neuen Bedürfnissen gekoppelt ist. Und der Zwang zu immer neuen Bedürfnissen ist von der Art, daß alles, was zwingend neu ist, auch ebenso unmittelbar veraltet und überholt ist, von »wieder Neuerem« verdrängt wird und so fort. In der Bedrängung durch dies Geschehen vollzieht sich insbesondere der Bruch mit jeder Möglichkeit von Überlieferung. Was gewesen ist, kann nicht mehr anwesend sein, – außer in der Gestalt des *Überholten*, was folglich überhaupt nicht in Betracht kommt.

Wird einmal eingeräumt, daß es der Mensch ist, der all dies hervorbringt, so ergibt sich die Frage: kann die Herrschaft dieser Zwänge jemals vom Menschen selbst gebrochen werden?

Marxismus und Soziologie nennen das, wozu die Wirklichkeit von heute nötigt, »Zwänge«.

Heidegger nennt ihr Gemeinsames in dem Wort *Ge-stell*. Das *Ge-stell* ist die Versammlung, die Gesamtheit aller Weisen des Stellens, die sich dem Menschenwesen in dem Maße auferlegen, in dem es gegenwärtig existiert. Somit ist das *Ge-stell* keineswegs das Produkt menschlicher Machenschaft; es ist im Gegenteil die äußerste Gestalt der Geschichte der Metaphysik, das heißt des Geschicks des Seins. In diesem Geschick ist der Mensch aus der Epoche der Gegenständlichkeit in die der Bestellbarkeit übergegangen: in dieser unserer künftigen Epoche ist alles und jedes mittels der Berechnung einer Bestellung beständig verfügbar. Streng ausgedrückt gibt es keine Gegenstände mehr, sondern nur »Verbrauchsgüter« zur Verfügung eines jeden Verbrauchers, der selber in den Betrieb von Produktion und Verbrauch eingestellt ist.

Der Mensch nach Marx, jener Mensch, der sich selbst seine eigene Wurzel ist, ist eben der Mensch dieser Produktion und des zu ihr gehörigen Verbrauchs. Das ist der Mensch unserer Gegenwart.

Aber der als Da-sein, als ek-statische Inständigkeit in der Lichtung des Seins verstandene Mensch steht der Aussage des Marxschen Satzes gegenüber. Kann man daraufhin sagen, daß für Heidegger das Da-sein die Wurzel des Menschen wäre? Nein. Der Begriff »Wurzel« macht es unmöglich, den Bezug des Menschen zum Sein zur Sprache zu bringen.

Wir kommen auf die weiter oben schon gestreifte Frage zurück: der Mensch dieser Zeit, der Mensch, der sich als Produzent aller Wirklichkeit versteht und danach handelt, der Mensch, der sich heute in das immer enger nötigende Netz der sozio-ökonomischen »Zwänge« verstrickt sieht (in denen sich, aus der Geschichte des Seins gesehen, das Ge-stell niederschlägt), kann dieser Mensch selbst die Mittel erzeugen, sich aus der Bedrängnis durch die »Zwänge« herauszuarbeiten?

Wie könnte er das bewerkstelligen, ohne seine eigene Bestimmung als *Produzent* aufzugeben? Und ist ferner solches Aufgeben im Umkreis der heutigen Wirklichkeit möglich? Was würde dieser Verzicht in Wahrheit bedeuten? Er ginge darauf hinaus, auf den Fortschritt selbst zu verzichten und sich auf eine allgemeine Beschränkung von Verbrauch und Produktion einzulassen. Ein einfaches, unmittelbar anschauliches Beispiel: in der Perspektive dieses Verzichts wäre keine »Touristik« mehr möglich, stattdessen würde man sich einschränken und bei sich zu Hause bleiben.

Gibt es nun aber in dieser Zeit noch so etwas wie ein »bei sich zu Hause«, eine Wohnung, eine Bleibe? Nein, es gibt »Wohnmaschinen«, städtische Ballungszentren, kurz: das industrialisierte Produkt, aber kein *Haus* mehr.

Alle Fragen, die wir besprechen, bemerkt Heidegger, bringen die Wirklichkeit von heute ins Spiel. Dies Seminar mit seinem augenscheinlich so besonderen Ausgangspunkt sieht sich in Wahrheit den letzten Entscheidungen gegenüber, die diese Wirklichkeit uns zu übernehmen zwingt.

128 Denn wenn man aufmerksam verfolgt hat, was sichtbar geworden ist, als die philosophische Bestimmung des Menschen als Bewußtsein dem Versuch, den Menschen vom Da-sein aus zu denken, gegenübergestellt wurde, so wird es klar, daß dem Aufgeben des Vorrangs des Bewußtseins zugunsten eines neuen Bereichs, dem des Da-seins, dies entspricht, daß es nur eine einzige Möglichkeit für den Menschen gibt, sich in diesen neuen Bereich einzustimmen: die nämlich, bei ihm einzutreten, in ihn einzukehren, um dort in Beziehung zu dem zu stehen, was nicht der Mensch ist, indem er doch von dort seine Bestimmung empfängt.

Die Einkehr in diesen Bereich wird nicht durch das Denken bewirkt, wie Heidegger es ins Werk gesetzt hat. Es hieße vielmehr immer noch das Denken nach dem Modell der Produktion vorstellen, wenn man es fähig glaubt, den Ort des Menschen zu ändern.

Also?

Also sagen wir mit aller Vorsicht, daß das Denken die Bedingungen solcher Einkehr vorzubereiten beginnt. Mit andern Worten, sagt Heidegger, dies Denken bereitet den Menschen vor allem darauf vor, der Möglichkeit solcher Einkehr zu entsprechen.

III

Die Sitzung von heute, Sonnabend den 8. Sept. 1973, beginnt mit der Verlesung des Protokolls.

Als erstes wünscht Heidegger einige Ergänzungen zur gestrigen Arbeit beizubringen:

1) Zunächst zu dem, was hinsichtlich der »Zwänge« gesagt wurde. Im Deutschen gehört »Zwang« zu zwingen (nötigen, Gewalt antun).

Dieser soziologische oder anthropologische Sprachgebrauch, betont Heidegger, läßt jedoch trotz unbezweifelbaren Ergeb-

nissen der Analyse, die er ermöglicht,¹ den Begriff des »Zwangs« selbst hinsichtlich seines ontologischen Charakters unbestimmt. 129

Die ontologische Bestimmung des Zwangs nun, fährt Heidegger fort, finde ich im Ge-stell.

Was ist das Ge-stell? Von einem streng sprachwissenschaftlichen Gesichtspunkt aus hat es zunächst folgende Bedeutung:

Im Ge- spricht die Versammlung, Vereinigung, das Zusammenbringen aller Weisen des Stellens. Auf das Stellen wollen wir näher eingehen. Heidegger sagt: der Sinn von Stellen ist hier das Herausfordern. Dementsprechend läßt sich sagen: »Die Natur wird auf ihre Energie hin gestellt«, oder: die Natur wird zur Lieferung ihrer Energie gezwungen. Die Bedeutung ist die des *Anhaltens* zu etwas, wobei das, was zu etwas angehalten wird, gleichzeitig gezwungen wird, eine bestimmte Gestalt anzunehmen, eine Rolle zu spielen und zwar jene, durch die es, künftig auf sie eingeschränkt, in so bestimmter Gestalt erscheint. Die Natur, dazu angehalten, Energie zu liefern, tritt künftig als »Energiespeicher« auf.

Aber, so ergänzt Heidegger sofort, sobald die Natur darauf gestellt wird, ihre Energie zu liefern, wird gleichzeitig der Mensch darauf gestellt, diesen produzierten Energien zu entgegenen und zu entsprechen, – sogar in dem Maße, daß man sagen kann: je größer die Herausforderung der Natur, umso größer die Herausforderung, der der Mensch selbst unterliegt. Ein Beispiel: die zum Energiespender gewordene Kohle zieht die Entdeckung des Erdöls als Energie nach sich, was wiederum dahin weiterführt, die Atomenergie verfügbar zu machen. Eines Tages wird sogar die Atomenergie abgelöst werden.

Zurück zum Grundwort Ge-stell: die Form dieses Wortes ist aufschlußreich. Nebenbei vermerkt und um alle Zweideutigkeit auszuschließen ist darauf hinzuweisen, daß es nach dem

¹ Hierzu z. B. das Kap. 7, Die Krise des Fortschritts, in: Robert Heiss, Utopie und Revolution, München (Reihe Piper) 1973.

- 130 von Heidegger erläuterten Gebrauch keinesfalls eine bloße Sache benennen kann.

Seine Bildung ist bezeichnend. Die deutsche Sprache hat Worte desselben Gepräges. So bei Jakob Grimm das Wort: Das Geschüh (gebildet von Schuh), das die »Beschuhung«, das »Schuhwerk«, die »Fußbekleidung« bezeichnet.

In seiner »Griechischen Kulturgeschichte« weist Jacob Burckhardt, wo er von den Athenern spricht, darauf hin, daß sie sich sehr von der Macht des »Gerühms« (gebildet von Ruhm) beherrschen ließen. »Das Gerühm« bedeutet demnach: alles was sich auf den Ruhm bezieht.

Und zur Bezeichnung der Strohhaufen in den Straßen Palermos findet sich bei Goethe: »das Geströhde«.

So ist denn das Wort Ge-stell im Sinn der Versammlung aller Weisen des Stellens sprachlich durchaus möglich.

An dieser Stelle wird eine Bemerkung zum Begriff des *Gegenstands* eingeschoben. Denn das Wort der Scholastik *objectum* ist die Übersetzung eines griechischen Wortes: ἀντικείμενον. Gäbe es also doch so etwas wie einen Gegenstand im Griechischen?

Das hieße, den wesentlichen Unterschied nicht zu beachten. Was besagt nämlich κείσθαι, das Verb, von dem ἀντικείμενον sich herleitet? Es bedeutet: von sich aus schon vorliegen. Was nun aber den *Gegenstand* auszeichnet, ist dies, daß er von der Vorstellung dazu gebracht wird, sich im Gegenüber zu halten. Die Vorstellung stellt sich den Gegenstand entgegen. Das ἀντικείμενον steht schon, das heißt liegt vor – von sich aus. In der griechischen Erfahrung ist noch nicht enthalten, daß die Vorstellung bei der Setzung des Seienden eine Rolle spielt. Daß das Seiende *sei*, denken die Griechen von der φύσις aus, – die Aristoteles von der ποίησις her als Hervorbringen in die Offenbarkeit auslegt. Von diesem griechischen Begriff der Poiesis ist der neuzeitliche Begriff der Produktion zu unterscheiden, der besagt: Herstellen in die Verfügbarkeit.

2) Die zweite Ergänzung betrifft Marx.

Der gestern herangezogene Satz – »Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst« – ist kein politischer Satz, sagt Heidegger, sondern ein metaphysischer, der im Horizont der von Feuerbach vollzogenen Umkehrung der Metaphysik Hegels durchsichtig wird. Das kann man auf folgende Weise sehen: für Hegel ist die Sache des Wissens das Absolute in seinem dialektischen Werden. Feuerbach kehrt nun Hegel um, indem er den Menschen und nicht das Absolute zur Sache des Wissens macht. Drei Zeilen nach dem angeführten Satz liest man im Marxschen Text das Folgende (genau im Sinn der Feuerbachschen Kritik): »Die Kritik der Religion endet mit der Lehre, daß der *Mensch das höchste Wesen für den Menschen sei* . . .«.

Meine Marx-Auslegung, erläutert Heidegger, ist nicht politisch. Sie denkt auf das Sein hinaus und auf die Weise, wie es sich zuschickt. Mit diesem Ausblick und in dieser Sicht kann ich sagen: mit Marx ist die Position des äußersten Nihilismus erreicht.²

Dieser Satz bedeutet nichts anderes als: in der Lehre, die ausdrücklich erklärt, daß der *Mensch* das höchste Wesen für den Menschen ist, wird letztlich begründet und bestätigt, daß das Sein als Sein *nichts* (nihil) mehr für den Menschen ist.

Wird der Marxsche Satz *politisch* verstanden, so heißt das aus der Politik eine der Weisen der Selbsterstellung zu machen, – was mit dem Denken von Marx vollkommen übereinstimmt.

² Heidegger denkt den »Nihilismus« als »die Grundbewegung der Geschichte des Abendlandes . . . nicht erst eine Erscheinung des gegenwärtigen Zeitalters, auch nicht erst das Produkt des 19. Jahrhunderts . . .« (Holzwege 1950, S. 201 ff.; vgl. auch Zur Seinsfrage 1955, in: Wegmarken 1967, S. 213–253, Nietzsche I, II, 1961.)

132 Wie aber ist der Satz anders zu lesen, wie ist er als metaphysischer Satz zu lesen? Wobei auf den befremdlichen *Sprung* zu achten ist, mit dem Marx über ein fehlendes Glied hinweggeht. Was sagt der Satz tatsächlich?

»Radikal sein ist die Sache an der Wurzel fassen. Die Wurzel für den Menschen ist aber der Mensch selbst.« Hier fehlt ein Zwischengedanke, merkt Heidegger an, der es ermöglicht, vom ersten Gedanken zum zweiten überzugehen. *Das ist der Gedanke, daß der Mensch die Sache sei, um die es geht.* Für Marx ist im vorhinein entschieden, daß der Mensch und einzig der Mensch (und nichts anderes) die Sache ist. Woher ist das entschieden? Auf welche Weise? Mit welchem Recht? Durch welche Autorität?

Auf diese Fragen kann man nur antworten, indem man auf die Geschichte der Metaphysik zurückgeht. Der Satz von Marx will daher entschieden als metaphysischer Satz verstanden werden.

Nach diesen Ergänzungen zur gestrigen Arbeit können wir zu der Frage zurückkehren, die das ganze Seminar leitet: die Frage nach dem Zugang zum Sein.

Heidegger sagt: Meines Erachtens kann die Einkehr in den Wesensbereich des Da-seins, von der am Schluß der gestrigen Sitzung gesprochen wurde, – jene Einkehr, die die Erfahrung der Inständigkeit in der Lichtung des Seins ermöglichen würde, – nur auf dem Umweg einer Rückkehr zum Anfang vollzogen werden.

Aber diese Rückkehr ist keine »Rückkehr zu Parmenides«. Es kommt nicht darauf an, zu Parmenides zurückzukehren. Nicht mehr ist erforderlich, als sich Parmenides *zuzukehren*.

Die Rückkehr erfolgt im *Echo* des Parmenides. Sie geschieht als jenes Hören, das sich dem Wort des Parmenides von unsrem heutigen Zeitalter aus öffnet, der Epoche der Schickung des Seins als Ge-stell.

Schon in »S. u. Z.« gibt es eine solche Rückkehr, wenn auch noch etwas ungeschickt. In »S. u. Z.« wird sie als Destruktion unternommen, das heißt als Auflösung, als Abbau dessen, was sich seit dem Anfang in der ununterbrochenen Folge von Verwandlungen, die die Geschichte der Philosophie darstellt, als *Sein* zuschickt.

Aber in »S. u. Z.« kam es noch nicht zu einer echten Erkenntnis der Geschichte des Seins, und daraus entsprang die Ungeschicklichkeit und strenggenommen Naivität der »ontologischen Destruktion«. Seither ist die unvermeidliche Naivität des noch Unerfahrenen einer Erkenntnis gewichen.

Um die Frage des Zugangs zum Sein zu erläutern, schlägt Heidegger vor, einen Text zu lesen, den er im Winter 1972–73 geschrieben hat. In diesem Text geht es um das »Herz der ἀλήθεια«, von dem Parmenides spricht. Dies Thema, erklärt Heidegger, stimmt mit dem des Da-seins zusammen, denn es geht dabei um die Lichtung selbst. Es kommt gewissermaßen darauf an zu sehen, wie sich das für Parmenides gezeigt hat. Gleichzeitig nimmt Heidegger in diesem Text eine notwendige Berichtigung dessen vor, was am Schluß des Vortrages »Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens« gesagt ist.³ Heidegger schlägt die Stelle auf und liest:

»Oder geschieht es (daß die ἀλήθεια als Lichtung verborgen bleibt), weil das Sichverbergen, die Verborgenheit, die Λήθη zur Ἀ-λήθεια gehört, nicht als eine bloße Zugabe, nicht so wie der Schatten zum Licht, sondern als das Herz der Ἀλήθεια?«

Er erklärt dazu: was hier gesagt ist, stimmt nicht; Parmenides sagt nichts Derartiges.

Es kommt also darauf an, ins rechte Hören auf Parmenides zu gelangen. Der Text hat den Titel:

Ἀληθείης εὐκυκλῆος ἀτρεμές ἦτορ

³ Zur Sache des Denkens, 1969, S. 78.

- 134 Heidegger liest langsam. Das Folgende gibt so weit wie möglich Bewegtheit und Gliederung des Textes wieder, wie auch die Erläuterungen, die neben dem Lesen gegeben wurden. Ἀληθείη wird durch Unverborgenheit übersetzt. Diese Übersetzung ist wortgenau. Was in diesem Wort genannt wird, hat noch nichts mit der *Wahrheit* zu tun; es ist wichtig, das zu betonen. Im Gegenteil, hier geht alles auf das Unverborgene zurück, welches das Da bedeutet, das der Mensch zu sein hat.

Εὐκυνλῆος wird zumeist als »wohlgerundet« verstanden und ist dann als Eigenschaft der Dinge gemeint.

Da das Wort hier aber die ἀλήθεια kennzeichnet und Entbergen nichts Dingliches ist, kann es nicht auf diese Weise übersetzt werden. Demnach muß es anders verstanden werden. Deshalb denken wir εὐκυνλος als »das Wohlumfange, schicklich Umkreisende«. Nun wird die ἀλήθεια als das schicklich Umkreisende verstanden. Ἀτρεμὲς ἦτορ: das nichterzitternde Herz. Was ist damit genannt? Das zu erfahren, beachten wir die beiden ersten Verse des Fragment 8:

»... einzig bleibt noch das Sagen des Weges,
der dorthin führt, vor ›daß es ist‹...«

Aber was, genau genommen, ist?

Offenkundig *ist* das Seiende, und nicht nichts. So wäre jenes »daß es ist« (ὥς ἔστιν 8, 2) τὰ ἔόντα (das miteinander Ganze aller Seienden)?

Aber um eine solche Feststellung zu treffen, bedarf es – im Gegensatz zu dem, was Parmenides sagt – durchaus keines ungewöhnlichen Weges. Daher geht es zweifellos um etwas anderes. Daß der Weg ungewöhnlich ist, zeigt an, daß es sich um etwas schwieriger zu Denkendes handelt. Wir sind hier zwar in der Lage, uns dem Sein anzunähern, ganz wie Husserl mit dem Begriff der kategorialen Anschauung, – *jetzt* aber im Echo des Parmenides und nicht in einer Analyse der Sinnlichkeit und des Verstehens, getrieben von der Erkennt-

nistheorie. Es geht um das »daß es ist«. Unsere Frage, noch einmal, sucht zu erfahren: *was* ist? Parmenides' Antwort findet sich in Fragment 6, Vers 1:

ἔστι γὰρ εἶναι

nicht die Seienden, sondern das Sein. »Ist nämlich Sein.«

Diesem Wort habe ich lange nachgedacht; lange Zeit habe ich mich sogar darin verstrickt. Denn setzt es nicht das Sein auf die Stufe des Seienden herab? Nur vom Seienden kann man sagen, daß es ist.

Und hier sagt nun Parmenides: das Sein *ist*.

Dieses unerhörte Wort ist ein genaues Maß dafür, wie fern vom geläufigen Denken der ungewöhnliche Parmenideische Weg ist.

Die Frage ist nun, ob wir imstande sind, dies griechische Wort, das von ἔστι und εἶναι spricht, mit griechischem Ohr zu hören.

Griechisch gedacht besagt εἶναι: Anwesen. Man kann nie genug betonen, wieviel *zeigender*, also genauer als wir, das Griechische hier spricht.

Zu denken ist somit: ἔστι γὰρ εἶναι – »anwest nämlich Anwesen«.

Eine neue Schwierigkeit erhebt sich: das ist eine offenbare Tautologie. In der Tat! Es ist eine echte Tautologie: nur einmal das Selbe nennt sie und zwar als es selbst.

Wir sind hier im Bereich des Unscheinbaren: anwest Anwesen selbst.

Der Name für das, was in diesem Sachverhalt angesprochen ist, lautet: τὸ ἕν, das weder das Seiende noch lediglich das Sein ist, sondern τὸ ἕν:

Anwesend: Anwesen selbst.

In diesem Bereich des Unscheinbaren indessen (sagen die Verse 2 und 3 des Fragments 8),

»auf diesem Wege gibt es Zeignisse in großer Zahl . . .«

- 136 Zeignis (σῆμα) muß hier in griechischem Sinn verstanden werden: Es ist nicht etwas, was als »Zeichen« für etwas anderes steht, sondern: das Zeignis ist das, was zeigt und sehen läßt, indem es das zeichnet, was gesehen werden soll.

So findet sich in Fragment 8, Vers 29 ein solches *Zeignis*, das das Sein zeigt:

Ταὐτόν τ' ἐν ταυτῷ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται.

»Selbes im Selben wohnend liegt in ihm selbst.«

Dieser Vers ist selber εὐκνκλος, überreich und überfließend; er sagt die vollkommene Tautologie in ihr selbst.

Doch stellt sich eine Frage: wo und wie west Anwesenheit selbst an?

Antwort: sie west an in der Unverborgenheit. Dann ist das nichterzitternde Herz der ἀλήθεια: τὸ ἑόν selbst!

Eben dies sagt Parmenides auch. In Fragment 8, Vers 4 nennt er tatsächlich ἀτρεμέξ τὸ ἑόν.

Die ἀλήθεια ist keine leere Offenheit, kein unbewegliches Klaffen. Sie ist zu denken als die Entbergung, die das ἑόν schicklich umkreist, das heißt das *Anwesend: Anwesen selbst*.

Sind wir mit dieser Antwort auf die Ausgangsfrage nicht gleichzeitig ins Unbeweisbare geraten? Sicherlich. Wir müssen sogar vermuten, daß dies der einzige mögliche Zugang sowohl zum ἑόν wie zur ἀλήθεια ist. Jedenfalls sagt Parmenides das in Fragment 1, Vers 28:

»Nötig ist, daß du die Erfahrung von allem machst.«

Parmenides sagt hier πνθέσθαι. Das ist keine gewöhnliche Erfahrung, sondern die eigentliche, die, von der Fragment 6, Vers 1 spricht:

»Nötig ist das Sagen (das sich-zeigen-lassen) und das Vernehmen (das sich mit ihm vollzieht)« –

Χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν

Dieses Erfahren und was es gewährt, ist eben das, was der Schluß desselben Verses sagt:

ἑὸν ἔμμεναι – Anwesend Anwesen.

Dieser Gedanke des Parmenides ist weder Urteil, noch Beweis, noch begründete Erklärung. Er ist vielmehr ein Sichgründen auf das, was sich dem Blick hat sehen lassen.

Wie Goethe es angedeutet hat, ist das vielleicht Schwierigste, bis zu reiner Bemerkung zu kommen. Bei Parmenides geht es um genau diese Schwierigkeit: dahin zu gelangen, das *Anwesend*: *Anwesen* in den Blick zu fassen.

Dies, das Anwesend-Anwesen selbst durchstimmt die schicklich es entbergend umkreisende Unverborgenheit.

Hier endet die Lesung.

Heidegger fährt fort: das Denken, dem hier nachgefragt wird, nenne ich das tautologische Denken. Das ist der ursprüngliche Sinn der Phänomenologie. Diese Art Denken hält sich noch diesseits von aller möglichen Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis. Um das zu verstehen, müssen wir zwischen *Weg* und *Methode* unterscheiden lernen. In der Philosophie gibt es nur Wege; dagegen in den Wissenschaften einzig Methoden, das heißt Verfahrensweisen.

So verstanden ist die Phänomenologie ein Weg, der hinführt vor . . . und sich das zeigen läßt, wovor er geführt wird. Diese Phänomenologie ist eine Phänomenologie des Unscheinbaren. Allein darin wird es verständlich, daß es bei den Griechen keine Begriffe gab. Im Be-greifen liegt nämlich die Verhaltensweise eines Inbesitznehmens. Der griechische ὄρισμός dagegen umgibt stark und zart das, was das Sehen in den Blick nimmt; er be-greift nicht.

In dem nun folgenden Schweigen sagt Jean Beaufret: Der Text, den wir gehört haben, vollendet gewissermaßen die lange Besinnung, in der Sie sich bald Parmenides und bald Heraklit zugewandt haben. Man könnte sogar sagen, daß Ihr Denken unterschiedlich auf Heraklit und Parmenides eingegangen ist. So scheint in »Vorträge und Aufsätze« Heraklit

- 138 ein Vorrang eingeräumt zu werden. Welchen Platz im Verhältnis zu Parmenides würde Heraklit heute einnehmen?

Heidegger: Von einem nur historischen Gesichtspunkt aus bedeutet Heraklit den ersten Schritt in Richtung auf die Dialektik. Von diesem Gesichtspunkt aus ist also Parmenides tiefer und wesentlicher (wenn es zutrifft, daß die Dialektik, wie »S. u. Z.« sagt, »eine echte philosophische Verlegenheit« ist). In dieser Hinsicht muß durchaus anerkannt werden, daß die Tautologie die einzige Möglichkeit ist, das zu denken, was die Dialektik nur verschleiern kann.

Ist man aber imstande, Heraklit von der parmenideischen Tautologie aus zu lesen, dann erscheint er selbst in engster Nähe der selben Tautologie, er selbst im Gang alleiniger Annäherung, die der Zugang zum Sein darstellt.

NACHTRAG

Die Herkunft des Denkens

»Aus der Erfahrung des Denkens« spricht der Gedanke:

»Den Schritt zurück aus der Philosophie in das Denken des Seyns dürfen wir wagen, sobald wir in der Herkunft des Denkens heimisch geworden sind«¹ (1947).

Sind wir dort schon heimisch? Kaum. Was heißt: Heimischwerden in der Herkunft des Denkens? Es sagt: den gegründeten Aufenthalt im Dasein dort erlangen, von woher das Denken die Bestimmung seines Wesens empfängt.

Parmenides gibt uns einen ersten Wink, auf welchem Wege nach der Herkunft des Denkens gefragt werden muß. Diesen Wink enthält der Spruch:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (Fr. 3)

»Denken und Sein (d. h. Vernehmen und Anwesen)
gehören nämlich zueinander.«

Doch von woher wird dieses Zueinandergehören seinerseits bestimmt? Was gewährt hier die Möglichkeit des Zueinander?

Damit das Vernehmen überhaupt von Vernehmbarem angegangen werden kann, muß es sich offenhalten für . . . Wofür? Für das An-wesen. Damit jedoch An-wesen als ein solches walten kann, muß es sich von ihm selbst her ins Offene und Freie bringen können.

Beide, Vernehmen sowohl als auch Anwesen bedürfen für die Möglichkeit ihrer selbst, und dies heißt zugleich für ihr Zueinander, eines Freien und Offenens, innerhalb dessen sie einander angehen.

Und was ist dies? Parmenides nennt es die Ἀλήθεια. Sie soll

¹ Aus der Erfahrung des Denkens, GA Bd. 13, S. 82.

erfahren werden. Mehr noch. Nicht nur sie, sondern ihr »nie erzitterndes Herz.«

Um in der Herkunft des Denkens heimisch zu werden, ist somit verlangt, dem nachzusinnen, was die Überschrift des nachstehenden Textes nennt.

Diese Besinnung ist die Vorbedingung, um den »Schritt zurück« hinreichend zu kennzeichnen und in der nötigen Klarheit wagen zu können, nicht als ein eigenmächtiges Tun, sondern aus der Fügsamkeit gegenüber einem Geheiß, das sich in der Ἀλήθεια selbst noch verborgen hält und so dem Denken noch vorenthalten bleibt.

[Der folgende Text ist zugleich ein Versuch, die frühere Kennzeichnung der Ἀλήθεια in »Zur Sache des Denkens«² neu zu überprüfen.]³

² Zur Sache des Denkens, Tübingen 1969, S. 78—80.

³ Die eckigen Klammern stehen in der Handschrift.

Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμέσ ἦτορ

»Der Wahrheit, der wohlgerundeten, unerschütterliches Herz«
– mit diesen Worten nennt im »Lehrgedicht« des Parmenides (Fr. I, 29) die Göttin dem denkenden Mann das, was er bei seiner Wanderung auf dem zeitlich und rangmäßig ersten Weg erfahren soll.

Vordem jedoch kennzeichnet die Göttin in ihrer Begrüßung den Grundcharakter der ganzen Wanderung (Fr. I, 27):

ἦ γὰρ ἂν ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν

»fürwahr nämlich weitab außerhalb des gewohnten

Aufenthalts der Menschen verläuft sie;«

Dieses Wort der Göttin gilt noch heute, und vermutlich bedrängender für jeden Versuch, dem anfänglichen Denken des Parmenides auf eine gemäße Weise zu folgen. So fehlt denn auch vermutlich der angeführten geläufigen Übersetzung der Titelworte die Sorgfalt des geforderten ungewöhnlichen Sagens. Sie hört weder auf die griechische Sprache, noch kümmert sie sich um eine genau nach-denkende Bestimmung des von der Göttin Gesagten. Der knapp gehaltene vorliegende Text versucht, einer solchen Bestimmung näher zu kommen.

Vollständig lautet das Wort der Göttin (Fr. I, 28 f.):

... χρὼ δέ σε πάντα πυνθέσθαι

ἡμὲν ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμέσ ἦτορ

»... nötig aber ist dir, alles zu erfahren

[nämlich auf allen drei von mir zuweisenden Wegen]

einmal [auf dem ersten, dem Hauptweg] der

Wahrheit, der wohlgerundeten, nie erzitterndes Herz.«

Ἀληθείη bedeutet, wörtlich übersetzt: Unverborgenheit. Doch mit der Wörtlichkeit ist noch wenig gewonnen für den Einblick in den Sachverhalt, den Parmenides denkt. Ἀληθείη meint nicht »Wahrheit«, wenn darunter die Gültigkeit von Aussagen in der Form von Sätzen gemeint ist. Möglicherweise hat das in der ἀλήθεια zu Denkende, streng für sich genommen, noch nichts

mit »Wahrheit« zu tun, dagegen alles mit der Unverborgenheit, die in jeder Bestimmung von »Wahrheit« vorausgesetzt ist.

Um das in der Unverborgenheit waltende Entbergen näher kenntlich zu machen, halten wir uns an das Beiwort εὔκυλος. Es bedeutet zwar meistens »wohlgerundet« als Eigenschaft von Dingen. Das Entbergen, die Unverborgenheit, ist jedoch kein Ding. Wir treffen sein Walten eher, wenn wir εὔκυλος durch »schicklich umkreisend« übersetzen.

Allein Parmenides soll auf seinem ersten Weg nicht nur die »schicklich umkreisende Unverborgenheit« erfahren, sondern vor allem ihr ἀτρεμὲς ἦτορ, ihr »nie erzitterndes Herz«, jenes, was das Entbergen überallhin durchpulst, durchstimmt, selbst aber ruht, währt und west.

Was ist dies? Sagt uns die Göttin davon? Allerdings; und dies deutlich genug, wenn wir darauf achten, was Parmenides nach ihrer Weisung auf seinem ersten Weg vorfinden wird.

Im Fr. VIII, 1 f. spricht die Göttin:

... μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
λείπεται ὥς ἔστιν·

»einzig aber noch bleibt die Sage des Weges, der hinführt vor ... (der zeigt): ὥς ἔστιν« daß ist;«

Wir werden verlegen und fragen: Was ist denn? Die Antwort liegt nahe: offenbar ist: Seiendes und nicht nichts. Allein, um solches festzustellen, bedarf es keines ungewöhnlichen Weges außerhalb des gewohnten Vorstellens und Meinens der Menschen. Es gilt vielmehr, das am schwersten zu Denkende in den Blick zu bringen.

Parmenides gibt eine dem Wortlaut nach eindeutige Auskunft darüber, worauf das ὥς ἔστιν »daß ist« sich bezieht. Im Fr. VI, 1 sagt er: ἔστι γὰρ εἶναι »(es) ist: nämlich sein«. Doch wird mit dieser Sage nicht »sein« zu etwas Seiendem verfälscht? Nur von Seiendem können wir »(es) ist« sagen.

Bevor wir uns übereilt auf diesen sich allzuleicht meldenden Einwand versteifen, müssen wir uns fragen, ob wir das grie-

chische Sagen der Worte: ἔστι und εἶναι auch griechisch denken; mehr noch, ob wir beim Gebrauch der Wörter »ist« und »sein« überhaupt hinreichend Bestimmtes denken.

Griechisch gedacht, sagt εἶναι: »anwesen«. Dieses Zeitwort spricht genauer. Es bringt uns zeigender der zu denkenden Sache näher. Demgemäß müssen wir ἔστι γὰρ εἶναι übersetzen: »anwest nämlich anwesen.«

Und — wir geraten sogleich vor eine neue Schwierigkeit. Wir stehen vor einer offenkundigen Tautologie. Allerdings, und zwar vor einer echten. Sie zählt nicht zweimal das Gleiche auf. Sie nennt nur einmal das Selbe, und zwar es selbst:

ἔστιν εἶναι: »anwest anwesen (selbst)«.

Der Name für den Sachverhalt der Sache des Denkens lautet bei Parmenides: τὸ ἑόν. Dieses Grundwort seines Denkens nennt weder »das Seiende«, noch bloß »das Sein«. Τὸ ἑόν müssen wir als Partizip verbal denken. Dann sagt es die Sage: »anwesend: anwesen selbst.« Vom einzig möglichen Weg dieser Sage heißt es im Fr. VIII, 2 f.:

. . . ταύτῃ δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
πολλὰ μάλ'

»auf ihm aber gibt es Zeichen (zeigende)
gar viele;«

Von diesen Zeigenden sei hier nur eines angeführt. Der Vers 29 im Fr. VIII sagt vom ἑόν:

ταυτόν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται

»selbig und im selbig verweilend und in ihm selbst es ruht«
Dieser Vers gibt einen Wink nach der Frage, die uns unausgesprochen schon bedrängt seit dem Vorschlag, ἔστι und εἶναι, »anwest« und »anwesen« griechisch zu denken. Die Frage lautet: Wo und wie west anwesen an? Antwort: »an . . .« in die Unverborgenheit. Trifft dies zu, dann ist das einzig zu denkende ἑόν »das Herz« der Unverborgenheit. Im Vers 4 des Fr. VIII nennt Parmenides ausdrücklich τὸ ἑόν —: ἀτρεμές, »nie erzitternd«, Τὸ ἑόν, »in ihm selbst ruhend, durchstimmt und bestimmt die Unverborgenheit.«

Demgemäß können wir die ἀληθείη nicht als leere starre Offenheit vorstellen. Wir müssen sie vielmehr als die τὸ ἐόν, das »anwesend: anwesen selbst« schicklich umkreisende Entbergung denken.

Doch ergehen wir uns mit den vorgebrachten Vermutungen und Fragen nicht in unbeweisbaren und darum willkürlichen Behauptungen hinsichtlich des Verhältnisses zwischen der ἀλήθεια und dem ἐόν? Gewiß. Solange wir es unterlassen, die Art des einzig möglichen Zugangs zu beiden, das oft genannte »Denken«, darin sich Parmenides bewegt, gleichfalls griechisch zu denken.

Im Fr. I, 28 sagt die Göttin:

... χρεὼ δέ σε πάντα πυνθέσθαι

»nötig aber ist Dir, alles zu erfahren«.

Das verlangte Denken ist ein Erfahren, freilich nicht das geläufige sinnliche Wahrnehmen. Das πυνθέσθαι erhält seine nähere Bestimmung an der entsprechenden Stelle (Fr. VI, 1):

χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τε . . .

»Nötig ist das Sagen [d. h. das Sichzeigenlassen] und das [dabei erfolgende] Vernehmen . . .« [Hinnehmen]

Das hier auf dem Spiel stehende, vom gewöhnlichen Meinen weitab liegende Denken ist : das reine (unsinnliche) Erblicken. Was es zu erblicken hat, wird anschließend im selben Vers genannt: ἐὼν ἔμμεναι: »anwesend : anwesen«.

Dieses Denken ist weder ein Urteilen, noch ein Beweisen, noch ein Begründen. Eher ein Sichgründen auf das Erblickte.

Reines Erblicken: »anwesend anwesen selbst« — oder Nicht-Erblicken, das ist hier — im Anfang des abendländischen Denkens — die Frage.

Goethe schreibt (»Einleitung in die Propyläen«, Ausgabe letzter Hand Bd. 38, S. 5):

»Allein wer bescheidet sich nicht gern, daß reine Bemerkungen seltner sind, als man glaubt? Wir vermischen so schnell unsere Empfindungen, unsere Meinung, unser Urtheil mit dem, was wir erfahren. . . .«

Wie aber erst, wenn die Bemerkung sich frei halten soll, τὸ εἶν, das »anwesend : anwesen selbst« zu erblicken?

»Bemerkung« — ein günstiges Wort des Dichters bezeugt zugleich, daß die Dichter nahe sind »auf getrenntesten Bergen« dem Denken der Denker.

Die Bemerkung im Lehrgedicht des Parmenides gibt jetzt zu erblicken:

»Das anwesend : anwesen selbst durchstimmt
die schicklich entbergend es umkreisende Unverborgenheit.«

ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμεῖς ἦτορ

NACHWORT DES ÜBERSETZERS

I.

In dem Aufsatz «Wege zur Aussprache» von 1937 sprach 139
Heidegger zum ersten Mal Frankreich als das «Nachbarvolk»
an, mit dem eine «im schaffenden Wechselgespräch zu voll-
ziehende Besinnung»¹ geschichtlich notwendig sei. Er erläuterte
das durch den Hinweis auf Leibniz, dessen Denken «ständig von
einer Auseinandersetzung mit Descartes geleitet»² war. Dem
Denken von Descartes, das heißt dem «Beginn der neuzeitlichen
französischen Philosophie», wird die «Begründung und Vorzeichnung
des im grundsätzlichen Sinne mathematischen Denkens verdankt»
(ebd.), aus dem der Naturbegriff der mathematischen Physik erwuchs.
Doch die «vorwiegend durch» Descartes und Leibniz «eröffnete
Besinnung auf das Wesen der Natur» sieht Heidegger als «so wenig
abgeschlossen, daß sie zuvor wieder auf dem Grunde ursprünglicherer
Fragestellungen aufgenommen werden muß» (ebd.). Die ursprünglicher
zu stellende Frage ist die, deren Erarbeitung sein eigenes Denken
zu vollziehen sucht und deren Erläuterung das die «Vier Seminare»
verbindende Hauptanliegen ist, auch wenn es 1966 meist mehr
indirekt geschah. Der dem letzten Zitat folgende Satz gibt zu
verstehen, was Heidegger schon 1937 als Aufgabe des Denkens in
Frankreich und Deutschland sah: «Nur auf diesem Wege gewinnen
wir auch die Voraussetzungen, um das metaphysische Wesen der
Technik zu begreifen und sie dadurch erst als eine Form der

¹ Wege zur Aussprache, in: Alemannenland. Jahrbuch der Stadt Freiburg i. Br. Bd. 1, hrsg. von Franz Kerber, Stuttgart 1937, S. 135.

² a.a.O., S. 138.

- 140 Einrichtung des Seienden in eine seiner möglichen Gestalten zu vollziehen» (ebd.).

Wenn auch in den «Vier Seminaren» nur an Descartes angeknüpft wird, nicht an Leibniz' Auseinandersetzung mit ihm: — die jeweils auf verschiedene Weise wiederkehrenden Gedanken über das Zeitalter der modernen Technik und die Fragen französischer Teilnehmer nach dem Wesen der Technik sowie nach den Möglichkeiten der technischen Welt erscheinen heute als ein Echo eigener Art auf den Hinweis von 1937. Der frühe Blick nach Frankreich und die in den Seminarprotokollen aufgezeichnete Arbeit mit französischen Philosophen, Dichtern und Wissenschaftlern begegnen einander auch darin, daß die Fragen nach der Technik, obgleich in den «Seminaren» weiter ausgearbeitet und eindringender gestaltet, auf dem Wege bleiben, nicht als «abgeschlossen» angesehen werden.

Die Veranstaltung der Seminare selbst ist eine Weise solchen Unterwegsseins gewesen. Sie wurde von Heidegger ausdrücklich auf die Lage bezogen, in der sich denkende Besinnung angesichts desjenigen Wesens der Sprache befindet, das vom Vollzug des Handelns im Herrschaftsbereich der technischen Welt gefordert wird (Seite 89–90). Damit ist zwar kurz ein Hauptsächliches, aber nicht alles angedeutet, was die Seminare für Heidegger waren.

In jenem selben Jahr 1937, als bereits erste französische Übersetzungen seiner Schriften erschienen waren, erhielt Heidegger Einladungen nach Frankreich, zum Internationalen Descartes-Kongreß und zur Société française de philosophie, denen er aus verschiedenen Gründen nicht gefolgt ist.³ In «Wege zur Aussprache» hat er das «echte philosophierende Sichverstehen» vom «Austausch von Ergebnissen in den Wissen-

³ Vgl. Jean Wahl, *Existence humaine et transcendance*, Neuchâtel 1944, wo Seite 134–135 ein Absagebrief Heideggers in frz. Übersetzung wiedergegeben ist, in dem er sich gegen die irrige Auffassung seines Denkens als Existenzphilosophie wendet.

schaften» abgegrenzt, die «wie es scheinen will, unaufhalt- 141
sam einer ›Technisierung‹ und ›Organisation‹ zustreben müs-
sen (vgl. zum Beispiel die Art und Rolle der internationalen
Kongresse), um ihren seit langem festgelegten Weg bis zu
seinem Ende zu gehen . . .».⁴ Wenn er demnach für das not-
wendige «Wechselgespräch der Schaffenden selbst in einer
nachbarlichen Begegnung» sicherlich nicht an die Form von
Kongressen und ähnlich organisierten Zusammenkünften ge-
dacht hat, vielmehr 1937 «ein Schrifttum, das in solcher Aus-
sprache seine Wurzeln schlägt»⁵ nennt, so standen offenbar
Arbeitsgemeinschaften wie die «Vier Seminare» damals noch
nicht in seinem Blick.

Nach dem zweiten Weltkrieg war es Jean Beaufret, der das
Gespräch Heideggers mit dem Denken in Frankreich am mei-
sten in Bewegung brachte. Wie es geschah, kann hier nicht
eingehend dargestellt werden, auch nicht, wie zahlreiche andere
Franzosen sich mit Heideggers Denken auseinanderzusetzen
oder von ihm auszugehen versuchten. Es sei daran erinnert, daß
Heidegger schon in seinem ersten Brief an Jean Beaufret, der
dem «Brief über den ›Humanismus‹» vorherging, gleichsam
eine frühe Ankündigung der vorliegenden Seminare gegeben
hat, — am 23. November 1945, als die Zeitumstände ein Zu-
sammenkommen nicht in den Blick fassen ließen. Auch als
Ergänzung zu den in den Protokollen enthaltenen Bemerkun-
gen über die Seminararbeit sei die Briefstelle hier angeführt:

«Zum fruchtbaren Denken bedarf es nicht nur des Schrei-
bens und Lesens, sondern der *συννοσία* des Gespräches und der
lernend-lehrenden Arbeit . . .».⁶

Solche Arbeitsgespräche fanden anfangs in persönlichen Ein-
zelunterredungen statt.⁷ Bei Heideggers erster Reise nach

⁴ Wege zur Aussprache, S. 137.

⁵ a.a.O., S. 139.

⁶ Martin Heidegger, *Lettre sur l'humanisme*, traduite et présentée par Roger Munier, Paris (Aubier: Editions Moutaigne) 1964, S. 184.

⁷ Vgl. Jean Beaufret, *Le poème de Parménide*, Paris 1955, S. VIII.

- 142 Frankreich, 1955 zum Vortrag «Was ist das — die Philosophie?» in Cerisy-la-Salle, kam es zu seinem Bedauern nicht zu der von ihm beabsichtigten Seminararbeit. Doch lernte er damals in Paris René Char kennen, dessen Erzählungen von der Provence ihn auf diese Landschaft aufmerksam machten.⁸ 1956 und 1957 unternahm Heidegger die ersten Reisen nach Aix-en-Provence. 1958 hielt er sich vier Tage dort auf; ein Vermerk in der französischen Ausgabe der «Seminare» knüpft daran an:

«Nach dem am 20. März 1958 in der Universität von Aix-en-Provence gehaltenen Vortrag «Hegel und die Griechen» machte Heidegger auf Einladung von René Char drei weitere Reisen in die Provence. So kam es 1966, 1968 und 1969 zu den drei Seminaren in Le Thor».

Das *Seminar von 1966* war nicht geplant. Auf den gemeinsamen Ausflügen begonnene Gespräche führten zu dem Entschluß, sie als Seminar fortzusetzen. Das Thema lag Heidegger nahe, da er für das bevorstehende Wintersemester in Freiburg mit Eugen Fink die Beteiligung am Heraklit-Seminar⁹ vereinbart hatte.

Die Sitzungen der drei Seminare von Le Thor fanden vormittags statt; nachmittags gemeinsame Wanderungen mit René Char (s. u.) durch das Land, aber auch Gespräche und Lesungen während der Besuche aller Teilnehmer bei ihm (René Char lebt in L'Isle-sur-la-Sorgue, einige Kilometer von Le Thor entfernt). 1966 las Heidegger «Hölderlins Erde und Himmel»¹⁰ vor. Auch regte er ein Gespräch über Rimbaud an. Seine Frage nach Rimbauds Wort aus dem zweiten Brief über Dichtung (15. Mai 1871): *La Poésie ne rythmera plus*

⁸ Damals hatte Char bereits Schriften Heideggers gelesen; vgl. René Char, *Recherche de la base et du sommet*, Paris 1971, S. 149. Die 1950 begonnenen *Impressions anciennes* sind Heidegger zugeeignet.

⁹ Martin Heidegger — Eugen Fink, Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/67, Frankfurt a. M. 1970.

¹⁰ Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 4. erweiterte Auflage Frankfurt a. M. 1971, S. 156–181.

l'action; elle *sera en avant*, hat Char eingehend beantwortet.¹¹ 143
 Heidegger hat die Frage nach diesem Satz 1973 wieder aufgenommen, in einer Weise, die an die in den «Seminaren» erörterte Gefährdung der Sprache anknüpft.¹²

So führte die «Nachbarschaft» des Dichters Char zu den Seminaren, der selbst nur in der letzten Sitzung von 1966 anwesend war, auch zu Gesprächen über Dichten und Denken. Diese Gespräche und die Seminare werden für Heidegger in mancher Hinsicht ein Zusammengehöriges gewesen sein. Darauf deuten die in den Arbeitsstunden gegebenen Ausblicke auf die Dichtung und die Widmung der französischen Übersetzung von «Unterwegs zur Sprache» an René Char (s. u.).

1968 wurde das *Seminar* in längerer Überlegung vorbereitet. Heidegger legte Gewicht darauf, sich auf seine Marburger Zeit beziehend, daß die Arbeit die eines «Muster-Seminars» (*séminaire modèle*) sein sollte. Wie 1966 und 1969 wohnten alle Teilnehmer im selben Hotel, in dem nun ein kleiner Saal für die Arbeitsstunden bezogen wurde. An den Nachmittagen machte man wieder Ausflüge und hielt Gespräche sowie Lesungen. Bei Char las Heidegger «Das Gedicht»¹³, wovon auch eine Übersetzung ins Französische vortragen wurde.

1969 war ursprünglich kein *Seminar* vorgesehen, doch ging man von Gesprächen aus bald wieder dazu über. Es wurde die selbe Tageseinteilung in vormittägliche Arbeit und nachmittägliche Ausflüge mit René Char oder Besuche bei ihm

¹¹ Réponses interrogatives à une question de Martin Heidegger, in: René Char, *Recherche de la base et du sommet*, Paris 1971, S. 133–136. — Zu den Gesprächen mit Char vgl. François Vezin, Heidegger parle en France, in: *Nouvelle Revue Française* Nr. 284, Paris Août 1976, S. 85–86.

¹² Beitrag ohne Titel zu: *Aujourd'hui, Rimbaud... Enquête de Roger Munier*, Paris (Minard; Archives des lettres modernes. No. 160) 1976, S. 15–17 (dt. Text und frz. Übersetzung).

¹³ Martin Heidegger, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, 4. erweiterte Auflage Frankfurt a. M. 1971, S. 182–192.

144 eingehalten. An einem Nachmittag las Heidegger bei Char Gedichte Hölderlins.

Wie stark die ihn anrufenden Fragen seitens der französischen Teilnehmer Heidegger beschäftigten, kann kaum schöner verdeutlicht werden als durch den Brief, den er am 31. Juli 1969, vor Beginn des Seminars, aus Freiburg an Roger Munier beim Empfang von dessen neuer Übersetzung der Vorlesung «Was ist Metaphysik?» schrieb. Der Brief geht zunächst mit einem Rückblick und einem Ausblick auf die bisherige Aufnahme und auf die Frage der Antrittsvorlesung von 1929 ein. Daran anschließend sagt er von «Was ist Metaphysik?» aus zu der ersten der später im Seminar aufgenommenen Fragen Muniers (hier Seite 77–80), in welcher Weise allein die weiter entfaltete Frage seines Denkens zur Antwort werden könnte. Der Brief lautet:

«Lieber Herr Munier,

allem zuvor danke ich Ihnen für die neue Übersetzung meiner vor vierzig Jahren gehaltenen Vorlesung «Was ist Metaphysik?» . . .

Vermutlich wissen Sie, daß dieser Text der erste war, der bald nach seinem Erscheinen (1929) in die Sprache Ihres Landes übersetzt wurde. Fast gleichzeitig erschien 1930 eine japanische Übersetzung, die ein junger, hochbegabter japanischer Student, der an meinen Seminaren teilnahm, verfaßte.

Die Reaktion auf die Schrift in Europa hieß: Nihilismus und Feindschaft gegenüber der «Logik». Im fernen Osten fand man in ihr mit dem recht verstandenen «Nichts» das Wort für das Sein.

Im Verlauf der Jahre versuchte ich, durch ein «Nachwort» und eine «Einleitung» den Text im Hinblick auf den Rückgang in den Grund der Metaphysik zu verdeutlichen; denn schon die Frage «Was ist Metaphysik?» rückt diese in eine andere Dimension. Es gibt keine Metaphysik der Metaphy-

sik. Aber diese andere Dimension, aus der die Metaphysik als solche ihr Eigentümliches empfängt, ist auch heute noch nicht zu bestimmen. Es bleibt schwer genug, sich auf diese Bestimmung als eine Aufgabe des Denkens einzulassen. 145

Ihre Übersetzung, die Sie ohne jedes Beiwerk vorlegen, nötigt unsere französischen Freunde und mich selbst vor allem, die Sache, von der die Vorlesung handelt, aufs neue zu durchdenken. Diese Sache ist eine Frage. Sie stellt den Fragenden selbst und damit das Da-sein des Menschen in Frage. Es gilt, das Da-sein in dem Sinne zu erfahren, daß der Mensch das ›Da‹, d. h. die Offenheit des Seins für ihn, selbst *ist*, indem er es übernimmt, sie zu bewahren und bewahrend zu entfalten. (Vgl. «Sein und Zeit», S. 132 f.).

Die Sache der Vorlesung ist eine Frage. Die gesuchte Antwort hat ihrerseits den Charakter einer Frage. Mit ihr endet der Text. Er bezeugt dadurch die Endlichkeit des Denkens. Oder müssen wir gar sagen: die Endlichkeit des Seins, in dessen sich entziehender Offenbarkeit das Da-sein des Menschen steht?

Es gilt, im Denken das für das Denken Fragwürdige zu finden, vor ihm auszuharren und es als das Bleibende zu erfahren.

Während im September 1966 die Freunde sich bei unserem gemeinsamen Freund René Char in der Provence wieder-sahen, übergaben Sie mir einen Text mit sieben Fragen. Die erste lautete: Vous parlez, dans «Gelassenheit», de la Puissance cachée dans la technique moderne. Qu'est-ce que cette Puissance, sur laquelle nous ne savons pas encore mettre de nom et qui ne procède pas de l'homme? Est-elle positive en son principe? Relève-t-elle de cette Contrée ouverte (Gegnet) où l'homme déploie librement son essence?¹⁴

¹⁴ Der Satz, um den die Frage gegen den Text auf S. 78 erweitert ist, lautet übersetzt: «Gehört sie in jene offene Gegend (Gegnet [Zitat aus «Gelassenheit»]), in der der Mensch sein Wesen frei entfaltet?»

146 Wonach Sie aus der Erfahrung der Herrschaft der modernen Technik fragen, ist dasselbe, wonach meine Vorlesung aus der damaligen Situation der Wissenschaft fragt.

Inzwischen ist die Verzahnung der modernen Technik und der neuzeitlichen Wissenschaft deutlicher und bedrängender geworden. Gleichwohl ist, wie mir scheint, auch heute noch nicht eine genügend gegründete Einsicht in das Verhältnis beider gewonnen.

Möchte es mir noch vergönnt sein, Ihnen eines Tages Ihre sieben immer wieder durchdachten Fragen zu beantworten. Dies kann freilich nur in der Form einer geklärteren Frage nach der Bestimmung des Denkens geschehen.

Könnte ich diese Frage in einer zureichenden Weise entfalten, dann wäre damit der rechte Dank für das Geschenk Ihrer Übersetzung gesagt.»¹⁵

Für das *Seminar* von 1973 – zeitweise «Vogesen-Seminar» genannt – war anfangs ein Zusammenkommen im Haus Roger Muniere in den Vogesen geplant. Es fand dann in Martin Heideggers Haus in Zähringen, einem Stadtteil Freiburgs i. Br. statt. Das Thema wurde, wie der Text sagt, durch briefliche Fragen Jean Beaufrets bestimmt. Über die Art des Vorausdenkens auf dies Seminar ist aus einem Brief Heideggers an Roger Munier das Folgende zu entnehmen:

«Freiburg i. B. 16. IV. 73

. . .

Vorige Woche waren Beaufret, Fédier und Vezin hier.

Mit Fédier besprach ich Termin und Thema des Vogesen-Seminars. . . . Als Thema schwebt mir vor: Husserls VI. Untersuchung aus den «Logischen Untersuchungen», genauer der

¹⁵ Ins Frz. übersetzt als Vorbemerkung zu Muniere Übertragung von «Was ist Metaphysik?», erschienen in: *Le nouveau Commerce*, Cahier 14, Paris 1969, S. 57–59.

2. Abschnitt «Sinnlichkeit und Verstand» und daraus: «die 147
kategoriale Anschauung». Für mich handelt es sich darum,
eine Einübung in eine Phänomenologie des Unscheinbaren
wirklich zu vollziehen; durch Lesen von Büchern gelangt nie-
mand zum phänomenologischen «Sehen».

Mit dem genannten Text ließe sich leicht verbinden, was
Sie in meiner Vorlesung «Was heißt Denken?» besonders be-
schäftigt. Mir läge daran, vorzeitig die Stellen zu erfahren,
an denen Ihre Fragen ansetzen.

...»

— Zu diesen letzten Seminaren Heideggers, gehalten au-
ßerhalb der Universität, kamen die Teilnehmer in freier
freundschaftlicher Übereinkunft zusammen. Getragen vom
unermüdlichen Willen zur «lernend-lehrenden Arbeit» Hei-
deggers, zu dessen Eigenart als Denker es gehörte, daß er zu
philosophischer Besinnung immer bereit war oder sogar ge-
drängt hat, getragen auch von der ihm entgegenkommenden
Ergriffenheit der französischen Teilnehmer durch sein Den-
ken, sind diese Seminare für die Versammelten Tage tiefer
Freude gewesen. Tun und Begegnung müssen von einer hel-
len Freundlichkeit durchstimmt gewesen sein. Das briefliche
Gedenken eines Teilnehmers zeugt davon:

«Es ist eigentlich unmöglich, die *Stimmung* dieser durch-
glänzten Tage wiederzugeben: die verhaltene Achtung und
Verehrung der Teilnehmer für Heidegger, — sie alle tief
durchdrungen von der geschichtlichen Tragweite dieses um-
wälzenden Denkens; ebenso aber der gelöste freundschaftlich
nahe Umgang mit dem Lehrer, — mit einem Wort: das süd-
liche Licht, das heißt die gelassene Heiterkeit dieser unver-
geßlichen Tage.

Heidegger und René Char sahen einander jeden Tag. Oft
kam es, in Begleitung Jean Beaufrets oder aller Teilnehmer,
zu Besuchen in Les Busclats, Chars kleinem Haus. In der
Werkstatt des Dichters oder unter der Platane im Freien

- 148 führten sie ernste und heitere Gespräche in einer zum Erstaunen offenkundigen Herzlichkeit.

Täglich machten wir mit Heidegger herrliche Ausflüge in diesem Land. Char führte uns an die entlegensten und heimlichsten Orte. Zuweilen kamen wir über den blauen Lubéron, von dem aus Cézannes¹⁶ Provence vor uns lag, mit der Montagne Sainte-Victoire in der Ferne. Das waren Stunden hoher Gunst und glückhafter Ergriffenheit, deren Widerschein auf dem Gesicht eines jeden stand, auch, und wie sehr, Heideggers selbst.

Die Teilnehmer, meist jung und frisch von ihren Studien herkommend, in denen sie durchweg Schüler Jean Beaufrets gewesen sind, waren in hohem Maße von der Einsicht in die Kostbarkeit dessen erfüllt, woran sie teilhatten, — und sie versuchten etwas davon zurückzugeben, indem sie ein Land, ein Antlitz der Erde vor Heideggers Augen und Herz öffneten.»

Wie stark Heideggers Begegnung mit der Provence in sein Denken einging und wie sehr ihn das nachbarschaftliche Zusammenklingen von Denken und Dichten in jenen Tagen beglückt hat, davon gibt seine Widmung an René Char und seine nachdenkliche Zusammenstellung von Worten Chars in der französischen Übersetzung von «Unterwegs zur Sprache» Kunde. Die Widmung lautet:

«Für
René Char
dankend für die Nähe
des dichterischen Wohnens

¹⁶ Die Nennung Cézannes ist keine ästhetische Arabeske. Vor dem Vortrag 1958 in Aix hatte Heidegger gesagt, daß der eigene Denkweg auf seine Weise dem künstlerischen Wege Cézannes antwortete. Vgl. Jean Beaufret, *Dialogue avec Heidegger*, Bd. III, Paris 1974, S. 155–156.

Der Höhepunkt eines Ausflugs nach Aix-en-Provence während des Seminars von 1968 war der Besuch im Atelier Cézannes im Chemin des Lauves, von Heidegger berufen in «Cézanne» aus dem Zyklus «Gedachtes». L'Herne, René Char gewidmete Sondernummer hrsg. von Dominique Fourcade, Paris 1971, S. 183.

in den Tagen der Seminare von Le Thor.

149

In freundschaftlicher Verehrung
M. H.»

Auf die Rückseite der Widmung hat er Worte setzen lassen, die ein kurzes Gespräch zwischen Denken und Dichten darstellen. Danach schließt Heidegger mit einer Frage, die wohl auch als Erinnerung an Hölderlins Wanderung durch das «südliche Frankreich», das ihn «mit dem eigentlichen Wesen der Griechen bekannter» machte (Hölderlin nennt die Provence in dem hymnischen Entwurf «Vom Abgrund nemlich. . .»), gehört werden darf.

«Worte von René Char, die uns die Nähe
des Dichtens und Denkens bezeugen:

Dans mon pays les tendres preuves
du printemps et les oiseaux mal habillés
sont préférés aux buts lointains.

.

Dans mon pays, on remercie.

★

Avec celui que nous aimons, nous avons
cessé de parler, et ce n'est pas le silence.
L'éternité à Lourmarin Albert Camus.

★

La parole soulève plus de terre
que le fossoyeur ne le peut.

★

Ist die geliebte Provence die geheimnisvoll
unsichtbare Brücke vom frühen Gedanken
des Parmenides zum Gedicht Hölderlins?

M. H.»¹⁷

¹⁷ Martin Heidegger, *Acheminement vers la parole*, Paris (Gallimard, Classiques de la Philosophie) 1976, S. 7–8. — In *Lourmarin* hat Albert Camus gewohnt und ist er begraben.

II.

Der Übersetzung zugrundegelegt wurde der Text in: Martin Heidegger, «Questions IV», Paris (Gallimard, Classiques de la Philosophie) 1976.

Die Protokolle des Seminars von 1966 stammen einschließlich der Vorbemerkung von Jean Beaufret. Teilnehmer waren außer ihm: Giorgio Agamben, Ginevra Bompiani, François Fédier, François Vezin; für eine Sitzung oder ein Wochenende: Dominique Fourcade, Roger Munier.

Die Protokolle von 1968 erschienen zuerst unter dem Titel «Séminaire tenu par le Professeur Martin Heidegger sur la Différenzschrift de Hegel» in einem von Roger Munier für die Seminarteilnehmer veranstalteten Druck 1969 (hundert Exemplare). Sie wurden gemeinschaftlich redigiert und, wie auch 1969, von jeweils einem anderen Teilnehmer in Gegenwart Heideggers verlesen. Die Teilnehmer waren: Jean Beaufret, François Fédier, François Vezin, Michel Deguy, Gérard Granel, Gofredo Iommi, Federico Camino, Jacques Bontemps, Giorgio Agamben, Patrick Lévy, Michel Podgorny. An einer oder zwei Sitzungen nahmen teil: Roger Munier, Robert Davreu, Dominique Janicaud, Pierre Badoual.

Das Seminar von 1969 erschien mit dem Titel «Séminaire tenu au Thor en septembre 1969 par le Professeur Martin Heidegger» in einem ebenfalls von Roger Munier für die Teilnehmer bestimmten Druck ohne Jahresangabe (zweihundert Exemplare). Redaktion und Verlesung erfolgten wie 1968. Teilgenommen haben: Jean Beaufret, François Fédier, François Vezin, Barbara Cassin, Patrick Lévy, Jean-François Grivas, ferner für eine oder zwei Sitzungen: Roger Munier, Julien Hervier, Robert Davreu, Franz Larese.

Die Texte in «Questions IV» sind überarbeitet; sie weichen öfters von den Privatdrucken ab, meist nur für die Form.

1973 wurde das erste Protokoll von Fédier und Vezin aufgesetzt, das zweite von Mongis und Taminiaux, das dritte

und eine abschließende Redaktion des Ganzen von Fédier be- 151
sorgt. Die beiden ersten wurden in Heideggers Gegenwart
verlesen, der auch die Schlußredaktion gelesen hat. Teilneh-
mer waren: Jean Beaufret, François Fédier, François Vezin,
Henri-Xavier Mongis, Jacques Taminiaux.

In die deutsche Übersetzung wurden zusätzlich zu den
französischen Protokollen einige Nachweise und Anmerkun-
gen des Übersetzers eingefügt, deren Inhalt mit Martin Hei-
degger besprochen worden ist. Hinsichtlich der Typographie
wurden die Richtlinien für die Gesamtausgabe der Schriften
Heideggers berücksichtigt, doch sind Eigenheiten der franzö-
sischen Texte — wie die Verwendung der Versalien — beibe-
halten worden.

Jean Beaufret, François Fédier und François Vezin danke
ich herzlich für ihre Hilfe bei der Übersetzung und für ihre
Auskünfte zu den Angaben im Nachwort. Roger Munier
danke ich für die freundliche Mitteilung der deutschen Brief-
texte Heideggers.

Curd Ochwaldt

ANHANG

ZÜRCHER SEMINAR

Aussprache am 6. November 1951

Theophil Spoerri begrüßt Martin Heidegger und dankt ihm für die Bereitwilligkeit, die Leitung des Seminars zu übernehmen. Anschließend spricht EMIL STAIGER:

Der gestrige Vortrag¹ scheint mir das in »Vom Wesen der Wahrheit« und »Vom Wesen des Grundes«² Gesagte zusammengefaßt und weitergeführt zu haben. Insbesondere glaube ich, im Begriff der »Dimension« die ontisch-ontologische Differenz wiederzuerkennen. Um nun der Diskussion eine etwas bestimmtere Richtung zu geben, möchte ich, im Einverständnis mit meinen Kollegen Spoerri und Keller, die folgenden Fragen stellen: Warum legen Sie Wert darauf, die Darstellung Ihres Denkens mit Interpretationen von Texten (philosophischen oder dichterischen) zu verknüpfen? Zunächst fällt auf, daß Sie dazu fragmentarischen Texten den Vorzug geben (Anaximander, Hölderlin). Schon dies könnte bedenklich stimmen. Im besonderen könnte man sich fragen, ob der Ihrem gestrigen Vortrag zu Grunde gelegte Hölderlin-Text wirklich von Hölderlin stammt; er ist durch Hölderlins Freund Waiblinger überliefert. Frage: ist das Hölderlin? Wenn ja, hat Hölderlin es so gemeint wie wir es gestern gehört haben? Herr Heidegger hat diesen Einwand im voraus entkräftet mit dem Satz: »Beweisen läßt sich alles«. Ich meine nun, es läßt sich nur das Richtige beweisen, und zuweilen gelingt es uns zu beweisen, daß etwas nicht stimmt. Heidegger selbst geht ja philologisch vor. Er läßt sich Handschriften aus dem Hölderlin-Archiv kommen. Wozu tut er das? Um sich gegen Willkür zu sichern. Wie kann man das? Eben mit dem philologischen Verfahren. — Ich formuliere also zwei Fragen:

¹ ... dichterisch wohnet der Mensch . . ., in: Vorträge und Aufsätze, 1954, S. 187—204.

² Vom Wesen der Wahrheit, in: Wegmarken, GA Bd. 9, 1976, S. 177—202; Vom Wesen des Grundes, ebd. S. 123—175.

1. Warum verknüpfen Sie die Darlegung Ihres Denkens mit Interpretationen von Texten?
2. Was bedeutet das Eingehen auf philologische Auseinandersetzung und zugleich die Ablehnung der philologischen Kritik?

HEIDEGGER: Vielleicht gehe ich am besten aus von der scheinbar äußerlichsten Frage, die Sie gestellt haben: das Gedicht sei als Prosatext im Roman von Waiblinger (»Phaethon«) überliefert und später in Verse abgeteilt worden. Philologisch läßt sich nicht nachweisen, daß das Gedicht von Hölderlin stammt. Trotzdem ist es absolut gewiß; und zwar bis in jedes Wort. Ein Schweizer hat darauf hingewiesen, 1904.³

Ich gebe zu, daß man sagen kann, es sei nicht handschriftlich von Hölderlin überliefert. Wenn man aber alles dazu hält, besonders die letzten Hymnen, und wenn man beachtet, daß vieles von Waiblinger Überlieferte sich später aus den Handschriften als einwandfrei erwiesen hat, dann, scheint mir, ist daran kein Zweifel. Gesetzt auch, es wäre nicht von Hölderlin — das Gedicht ist nicht wahr, weil es von Hölderlin ist, sondern umgekehrt: Hölderlin hat es nur gesungen, weil es wahr ist, im Sinne einer Dichtung. Ich habe auch hier nur Stücke herausgegriffen. Und dies, sowohl die fragmentarische Auswahl, als auch überhaupt die von Ihnen richtig bemerkte Tendenz, ganz in Interpretationen aufzugehen, entspringt zu einem wesentlichen Teil aus einer Verlegenheit: weil ich mich scheue, direkt das zu sagen, was ich vielleicht noch sagen könnte; deshalb scheue, weil es in der heutigen Zeit sofort geläufig und damit entstellt würde. Es ist gewissermaßen eine Schutzmaßnahme. Ich habe in meiner 30-35jährigen Lehrtätigkeit nur ein bis zweimal von meinen Sachen gesprochen. Ich habe nie ein sogenanntes systematisches Kolleg gehalten, weil ich es nicht

³ Karl Frey, Wilhelm Waiblinger. Sein Leben und seine Werke. Zürcher Dissertation 1903; in Buchform: Aarau 1904.

wagte, weil ich glaube, daß wir (und das ist das andere Motiv, das mehr positive und unpersönliche) — daß wir erst wieder lernen müssen zu lesen. Diese ganz einfache Sache, lesen zu lernen, das Wort der Denker und Dichter — diese einfache Vorschule ist es, die, in ganz weiter Sicht, das vorbereiten soll, was ich sagen möchte.

Also erstens: Interpretation von Texten, um dasjenige, von dem ich glaube, daß es an irgendeiner Ecke etwas vorbereiten könnte, noch einigermaßen zu schützen; zweitens die positive Absicht, das Lesen zu lernen, nicht nur für diejenigen, die philosophieren. Man kann nicht denken, ohne geschichtlich zu denken, in einem ganz tiefen Sinn: — lesen zu lernen, das Wort und die Sprache dem Menschen überhaupt wieder näher zu bringen. Es entstehen die große Frage und zugleich die Differenzen der Auswahl, und dahinter stehen natürlich eine ganz bestimmte Absicht, eine Aufgabe, auch ganz bestimmte Nöte. Aus meiner Lehrtätigkeit kann ich Ihnen die Erfahrung berichten, daß, wenn ich aus Hegels »Phänomenologie« ein Stück ausgelegt hatte, die Studenten sagten: jetzt ist er Hegelianer, usw.

Aber nun Ihre Frage, über die wir schon lange streiten und noch nicht einig geworden sind. Es wäre ein Mißverständnis, wenn Sie glaubten, ich würde die Philologie negativ einschätzen. Aber, und damit komme ich auf den Satz »Es läßt sich alles beweisen«, Sie sagen: es läßt sich nur das Richtige beweisen. Da müßte ich fragen: was verstehen Sie unter richtig? Ich meine: Es läßt sich alles beweisen, will sagen: wenn irgend ein Faktum, ein Tatbestand festgestellt, beobachtet ist, besteht die Möglichkeit, ihm entsprechend gewisse Voraussetzungen anzusetzen, aus denen der Tatbestand gefolgert werden kann. So verfährt die Naturwissenschaft, welche ich, gemäß westlichem Sprachgebrauch, unter Wissenschaft verstehe. Die Philologie ist in diesem Sinne keine Wissenschaft. Die moderne Naturwissenschaft kann die Frage immer so stellen, daß die Sache sich als richtig beweist. Aber: wer verbürgt, daß der Ansatz der Natur, der in dieser Wissenschaft gemacht ist, — ob dies nicht nur ein

ganz bestimmter Aspekt ist, der jederzeit auf diese Art Richtigkeiten hergibt? Diese Frage kann die Physik als Physik weder stellen noch beantworten, so daß jede Wissenschaft in einem wesentlichen Sinne fragwürdig ist. Eine Wissenschaft kann nie selber ihre eigene Wahrheit erweisen. Diese innere Transzendenz der Wissenschaft schließt ihre wesenhafte Fragwürdigkeit ein, und das ist nichts Negatives. Aber es sind Dimensionen, die es nicht erlauben, die Wissenschaft absolut zu setzen. Erst wenn man dies erkannt hat, dann kann man Philologie betreiben. Und insofern treibe auch ich Philologie.

STAIGER: Ich bin mir der Dienststellung der Philologie bewußt. Um aber ein konkretes Beispiel zu bringen, erinnere ich an das Hymnenfragment »Wie wenn am Feiertage . . .«. In den Versen

Denn sind nur reinen Herzens,
Wie Kinder, wir, sind schuldlos unsere Hände[,]⁴
Des Vaters Stral, der reine versengt es nicht⁵

nimmt Heidegger nach »Hände« einen Punkt an, wo in der Handschrift deutlich keiner steht. Der Punkt ist aber unmöglich, weil die Prosafassung⁶ mit »dann« weiterfährt: »dann versengt . . .«. Und das würde ich als einen philologischen Beweis bezeichnen.

HEIDEGGER: Ein Beweis . . ., das ist ein Tatbestand, den ich anerkennen kann und muß. Warum haben Sie mir das nicht schon lange gesagt — schade. Aber es ist ein Hinweis, kein Beweis, ein Hinweis auf einen Tatbestand. Die Frage ist dann — ich will ein Beispiel nehmen: Jacob Burckhardts »Griechische Kulturgeschichte«. Die Philologen haben nachgewiesen, daß sie

⁴ Das Komma ist eine Konjektur Hellingraths, die auch in den Text der Gr. Stg. Ausg. übernommen worden ist. Die Handschrift hat an dieser Stelle kein Interpunktionszeichen.

⁵ Gr. Stg. Ausg. 2, 120.

⁶ Gr. Stg. Ausg. 2, 669.

auf minderwertigen, ja sogar falschen Texten beruht. Und dennoch ist sie das beste Werk auf diesem Gebiet. Was Sie jetzt vorbringen, gehört nicht nur zur Philologie, sondern zum Lesen – und, wir irren ja alle; ich habe einmal eine Aufzeichnung gemacht: »Wer groß denkt, muß groß irren«. ⁷ Ich will mich nicht mit Burckhardt vergleichen, aber ich darf sagen, daß ich unvergleichlich viel größeren Irrtümern ausgesetzt bin als Sie in Ihrer Tätigkeit. Diese Hinweise sind der Beliebigkeit entzogen, wobei zu beachten ist, daß es einen Tatbestand an sich nicht gibt. Was Sie mir sagten, zum Schluß, hat mich überzeugt; trotzdem bin ich nicht sicher, wie jenes »dann« gefaßt werden muß. Worauf es jetzt ankommt – daß auch der Satz: man kann alles beweisen, nicht ein Freibrief ist, sondern ein Hinweis auf die Möglichkeit, daß dort, wo man beweist im Sinne der Deduktion aus Axiomen, dies jederzeit in gewissem Sinne möglich ist. Das ist das unheimlich Rätselhafte, dessen Geheimnis ich bisher auch nicht an einem Zipfel aufzuheben vermochte, daß dieses Verfahren in der modernen Naturwissenschaft stimmt. Trotzdem wissen wir nicht, ob das die Natur ist, was uns die Wissenschaft gegenständlich vorstellt. Man könnte sogar auf den Gedanken kommen, daß eine Wissenschaft, die in solche Möglichkeiten der Zerstörung führt, daß da etwas nicht stimmt. Und ernsthafte Männer aus diesem Bereich, von Weizsäcker und Heisenberg, die sind von diesem Tatbestand aufs Tiefste betroffen. Wir kommen aus dieser Situation nicht dadurch heraus, daß wir noch eine Theologie dahinter aufbauen, sondern dadurch, daß es eines Tages darauf ankommt, vielleicht in ein neues Grundverhältnis zu dem, was ist, zu gelangen. Es gilt, in ein neues Verhältnis zum Sein zu kommen.

Und die Wende in dieses Verhältnis denkend vorzubereiten (nicht das Verhältnis zu verkünden im Sinne eines Propheten), das ist der unausgesprochene Sinn meines ganzen Denkens.

Wenn ich Sie gestern darauf hinweisen wollte, daß das, was man das Sein des Menschen nennt, das »Wohnen« ist und sich

⁷ Aus der Erfahrung des Denkens, GA Bd. 13, 1983, S. 81.

darunter natürlich noch sehr viel Denkwürdiges verbirgt, so ist die Verlegenheit eines solchen Denkens gerade darin bekundet, daß es sich nicht anders behelfen kann, als einen solchen Text und solche Worte gleichsam zu Hilfe zu nehmen. Sie können mir glauben, daß mir jedesmal sehr unheimlich ist, wenn ich einen Hölderlintext überhaupt vortrage, zur Sprache bringe, und gar in einer solchen Form der Öffentlichkeit — daß es dazu viel Kraft braucht, um das Hören zurückzureißen in die Einsamkeit, die das Hören eines solchen Wortes vom Einzelnen verlangt.

Aber vielleicht, Herr Staiger, sind wir doch nicht ganz im Reinen. Ich will die Frage von Ihnen aufgreifen: warum gerade Hölderlin? Warum nicht Kleist oder Baudelaire oder wen sonst? — (Zwischenruf aus dem Publikum: Goethe! HEIDEGGER: Ich habe absichtlich nicht Goethe gesagt. Ich bin nicht mehr so böse wie in meiner Jugend, aber ich habe gelernt, daß es nicht mit dem bloßen Namen getan ist. Auch die Beziehung zu einem Dichter hat ihre Geschichte.) —

Ich glaube, daß hinter der Frage, die Sie stellen, oder: hinter Ihrer Beobachtung, daß meine Äußerung sich ständig und vielleicht mehr denn je in der Form der Interpretation bewegt, nicht nur von Philosophen, sondern auch von Dichtungen — daß hinter dieser Frage eine andere steht: das Verhältnis von Dichten und Denken. Ich habe das gestern nur kurz gestreift, weil das erstens aus dem Thema herausgeführt hätte, und weil es auch zu schwierig ist. Aber ich möchte vielleicht zur Klärung doch noch dieses jetzt berühren, weil ich nämlich in meinem Text Einiges übergangen habe, gerade mit Rücksicht auf — nun ja, auf das Publikum.

Ich habe darauf hingewiesen, daß bei Hölderlin zwar die Rede ist vom Wohnen, aber nicht vom Bauen. Ich möchte bemerken, daß diese Dinge in einer ganz bestimmten Richtung durchdacht sind, die ich aber hier beiseite lassen möchte.⁸

⁸ Vgl. den Vortrag Bauen Wohnen Denken, a. a. O. in Anm. 1, S. 145—162.

Ich habe im Anschluß daran gesagt: »Hölderlin sagt demnach vom dichterischen Wohnen nicht das Gleiche wie unser Denken. Trotzdem denken wir das Selbe, was Hölderlin dichtet.« Mehr habe ich nicht gesagt. Nun folgt ein weiterer Text:

»Hier gilt es freilich, Wesentliches zu beachten. Eine kurze Zwischenbemerkung ist nötig. Das Dichten und das Denken begegnen sich nur dann und nur so lange im Selben, als sie entschieden in der Verschiedenheit ihres Wesens bleiben. Das Selbe deckt sich nie mit dem Gleichen, auch nicht mit dem leeren Einerlei des bloß Identischen. Das Gleiche verlegt sich stets auf das Unterschiedlose, damit alles darin übereinkomme. Das Selbe ist dagegen das Zusammengehören des Verschiedenen aus der Versammlung durch den Unterschied. Das Selbe läßt sich nur sagen, wenn der Unterschied gedacht wird. Im Austrag des Unterschiedenen kommt das versammelnde Wesen des Selben zum Leuchten. Das Selbe verbannt jeden Eifer, das Verschiedene immer nur in das Gleiche auszugleichen. Das Selbe versammelt das Unterschiedene in eine ursprüngliche Einigkeit. Das Gleiche hingegen zerstreut in die fade Einheit des nur einförmig Einen.«⁹

Und ich füge hinzu: Hölderlin wußte, und wenn Sie an seine Prosastücke denken, wo er über das Wesen der Dichtung nachdenkt — (die sich in einer viel tieferen Dimension bewegen als Hegels Ästhetik) — Hölderlin wußte auf seine Art von diesen Verhältnissen. Er sagt in einem Epigramm, das die Überschrift trägt: »Wurzel alles Übels«:

Einig zu seyn,
[also in meiner Sprache: im Selben zu wohnen]
ist göttlich und gut; woher ist die Sucht denn
Unter den Menschen, daß nur Einer und Eines nur sei?
(Hell, ²IV, S. 3)¹⁰

also: das bloße Gleiche von allem Vielen.

⁹ ... dichterisch wohnet der Mensch . . . , a. a. O. in Anm. 1, S. 193.

¹⁰ Gr. Stg. Ausg. 1, 305.

Vielleicht ist Ihnen durch diese Ergänzung etwas deutlicher geworden, was ich sagen wollte mit dem Satz: Hölderlin sagt (wo er nicht vom Bauen spricht und das Dichten nicht als Maßnahme ausspricht) – Hölderlin sagt nicht das Gleiche wie unser Denken. Trotzdem denken wir das Selbe, was Hölderlin dichtet. Und dieses Selbe ist es, das nun auch alles Fragen, Forschen und Denken, das sich der Geschichte zuwendet und die es historisch vorstellt, als das Mannigfaltige des beinahe Unvereinbaren darbietet – daß es im Vorstellen darauf ankommt, in das geschichtlich Selbe zu gelangen. Das ist nicht platonisch gedacht: überzeitlich und unter sich das Viele; denn so wird das Viele nur herabgesetzt zum Gleichen. Das Selbe ist das, was sich ereignet und den Schatz seiner verborgenen Fülle in der Geschichte dem Menschen offenbart oder versagt. Wenn ich in meinem Denkversuch auf die sogenannte ontologische Differenz, den Unterschied von Seiendem und Sein, hinweise und vermerke, daß dieser Unterschied als Unterschied im bisherigen Denken noch niemals gedacht wurde, so ist diese Aussage nicht gemeint in dem Sinne, als wäre nun z. B. Plato ein unfähiger Kopf gewesen, außerstande dem nachzudenken, sondern ich sehe darin, daß das, was ich ontologische Differenz zu nennen pflege oder kurz den »Unterschied« nenne, – darin, daß dieser Unterschied ungedacht geblieben ist, nicht ein Versäumnis des Menschen, sondern . . . ja . . . einfach das Ereignis, daß hier etwas noch nicht offenbar wurde und daß demnach dem Menschen, sofern er im Bezug zum Sein steht (eksistiert), daß dem Menschen etwas aufgespart ist, und daß dieses Aufgesparte für den Menschen, daß diese Dimension erst wieder der Bereich werden könnte im Zurückdenken an die Geschichte (nicht etwa eine Voraussage), – daß diese Dimension in sich, in ihrem Wesen die Dimension sein könnte, in der der Mensch wieder anfänglicher zum Sein zurückfinde. Denn dies darf man wohl aus der heutigen Erfahrung und aus dem Geschick der heutigen Menschheit sagen, daß sie von sich aus durch bloßes Ordnen und Organisieren, durch Konferenzen und Kongresse, nichts zu

entscheiden vermag, daß sich die Welt nur wandelt, wenn uns das Sein wieder trifft. Aber: dazu ist notwendig, daß *wir* dieser Möglichkeit entgegenwachsen und am geringsten Teil von uns aus Wege bahnen, Pfade gehen, die ins Freie führen, wenn auch nur einige Schritte; nicht die Wahrheit erzwingen, nicht die Behauptung verbreiten, nun sei's gefunden, nun seien wir im Besitz der Wahrheit, sondern daß wir in dieses Denken zurückgehen, indem wir das uns Zugemessene auf uns zukommen lassen.

Das ist, glaube ich, auch die Grundhaltung, die einem gewandelten Wesen der Wissenschaft und der Forschung zugrunde liegen muß, während die heutige Wissenschaft in der umgekehrten Haltung ist, im Sinne eines Angriffs auf das Sein selbst. Es liegt hier ein Prozeß vor, der im Wesen der Technik begründet ist, daß in ihm (wenn man das aussprechen kann – im Sinne eines Schicksals) – daß in ihm die eigentliche Zerstörung sich ereignet. Die Atombombe ist längst explodiert; nämlich in dem Augenblick, als der Mensch in den Aufstand gegenüber dem Sein trat und das Sein von sich aus stellte und zum Gegenstand seines Vorstellens machte. Dieses seit Descartes. Vorstellen des Seienden als Objekt durch ein Subjekt wird seit Descartes wissend vollzogen. Diese Herausforderung der Natur als Gegenstand kennzeichnet die Grundhaltung der Technik, und in ihr beruht alle moderne Wissenschaft. Moderne Naturwissenschaft ist nur Ausformung des Wesens der Technik, von dem wir noch wenig wissen. Wir können die Technik nicht moralisch überwinden. Die Technik ist weder bloß noch auch nur in erster Linie etwas Menschliches. Die Technik ist in ihrem *Wesen* eine ganz bestimmte Art der Offenbarkeit des Seyns, durch welches Geschick des Seyns der heutige Mensch hindurch muß.

Ich wollte Ihnen damit einige Perspektiven geben für das, was ich Ihnen gestern vorzutragen versuchte – damit nicht die Meinung aufkommt, es sei eine schöne Sache, sich mit Hölderlin zu beschäftigen. Dies greift in das andere. Man kann davon

nur in einem Kreis sprechen wie hier, von dem ich annehme, daß die Einzelnen die Dinge in sich weiter tragen und in die Verantwortung der Jugend übernehmen, die vor einem Zeitalter steht, das wahrscheinlich ein ungeheures ist — abgesehen von einem möglichen Krieg, — ein Zeitalter, in dem sich Wandlungen vorbereiten müssen, oder in dem zunächst nur dieser ungeheure Prozeß der Europäisierung des Planeten in seine Vollendung kommt.

So, nun habe ich Sie ein wenig auf die Rückseite meines Vortrags geführt und selbst wieder einen kleinen Vortrag gehalten. Aber Sie wollen jetzt wohl Fragen stellen.

BEDA ALLEMANN: Sie haben Dichten und Denken unterschieden. Auf welche Seite würden Sie die Philologie stellen, wenn diese überhaupt bis in die Dimension vordringt, in welcher jener Unterschied stattfindet?

HEIDEGGER: Wenn ich von Dichten und Denken spreche, so habe ich das betonte Denken, das Denken der Denker, im Auge. Denken im weiteren Sinne — als Vorstellen von etwas als etwas —: in diesem Sinne ist nicht nur die alltägliche Umsicht, sondern auch die Forschung Denken. Aber, in dem strengen Sinne von Denken, als Denken der Denker, würde ich den Satz wagen: die Wissenschaft denkt nicht. Aber sie forscht, d. h. sie ist bereits in einem Bereich des mehr oder minder Gedachten, oder — zu ihrem Unglück — eines Ungedachten, d. h. daß eben die Forscher, ohne daß sie daraus viel Wesens machen, denken, und daß Ihre Lehrer in ihrer Wissenschaft Denkende sind und so gewissermaßen in einer Zwischenstellung stehen. Wo ist der eigentlich letzte Grund und die Notwendigkeit für eine literarhistorische Erforschung der Dichtung? — Was hat das für einen Sinn? Das möchte ich Sie fragen.

Wir dürfen nicht in die Gefahr kommen zu sagen: *die* Wissenschaft. Was die Wissenschaft findet, ist richtig. Aber das Richtige ist noch nicht das Wahre. Das Richtige ist nur das, was

einem vorgegebenen Entwurf des Gegenstandsbereiches und seiner Sprache entspricht. Ob und wie weit die Wesensbestimmung einer Sache (z. B. Gedicht, Geschichte etc.), wie weit das dem Wesensbereich des betreffenden Gegenstandsbereiches entspricht, d. h. wie es mit der Wahrheit steht, auf der das jedesmal Richtige beruht, das ist eine andere Frage. Das wird in der Wissenschaft nicht entschieden und auch nicht gefragt, und muß trotzdem gedacht werden. Es kommt darauf an, daß man gegenüber dem technischen Wesen der Wissenschaft ihr eigentliches, wenn Sie wollen, geistiges Wesen, den tieferen Wesensbereich der wissenschaftlichen Forschung sieht; daß es nicht Wissenschaften gibt, die als einmal eingerichtete Betriebe mechanisch ablaufen. Es kommt an auf das innere Wissen des Denkwürdigen dessen, was erforscht wird. Dann gehört auch dieses Erforschbare und Erforschenswürdige auf die Seite des Denkens, das in diesem Fall dem Dichten gegenübersteht. — — —

(Pause; es werden schriftliche Fragen abgegeben.)

ERSTE FRAGE: Ist die ontologische Differenz nicht der Sache nach schon früher gedacht worden, z. B. bei Plato, Plotin, Schelling?

HEIDEGGER: Wo ist die ontologische Differenz jemals genannt? Schelling spricht vom »Ungrund«. Er macht in seiner späteren Zeit den Unterschied zwischen positiver und negativer Philosophie. Aber: das Entscheidende ist, daß er das Problem des Zusammenhangs und der Einheit, oder den Grund dieser Unterscheidung dessen, was er positiv und negativ nennt, nicht als Problem sieht. Die Unterscheidung macht er. Daß sie gemacht wurde, beweist die Tatsache, daß es »Metaphysik« gab und gibt, den Überschnitt vom Seienden zum Sein. Das alles ist in der Dimension der ontologischen Differenz vollzogen. Aber die Metaphysik kann als solche niemals die Dimension denken, in der sie selber west. So ist es auch bei Plato. Die Metaphysik

vollzieht den Überschnitt vom Seienden zum Sein und hält sich in diesem Überschnitt auf und legt ihn auf verschiedene Weise aus. Aber die Metaphysik fragt nie nach dem *Wesen* und d. h. nach der Wesensherkunft dieses von . . . zu . . .; sie bedenkt diese Differenz niemals *als* Differenz; aus dem einfachen Grunde, weil sie solches wesensmäßig als Metaphysik nicht vermag. Die Differenz, die Schelling meint: Grund und Existenz, betrifft nur die Bestimmung jedes »Wesens«, d. h. jedes Seienden als eines solchen. Sie bewegt sich *innerhalb* der gerade *nicht* bedachten Differenz von Sein und Seiendem.

ZWEITE FRAGE: Halten Sie einen Satz, den Sie aussprechen, für richtig oder für wahr?

HEIDEGGER: Ich würde sagen, er ist fragwürdig.

DRITTE FRAGE: Dürfen Sein und Gott identisch gesetzt werden?

HEIDEGGER: Diese Frage wird mir fast alle vierzehn Tage gestellt, weil sie die Theologen (begrifflicherweise) beunruhigt, und weil sie zusammenhängt mit der Europäisierung der Geschichte, die schon im Mittelalter beginnt, nämlich dadurch, daß Aristoteles und Plato in die Theologie eingedrungen sind, respektive in das Neue Testament. Das ist ein Prozeß, den man sich gar nicht ungeheuer genug vorstellen kann. Ich habe einen mir wohlgesinnten Jesuiten gebeten, mir die Stellen bei Thomas von Aquin zu zeigen, wo gesagt sei, was »esse« eigentlich bedeute und was der Satz besage: Deus est suum esse. Ich habe bis heute noch keine Antwort. —

Gott und Sein ist nicht identisch. (Wenn Rickert meint, der Begriff »Sein« sei zu sehr belastet, so darum, weil er Sein im ganz engen Sinn von Wirklichkeit im Unterschied zu den Werten versteht.) Sein und Gott sind nicht identisch, und ich würde niemals versuchen, das Wesen Gottes durch das Sein zu denken. Einige wissen vielleicht, daß ich von der Theologie herkomme

und ihr noch eine alte Liebe bewahrt habe und einiges davon verstehe. Wenn ich noch eine Theologie schreiben würde, wozu es mich manchmal reizt, dann dürfte in ihr das Wort »Sein« nicht vorkommen.

Der Glaube hat das Denken des Seins nicht nötig. Wenn er das braucht, ist er schon nicht mehr Glaube. Das hat Luther verstanden. Sogar in seiner eigenen Kirche scheint man das zu vergessen. Ich denke über das Sein im Hinblick auf seine Eignung, das Wesen Gottes theologisch zu denken, sehr bescheiden. Mit dem Sein ist hier nichts auszurichten. Ich glaube, daß das Sein niemals als Grund und Wesen von Gott gedacht werden kann, daß aber gleichwohl die Erfahrung Gottes und seiner Offenbarkeit (sofern sie dem Menschen begegnet) in der Dimension des Seins sich ereignet, was niemals besagt, das Sein könne als mögliches Prädikat für Gott gelten. Hier braucht es ganz neue Unterscheidungen und Abgrenzungen.

VIERTE FRAGE: Was denken Sie über die Logistik?

HEIDEGGER: Logistik hat mit Philosophie nichts zu tun. Sie ist reine Rechnung, ein höheres Stockwerk der Mathematik, ist Mathematisierung alles Vorstellens, die für alles Mögliche anwendbar ist. Sie ist allgemein gültig und meint deshalb, wahr zu sein. Sie spielt eine große Rolle in der mathematischen Arbeit. Es hängt mit der Europäisierung zusammen, daß man die Logistik für *die* Philosophie hält, daß man meint, mit Formeln das Geringste über das Wesen einer Sache sagen zu können. Die Logistik ist so ausgebildet, daß sie in der mathematischen Forschung (Rechen- und Denkmachines) eine unheimliche Rolle spielt, d. h., daß hier, was mit Descartes begann, sich in einer unheimlichen Weise entfaltet, daß heute eben China wahrscheinlich in den nächsten Jahrzehnten, vielleicht Jahrhunderten, europäisch existiert, genau wie Japan — das ist die Europäisierung, d. h. daß das Wesen des neuzeitlichen Denkens, nicht nur durch die Maschinen, sondern durch

die Art der Technik, daß dieses Grundverhältnis zum Sein die Menschheit überhaupt bestimmt. Und nun ist meine private Meinung, daß die Wende des Geschickes des Menschen vermutlich nur von da ausgehen kann, von woher dieser Endzustand des heutigen Planeten erwachsen ist. Die praktische Probe: wenn man mit Amerikanern ins Gespräch kommt. Das ist nicht als Kritik gesagt, und jede Begegnung ist ja irgendwie zufällig — daß diese Menschen (abgesehen von Religion) in dem Moment, wo man mit ihnen über das spricht, was heute ist, gar nicht wissen, wo sie sind; und daß nur wir das können (ohne Anmaßung gesprochen), und daß wir es noch nicht merken.

FÜNFTE FRAGE: Ist es richtig, daß Sie für ›ontologische Differenz‹ auch andere Namen brauchen?

HEIDEGGER: Es ist ganz richtig, daß ich die ontologische Differenz, weil das Namen und Begriffe aus der Metaphysik sind, daß ich dasjenige, was in dieser Differenz steht, heute ganz anders benenne, auch der Sache nach anders sehe.

Es ist richtig, daß diese Differenz, *dia-phora*, dieser Austrag von Sein und Seiendem mit dem zu tun hat, was ich die Lichtung, die Wahrheit, die Unverborgenheit nenne; nicht so, daß Unverborgenheit die Verborgenheit beseitigt, sondern daß sie ihr Wesen davon hat — daß sie davon lebt. Das *alpha privativum* von *aletheia* gründet in der *letheia*.

SECHSTE FRAGE: Anerkennen Sie die Rickertsche Unterscheidung zwischen individualisierender und generalisierender Begriffsbildung?

HEIDEGGER: Damit bin ich aufgewachsen. Ich möchte den Namen meines verehrten Lehrers nicht irgendwie berühren. Aber diese Unterscheidung ist nun wirklich primitiv. Dieses Denken steht weit hinter Schelling, Hegel oder Leibniz zurück. Und trotzdem — für 1900 — 1910, für uns war es eine befreiende

Sache in einer Zeit, wo die Experimentalpsychologie versuchte, *die* wissenschaftliche Philosophie zu sein. Damals war die wertphilosophische Schule ein wesentlicher und entscheidender Anhalt an das, was in der großen Überlieferung als Philosophie gewußt wurde.

*Anmerkung*¹¹

Wie bei allen Seminarberichten, so läßt sich auch im vorliegenden Fall das Atmosphärische des Gespräches nicht festhalten. Dies gelänge auch nicht durch ein vollständiges Stenogramm. Die Darstellung bleibt ein Notbehelf, der den Teilnehmern die Erinnerung verdeutlichen kann.

¹¹ Die *Anmerkung* wurde von Heidegger nach Durchsicht des Seminarberichts geschrieben.

NACHBEMERKUNGEN

Im Band 15 der Gesamtausgabe Martin Heideggers sind die zu seinen Lebzeiten veröffentlichten Protokolle der Seminare zusammengefaßt, die er geleitet oder an denen er teilgenommen hat. Von den »Vier Seminaren« erschienen nur die französischen Ausgaben in Heideggers Lebenszeit, doch war die Aufnahme der Übersetzung in die Gesamtausgabe von ihm vorgesehen.

Die Protokolle sind, wozu die betreffenden Nachworte das Nähere mitteilen, auf unterschiedliche Weise entstanden; dementsprechend ist die Beschaffenheit der Texte verschieden. Der einzige Text, der eine Handschrift Heideggers wiedergibt, ist die als Nachtrag zum letzten der »Vier Seminare« erstmals veröffentlichte Erläuterung zu einem Wort des Parmenides mit der Vorbemerkung »Die Herkunft des Denkens«. Heideggers Handexemplare des »Heraklit«, auf dem Titel durch die Initiale »H.« gekennzeichnet, und des »Zürcher Seminars« (Namenseintrag auf dem Titel), enthalten keine Randbemerkungen.

Eine Besonderheit dieses Bandes sind die Textbeiträge von Seminarteilnehmern, unter denen Eugen Fink mit der eigenen Heraklit-Interpretation den herausragenden Anteil hat. Heidegger begegnet dem Leser hier im Dialog, als Leiter und Partner im Gespräch, als Lehrer und Vor-Lernender unter der »Autorität der Sache« (S. 286). Daher gewinnen die Berichte oft eine eigene Lebendigkeit aus seinem jeweiligen Eingehen auf die Teilnehmer; dieser andere Duktus der Texte unterscheidet die Seminare von den Vorlesungen und veröffentlichten Schriften.

Die Nachworte geben Hinweise auf das Zustandekommen der einzelnen Seminare und der früheren Ausgaben sowie auf die Teilnehmerkreise. Für das Heraklit-Seminar hat Friedrich-Wilhelm von Herrmann dies übernommen. Einige Ergänzungen zu dem unverändert beibehaltenen Nachwort (1977) der »Vier Seminare« folgen hier, darauf die entsprechenden Angaben zum

»Zürcher Seminar«. Die Texte wurden durchgesehen, gefundene Fehler berichtigt. Für den »Heraklit« und die »Vier Seminare« stellen Seitenmarginalien den Bezug auf die Paginierung der Einzelausgaben her. Alle Kolumnentitel in diesem Buch stammen vom Herausgeber.

I

Zu den »Vier Seminaren«

Die Handschrift der oben erwähnten Parmenides-Erläuterung hat Heidegger »zur Erinnerung an die Jahre gemeinsamer Arbeit« seinem Bruder Fritz zum 80. Geburtstag geschenkt, mit-samt der Vorbemerkung »Die Herkunft des Denkens«. Diese Texte gehören zusammen und werden deshalb hier beide mit-ge-teilt, obgleich Heidegger »Die Herkunft des Denkens« 1973 in der letzten Seminarsitzung nicht vorgetragen hat. Die Parmenides-Erläuterung an die Stelle ihrer Wiedergabe im Protokoll zu setzen, hatte er im Gespräch darüber erwogen. Da die Vorbemerkung nicht mit eingeschaltet werden kann, ohne den Verlauf des Seminars zu verfälschen, vermittelt der *Nachtrag* nun die Kenntnis des Ganzen, das nicht allein für jene Sitzung bestimmt war. Außerdem wurde der Text im Seminar mit »Erläuterungen . . . neben dem Lesen« dargeboten, die in das Protokoll eingegangen sind. Auch deshalb wurde der Protokolltext unverändert gelassen. Im Vergleich ergeben sich neben Wiederholungen Rückschlüsse auf die Erläuterungen. —

Am 30. 8. 1968 hat Heidegger die selbstgeformte Kurzfassung — »Ein zerrissener Strumpf ist besser als ein geflickter« — einer frühen Aufzeichnung von Hegel vorgetragen, die ihm seit Jahren geläufig war. Denn er hat sie ebenso in der Vorlesung »Was heißt Denken?« gebraucht, in deren Druck er oder ein Editionshelfer sie durch die von Rosenkranz gebrachte Urschrift ersetzt hat (Was heißt Denken?, 1954, S. 34. Die Kurzfassung steht in der Handschrift. — Karl Rosenkranz, G. W. F. Hegels

Leben. Supplement zu Hegels Werken, Berlin 1844, S. 552.). In Le Thor erinnerte François Vezin an Hegels Textgestalt, worauf Heidegger die Erläuterung einer »Berichtigung« durch den »Drucker« gab. Wenn hier nicht überhaupt in der zweisprachig gehaltenen Sitzung ein Mißverständnis entstand, wäre selbstverständlich der in Druckereien tätige Korrektor, französisch *prote*, gemeint gewesen. Otto Pöggeler hat 1978 mitgeteilt, daß der »Drucker« auf eine irrige Erinnerung an Gespräche im Hegel-Archiv über die Druckgeschichte von Hegels »Wastebok« zurückgehen kann, die im Frühsommer 1964 stattfanden, als Heidegger das Archiv besuchte. Eine andere Erklärung sehe ich nicht.

Heidegger zitiert Hegels Wortlaut in den »Holzwegen« (GA Bd. 5, S. 138); er wird »seine« Version also nicht für die einzige gehalten haben. Vermutlich hat sie sich ihm in seinem Gefallen an der derben Bildhaftigkeit des Hegelworts, diese noch auf die Spitze treibend, gebildet. Sie sollte uns ein Zeichen seines intensiven Kontakts mit Hegels Sprache sein. Heideggers Eigenprägung sollten wir nicht für schlechthin falsch erklären, — wir würden uns sonst vielleicht dem Vorwurf Hegels an zeitgenössische »seinwollende Philosophen« aussetzen, »Buchstabenmenschen« zu sein (Hegel an Schelling, Tschugg bei Erlach über Bern, 30. Aug. 1795. Briefe von und an Hegel Bd. I, hrsg. von Joh. Hoffmeister, Hamburg 1966, S. 33). Denn *der Gedanke* Hegels, daß das Zerrissene, »offen für den Einlaß des Absoluten« (Was heißt Denken?, a. a. O.), »besser« ist als das »geflückte Bewußtsein« der alltäglichen Selbstzufriedenheit, bleibt in Heideggers Prägung erhalten. Daß er sie 1968 zuerst nur zur »Übung im phänomenologischen Kindergarten« heranzog, ändert daran nichts. Beide Male, 1952 und 1968, *ohne* den Nachsatz vorgetragen, sagt sie das Selbe wie Hegels Aufzeichnung *mit* dem Nachsatz, wenn sie auch mit deren *Buchstaben* nicht übereinstimmt. 1952 wurde Heidegger durch eine Vielzahl der Hörer veranlaßt, von der »Zerrissenheit des Bewußtseins« auf das selbstzufriedene »geflickte Bewußtsein« zu kommen, was

aus den Notizen des Herausgebers mitgeteilt sei, da es nicht in den Druck eingegangen ist. Zweimal wurde in der Hörschaft über das Wort vom »zerrissenen Strumpf« gelacht. Zuerst antwortete Heidegger pädagogisch: »Ich weiß nicht, warum Sie lachen. Sie müssen das lernen, die Spannweite von einem Satz wie dem, den ich zitierte, auszuhalten.« Als er mit Wiederholung des Wortes fortfahren wollte, aber nochmals auf Lachen traf, reagierte er zornig enttäuscht: »Vielleicht leben Sie alle mit einem geflickten Bewußtsein.« — Falsch wird Heideggers Prägung erst, wenn ihr der Nachsatz angeschlossen wird, sofern dadurch dem Selbstbewußtsein die »Zerrissenheit« abgesprochen würde.

II

Das »Zürcher Seminar«

Auf Einladung des Vortragsausschusses der Studentenschaft der Universität Zürich sprach Heidegger am 5. November 1951 im Auditorium Maximum der Eidgenössischen Technischen Hochschule (die Studentenschaften beider Zürcher Hochschulen arbeiteten bei solchen Vorträgen zusammen). Als er das Vortragsthema endgültig festlegte, hatte er eine Aussprache schon im Blick; er schrieb am 18. Oktober 1951 an Beda Allemann, der als Vorsitzender des Ausschusses eingeladen hatte:

»... möchte ich bei dem zuletzt vorgeschlagenen Thema bleiben: »... dichterisch wohnet der Mensch ...«. Darin klingt auch das Problem der Sprache an in einer Weise, die für alle Beteiligten günstige Ansatzpunkte für eine Aussprache bietet. Außerdem trifft es mit dem Problembezirk zusammen, den Herr Prof. Spoerri in seinem neuesten Buch »Die Struktur der Existenz«, das er mir dieser Tage schickte, behandelt. So glaube ich, daß der Vortrag genug Anregung bieten wird.«

Die Initiative zu dem Gespräch am 6. November kann demnach durchaus von Heidegger selbst ausgegangen sein, doch wie

und wann es zur Vereinbarung der Aussprache kam, ist nicht mehr genau festzustellen; nach übereinstimmender Erinnerung Emil Staigers und Beda Allemanns ging es bei der Begegnung recht frei und ungezwungen zu. Theophil Spoerri's Proseminar war Ort des Gesprächs, weil am Tag nach dem Vortrag seine wöchentliche Zusammenkunft stattfand und Spoerri, auch von der im Brief genannten Schrift aus (in der er sich auf Heideggers »Holzwege« bezieht), daran sehr interessiert war.

Ein Protokoll wurde nicht geführt und es war keine Veröffentlichung vorgesehen. Erst als bekannt wurde, daß Rolf Naegele als Teilnehmer das Gespräch mitstenographiert hatte, »tauchte angesichts des nachhaltigen Eindrucks, den nicht nur der Vortrag Heideggers vom Vorabend, sondern ebenso sehr das Gespräch . . . hinterlassen hatte, spontan und fast zwangsläufig der Gedanke einer Veröffentlichung dieser Nachschrift auf . . .« (B. Allemann, Brief 12. 5. 1986). Die stenographische Mitschrift wurde von Beda Allemann nach einer Aufzeichnung, die er im Anschluß an das Seminar und ohne von dem Stenogramm zu wissen, gemacht hatte, und nach der noch frischen Erinnerung ergänzt. An der Redaktion des Textes, der Heidegger zur Durchsicht gesandt wurde, war ferner Emil Staiger beteiligt, vielleicht auch noch Dritte. Heidegger hat wohl nur wenig in den Text eingegriffen. Hinzugefügt hat er die am Vorabend ausgelassene Passage aus dem Vortragstext, den Hinweis auf die bevorstehende Veröffentlichung von »Bauen Wohnen Denken« und die Schlußanmerkung.

Wie die Kennzeichnung »Notbehelf« in der Anmerkung zeigt, hatte Heidegger einige nicht näher erklärte Vorbehalte gegenüber dem Text. In dem Brief vom 31. Dezember 1951, mit dem er das Skriptum zurückgab, lautet der letzte Satz dazu: »Stilistisch sollten einige Härten nachgebessert werden; aber ich wollte nicht zuviel im Text korrigieren.« Da der Bericht, so wie er vorliegt, demnach von Heidegger trotz Bedenken ein Impri-matur erhalten hat, wurde auch jetzt nicht versucht, die spürbaren Härten zu glätten, zumal durch sie das Unmittelbare der

mündlichen Rede mit ihrem Sprunghaften und Abbrechenden hervortritt, was den Sätzen den eigenen Reiz der sichtbar spontanen Gedankenentfaltung bewahrt. Auch in der hier weggelassenen Vorbemerkung des Vortragsausschusses ist gesagt, daß »die leitende Absicht bei der Ausarbeitung« des Textes »war, das gesprochene Wort, so gut es gehen mochte, unverändert wiederzugeben. Auf diese Weise konnte freilich kein im üblichen Sinn druckfertiger Text gewonnen werden. So glauben wir kaum, betonen zu müssen, daß die Aufzeichnungen in der vorliegenden Form nicht für die breitere Öffentlichkeit bestimmt sind.« Auch die Übersetzung François Fédiers ins Französische sucht jene Härten als Ausdruck der gesprochenen, nicht geschriebenen Sprache wiederzugeben (Martin Heidegger, Séminaire de Zurich, 6 novembre 1951. Traduit de l'allemand et présenté par F. Fédier, in: PO&SIE No. 13, Paris (Belin) Deuxième trimestre 1980).

Da der Bericht später nicht wieder und 1952 nur »in beschränktem Maße zugänglich« gemacht wurde (Vorbemerkung; es waren 225 numerierte Exemplare), bewog die umrissene Eigentümlichkeit seiner Textform dazu, ihn nicht chronologisch an den Beginn des Bandes, sondern als *Anhang* an sein Ende zu stellen. Damit soll das große Interesse nicht verkleinert werden, das er nicht zuletzt durch Heideggers sehr offene Bemerkungen über sein Denken zu einer Zeit hat, in der die meisten Nachkriegsveröffentlichungen noch nicht erschienen waren. — Schweizerische Rechtschreibung wurde durch die deutsche ersetzt; akademische Titel der Gesprächsteilnehmer wurden gestrichen.

Bei der Aussprache waren anwesend die Professoren Theophil Spoerri, Emil Staiger und Franz Keller mit ihren Studenten, Beda Allemann, Walter Georgi als Medizinstudent; ferner wahrscheinlich, nach der Liste der Empfänger des gedruckten Berichts, die Zürcher Dozenten Donald Brinkmann, Richard Meyer (beide Philosophie), Max Wehrli (Ältere deutsche Literatur) und Medard Boss, der zu der bekannten fruchtbaren Zu-

sammenarbeit mit Heidegger auf den Gebieten der Medizin und Psychiatrie gekommen ist.

Herzlichen Dank sage ich Monsieur René Char für seine erneute Zustimmung zur Wiedergabe seines Gedichts, Herrn Dr. Hermann Heidegger für Hinweise und umständliche Recherchen sowie Herrn Prof. Dr. Beda Allemann für seine ausführlichen Mitteilungen zum »Zürcher Seminar«. Ich danke auch Herrn Prof. François Fédier für seine Briefe zu den »Vier Seminaren« und zum »Zürcher Seminar«, Herrn Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann für das Nachwort zum »Heraklit« und Herrn Prof. Dr. Otto Pöggeler für die Hinweise zum oben erwähnten Hegel-Zitat.

Curd Schwadt