

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

III. ABTEILUNG: UNVERÖFFENTLICHTE ABHANDLUNGEN
VORTRÄGE – GEDACHTES

BAND 71
DAS EREIGNIS



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

DAS EREIGNIS

Universitätsbibliothek Wuppertal



W00114501



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Herausgegeben von
Friedrich-Wilhelm v. Herrmann

INHALT

VORWORTE

Sophokles, Oidipus auf Kolonos, Vers 73f.	3
Diese »Darstellung« beschreibt und berichtet nicht	3
Das Geschick des Seyns geht an die Denker über	3
Die Fügung des Seyns im Ereignis zum Anfang	4
Nicht nur das Weltall hindurch	4
Zu den »Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)«	4

I. DER ERSTE ANFANG

A. Der erste Anfang ΑΛΗΘΕΙΑ

1. Der erste Anfang	9
2. Ἀλήθεια – ἰδέα	10
3. Die Irre	12
4. Ἀλήθεια (Platon)	12
5. ἐν aus οὐσία	12
6. Wahrheit und Sein bei den Griechen (Gesagtes und Ungesagtes)	12
7. ἀ-λήθεια	13
8. Ἀλήθεια und »Raum und Zeit«	13
9. Ἀλήθεια und der erste Anfang (φύσις)	14
10. ἀ-λήθεια	15
11. Im ersten Anfang	15
12. Die Wahrheit und das Wahre	16
13. Unverborgenheit	16
14. φύσις – ἀλήθεια – Seyn	16

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2009
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks und der Übersetzung.
Ohne Genehmigung des Verlages ist es nicht gestattet, dieses Werk oder Teile
in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder
unter Verwendung elektronischer Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen
und zu verbreiten.

Satz: Mirjam Loch, Frankfurt am Main
Druck: Wilhelm & Adam, Heusenstamm

Gedruckt auf Alster Werkdruck der Firma Geese, Hamburg.
alterungsbeständig  ISO 9706 und PEFC zertifiziert  Printed in Germany
ISBN 978 3 465 03640 1 kt · ISBN 978 3 465 03644 8 Ln

2009/442

15. Ἀ-λήθεια und das Offene	17
16. Wahrheit und Seyn	18
17. ΑΛΗΘΕΙΑ	19
18. »Wahrheit« und Seyn	19
19. Zur Wahrheitsfrage	20
20. Der Augenblick der Festmachung	20
21. ἀλήθεια – ιδέα	20
22. Wahrheit und Sein	20
23. ἀγαθόν	21
24. Inwiefern die ἀλήθεια	21
25. Einfach sagen	21
26. Inwiefern die ἀλήθεια	22
27. ταὐτόν	22
28. ταὐτόν	23
29. Wie der νοῦς – λόγος – ψυχή	23
30. Wie jetzt erstmals zur Inständigkeit	24
31. Man kann nicht	24
32. Der Grund des Wandels des Wesens der Wahrheit	24
33. φύσις – ἀλήθεια	25
34. φύσις – das in sich zurückgehende Aufgehen	25
35. Ἀ-λήθεια → ὁμοίωσις	26
36. Das Seyn und der Mensch	27
37. Das Seyende des Seyns	27
38. Der erste Anfang	27
39. Die Erfahrung der Entwindung im ersten Anfang	28
40. τὸ ἔν – τὸ ταὐτόν – ἀλήθεια	29
41. Die Erfahrung des ersten Anfangs	29
42. Der erste Anfang	30
43. Für die Auslegung	31
44. Das Seyn ist	31

B. Δόξα

45. Von der ἀλήθεια – φύσις zur ιδέα über die δόξα	31
46. δόξα – Glanz, Leuchte, Strahlen	32

47. τὰ δοκοῦντα	32
48. Die Herkunft der δόξα	32
49. ἀλήθεια – δόξα	33
50. Parmenides	33
51. δόξα	35
52. δόξα und τὰ δοκοῦντα	35
53. γίνεσθαι – ὄλλυσθαι	36

C. Anaximander

54. Wenn das ἄπειρον des Anaximander die ἀλήθεια wäre? ..	36
55. Der Übergang	37
56. τὸ πέρας – τὸ ἄπειρον	38
57. ἀδικία	38
58. Im Spruch des Anaximander	39
59. Das Sagen des Seins	39

D. Das abendländische Denken

Die Reflexion

Das Da-seyn

60. Das denkerische Denken und der »Begriff«	43
61. Weshalb im »Denken« (als »Philosophie«) nichts »herauskommt«	43
62. Der Anfang des abendländischen Denkens	44
63. Über das Denken denken	45
64. Der Anfang des Denkens	46
65. Philosophie – Denken – Sein	47
66. Überlieferung aus dem Wesen des Geschichts	47
67. Geschichte und Historie	47

E. Unterwegs zum ersten Anfang
Die Vorbereitung des seynsgeschichtlichen Denkens
Auf der Brücke zum Bleiben

68. Leitworte zum Sein	48
69. In den Bereich der Stimmung	48
70. Der Übergang	49
71. Der Entsturz der Ἀλήθεια aus dem Welt-Gebirg und der Anfang des Seins-Geschickes	50

F. Der erste Anfang

72. Die Zeit kommt	54
73. Wahrheit und Erkennen	54
74. Zur Darstellung des ersten Anfangs	55
75. Das erstanfängliche Wesen des Seins	56
76. Die Erinnerung in den ersten Anfang	57
77. φύσις und der erste Anfang	57
78. Das Noch-Unanfangende im ersten Anfang	58
79. Der erste Anfang und seine Anfängnis	59
80. Der erste Anfang als Ἀλήθεια	59
81. Im ersten Anfang	60
82. Die Denker des ersten Anfangs	61
83. Der erste Anfang	61
84. Die Auslegung des ersten Anfangs	62
85. Zur Auslegung des ersten Anfangs	63
86. Die auslegende Erinnerung	64
87. Vorgehen	64
88. Der naheliegende Einwand	65
89. Anaximander und Heraklit	66
90. Anaximander und Parmenides	66
91. Heraklit und Parmenides	66

G. Der erste Anfang

92. Der erste Anfang. Die ἀλήθεια	67
93. Den ersten (Anfang) zeigen	67
94. Die verborgene erstanfängliche Sprach-losigkeit	68
95. Der erste Anfang	68
96. Der erste Anfang	68
97. Nicht alle Denker im Beginn	68
98. Der erste Anfang	69
99. Der erste Anfang	69

H. Der Fortgang des ersten Anfangs
in den Beginn der Metaphysik

100. Ἀλήθεια → ὁρθότης	70
101. Der Fortgang aus dem ersten Anfang	70
102. Die Anwesen, die Beständigung, das Ab-ständige	71
103. φύσις – ἰδέα	71

II. DER ANKLANG

A. Der Anklang
Durchblick

104. Der Anklang	75
105. Der Anklang	75
106. Anklang	76
107. Die Geschichte des Seyns	76
108. Anklang	77
109. Der erste Anklang ist der Anklang des Vorbeiganges	77
110. Der Anklang	78

B. Die Zeichen des Übergangs Der Vorbeigang Das Inzwischen der Seynsgeschichte	
111. Zeichen des Seins im Weltalter der Vollendung der Metaphysik	79
112. Die Irre des Irrsterns als das Inzwischen des Vorbeigangs	82
113. Das Wesen der Wahrheit im Vorbeigang	82
114. Das Unabwendbare	82
115. Die Verendung der Metaphysik und der Übergang	84
116. Der Vorbeigang	84
117. Der Vorbeigang	84
118. Der Vorbeigang	85
119. Der Vorbeigang	85
120. Anklang	86
121. Die Überwindung der Metaphysik	86
C. Die Neuzeit und das Abendland	
122. Die Verendung der Metaphysik und der Übergang in den anderen Anfang	87
123. Die seynsgeschichtlich erfahrene Gott-losigkeit	88
124. Die Vollendung der Neuzeit	90
125. Der Vorbeigang	91
126. Die Zeit des seynsgeschichtlichen Denkens	92
127. Der Wille zum Willen	93
128. Die Irre der Machenschaft	93
129. Das Wesen der »Neuzeit«	94
130. Neuzeit und Abendland	94
131. »Abendland« und »Europa«	95
132. Das Abendland und Europa	95
133. Seinsverlassenheit und Abendland	96
134. »Abendland«	97
135. Das Abendland	98

136. Welt-Geschichte und Abendland	99
137. Gewißheit, Sicherheit, Einrichtung, Rechnung und Ordnung	100
138. Verwüstung	101
139. Anfängnis des Anfangs und Seyn	102
D. Die Metaphysik Der Zwischenfall zwischen dem ersten und dem anderen Anfang Der Übergang (seine Zeichen)	
140. Die Metaphysik	103
141. »Metaphysik«	103
142. Anfang und Fortgang	104
143. Die Metaphysik und das Seyn	104
144. Wie und in welchem Sinne	105
145. Metaphysik	105
146. Die Verendung der Metaphysik im Willen zum Willen	105
147. »Wesen« und »Sein«	107
148. Das Ende der Metaphysik und »Weltbild«	107
149. Die Vollendung der Metaphysik	108
150. Die Inständigkeit in den Anfang	108
151. »Sein«	109
152. »Ordnung« und Seinsvergessenheit	109
153. Das Ende der Metaphysik und die Reflexion	110
154. Die letzten Reste der verendenden »Philosophie« im Zeitalter der Vollendung der Metaphysik	110
155. Seinsvergessenheit	111
156. Sein als Machenschaft	111
157. Das Sein als das Nicht-Sinnliche	112
158. Die Metaphysik: Kant und Schelling – Hegel	113
159. Wahrheit als Gewißheit	114

160. Das »biologische« »Leben« (Nietzsche)	114
161. Metaphysik	114
162. Die Verendung der Metaphysik	115
163. Die Sage	115

E. Der Wille zum Willen

164. »Das Sein« in der Metaphysik	115
165. Der Wille zum Willen	116
166. Der Wille zum Willen	117

III. DER UNTERSCHIED

167. Das Seyn	121
168. Einleitung	121
169. Der Unterschied (Aufriß)	122
170. Der Unterschied und das Nichts	124
171. Der Unterschied und das Ereignis	124
172. Der Unterschied	125
173. Der Unterschied	126
174. Der Unterschied und das »Seinsverständnis«	126
175. Die Unterscheidung	128
176. Die Unterscheidung und der Unterschied	129
177. Nichtung und Nein-Sagen	133
178. Das Nichts	133

IV. DIE VERWINDUNG

179. Aufriß	137
180. Die Geschichte des Seyns	137
181. Die Geschichte des Seyns	138
182. Die Fuge des Seyns	143
183. Die Fuge des Seyns	143

V. DAS EREIGNIS DER WORTSCHATZ SEINES WESENS

184. Das Ereignis. Der Wortschatz seines Wesens	147
185. Der Schatz des Wortes	170

VI. DAS EREIGNIS

186. Das Ereignis. Aufriß	181
187. Das Er-eynis	181
188. Er-eynis und Rührung	182
189. Anfang und Er-eynis	182
190. Er-eynis und Eigentum	183
191. Ereignis und Schicksal	183
192. Das Er-eynis ist Ein-fall	183
193. Das Ereignis – die Erfahrung	184
194. Er-eigen – Er-eignen	184

VII. DAS EREIGNIS UND DAS MENSCHENWESEN

195. Das Ereignis und der Mensch	189
196. Das Ereignis – Der Mensch	190
197. Das Ereignis	190
198. Das Ereignis und der seynsgeschichtliche, d. h. geschichthafte Mensch	191
199. Das Ereignis und der Mensch	191
200. Das Ereignis und der Mensch	192
201. Das Ereignis und der Mensch	192
202. Das Sein und der Tod	193
203. Das Unerfahrbare des Anfangs	195
204. Der Anfang und der Mensch	196
205. Das Seyn und der Mensch	197
206. Anfang und Mensch	199

207. Mensch und Sein	199
208. Sein und Mensch	200
209. Seyn und Menschenwesen	200
210. Das Seyn und der Mensch – Die einfache Erfahrung ..	200
211. Sein und Mensch	201

VIII. DAS DA-SEYN

212. Das Da-sein. Aufriß	205
213. Das Da-seyn	205
214. Das Da-sein	206
215. Das Da-sein	206
216. Da-sein	207
217. Alles Seyn ist Da-seyn	207
218. »Dasein« (wortgeschichtlich)	208
219. Da und Da-sein	208
220. Die Lichtung und ihre scheinhafte Leere	208
221. Das Einfache und das Öde	209
222. Im Da-sein	209
223. Da-sein	209
224. Das Seyn – als das Da-seyn	209
225. Das Zeit-tum der seynsgeschichtlichen (erfahrenen) Gott-losigkeit	210
226. Das Da-sein er-leuchtet	210
227. Da-sein und »Offenheit«	211

A. Der seynsgeschichtliche Mensch
und
das Da-seyn (die Inständigkeit)

228. Die Inständigkeit	211
229. Der Adel der Armut	212
230. Inständigkeit	212
231. Die Inständigkeit im Da-sein	213

232. Wissen	213
233. Das Ereignis und das geschichthafte Menschenwesen ..	213
234. Der Adel des Menschen und seine Armut in der Geschichte des Seyns	213
235. Das Ereignis und der Mensch	214
236. Das Offene der Verbergung	214
237. Die Inständigkeit und die Lichtung des Da	215
238. Das Unvergleichbare	215

B. Das Da-seyn
Der Zeit-Raum
Da-sein und »Reflexion«
Inständigkeit und die Stimmung

239. »Reflexion«	216
240. Da-sein – »Raum«	216

C. Stimmung und Da-sein
Der Schmerz der Fragwürdigkeit des Seyns

241. Die Stimmung	217
242. »Stimmung«	218
243. Die Stimmung des Denkens ist die Stimme des Seyns ..	220
244. Untergang und seine Stimmung	221
245. Da-sein und Danken	221
246. Die Grundstimmungen der Seynsgeschichte	222
247. Die Grundstimmungen der Seynsgeschichte	222
248. Die Er-stimmung	223
249. Die Stimme, die Stimmung, »die Gefühle«	224

IX. DER ANDERE ANFANG

250. Worin west die Wesenseinheit von Ereignis und Anfang?	227
---	-----

251. Die Gegenwendigkeit im Ereignis und Anfang	227
252. Der Anfang	227
253. Der Anfang	228
254. Der letzte Gott	229

X. WEISUNGEN IN DAS EREIGNIS

A. Der Austrag des Unterschieds (der Unterscheidung) Die Erfahrung als der Schmerz »des« Abschieds

255. Der Schmerz – die Erfahrung – das Wissen	233
256. Die Erfahrung	233
257. Der Schmerz des Austrags	234
258. Der Austrag als Danken	235
259. Der Austrag des Unterschieds	237
260. Das anfängliche Denken ist abgründendes Denken	238
261. Das Seyn ist erfahren	240
262. Die Frage: inwiefern?	240
263. Das seynsgeschichtliche Denken sagt das Seyn	241
264. Der Austrag und das Fragen Die Fragwürdigkeit des Seyns	241
265. Das Wesen der Erfahrung Die Fragwürdigkeit des Seyns	242
266. Stiftung und Austrag	243

B. Das seynsgeschichtliche Denken Der Austrag des Unterschieds (der Unterscheidung) Die Sorge des Ab-grundes Der Holzweg Das Denken und das Wort

267. Das seynsgeschichtliche Denken	246
268. Das seynsgeschichtliche Denken	247
269. Das seynsgeschichtliche Denken im Übergang	247

270. Das seynsgeschichtliche Denken	247
271. Das seynsgeschichtliche Denken. Das denkende Wort	248
272. Das seynsgeschichtliche Denken	251
273. Das Ereignis	251
274. Das Denken	252
275. Der Zwiespalt im Vorrang der Darstellung	253
276. Der Anfang – Die Unerfahrenheit	253
277. Der unverschmerzliche Abschied	254
278. Das seynsgeschichtliche Denken und der Begriff	254
279. Das anfängliche Denken	254
280. Der Austrag des Unterschieds	255
281. Das Denken als der Austrag	256
282. Der Austrag	256
283. Die Ab-sage in der Sage des Ereignisses	257
284. Der Holzweg	257
285. Anfang und Unmittelbarkeit	258
286. Das anfängliche Denken im Herkommen aus der Metaphysik	259
287. Wenn das Seyn auf sich zu die Spur des Menschenwesens biegt	261
288. Das Denken des Seyns	261
289. Das Denken und das Wort	262
290. Das Seyn – Denken	263

C. Zur ersten Erläuterung der Grundworte Die »Wahr-heit« (zu: Sage des ersten Anfangs) Das »Wesen« und die »Wesung« Die Geschichte und das Geschicht

a. Das »Wesen« und die »Wesung«

291. Seyn und Wesen	264
-------------------------------	-----

b. Geschichte

292. Zum Wortgebrauch	265
293. Die Geschichte ist das Geschicht	266

294. Das Wesen des Geschichts.	266
295. Die Geschichte.	267
296. Geschichte.	268
297. Überwindung, Übergang, Anfang.	269
298. Seinsgeschichte.	270
299. Raum und Zeit.	271
300. Geschichte und Historie.	271
301. Unter-gang.	271

XI. DAS SEYNSGESCHICHTLICHE DENKEN (DENKEN UND DICHTEN)

A. Die Erfahrung des Fragwürdigen Der Sprung Die Auseinandersetzung Die Klärung des Tuns Das Wissen des Denkens

302. Leitworte.	275
303. Das seynsgeschichtliche Denken ist das anfängliche Erfahren der Verwindung des Seyns.	275
304. Das Nächste des anfänglichen Denkens.	276
305. Das Wissen des Denkens.	276
306. Inwiefern das denkerische Denken des Seyns ein Danken ist.	277
307. Das seynsgeschichtliche Denken ist der nichtvergängliche Abschied vom Seyn.	279
308. Denken des Seyns.	279
309. Die alles erweckende, stete Erfahrung des seynsgeschichtlichen Denkens.	280
310. Die denkerische Gründung als Begründung. Die Begründung und die Erfahrung. Im eigensten Gesetz des Denkens bleiben.	280
311. Die denkerische Aussage.	281

312. Das seynsgeschichtliche Denken des Anfangs.	281
313. Das denkende Sagen und sein Anspruch.	282
314. Das Wort.	283
315. Der Sprung.	284
316. Die Klärung des Tuns.	285
317. »Kritik«.	287

B. Der Anfang und die Aufmerksamkeit

318. Die Erfahrung des Anfangs.	288
319. Die Erfahrung.	288
320. Die Anmerkungen und die Aufmerksamkeit.	289
321. Von der Aufmerksamkeit.	289
322. Von der Aufmerksamkeit.	290
323. Die Aufmerksamkeit.	290
324. Die Aufmerksamkeit.	290
325. Seinsvergessenheit.	291
326. Die Seinsvergessenheit.	291
327. Die Seinsvergessenheit und die Aufmerksamkeit.	292
328. Sein und Seiendes.	292
329. Anfang und Sein.	293
330. Die Entscheidung.	293

C. Die Sage des Anfangs

331. Das Wort, die Metaphysik und der Anfang.	294
332. Das Wort des anfänglichen Denkens.	294
333. Das seynsgeschichtliche Denken und das Verlangen nach Eindentigkeit, Widerspruchslosigkeit, Zirkelfreiheit und Verständlichkeit.	295
334. Innerhalb des ersten Versuches des seynsgeschicht- lichen Denkens.	296
335. Die Sage des Anfangs.	297
336. Die Sage des Anfangs.	297
337. Die Sage des Anfangs.	300

338. Der anfängliche Anspruch des Anfangs	301
339. Das anfängliche Denken	301
340. Anfang als ἀρχή und anfängliches Denken	302
341. Anfang und Erinnerung	302
342. Die Sage des Anfangs	303

D. Denken und Erkennen Denken und Dichten

343. Dichten – Denken	305
344. Gegrüßt-sein und Da-sein	306
345. Der Übergang	306
346. Dichten und Denken	307
347. Denken und Dichten	307
348. Schweigen und Sagen	308
349. Danken	308
350. Das wesentliche Denken	309
351. Das wesentliche Denken	309
352. Denken und Dichten	311
353. Das Eingeständnis und die Inständigkeit	311
354. Eingeständnis und Gelassenheit	311
355. Die Befängnis im Anfang	312
356. »Denken«	312
357. Danken und Schweigen	313
358. Denken und Danken	313
359. Danken und Seyn	314
360. Er-eignis und Dank	314
361. Denken	314
362. Denken und Erkennen	315
363. Denken	317

E. Dichten und Denken

364. Dichten und Denken	320
365. Denken und Dichten	321

F. Der Dichter und der Denker

366. Dichten und Denken	322
367. Die Wahrheit der Dichtung Hölderlins	324
368. Die erste und äußerste Trennung des Denkens und Dichtens	324
369. Denken und Dichten	325
370. Dichten und Denken	325
371. Dichten und Denken	326
372. Der Dank des Verzichts ist der denkerische Dank	328
373. Das künftige seynsgeschichtliche Wesen des Dichters und des Denkers	329
374. Dichten und Denken in ihrem Bezug zum Wort	333
375. Der Denker und der Denker	334

G. »Anmerkungen« und »Auslegung«

a. Das Denken zu Hölderlin »Auslegung«

376. Hölderlin	335
377. Hölderlinauslegung	335
378. »Auslegungen« zu »Hölderlin«	335
379. Das Denken zu Hölderlin	336
380. Die Hölderlin-Auslegung innerhalb des anderen Denkens	337

b. »Anmerkungen« und »Auslegung«

381. »Anmerkungen«	338
382. Anmerkungen und die Auslegung	338
383. Anmerkungen	339
384. Die Anmerkungen	340
385. Anmerkungen	340
386. Die Auslegung	341

Nachwort des Herausgebers	343
-------------------------------------	-----

VORWORTE

καὶ τίς πρὸς ἀνδρὸς μὴ βλέποντος ἄρκεσις;
ὅς' ἂν λέγωμεν πάνθ' ὁρῶντα λέξομεν.

Sophokles, Oidipus auf Kolonos, Vers 73 f.

Und welches ist von einem Manne, der nicht blicken kann,
denn die Gewähr?

Was wir auch sagen mögen, Alles sagend sehen wir.

ἄρκεσις »Gewähr« – was er bietet an haltbarem Anhalt.

βλέπειν »blicken« – den Anblick haben vom Seienden, von den
Dingen und Begebenheiten. In all diesem versieht sich
dieser Mann. Er ist blind für das Seiende.

ὁρᾶν »sehen« – das Auge haben für das »Sein« – das Geschick –
die Wahrheit des Seienden. Dieses Sehen ist die Sicht des
Schmerzes der Erfahrung. Das Leidenkönnen bis zum
Leid der völligen Verborgtheit des Wegganges.

*

Diese »Dar-stellung« beschreibt und berichtet nicht; sie ist weder
»System« noch »Aphorismus«. Sie ist nur dem Anschein nach
»Dar-stellung«. Es ist ein Versuch des antwortenden, gründenden
Wortes; die Sage des Austrages; aber ein Gang auf einem Holz-
weg.

Alles seit den »Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)« in diese
Sage verwandeln.

*

Das Geschick des Seyns geht an die Denker über

Unter jedem der Grundworte wird das Selbe, das Ereignis gesagt.
Ihre Folge ist aus dem Wesen des Austrages bestimmt, zu dessen
Inständigkeit die Sage vielleicht bisweilen übereignet ist.

Die Grundworte sind Spuren, die in einem unüberschaubaren
Kreis um das Ereignis führen in einem Bereich, der über alle Nähe
und deshalb unbekannt ist für jedes unmittelbare Vorstellen.

Jedes Wort antwortet dem An-spruch der *Kehre*: daß die Wahr-
heit des Seyns west im Seyn der Wahrheit.

Der Ring der Kehre zeigt die Verwindung der Anfängnis an.

Das Denken der Geschichte des Seyns gründet den Ab-grund, indem es in der Wahr-heit des Anfangs inständet und so das Wort wandelt.

*

Die Fügung des Seyns im Ereignis zum Anfang.
Der Fug ist das Gefüge und das Sichfügen zumal.
Die Fuge des Seyns ist das Eine und das Andere aus dem
Fug des Anfangs.

*

Nicht nur das Weltall hindurch
sondern durch das Seynsall
im Ereignis
zum Anfang
aber niemals im Anfang
denkend sich fügend
fügend denken – den Unterschied in den Abschied austragen.

Die Darstellung geht vor und zurück und folgt der Kehre und ist im Wiederklang von Anklang und Einklang.

*

Zu den »Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)«

1. Die Darstellung ist stellenweise zu lehrhaft.
2. Das Denken befolgt die nur lehrhaft berechnigte Anlehnung an die Unterscheidung der »Grundfrage« und »Leitfrage« innerhalb der »Seinsfrage«. Diese selbst ist noch eher im Stil der Metaphysik gefaßt, statt nach der Art der schon begriffenen Seinsgeschichte gedacht.
3. Demgemäß ist auch »der Anfang« noch vom Vollzug der Denker aus gefaßt und nicht in seiner Wesenseinheit mit dem Ereignis.
4. In einem damit erhält das Ereignis noch nicht die rein anfängliche Wesung des Abgrundes, in dem sich die Ankunft des Seienden und die Entscheidung über Göttertum und Menschenwesen vorbereitet.

Der Gedanke des letzten^a Gottes ist noch undenkbar.

5. Das Da-sein ist zwar wesenhaft aus dem Ereignis gedacht, aber dennoch zu einseitig auf den Menschen zu.

6. Das Menschenwesen noch nicht hinreichend geschichtlich.

^a einstigen

1. DER ERSTE ANFANG

A. Der erste Anfang
ἈΛΗΘΕΙΑ

vgl. Die Geschichte des Seyns [GA 69]
vgl. Die Überwindung der Metaphysik [GA 67]
vgl. Besinnung [GA 66]
vgl. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) [GA 65]
vgl. Wahrheitsvortrag 1930: Vom Wesen der Wahrheit
[GA 80]
vgl. Sein und Zeit [GA 2]

vgl. Vorlesungen:

Wintersemester 1931/32: Vom Wesen der Wahrheit. Zu
Platons Höhlengleichnis und Theätet [GA 34]
Sommersemester 1932: Der Anfang der abendländischen
Philosophie (Anaximander und Parmenides) [GA 35]
Wintersemester 1934/35: Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein« [GA 39]
Sommersemester 1935: Einführung in die Metaphysik [GA 40]
Sommersemester 1936: Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809) [GA 42]
Wintersemester 1937/38: Wahrheit: Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik« [GA 45]

1. Der erste Anfang

Die Ἀλήθεια west als der Anfang.

Die Wahr-heit ist die Wahrheit des Seins.

Die Wahrheit ist »die Göttin« θεά.

Ihr Haus ist wohlgerundet, nicht geschlossen, nie (erzitterndes) verstellendes Herz, sondern entbergendes Durchleuchten von Allem. Die Ἀλήθεια ist erstanfänglich die Verborgene – die *Wahr-*

-heit: die verbergende Wahrung des Lichten – Offenen, die Gewährung des Aufgangs, die Zulassung der Anwesenheit. *Die Wahrheit ist das Wesen des Seins.*

*		
Das Seiende	Ἀλήθεια	(erster Anfang)
Sein – Wahrheit		
Wahrheit – Sein		
Kehre	die Wahr-heit	(anderer Anfang)
Ereignis		
Anfang		
Unter-Schied		
Austrag		

»Sein« ist schon in der Entwindung (und zwar west es in der unkennbaren Entwindung). *Die Verwindung des Seins.*

Doch zunächst wird es schwer bleiben, dem Seyn aus der Verwindung zu entsagen und zugleich die Wahrheit »seiender« zu erfahren als je eine erkenntnishafte Deutung ihres Wesens dies vermag.

2. Ἀλήθεια – ἰδέα

Die Entbergung; wann und wo ist und geschieht dies? Können wir so fragen, wenn wir wissen, daß Ἀλήθεια das Sein selbst ist; aber ἔστιν γὰρ εἶναι – gewiß, darin liegt aber, daß das Sein selbst den Zeit-Ort erweist, ohne je durch eine Stellenangabe darinnen selbst fest-gestellt werden zu können.

Aber wird nicht die Frage stets unausweichlich: wie denn die Ἀλήθεια aufgenommen und bewahrt werde. Gewiß – allein diese Aufnahme (Erwesung des Menschen als νοῦς) ist nicht erst die Gründung der Ἀλήθεια, die nur in ihrer eigenen Anfänglichkeit west, d. h. anfänglich. Deshalb ist die Erfahrung des Anfanghaften entscheidend, zugleich aber der Verzicht auf ein Erklären oder Unterbringen an einem Ort. All dieses drängt nur ins Fragen, weil wir aus dem Seienden her denken und noch wenig genug dem Sein zu genügen vermögen, das wir, der Nennung folgend, zugleich doch als einen »Gegenstand« nehmen und suchen.

Ist aber dann die ἰδέα, die Scheinsamkeit, nicht das selbe wie die ἀλήθεια? Ja und Nein. In ihr noch das Wesen des Aufgehenden, aber zugleich die Aufnahme des Erblickens, wodurch die ἰδέα selbst das wird, *worauf* ein Richten sich richtet. Dadurch wird aber zunächst nichts von »Subjekt« und Subjektivem eingeführt. Nur dieses ist wesentlich, daß die Unverborgenheit unter das Joch der ἰδέα und d. h. des Erblickens kommt; wobei aber das Erblicken nicht die ἰδέα selbst setzt und schafft, sondern sie vernimmt.

Allein dies scheint doch schon im Satz des Parmenides gesagt zu sein, wo doch das νοεῖν schon in seiner Zugehörigkeit zum Sein genannt wird. Ist hier das εἶναι nicht schon νοούμενον, also ἰδέα? Gerade nicht – gerade dieser Schritt liegt fern, sondern νοεῖν und εἶναι sind genannt in der Zugehörigkeit zur ἀλήθεια. Und dieses ist etwas wesentlich anderes denn die Einspannung von ἀλήθεια und νοῦς unter das Joch der ἰδέα.

Die ἰδέα aber als ἀγαθόν rückt in den Bezirk der Ermöglichung und damit der Erklärung – des Bedingens – des Herstellens – αἴτιον; αἴτιον ist ἀρχή. Aber nicht ist die ἀρχή anfänglich αἴτιον.

Mit dem Schritt zum ἀγαθόν wird das Sein zu einem Seienden, zum Seiendsten *der* Art, daß es das Sein verursacht – nicht zum Sein, das anfänglich ist.

Nicht ist es das Selbe: das im höchsten Sinne Seiende (Seiendste) und das, was als das reine Sein nie ein Seiendes ist und doch gerade deshalb die reine Wesung bleibt und anfänglich und einzig »ist« – anfänglicher denn jenes ἔστιν des εἶναι bei Parmenides.

Dann aber und allem zuvor müssen wir bedenken: Ἀλήθεια ist die Entbergung der Verbergung und west in sich in das Ab-gründige und Rätselvolle – und dieses ist nicht nur eine Schranke, die dem menschlichen Fassen vorgelegt wird, sondern die Ab-gründung ist die Wesung selbst – das Anfangen.

Doch bleibt noch die Frage des Bezuges zur Ἀλήθεια und zum Anfang selbst – im ersten Anfang unbestimmt, im anderen Anfang: das Da-sein.

3. Die Irre

ist das äußerste Unwesen der Wahrheit.

4. Ἀλήθεια (Platon)

In den Pseudoplatonischen ὅροι (Definitionen):

413 c 6 sq.

Ἀλήθεια ἔστι ἐν καταφάσει καὶ ἀποφάσει ἐπιστήμη ἀληθῶν.

Unverborgenheit – Gehaben im Zusage und Absagen. »Erkenntnis« von Unverborgenem.

413 c 4 sq.

Πίστις ὑπόληψις ὁρθὴ τοῦ οὕτως ἔχειν ὡς αὐτῷ φαίνεται βεβαιότης ἥθους.

Glaube, die richtige Vorwegnahme, daß sich etwas so verhält wie es einem sich zeigt. Festigkeit der Haltung.

5. Ἐν aus οὐσία

bzw. aus dem Grund und als dem Grund.

Welche Art »Einheit«?

Vgl. Kant, Einheit des Zusammenstehens Kr.d.r.V. B § 16.

»Zusammen« – παρά.

»stehen« – στάσις.

ständig –

»ständig« – αἰεί.

6. Wahrheit und Sein bei den Griechen

(Gesagtes und Ungesagtes)

(vgl. S.S. 42. S. 34f.)*

Dem Denken aus dem Ungesagten und Verborgenen her widerspricht nicht die Erfahrung des Seins als φύσις.

Aber die οὐσία – hier auch schon der Beginn der Zerstörung der ἀλήθεια.

* Hölderlins Hymne »Der Ister«, Freiburger Vorlesung Sommersemester 1942. [GA 53. Hrsg. v. Walter Biemel 1984, S. 150 ff.].

7. ἀ-λήθεια

In der ἀλήθεια ist das Wesen des Griechentums aufbewahrt. Wie sollte auch diese Verwahrung sich nicht im Wesen der Wahrheit ereignen, die ein solches Volk erfahren durfte. Die ἀλήθεια – das Unverborgene – sagt, daß das Wahre nicht die Wahrheit ist; die Wahrheit als Wahrheit enthält auch und gerade das Verborgene, eher noch die Verbergung des Verborgenen, die nur ein Maß der Entbergung in diese aufgehen läßt.

Hier verbirgt sich jene Bestimmung des anfänglichen Denkens, daß es von Anfang an bereit ist zur Anerkennung des Unvereinbaren und Sichausschließenden, in dem es dessen Einheit als den Grund ahnt, ohne doch dieses schon erfahren zu können in einem Fragen. (das Wesen des ἔν!)

In dieses zwiefältige Wesen der ἀλήθεια ist das ὄν und μὴ ὄν und sein Bezug zu bergen; hier ist der Grund für das ἔν – πάντα (Heraklit B 50), die ἀρμονία ἀφανής (B 54), τὸ ἀντίξουν συμφέρον (B 8), das σημαίνειν (B 93), was alles zumeist modern und vom Bewußtsein her, d. h. dialektisch gedacht wird und damit auch mißdeutet.

8. Ἀλήθεια und »Raum und Zeit«

Raum und das räumliche Vorstellen und Denken

(vgl. z. B. das Wesen des An-denken an das Gewesene)

Man sagt, daß wir überall räumliche Vorstellungen auch im »geistigen« raumlosen und unräumlichen Bezirk anwenden.

In Wahrheit wenden wir nicht Räumliches an, sondern wir erkennen nur nicht das sog. bloß Räumliche als eine Verfinsternung und Entwesung des gelichteten Offenen – des Ekstatischen der Wahrheit des Seyns, das weder durch die gewohnte Zeit noch durch die eingefahrene Raumvorstellung je gegriffen werden kann.

In Wahrheit ist dieses Nichtkennen des Wesens von Raum und Zeit freilich schon sehr alt und fast anfänglich, weil die Wesung der Wahrheit in ihrem Anfang ungegründet bleiben mußte. Deshalb kamen auch im Erklären Ort und Zeit in die Vorhand und

seit der Zeit der neuzeitlichen Metaphysik ist vollends »die Natur« losgelöst von der φύσις und abgewandelt in die Gegenständlichkeit einer Vorstellungsart oder im sog. »Biologischen« in der Vorstellungsart des gleich vagen und wirren Erlebens des Lebensstromes.

Die losgebundene Faselei dieses Vorstellens ist unzulänglich der anfänglichen Erfahrung des Seyns.

9. Ἀλήθεια und der erste Anfang (φύσις)

Das Wesende im ersten Anfang, sein Anfänglicheres ist die ἀλήθεια.

Anaximander: τὰντὰ – ἄπειρον

Heraklit : φιλεῖν κρύπτεσθαι – dieses wesender als φύσις selbst.

τὸ μὴ δῶνόν ποτε

Parmenides : Ἀλήθεια τὸ γὰρ αὐτό
δόξα – φύσις

Und gerade dieses, daß Ἀλήθεια der Anfang und so die Wesung des Seins ist und das *Befremdenste*, denn »Wahrheit« längst umgedeutet (seit Platon, aber durch die Ungründung im ersten Anfang als der Fortgang gegeben).

Deshalb muß das Erinnern versuchen, den ersten Anhalt für die Anfänglichkeit des Seins zunächst an der φύσις zu finden und erst einmal diese aus der bisherigen Mißdeutung herauszunehmen. Allein hier besteht die Gefahr, daß nun die φύσις ihrerseits als der Anfang gesetzt und die ἀλήθεια ihr nur zugesprochen wird. Allein *anfänglicher* ist die Ἀλήθεια selbst.

Sobald einmal die Auslegung der φύσις hinreichend entfaltet ist, sobald auch das Wesen der »Wahrheit« über die adaequatio zurück zur Unverborgenheit als Wesung des Seienden (zunächst) gebracht ist, sobald φύσις und ἀλήθεια aus den Fesseln der Metaphysik gelöst, sobald aber vor allem die Anfänglichkeit des Anfangs und seine Geschichtlichkeit begriffen ist, kann gewagt werden, die Ἀλήθεια als das anfängliche Wesen des ersten Anfangs zu nennen.

Daraus ergibt sich dann aber wieder die Notwendigkeit, die φύσις auf dem Wesensgrund der Ἀλήθεια im Sinne einer schon bestimmten ἀλήθεια, d. h. der δόξα im *wesenden Sinne* des Erscheinens, des *Hervorgehens* zu denken.

Φύσις wird dann der Wesensursprung der ιδέα; zugleich aber, mit der Weggabe der Wesenssage des Seins an die ιδέα, wird die φύσις zur Bestimmung eines noch näheren und d. h. beständigen und zugleich wechselnden Bereiches: der »Natur«.

10. ἁ-λήθεια

(ihre verborgene Wesung ist: die Verbergung als (Ereignis))

(vgl. Vom Anfang)

Allzusehr haben wir bisher vergessen, daß in der ἀλήθεια das λανθάνειν, das *Verbergen*, das »Positive« ist. Das α- scheint ins Freie zu bringen und die Besinnung auf das λανθάνειν überflüssig zu machen.

So ist es im ersten Anfang und zwar notwendig und weshalb? Weil der Aufgang, die Entbergung, *erst einmal das Offene gibt* und dieses *erst einmal* die Überfülle – gleichwohl φύσις. Heraklit (vgl. zu Aristoteles Physik B 1). *Die ἁ-λήθεια nicht ein Anderes zum Sein, sondern die Anfänglichkeit des Anfangs.*

11. Im ersten Anfang

Unverborgenheit wird erfahren (φύσις).

Verbergung wird erfahren (φύσις).

Φύσις der Aufgehende Rückgang als Beständigung in die Anwesenung (»Sein« als Werden).

Wesung der φύσις aber ist die ἀλήθεια.

Aber Unverborgenheit und Verbergung werden nicht erfragt in ihrem Grund.

Sie wesens als das Erste, als ἀρχή.

Deshalb muß das Unverborgene selbst in den Vorrang kommen und damit das so Vor-drängende in den Bezirk des Vernehmens.

Das Unverborgene *in* der Vernommenheit (Parmenides: τὰντόν),

das Unverborgene in seiner Sichtsamkeit (ιδέα), die Sichtsamkeit als Beständigkeit der Anwesenheit (ἐνέργεια).

Zugleich: der Vorrang des Seienden selbst in der Verlegung auf αἰτία.

Damit: ἀλήθεια in die Vergessenheit zurückgelassen.

12. Die Wahrheit und das Wahre

Das Wahre – will sagen das je im selbst unerkannten Wesen des Wahren, der Wahrheit, Gegründete und Erfahrene ist stets *das-selbe*, insofern es den Bezug zum »Seienden« ausmacht und in diesem verweilen läßt.

Die Wahrheit dagegen, die Wesung des Wahren, ist zuweilen, wenngleich selten genug, je anders. Und dieses Anderssein entspringt aus dem Reichtum des Seyns selbst.

13. Unverborgenheit

ist einer Verbergung und Verborgtheit abgerungen. Muß es ein Ringen sein? (vgl. Heraklit: πόλεμος). Je nach der Art und Ursprünglichkeit, in der nach der Verbergung und ihrer Zugehörigkeit zum Seyn, also nach diesem gefragt wird, je nach der Anfänglichkeit der Stimmung und Übereignung in das Seyn, aus der erst das Fragen entspringt, kann auch die *Un*-verborgenheit und das Wesen des »Un« gedacht werden.

Das »Un« ist ja das Zeichen der Art der anfänglichen Ereignis der Lichtung des Seyns und der hieraus folgenden Auslegung und begrifflichen Fassung.

Mit der bloßen Anführung des Namens »Unverborgenheit« ist nichts getan; nicht einmal die Versuche, hierbei »gricchisch« zu denken, bringen hier an das Wesenhafte.

14. φύσις – ἀλήθεια – Seyn

Daß mit Platons Auslegung des Seins als ιδέα das Wesen der ἀλήθεια ins Unentschiedene gebracht wird, ist *auch* eine Entscheidung; ja sogar die Entscheidung, der die weiteste Tragkraft

im bisherigen Verlauf der »Geschichte« der »Wahrheit« beschieden sein sollte.

Durch diese Entscheidung zur Unentschiedenheit und d. h. hier alsbald zur Unentscheidbarkeit des nunmehr unzugänglichen Wesensanfangs des Wesens der Wahrheit entsteht eine »Epoche« in der Geschichte des Seins. Das Sein verbirgt sein Wesen nach dem erstanfänglichen Aufgang; die Verbergung läßt gar die Seinsverlassenheit des Seienden in der Gestalt der Seiendheit als Machenschaft ins Sein, d. h. jetzt in die »Macht« kommen. Das »ἀγαθόν«, das »Gute«, »ist« sein Wesen: das »Böse«.

15. Ἀ-λήθεια und das Offene

Der seynsgeschichtliche Begriff des »Offenen« ist die Bestimmung des angefangenen Anfangs, d. h. der Entbergung. Das Offene und seine Offenheit ist wesentlicher Charakter des Seins und es kann nur im anfänglichen Wissen zur Erfahrung kommen. Sofern nur der geschichtliche Mensch im Bezug zum Sein des Seienden west, ist sein Vernehmen, d. h. die vom Menschen übernommene Vernehmung in die Entbergung erstreckt. Nur der Mensch vernimmt ein Offenes. Ohne Innehaltung des strengen Bezuges zwischen ἀλήθεια und Offenheit ist das seynsgeschichtliche Wesen des Offenen nie wesensgerecht zu denken. Nur im Erfragen der Wesung des Seyns erreicht das Denken den so bestimmten Begriff des »Offenen«.

Nur wo dieses Offene, da ist »Welt« als Gefüge des inständig gegründeten Offenen (Wahrheit) des Seienden.

Das *Seiende* ist nur *möglicher* Gegenstand und Objekt (ἀντί) gegenüber, weil es im Offenen des Seins west. Gerade wo ein »Gegenüber« ist, da west Ursprünglicheres, die Lichtung *des Inzwischen*. Und gerade dieses Offene ist Pflanze und Tier und allem nur Lebendigen versagt. Freilich ist gerade dort, wo das Seiende zum Gegenständlichen geworden, dieses nur geschehen, weil zugleich das Sein des Seienden nicht mehr im Wesen gewürdigt, sondern selbst für rein entschieden gehalten wird, eben als das Gewisse, in der »Reflexion« Zugebogene und so eingespannt

Gesicherte. Diese Nichtwürdigung des Seins ist in der Weise der Seinsvergessenheit eine eigene Weise der Wahrheit des Seienden, die erst recht die Wesung des Seins und d. h. die Entbergung des Offenen bezeugt.

Der Mensch – metaphysisch bestimmt – ist animal rationale, und die ratio ist reflexiv: *der Mensch der »Umgedrehte«* und so gerade dem Seienden zugedreht, wobei dieses nur Gegenstand sein kann.

Aber dieser »Reflektierte« ist der neuzeitliche Mensch. Und die Umdrehung entstammt der Wesung und Geschichte des Seins selbst. Aber das Unverdrehte dieser Umdrehung ist niemals das Wesen des bloßen »animal« – im Gegenteil: das Unverdrehte ist das Zugehören dem Anfang, welches Zugehören nur aus der Anfänglichkeit ereignet wird. Hier aber west Entbergung als der Anfang. Und von all diesem ist alle Tierheit stets ausgeschlossen.

(Eine fürchterliche Mißdeutung von »Sein und Zeit« kommt zustande, wenn man im üblichen historischen Vergleichen z. B. Rilkes Achte Elegie damit in Zusammenhang bringt. Diese Elegie bezeugt am stärksten die bloße Neuzeitlichkeit dieses Dichters, so wie »der Engel« die Grundstellung in der Metaphysik anzeigt. Der Mensch ist für Rilke »Innerlichkeit«, das eingesperrte Subjekt, Innenraum, in den alles verwandelt werden soll.

Dazu die unmögliche Deutung des Tierwesens. Die bloße Befängnis im Seinslosen nimmt Rilke als das Wesentliche; was außerhalb von Offenheit und Verschließung ist, nimmt er als das Offene. Die Befängnis in der Umgebung nimmt er als Ausblick ins Offene. Unmöglichkeiten und Psychoanalytisches Denken.)

16. Wahrheit und Seyn

(Geschichte)

Inwiefern ist Wahrheit Unverborgenheit? (vgl. ΑΛΗΘΕΙΑ)* Weil zugehörig zum Sein und dieses Anwesen als Aufgang.

* [Wird veröffentlicht in GA 73].

Inwiefern ist Unverborgenheit aber Entbergung? Weil sie zur Lichtung gehört und Lichtung das anfänglichere Wesen des Seyns nennt: das Er-eignis.

Inwiefern ist dann Entbergung Geschichte? Weil die Lichtung des Seyns das Wesen der Geschichte erfüllt, die dem Er-eignis entstammt und als dieses je das Wesen der Wahrheit entscheidet und mit dieser Entscheidung eine »Zeit« anhält und »Epochen« gründet, die verborgener wesen und geschieden sind als die Zeitalter der »Welt«geschichte.

Inwiefern ist Geschichte Wesung des Seyns? Weil Geschichte erst Welt und Erde scheidet und jenes aufgehen läßt, was einstmals seinen Namen gab für das Aufgehen selbst, die φύσις, jetzt aber unentschieden und ohne Maß und Recht taumelt zwischen dem Anspruch, das Seiende im Ganzen zu sein, und dessen Verleugnung. (Natur als »Elementares«)

17. ΑΛΗΘΕΙΑ

Was das Sein sei (φύσις), ist für die Griechen entschieden dadurch, daß zum Sein die Unverborgenheit gehört.

Sein ist *Aufgehen in das Unverborgene*, Aufgehende Erwesen des Unverborgenen.

Deshalb Sichtsamkeit
deshalb ιδέα
deshalb οὐσία *Anwesen*
deshalb ἐντελέχεια.

18. »Wahrheit« und Seyn

Woher und wie und warum Un-verborgenheit? Weil Sein φύσις und *darin ἀλήθεια*. (Umgekehrt: daß ἀλήθεια zu φύσις gehört, was sagt das über das Seyn?)

Woher und wie und warum dann zuvor Verborgenheit? Was ereignet sich hier? *Vor* dem, daß dieses und jenes Seiende »ist«. Warum φύσις? *Ob* solches Fragen gemäß?

Warum bleiben wir in der Irre und außerhalb des hier zu Fragenden, solange wir nur die Seiendheit des Seiendsten bedenken

und das Wesen des Menschen und das Wesen der Wahrheit für entschieden halten?

Weil so nie das *Da-sein* zu wissen ist; weil das *Da-sein* aber das erstlich Ereignete des Seyns ist.

Das *Da-sein* trägt den Ab-grund.

19. Zur Wahrheitsfrage

Wahrheit als *convenientia*: Übereinkunft des Vorstellens mit dem Seienden. Inwiefern ist allein das Urteil übereinstimmungsfähig und in solcher Weise »Träger« des Wahrseins? Was meint »Urteil« – Aussage – Satz (*etwas als etwas ansprechen*)? Woher entspringt dies? Wie der Ursprung aus *Da-sein*? Vor-stellen: Gegenwärtigen von etwas *als* etwas.

20. Der Augenblick der Festmachung

Wo *ιδέα* die *ἀλήθεια* festmacht. Das Wogegen dafür.

Vielleicht *ἀλήθεια* schon auf *ιδέα* vor gezeichnet – auf *γινωσκόμενον*.

Vgl. *δόξα!* – das sich zeigen } bei Parmenides
vgl. *νοεῖν* –
und *Heraklit*?

Aus Anaximander nichts, der Anfang dunkel. Der reine Wink in das Abgründige der Anfänglichkeit.

21. ἀλήθεια – ιδέα

Wie *ἀλήθεια* sogleich beschränkt auf *ὄν γινωσκόμενον* und also dann von *ιδέα* übertroffen wird – *ἀγαθόν*, einbezogen in die *ὁρθότης*: Vorstufe der Vor-gestelltheit.

22. Wahrheit und Sein

Wie sollen wir das verstehen: die Unverborgenheit als Charakter des Seienden? Wenn sie das ist, dann nur zu verstehen aus dem Seienden als solchem, d. h. aus dem Sein.

Aber wissen wir das Sein hinreichend? Fragen wir auch nur genügend nach seinem Wesen? Wir fragen nach dem Seienden als

Seienden und nehmen eine unbegründete Entscheidung über das Sein zu Hilfe, um die Frage nach dem Seienden zu beantworten.

23. ἀγαθόν

1. Das vor allem anderen alles zu seiner Anwesenheit und Beständigkeit Tauglichmachende, das Allem zuvor Taugende (nicht »*moralisch*« zunächst, obzwar von hier das Wesen aller »*Moral*«).
2. Das Eigentliche am Seienden und daher selbst das für sich Seiende – Anwesende und Beständige, *ὄντως ὄν* der seiendste Grund – Sache – Ur-sache: *θεῖον*, Deus, creator, das Absolute, *das Unbedingte*; Apriori – Bedingung der Möglichkeit; »Bewirkung« – Teilhabe an ihr – Streben.
3. »Licht« – Helle – Sichtbarkeit – *Unverborgenheit*, auf Licht, Helle, *Augen* – nicht *Offenheit-Entbergung*.
4. Die *anfängliche Spur*, d. h. *Parmenides*.

24. Inwiefern die ἀλήθεια

erstanfänglich schon gemäß der Zugehörigkeit zur *φύσις* sich auf die Seite des *γινωσκόμενον* *neigt*, obzwar die Wesensmöglichkeit weiter reicht.

Das *ταὐτόν* des Parmenides, aber das Gegenüber zu *δόξα*. Hier das *Erscheinen*! Sichzeigen, entsprechen bei Platon *ψεῦδος*. Der Weg zur Verfestigung der *ὁρθότης*. Was liegt in dieser lenkenden Vorrangstellung des Privativen und der Irre!?

25. Einfach sagen

1. Heraklit – *ἡ φύσις κρύπτεσθαι*; vgl. zu *Aristoteles, Physik B*, 1*
φύσις – *λόγος*.
λόγος und der Mensch.
2. Parmenides – *τὸ αὐτὸ γὰρ ...*
ἀλήθεια als Göttin
νοεῖν – *λέγειν*: der Mensch.
(zu beiden: Hölderlinvorlesung* und S.S. 35**)

* Vom Wesen und Begriff der *φύσις*. Aristoteles, *Physik B* I. [in: Wegmarken. GA 9. Hrsg. v. E. W. v. Herrmann].

3. Anaximander – hier nur das ἐξ – εἰς; dieses eigentliche auf es zurück alles und frei von späterem.
4. Unverborgenheit – Sein – Anfang.

26. Inwiefern die ἀλήθεια

Unverborgenheit *des Anwesenden* von der Auslegung des Seins als οὐσία, d. h. zuvor als φύσις bestimmt ist.

ἀλήθεια auf Anwesenheit gegründet.

φύσις bereits und *nur so erfahren* auf εἶδος zu (νοῦς – νοεῖν). ἀλήθεια schon festgelegt – *anders* die *Lichtung* »des« Er-eignisses. So überhaupt der *erste Anfang!* und *daher* noch *ewige Wiederkehr des Gleichen*.

27. τὰυτόν

(vgl. das ταῦτα im Spruch des Anaximander)

als Titel des entspringen lassenden *Anfangs*. Das Anfängliche als entfaltende Zurücknahme und Durchwesen (nicht als Identität des Gemeinten, nicht als Selbigkeit des Gegenstandes, nicht als Zusammengehörigkeit, sondern als *Anfängliches*, als das Vorige zu allem und doch nicht »a priori«).

Unverborgenheit – am ehesten anwesend im Seienden als Gegenüber – wesend als das, worin auch der Mensch zu stehen kommt.

Aber das Entscheidende des Anfangs liegt mit darin, daß das Wesen des Menschen in den Anspruch genommen wird im Sinne der Be-freiung; das Wesen der Freiheit entspringt aus dem Wesen der Wahrheit; erst dieses anfängliche-seynsgeschichtliche Wesen der »Freiheit« geht hinter alle metaphysischen Fragen, auch diejenigen Schellings, zurück und gibt zugleich die Möglichkeit, die Zugehörigkeit zum Seyn anfänglich zu erfahren und die wesen-

* Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1934/35. [GA 39. Hrsg. v. Susanne Ziegler].

** Einführung in die Metaphysik. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1935. [GA 40. Hrsg. v. Petra Jaeger].

hafte Durchwesen des Menschen von der *Entbergung* zu begreifen – als Ver-nehmung schon in der Be-freiung gründet – der sich im Unverborgenem, in dieses nach seiner Weise erstreckende Ausgriff; von da erst und wieder verdeckt und abgewandelt durch ὁρθότης das re-praesentare, Vor-stellen.

28. τὰυτόν

τὰυτόν ist »richtig« übersetzt mit *Identität* und Selbigkeit so wie auch ἀλήθεια richtig »übersetzt« ist mit Wahrheit (aber wenn-gleich durch Übersetzung der ἀλήθεια mit »Unverborgenheit« einiges klarer geworden und aus den überlieferten Mißdeutungen herausgenommen ist, bleibt alles beim Alten).

τὰυτόν – zusammengehören in Einem, so zwar, daß das Eine aus seiner Einheit (Einigung) das Zusammengehören trägt und entspringen läßt. Einigung aber nicht nachträgliche Zusammenstückung, sondern Sammlung aus anfänglicher Gesamtheit (λόγος). Diese läßt zu- und anwesen (*Anfang*) das ἐν, *Beständigkeit* des Zu-wesens. *Unverborgenheit* (gleichsam selbst anwesend) gehört zur Anwesenheit. (Dagegen Entbergung schon *Lichtung* (Ereignis).) Das τὰυτόν ein ἐξ οὗ: εἰς ὃ, was ent-stehen (ent-wesen, an-wesen) und ver-gehen (ver-wesen, ab-wesen) läßt und selbst dieses *Auf gehen* »ist«, das in sich zurück geht.

29. Wie der νοῦς – λόγος – ψυχή

in die *Gegenstellung* zum ὄν kommen und gleichsam durch ein Erfahren des anwesenden Menschen unter den anwesenden Dingen bestätigt wird.

Wie in die ψυχή (λόγον ἔχον) der Bezug zum Sein und dieses selbst verlegt wird und alles unentschieden bleibt.

Das »A priori«.

Weder das Seyn erfragt noch Da-sein erfahren.

30. *Wie jetzt erstmals zur Inständigkeit*

im Da-sein aus dem Seyn kommen? (*Ereignis*) Nicht ein Gemächte, aber ein erstes Er-sagen des (Ereignisses) der Seinsverlassenheit (wie aber Seinsverlassenheit ohne Seyn und d. h. Er-eignung? Wie jedoch diese?); als Ungründung der Wahrheit. Gründung aber nicht als »Ermöglichung«!

Ἀλήθεια – Das Wesen der Wahrheit, nicht nur irgendeine »Wahrheit« ungegründet; ja vergessen; und wenn erinnert, so gleich in die Verkenntung als »Wesens«-frage im Sinne der Angabe der gleichgültigen, allgemeinen Merkmale.

*

Daß die Erfahrung der Geschichte des Seyns selten und fast unmöglich und ganz wirkungslos sein muß (Seinsverlassenheit); daß sich daher jede geschichtliche Erfahrung der Wahrheit des Seins nur im Schein eines »historischen Meinens« darstellt, das längst Vergangenen nachhängt; daß überhaupt die »Philosophie« als Vorkommnis einer Abfolge von Meinungen einzelner Menschen erscheint.

31. *Man kann nicht*

einfach und unversehens statt Wahrheit »Unverborgenheit« sagen, als ob zuvor nicht das Wesentlichste geschehen mußte, damit diese Nennung ein Recht hat.

Als ob es sich nur um eine »bessere« oder gar »neue« Fassung des Wahrheitsbegriffes handelte.

Es ist immer noch echter, die *Ἀλήθεια* »abzulehnen« als veraltet und unmöglich; man macht so aus der unkennbaren Verblendung dann nicht ein besonderes »Wesen«.

32. *Der Grund des Wandels des Wesens der Wahrheit*

Der Grund des Wandels des Wesens der Wahrheit, der Grund ihrer anfänglichen Ungründung bleibt aller Metaphysik verborgen. Sie fragt nicht einmal nach ihm.

Warum muß das ihrem Wesen zufolge so sein?

Der *Grund des Wandels* (das Seyn) bestimmt das Wesen der offenen »Geschichte« der Wahrheit.

Der Grund des Wandels als der Anfang.

33. *φύσις – ἀλήθεια*

(vgl. Besinnung, 185 f.)*

Das Aufgehen als Insichzurückgehen der Entbergung des Verbergens. Aus der Verbergung die Entbergung und dieses als Geschehnis – und zwar der Anfang selbst. Das reinste *Daß!* des Anfangs.

Sein und Wahrheit

φύσις ἀλήθεια

Die Ungründung der *ἀλήθεια* – sie wird der *φύσις* entrissen und in den *λόγος* verlegt und als Grund und Lichtungsbereich verkannt und vergessen.

Die Gründung der *ἀλήθεια* als *φύσις* verlangt dieses: das Wesen der *φύσις* selbst über das erstanfängliche hinaus zu bewahren.

34. *φύσις – das in sich zurückgehende Aufgehen*

Der Lichtungscharakter wandelt sich in die *Anwesenung*. Und die Anwesenung tritt zurück hinter dem Anwesenden; das Sein wird *ἰδέα*.

Der Lichtungscharakter entfaltet *nie* sein Ereignis und Zwischenwesen.

Aufgang wird alsbald, ob seines Erstaunlichen, zur *Anwesenung*, von der sich Ent-stehung und Vergehen unterscheiden.

Hier das Echte des Satzes: *Sein* (*φύσις*), aufgehende Anwesenung, ist »Werden«.

»Werden« – aber schon ein Seinsbegriff von der Seiendheit und dem Seienden her; vgl. Aristoteles: *von* einem »Seienden« – zu einem »Seienden«.

* Besinnung, [GA 66, Hrsg. v. E. W. v. Herrmann, S. 135 f.].

35. Ἀλήθεια → ὁμοίωσις

Wie Unverborgenheit zur Angleichung und diese zur Richtigkeit wird – wesensgeschichtlich.

Das *Ver-kehrte* (Unver-kehrte)

Unangemessene

Unangeglichene

Un-richtige.

Indem die Unwahrheit als Unrichtigkeit begriffen wird, wird die Wahrheit zur Richtigkeit.

Woher der Vordrang des Ver-kehrens – Verdrehens

Nichtverdrehens, inwiefern doch gerade griechisch auf Zu-kehrung und φαίνεσθαι bezogen.

Was ereignet sich da in solchem Vordrang im Hinblick auf φύσις – ἀλήθεια? (*Anwesung!*, *Aufgang*) Aufgehendes Sichverbergen, Zulassung der Ver-kehrung, *Dazwischenkunft des Vor-stellens* (νοεῖν!, λέγειν!).

Heraklit, Frg. 16: τὸ μὴ δυνόν ποτε πῶς ἂν τις λάθοι;

φύσις

(ständig Aufgehen) (im Verborgenen stehen)

Wesentlich der innere Bezug von εἶναι – ἔν und λέγειν. λόγος die Gesamtheit als ursprüngliche Sammlung als *Bei-sich-bleiben* – Verbergung als *Entbergung*. ἔν *Anwesungshaft und Lichtungsmäßig*. Vgl. Denken. (Vgl. zu »Was ist Metaphysik?«).

Ἀλήθεια – ob es nicht historischer Rückblick bleibt (vgl. 38/39. Ma. 110 f.)* Rückgang in den Anfang ist das Vorspringen des Kommenden Kommens.

Aber ob wir den *Anfang anfangen*?

* Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung. Freiburger Seminar Wintersemester 1958/59. [GA 46, Hrsg. v. Hans-Joachim Friedrich, S. 99 ff.].

36. Das Seyn und der Mensch

Warum fragen wir stets nach dem Verhältnis des Menschen zum Sein?

Warum fragen wir so je vom Menschen aus?

Ist dieser Frageansatz nicht noch immer die unüberwindliche Bejahung der Subjektivität?

Wie ist in der Frage »der Mensch« in die Frage genommen? Warum fragen wir nicht einmal nach *dem Ver-hältnis des Seins zum Menschen*?

Aber wie können »wir« so entschieden vom Seyn her fragen?

Oder ist diese Umkehrung nur vom Unsegen alles Umkehrens betroffen, daß es nicht ins Ursprüngliche befreit, sondern stets nur ins Nachträgliche verstrickt?

Wie aber sonst fragen, da *wir* doch stets die Fragenden sind – *wir*?

Hier liegt die Entscheidung also doch – oder Sein überhaupt nicht mehr *aus* Verhältnis zum Menschen und *als* Verhältnis? Wie aber dies?

Inwiefern das Fragen aus einem Finden entspringt und »nur« dieses entfaltet.

37. Das Seyende des Seyns

Nicht mehr vom Vor-stellen her: das Seiende als solches und im Ganzen, sondern *geschichtlich* in der Lichtung des Inzwischen (Streit und Ent-gegnung: die fernste Entscheidung).

38. Der erste Anfang

Der erste Anfang und die Anfängnis selbst bringen sich erst im anderen Anfang zur Erfahrung. Diese ist darzustellen im Aufmerken auf den Spruch (Anaximander, Heraklit, Parmenides), in dem sich der Anfang zum Wort gebracht hat.

Dieses Aufmerken hat schon erfahren die Entwindung und denkt aus ihrem Wesen die ἀλήθεια und die φύσις.

Die ἀλήθεια ist nicht ein »Moment« der φύσις, sondern die φύσις ist eine Unverborgenheit der Entbergung, die (ereignishaf-

te) Entwindung ist. (Die Kehre zugunsten des Seins als Seiendheit; ἀλήθεια zur ὁμοίωσις) Die Entwindung (als der Ursprung des Fortgangs) verbirgt sich in der Unverborgenheit als der *Entbergung*, die sich zuerst in den *Aufgang* (φύσις) fügt, so zwar, daß hier schon sogleich das Zurückgehen verborgen bleibt und der *bloße Aufgang* sich alsbald in die *Anwesenung*, allenfalls in das niemals Untergehende (τὸ μὴ δύνον, Heraklit) sich beständigst.

Ἀλήθεια ist das Wesen des Seins, so zwar, daß sie sich dem Anfang entwindet, welcher Entwindung folgend das Sein sich der ἀλήθεια entwindet, zur φύσις wird und, statt anfänglich zu wesen, ihren Grund sich im Bezug zum νοεῖν – λέγειν ... (→ ἰδεῖν).

Das ereignishafte Wesen des Menschen bleibt verborgen. Warum? Als erste Übermacht des Seienden als solchen der Andrang der »Seiendheit«. Der Mensch selbst richtet sich alsbald ein in die τέχνη τῶν ὄντων. Aber weil er dem Sein übereignet ist, muß er ihm doch genügen. Er folgt der Entwindung in den Fortgang und findet »sich« im ἀγαθόν und in der ἰδέα gerettet.

39. Die Erfahrung der Entwindung im ersten Anfang (der erste und der andere Anfang)

Dieses *Er-fahren*, der fernste, in die äußerste Ferne der Nähe des Anfänglichen reichende Schmerz des Innestehens im Unterschied des ersten und des anderen Anfangs; nicht der Schmerz des Nichtwesens des *ersten*, sondern des Austrags des Abschieds im anderen Anfang.

Der erste Anfang (die ἀλήθεια) ist ungegründet, aufgehend entwindet sich der Anfang seinem Gewinde, das selbst verborgen und das erst im *Er-fahren* des anderen Anfangs als das unnahbar Andere erscheint.

Der erste und der andere Anfang sind nicht zwei verschiedene Anfänge. Sie sind das *Selbe* – aber sind es jetzt im Inzwischen, das sich als *Vorbeigang* dem *Erfahren* öffnet.

Aufgehend als Unverborgenheit – Entbergung löst sich der erste Anfang aus dem Gewinde in dem Sinne, daß seine Wesung nicht der Anfängnis (Untergang) zugekehrt ist, sondern den Cha-

rakter des Sichlösens hat. Dieses ist der Grund des Fortgangs zur Metaphysik. Der Anfang fing zuerst an mit der Entwindung, sonst wäre keine ἀλήθεια und damit nicht und nie die Möglichkeit *der Wahr*.

40. τὸ ἔν – τὸ ταῦτόν – ἀλήθεια

im Charakter der aufgehenden Entwindung; das ist kein Losriß, weil ja das Grundwesen (das Ereignis) das stimmende bleibt, sondern diese aufgehende Entwindung ist die Lösung (λόγος); aber daß eben *keine Gründung*, d. h. eben Entwindung vom Anfang sich ereignet, zeigt sich darin, daß nur das ἔν aufgeht und der Aufgang sich als ἔν bestimmt (ἔν als *lesendes* σύν) Lösung – Rücknahme und Eines.

Heraklit: *Welches* Fragment als das Erste, alles stimmende genannt wird? *Frgm. 16*: τὸ μὴ δύνον. (φύσις – ἀλήθεια – λανθάνειν).

Erfahren den Anfang – sagen das Ereignis. Das Wesen des »Denkens« aus dem Seyn als Ereignis. Mit welchem Recht ist dieser Bezug von Sein und Denken leitend? Aus dem Verfallen zum Seienden – Mensch; *Sein und Denken*. Vgl. anfänglicher νοεῖν – εἶναι.

41. Die Erfahrung des ersten Anfangs

1. Was *der erste Anfang* ist; was *der Anfang* ist; was der andere. Der andere Anfang ist die Anfängnis des unangefangenen (d. h. ersten Anfangs).
2. Was *Erfahrung* ist.
3. Unter welcher *Vorbedingung* dieses *Erfahren* steht.
4. Daß alles *Erfahren* und *Nichterfahren* unter seinem Fug steht.
5. Daß wir über das Genannte lang nachzusinnen haben.
6. Inwiefern wir dies als Erstes und für Alles bedenken müssen: Nur wenn ein Denken ist, das in der fernsten Ferne dem Wesen des erstanfänglichen Denkens entspricht, können wir erwarten, überhaupt etwas zu erfahren. Die angehäuften Gelehrsamkeit hilft nicht, über die entscheidende, erst zu schlagende Brücke

zu kommen. Und dieser Brückenschlag kann auch nicht von einem Menschen nur gewollt und ausgeführt werden. Auch diese Vorbereitung des Denkens muß schon er-eignet sein und in einer Erfahrung des verborgenen Anfangs gewahrt. (Die Erfahrung des Vorbeigangs) Vgl. Frgm. 18 (τὸ ἀνέλεπiston).

7. Deshalb noch das Eheste, unmittelbar zu beginnen, freilich mit dem Wissen der in sich gefügten Vorläufigkeit des Versuches, nicht das verschwommene oder laue, im Grunde sentimentale, aber zugleich doch anmaßliche Eingeständnis eines bloßen Unvermögens; das ist nicht weniger zudringlich wie der Anspruch zu wissen, was da gedacht worden.

Die ἀλήθεια – in ihr Entwindung als Entbergung. Wie *dahin* das νοεῖν (νόος): das Ein-vernehmende Zugehören (*Eingenommenheit*).

(Wahrheit – Sein — Menschentum)

↑

Notlosigkeit – ohne das Wahre, ohne Wesen der Wahrheit

└── Seinsvergessenheit
└── der Mensch

Die ἀλήθεια ist schon selbst Entwindung aus dem Grund von Sein und Wahrheit, der noch verborgen.

Wenn überhaupt Sein in die Wahrheit kommen, wenn Sein wesen und Wahrheit wesen soll, müssen sich erst beide dem (Grund) entwinden und dabei sich trauen[?].

Warum tritt dann das Sein sogleich in den Bezug zu νοεῖν und λόγος?

42. Der erste Anfang

Er ist weder »an sich« zu erreichen, noch wird er nur von einem beliebigen späteren Standpunkt aus historisch gemeint.

Der erste Anfang ist erinnert im Vordenken zum anderen Anfang.

Das erinnernde Vordenken ist die seynsgeschichtliche Erfahrung, die selbst der Erfahrung des Ereignisses als von ihr ereignet entspringt.

Das Sein selbst und seine Wesung entscheidet hier; nicht »wir« und irgend wer – wir unter uns können uns nur darüber verständigen, ob wir die Erfahrenen sind.

43. Für die Auslegung

Für die *Auslegung beziehen alles*, was über »Metaphysik«, Seiendheit, Gegenständlichkeit, »Einheit«, ἔν, Reflexion und Negativität dargelegt.

Und zwar in der Absicht, zu zeigen, daß der erste Anfang außerhalb der Metaphysik ist, zugleich aber ihr An-laß wird.

Dieser Bezug zur Metaphysik aber im Hinblick auf die Seinsgeschichte, die selbst aus der Anfängnis des Anfangs zu erfahren, und diesem ist das Wort zu antworten.

44. Das Seyn ist

Hier wird das »ist« als absolutes Zeitwort gebraucht. Das Wort der Zeit, als welche sie ursprünglich west als der Zeitraum des daseynshaften Inzwischen der Kehre.

B. Δόξα

45. Von der ἀλήθεια – φύσις zur ιδέα über die δόξα

ἀλήθεια und δόξα – nicht wie »Wahrheit« und Falschheit sondern

Entbergung und Erscheinen – Anwesen im Aussehen.

In der Entbergung als dem Aufgehen liegt das Anwesen des Aussehens, das *Erscheinen*, und hier liegt nahe, im Nehmen des Nächsten beim Erscheinenden zu bleiben und in diesem allen sich umzutreiben, es so als Geeinzelttes zu fassen und zu verwahren (τέχνη – λόγος). Das *Erscheinen* – das *Anwesendere* und auf

ἀλήθεια –

dieses im ersten Anfang alles bezogen – ἔν – Sammlung.
(ereignishaft) der Anspruch des Menschen auf sein Wesen, das gleich der ungegründeten ἀλήθεια auch erst nur im ersten Anfang sich entfaltet.

46. δόξα – Glanz, Leuchte, Strahlen

Das Aus-sich-aufgehen und doch Bei-sich-bleiben – Sichverstrahlen und doch nichts Weggeben in einen Verlust. Das Glänzen – Leuchten nicht nur von sich weg und in einen Anfang, sondern Zurückwinken in ein Dunkles, Verborgenes, Unzugängliches.

Das Leuchten – der Strahl des Sichverbergenden.

47. τὰ δοκοῦντα

δόξα (Seiendheit)? »des Seienden«

Das Seiende selbst in seinem Erscheinen als es selbst. τὸ εὖν das Seiende in seiner Seiendheit im Anderen seiner selbst, welches »Ander« nur solches ist im Bezug im Seienden in sich.

τὰ δοκοῦντα also nicht der bloße Anschein, sondern gemäß dem Plural auch das Seiende (das, was in anderer Gründung und von der Gewißheit des Vorstellens her die Gegenstände selbst sind – bei Kant »die Erscheinungen«), nur daß Sein εἶναι für Parmenides weder Gegenständlichkeit noch Zuständlichkeit, sondern ἀλήθεια – ungegründet.

48. Die Herkunft der δόξα

der erste Anfang

Weil im ersten Anfang das Seyn und die Wahrheit ungegründet in dem Ab-grund sind und weil das Seyn nicht anfänglich west in der Weise des Untergangs, weil im Anfang zuerst Anfang ist, gibt sich das Sein selbst in das Erscheinen, δοκεῖν, preis und nach diesem wird das Seiende (τὰ δοκοῦντα) vernommen, und so steht

dann eine δόξα gegen die andere und all ihr Mannigfaltiges gegen das Eine, ἔν, des reinen Scheinens selbst.

δόξα als Fortgangsanaß für den Fortgang zu ἰδέα.

Zur ἀλήθεια gehört das Aussehen im Erscheinen, das alsbald ist ein Erscheinen, das mir so scheint und dann nur so scheint. (vgl. S.S. 35)*

49. ἀλήθεια – δόξα

δοκίμως – in der Weise des Scheins, der in sich ein Sichzeigen ist (ἀλήθεια – φύσις) und dabei (vom jeweiligen Sichzeigenden für sich her genommen) ein Anschein.

Alles Seiende für sich genommen hat diesen Zug. Denn:

1. als Seiendes ist es anwesend;

2. aber als anwesendes sieht es so aus, als sei es nur es selbst und gleichsam »das« Sein.

Alles Aufgehende kommt notwendig in das Wesen der δόξα.

Warum und inwiefern?

δόξα ist nicht einfach das Falsche, sondern das alltäglich Wahre und notwendig nächste Wahre.

50. Parmenides

δύο γνώμαι – je zwei und mehrere Ansichten, Ansichten je diese ohne das ταὐτό – die Ἀλήθεια. Sie machen je nur Seiendes aus, dieses, eines gegen anderes und daher auch wieder anderes – Änderung.

Wenn wir sagen: *Kein Sein ohne Schein*, was heißt da *Sein*? Aufgehen, Unverborgenheit, Sichzeigen. Nur dieses gewährt als Scheinen (Leuchten), die Möglichkeit des Anscheins. Vgl. S.S. 35.** *Sein – Schein*.

ἄκριτα – ungeschieden, nicht unterscheiden können Seiendes und Unseiendes, weil nicht im Unterschied des Seins und des Sei-

* Einführung in die Metaphysik. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1935. [GA 40. Hrsg. v. Petra Jaeger, S. 105 ff.].

** Einführung in die Metaphysik. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1935. [a.a.O.].

enden die ἀλήθεια und die δόξα. δόξα – anfänglicher als Hervorkommendes in die nächste Lichtung.

Die κρίσις – die *unterscheidende Zurechnung*. Unterscheiden – nicht formales, sondern nach Wahrheit. Hier die Ἀλήθεια selbst als Wesen des εὖν qua εἶναι. Die δόξα als Wesen des εὖν qua δοκοῦντα.

Ἀλήθεια – θεά

δόξα βροτῶν – d. h. das Seiende, wie es erscheint, wenn es die Sterblichen von sich aus vernennen ohne den θυμός für die Ἀλήθεια (nicht ereignet und daher blind für die Seiendheit und Was sie ist; erst sie und inwiefern sie das *Selbe* ist mit dem νοεῖν auf dem Grunde der Ἀλήθεια).

δίζησις das *Suchen*, durchgehend absuchen auf das Aufgehende (Ἀλήθεια). Die κρίσις und die *Wege*. Weg – als *Aufenthalt* – gehender, je mit σήματα, mit solchen, was sich da zeigt (und zugleich verbirgt).

Inwiefern verlangt die (ungegründete) Ἀλήθεια den Bezug zum νοεῖν εἶναι, zu λέγειν, κρίνειν? Wie der Bezug von Ἀλήθεια und δόξος – Weg zu ihr, Wege in ihr, »ihr« *Weg*. Das *Wesen des Weges*. (Im Anschluß an die Parmenides-Auslegung 1932* ist die von Otfried Becker verfaßte Arbeit entstanden, aber ungenügend, weil nicht Ἀλήθεια und εἶναι wirklich *erfahren*.)

Ἀλήθεια und Irre vgl. *Wahrheitsvortrag 1930***.

ἀλήθεια – Sein
δόξα – das Seiende

der Unterschied

Der Mond – nicht selbst leuchtend – aufgehen, sondern erborgtes Licht. So die δόξα das Sichzeigen nur unter Vorrang der ἀλήθεια.

* Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides). Freiburger Vorlesung Sommersemester 1932. [GA 35. Hrsg. v. Peter Trawny].

** Vom Wesen der Wahrheit [erscheint in GA 80; überarbeitete Fassung veröffentlicht in GA 9 »Wegmarken«].

51. δόξα

Ἀλήθεια unterschieden gegen δόξα. Wie?

Nun aber ἀλήθεια als Unverborgenheit die Wesung des Seins – Anwesung.

Also auch die δόξα als Wesen der δοκοῦντα – die Anwesung im Nächsten vom Seienden her.

Wie dann νόος? Hier der Unterschied zwischen reinem νοεῖν, das das *Selbe* ist mit εἶναι, und menschlichem νόος. Dieser *schwankend und führbar*.

Die δόξα wird nicht inhaltlich erörtert, sondern ihr zur Ἀλήθεια gehöriges Wesen wird bestimmt als eine notwendige Weise der Anwesung.

52. δόξα und τὰ δοκοῦντα

Das Erscheinende, das Anwesende, aber für sich genommen, für sich und d. h. nur wie es auf den Menschen zu steht und dessen gewohntes Nehmen und Festmachen.

εοικότα 8, 60 – was erscheint? Das Erscheinende selbst ist kein bloßer Schein, sondern das Anwesende, aber so als wese es ohne die Anwesung und lasse sich deshalb zerstreuen in die schweifende Vernennung der Sterblichen.

Die δόξα wird so ein Raub der Sterblichen und sie verfügen darüber, d. h. δόξα βροτεία 8, 51.

Gleichwohl wird die δόξα nicht vom Menschen *gemacht*, sondern sie wird vom Menschen nur *verkannt* – sie wird für die Anwesung selbst genommen, was sie auch ist und doch nicht ist. δόξα nicht ohne weiteres schon »sterblich«-menschlich. Die δόξα ist Anwesung des Anwesenden, der sich überlassende *Aufgang*, von dem alles Anwesende für sich genommen durchherrscht und durchdrungen wird.

Die δόξα ist die φύσις. (aber das *Wesen* der φύσις die ἀλήθεια). κατὰ δόξαν ἔφην Frgm. 19.

53. γίνεσθαι – ὄλλυσθαι

(Parmenides 8, 12; 8, 27)

Hervorgehen und Untergehen – nicht für sich losgelassene mögliche Bestimmungen und Wesensgründe der Anwesenheit, sondern umgekehrt, sie werden *einbehalten* durch den Fug im Wesen der Anwesenheit. In dieser ist Hervorgang und Untergang *wesend* und verwesend dann das Anwesende der δόξα.

γένεσις – ὄλεθρος als *eigenständige Bestimmungen* sind fernab verschlagen *in das Anwesende*.

Das Aus einander fallen – die Zerstreuung der Sammlung, der Einzigkeit der Anwesenheit.

C. Anaximander

Vgl. S.S. 41. S. 20–32*

Vgl. Der Spruch des Parmenides Juni 1940**

54. Wenn das ἄπειρον des Anaximander
die ἀλήθεια wäre?

Dann müßte πέρας mit λήθη sich decken. Alle Eingrenzung (*Beschränkung*) (griechisch erfahren als Umstellung) wäre dann (ein Zu-schließendes, Ver-stellen: *Schranken davor*) »Verbergung«.

Die Verbergung und Verborgtheit nämlich als Verzwungenheit in Umstellungen, durch die überall nie das Anwesende rein ins Offene seiner Anwesenheit sich stellen könnte. πέρας die Beendigung, Umschließung, Einschließung, Umstellung, Beschränken und zwar bezüglich φύσις, die Verfestigung auf das je geeinzelte, aus der φύσις abgespaltene Scheinen.

τὸ ἄπειρον – die Verwahrung der Grenzen (ist Ausgang und Herrschaft für das jeweilige Anwesende).

ἀρχή: »Ausgang« – läßt ausgehen, gibt frei (sofern es selbst

* Grundbegriffe. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1941. [GA 51, Hrsg. v. Petra Jaeger, S. 94 ff.].

** Vortrag im Freiburger Kränzchen Juni 1940 [erscheint in GA 80].

das unverstellte Offene, wesenhaft Entbergung ist.) Ausgang als Eröffnung überwaltet zum voraus das Offene als den Bereich des Anwesens.

Anfänglich das α- vgl.: ἁ-λήθεια. Das »Un« (ohne ..., gegen, aber nicht notwendig *negativ*!) hat den Grundzug der ἀρχή: Ausgang, Herrschaft, *Freigabe*. Nur was offen ist für und dabei schon überwaltet, kann freigeben.

Die ἀλήθεια ist nicht bloß Offenheit und sonst nichts, sondern sie ist α-, auf λήθη bezogen. Diese west, aber ihre Wesung wird nur mittelbar genannt im ersten Anfang.

55. Der Übergang

γένεσις und φθορά und ἀλήθεια eignet dem *Anwesenden*, weil es als Anwesendes dem Wesen übereignet ist (das Seiende gehört dem Sein, und was am Seienden aufgeht, das hat es aus dem Sein).

Das Anwesende west an im Hervorgang und Entgänglichnis. Auch die φθορά ist γίνεσθαι: Hervorgang, ist Art der φύσις, *Aufgang* – *Verschwinden* – *Untergang*. Der Wesensgipfel der γένεσις als φύσις ist der Übergang, die Einheit des Hervorgehens und Entgehens, und dieses west im *Selben*, in der ἀλήθεια, weil sie zugleich und wesentlich Verbergung ist – Rücknahme in die Bergsamkeit. Dieser Übergang ist die Anwesenheit, die nun aber gerade verhüllt bleibt zugunsten der *Anwesenheit* des Anwesenden, das in Grenzen geschlagen und als dieses dann im Wechsel verfolgt und vertrieben wird.

Der *Übergang* läßt sich nicht auf die Verfestigung des Anwesenden ein. Der Übergang *wahrt* das ἄπειρον. Die Anwesenheit ist übergänglich der Gesammelten – sammelnde Gipfel der φύσις, d. h. der Unverborgenheit. Die Anwesenheit *muß aletheiologisch* erfahren werden und *nicht* metaphysisch vom Beständigen und Vorhandenen her. Dann wird klar, daß nicht das Moment der Dauer des Vorhandenseins, sondern der einzigen Gesammeltheit des aufgänglichlichen untergänglichlichen Entbergens das »Sein« durchwest. (Vgl. die Auslegung des Bleibens)

56. τὸ πέρας – τὸ ἄπειρον

τὸ πέρας – das Ende, das Letzte, die Grenze, das, wobei etwas aufhört, wodurch es auf das, was es ist, be-schränkt wird.

Die Be-schränkung als Einschränkung auf das jeweilige Erscheinen, Die Be-schränkung als höchste – vollendete aus-übende Gewalt. Die Be-schränkung griechisch als Umstellen mit Schranken, die so zugleich nur das Be-schränkte sehen lassen und es gegen andere abgrenzen und

– in seiner Zugehörigkeit zu ihm verdecken. Die Be-schränkung eine Art von Verdeckung, zumal wenn auf das reine Anwesen des Anwesenden und nicht auf das jeweilige Dieses in seiner Einzelung gesehen wird.

τὸ ἄπειρον – das Ent-schränkende, Schranken und Be-schränkung fernhaltende, weil selbst diese nicht kennend als das, was das reine Aufgehen selbst ist.

Die Ent-schränkung – die Entbergung –
das Gewalt-lose – das Von wo heraus des Auftauchens
das Wohin zurück und

Verschwindens

(Anwesens) (des Seins)

dieses selbe im Plural

ἐξ – εἰς ταῦτα

die Wesung des Anwesens

ἀλήθεια

τὸ χρεών – die nötigende Not, das Notwendige schlechthin gesagt in bezug auf Woher und Wohin der An- und Abwesung.

57. ἀδικία

Das Fehlen und Fehlenlassen an Fug durch das Sichaufspreizen in das bloße Erscheinen des Geeinzelten, welches Geeinzelte überall losgelassen ist in die Verstreung, daraus sich eine Mannig-

faltigkeit ergibt, die nur im Nachtrag jeweils den Schein einer »Einheit« gewinnt, in der das Scheinende zumal dieses und nicht dieses ist.

Die ἀδικία ist das Sich-nicht-fügen in die Unverborgenheit, das statt dessen auf dem jeweiligen Scheinen des Hervorgekommenen beharrt (die δόξα).

58. Im Spruch des Anaximander

wird die ἀλήθεια nicht gesagt, aber sie ist erfahren als das Wohin des Hervorgangs und das Von-wo-weg der Entgägnis. Das Wohin und Von-wo-weg: die Anwesen, aber die Anwesen als Übergang, d. h. als Entbergung und Verbergung. (Vgl. S.S. 41, S. 32)*

Ἀλήθεια anfangloser denn die φύσις.

59. Das Sagen des Seins

im ersten Anfang des abendländischen Denkens. Der älteste überlieferte Spruch gehört Anaximandros (ungefähr 610–540). Er sagt:

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

»Von woheraus aber der Hervorgang ist dem jeweilig Anwesenden auch die Entgägnis in dieses (als das Selbe) geht hervor entsprechend der nötigenden Not; es gibt nämlich jedes Anwesende selbst (von sich aus) Fug, und auch Schätzung (Anerkennung) läßt eines dem andern (all dies) aus der Verwindung des Unfugs entsprechend der Zuweisung des Zeitigen durch die Zeit.«

ἀρχὴ τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον

»Verfügung für das jeweilig Anwesende ist die Verwahrung der Grenzen«.

Die Vorbereitung der Auslegung des Anaximander: (Kurz genannt S.S. 41. Wiederholung 10 oben; die Auslegung ebda. S. 20 ff.)**

* Grundbegriffe. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1941. [GA 51. Hrsg. v. Petra Jaeger, S. 116].

** Grundbegriffe. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1941. [a.a.O., S. 94 ff.].

Die Sprache
Das Vergangene
Die Sache
Die Geschichte

Der Bezug zum Anfang

Die Inständigkeit im Sein

aus der Überwindung der Metaphysik.

Beständigkeit – hier voll begriffen als das Bestehen auf (Insistieren) die Beständigkeit der Anwesenheit in die dauernde Anwesenheit.

Die spätere Bestimmung der Seiendheit im Sinne des *ἀεί*, des Fortdauerns, aber auch der aeternitas als nunc stans ist die in sich gestellte Wahrheit des Seienden, die mit dem, worauf die anfänglich begriffene Beständigkeit strebt, beginnt.

Beständigkeit – kommt aber in das Sein (Anwesenheit) nicht von außen, sie gehört zum Wesen des Seins als dessen Gegen und Unwesen; denn Beständigkeit durchstrebt jede Anwesenheit; weshalb?

Und woher überhaupt das Unwesen im Wesen? Woher und wie Wesen?

ἄπειρον – in welcher Weise die Verwehrung der Grenzen überwiegt und darin der Übergang siegt.

Der Übergang des Hervorgehens in das Hervorgehen des Entgehens als die äußerste Anwesenheit. Wie im Übergang als solchem alles Andauern wesenlos.

πέρας – die Grenze im Sinne der Beendigung des Übergangs (und d. h. des Hervorgangs und der Entganges). Die Beendigung als das gültige Ende, die Endgültigkeit des Fortdauerns.

»*ἄπειρον*« – Das Wesentliche des *ἄπειρον* liegt nicht im *Unstofflichen* und somit in der Unterscheidung des Stofflichen und Nichtstofflichen. Das wäre ja nur eine Unterscheidung innerhalb des Seienden und

zudem eine solche, die am Stofflichen haftet und von ihm ausgeht.

Entscheidend ist, daß das Sein gegen Seiendes unterschieden wird. Und diese Unterscheidung ist schon die Folge des Denkens in das Sein.

Dieses Anfängliche liegt im *ἄπειρον*. Später und alsbald schon wird aber die *Grenze* (*πέρας* – *τέλος*) zur auszeichnenden Bestimmung der Seiendheit.

Beides »widerspricht« sich nicht; genauer: hier einen Widerspruch aufspüren wollen, was nach dieser Auslegung des *ἄπειρον* nahe läge im Hinblick auf das Wesen des *εἶδος* (*μορφή*), hieße die verborgene Geschichte des Seins in die Regeln des formalen Gegenstandsdenkens spannen wollen.

Noch irriger wäre aber, das *ἄπειρον* und *τάυτα* im Sinne eines vorplatonischen Platonismus zu deuten und es als das Bleibende zu fassen gegenüber der *γένεσις* und *φθορά*. Daß man gerade im Anfänglichen zugleich auf die grösste Mißdeutung verfällt und das *Stoffliche* und, was nicht besser ist, das Unstoffliche zum »Prinzip« erhebt, kann nicht verwundern bei der Befremdung alles Anfangs.

Die unausgesprochene φύσις. Aufgang, Übergang; Entbergung; Insichzurückgehen. Verfügung, Einbezug (Sammlung, *λόγος* – Einheit, *ἔν*). (*Nirgends* »Werden« und daher auch nicht »Sein« im Sinne der Beständigkeit). Hier noch keine Möglichkeit der Metaphysik.

*

Inwiefern vorausgesetzt werden kann, daß jede Auslegung des Spruches, die irgend ein Späteres hindeutet, schon irrig ist, weil sie dem Befremdlichen des Anfangs nichts zugesteht.

*

Daß hier am wenigsten die Spur einer Vermenschlichung des Seins; falls das überhaupt möglich ist. Vermenschlichung kann

vielleicht das Seiende (Gott, Welt) betreffen und auch da ist jeweils zu fragen, wie »der Mensch« erfahren sei.

Die Grund-erfahrung

»Grund« (vgl. Vorlesung Sommersemester 1941) »Grund-begriffe«.

Die Grund-erfahrung: 1. *Fährnis* (Zuwurf)

ständig gefährdend

2. *Er-fahrung*

nicht bloße Kenntnisnahme,
sondern Einstand

Inwiefern die Grund-erfahrung die Verbergung (Sein) als Verweigerung der Grenze ist und dabei ἀδικία! Seiendes als die im Wesen des Seyns (ἄπειρον) *Verwundene*, aber gleichwohl wesentlich *Entlassene*.

*

Wie im Spruch verhüllt

φύσις – ἀλήθεια?

Wie der Wink in *das* Anfängliche, die Verbergung?

*

Inwiefern das Sein vom Seienden *unendlich* unterschieden ist und dennoch nicht χωρισμός
und dennoch nicht Gleichförmigkeit,
sondern?

*

Wie in dem Wort des Anaximander die φύσις gesagt ist in ihrem verborgensten Wesen, ohne daß sie genannt wird.

Der Spruch des Anaximander

gibt nicht irgend einer Erfahrung von Vielem und
Einigem Ausdruck, sondern ist der Entwurf eines Einzigen.

Der Spruch bestätigt nicht eine herrschende Meinung.

Der Spruch gibt nicht einer Selbstverständlichkeit Ausdruck.

Er *rechtfertigt* sich nicht durch eine Übereinstimmung mit dem geläufigen Meinen.

Das Wesen seiner Wahrheit ist überallhin befremdlich.

D. Das abendländische Denken

Die Reflexion

Das Da-seyn

60. Das denkerische Denken

und der »Begriff«

Der Name scheint zu sagen, dieses Denken sei ein verstärktes, gesteigertes, »energischeres« – ein Denken, das sich selbst in die Gewalt nimmt und mit Gewalt voranbringt, also das gewaltsame Denken. Doch gesammelter wohl, aber deshalb gerade weniger gewaltsam, ja in seiner Lauterkeit ist es ohne Gewalt.

Dagegen das gewöhnliche Denken *drängend*, rechnend, planend, *findig*, *unruhig* – ein *belauern* und *überfallen* und *meistern*.

Anders das denkerische Denken (das Danken). Die Scheu des Unterscheidens; des Erfahrens des Ungeheuren. Kaum ein Vorstellen im Sinne des Vor-sich-bringens.

Wir sind neuzeitlich durch das rechnende Denken längst daran gewöhnt, im Denken den Zugriff und Griff und Begriff zu sehen und zu fordern, d. h. den »Begriff« vom Griff her zu fassen: conceptus – nicht einmal mehr ὁρισμός.

Strenge des Denkens kennen wir nur als *begriffliches* Vorstellen. Aber seine Strenge beruht in der Ursprünglichkeit des bildlosen Sagens im fügsamen Wort, das inständet in das Wesen der Wahrheit.

Der Über-fall des Ungeheuren im Plötzlichen.

61. Weshalb im »Denken« (als »Philosophie«)

nichts »herauskommt«

Weil das Denken der Denker nur auf das denkt, was schon »herausgekommen« ist und also stets *im schon Herauskommen* west vor allen Ergebnissen und allem Ergiebigen. Das Herauskommen selbst ist die Ἀλήθεια, das Sein.

»Bei« diesem Denken kommt nie *neben* bei noch etwas heraus, zu dem man dann »über« gehen könnte, sondern das Denken ist die Wahrung des »Herauskommens«.

Das denkerische Denken lauert nicht auf ein Herauskommen

eines Ergebnisses, weil es eingeht in das, woher heraus je alles Herauskommen kommt – Ἀλήθεια.

62. Der Anfang des abendländischen Denkens

Dieser Titel bedarf zunächst kaum einer weitläufigen Erläuterung, da wir ihn leicht umschreiben können, so daß sich das Gemeinte noch deutlicher darstellt. Statt »Der Anfang des abendländischen Denkens« können wir auch sagen: Der Beginn der im Abendland aufkommenden und seitdem vorkommenden Philosophie. Denn »dieses Denken« = das Philosophieren – φιλοσοφεῖν. Also bedeutet der Ausdruck »das Denken« offenbar nicht jedes beliebige Denken, sondern »das Denken« nennt das Denken »der Denker«, die man auch »Philosophen« nennt. Das griechische Wort φιλοσοφεῖν ist der maßgebende Name für die in einem hervorragenden Sinne Denkenden. Dieser Name besagt, daß im griechischen Altertum irgendwann das Maß und das Gesetz gegeben worden für das Wesen und den Geschichtsgang des nachkommen denkerischen Denkens.

Doch welcher Art ist dieses in einem betonten Sinne »Denken« genannte Denken? Worin unterscheidet sich das denkerische Denken vom gewöhnlichen Denken? Was ist überhaupt Denken? Über all das müssen wir doch im Klaren sein, wenn wir mit einigem Verständnis »den Anfang des abendländischen Denkens« erfahren sollen.

Versuchen wir das, nun aber in den Beginn der abendländischen Philosophie zurückzudenken, dann ergeben sich sogleich Bedenken, falls wir nicht gedankenlos dieses Vorhaben mitmachen. An den Beginn der abendländischen Philosophie zurück zu gehen mag, gesetzt, daß das überhaupt noch möglich ist, gewiß einigen Nutzen abwerfen, sofern man aus der Kenntnis des Beginns erfahren kann, woraus und wie jeder der Philosophen sich entwickelt hat. Wir können so, wenigstens ungefähr, ausrechnen, auf welchen Voraussetzungen und unter welchen Einflüssen und Entwicklungsbedingungen die spätere und vor allem auch die neuere Philosophie steht.

Doch was soll das alles? Über die großen Philosophen Erkundungen einziehen – das heißt doch nur über vormaliges Denken nachdenken, statt selbst aus der Gegenwart und für sie zu denken.

Allein aus den bisherigen Philosophien eine uns jeweils begegnende auszeichnen und an sie sich halten: Platon, Leibniz, Kant, Hegel, Nietzsche, als Gemisch von allen oder wenigen – aber auch so nur ein Denken *über das Denken* – und *nicht* selbst ein Denken, nur Flucht in die Historie – statt unmittelbar aus der Gegenwart und für diese zu denken.

Das leuchtet alles ein, so daß wir rasch entschlossen die Historie preisgeben und, falls wir es nicht selbst vollbringen, doch wenigstens dort fordern, daß ausstelle historischen Besprechens von Antiquiertem aus der Gegenwart für diese gedacht werde.

63. Über das Denken denken

Indem wir uns anschicken, diese Frage zu beantworten, finden wir uns unversehens in einer wunderbaren Haltung. Wir denken über das Denken. Der geradeaus und natürlich lebende Mensch denkt auch, sei es, daß er Dringliches bedenkt, nachdenkt, durchdenkt. Das Denken ist zu Hilfe genommen wie eine Art Werkzeug, das wir handhaben. (Hammer – den Nagel festmachen; so mit dem Denken das, was wir *vorstellen*. Das ist in der Ordnung.) Wie aber, wenn wir über das Denken denken: das nimmt sich aus wie der Versuch, den Hammer zu behämmern. Das geht nicht, jedenfalls nicht mit einem und demselben Hammer; mit diesem nicht ihn selbst.

Gesetzt aber, es ginge und es geht in der Tat, dann geht es nur mit Hilfe eines zweiten. Wenn z. B. der Stiel sich gelockert hat, behämmern wir das Stielende, damit der eigentliche Hammer wieder fest sitzt. Den Hammer behämmern, das Denken bedenken – nicht so aber wieder, nur eben zwischendurch für die *Instandhaltung* des Werkzeugs. Hämmern als hämmern von Dingen. So auch das Denken von Gegenständen. Über das Denken denken zur Instandhaltung. Wenn *das Denken nicht mehr*

»instand« ist zum *Denken* In-stand-setzen. (Dagegen absonderlich, wenn nur »über« – nämlich solch Denken und *verdreht* und *verrückt* (»reflexiv«), egozentrisch, verfangen unnatürlich.) Aber in unserem Falle nicht über das Denken, sondern um verschiedene Weisen zu unterscheiden und das Wesen des ausgezeichneten Denkens zu verdeutlichen. *Unterscheiden* Denken und Denken. Dieses zurhand, vorliegend? wie Hammer, Zange? So doch hier auch (Psychologie des Denkens) in gewöhnliches und philosophisches. Hier haben wir schon unterschieden. Dennoch – wer sagt uns, daß das Denken ein denkerisches – z. B. *Kant*? Gewiß, aber was ist das *Philosophische* und was das *Gewöhnliche*? Das Philosophische ungewöhnlich, hilft nichts, (schon unterschieden haben. Unterscheiden!: Denken! nicht nur nicht vorliegend, sondern auch nicht Werkzeug, sondern? Vermögen und Tätigkeit (Denkakte), Verhalten – »*Sein*«.) Über das Denken denken – nicht reflektieren, *inwendig*, sondern *Aus-Denken* – Phantasie.

Denken – Dichten: das *Wort* – das Selbe und gerade nicht. Philosophie – Dasein (Denken).

64. Der Anfang des Denkens

1. Anfang als Anheben und Beginn.
2. Anfang als das, *was* das Denken (Danken – Dichten) zu denken hat.
3. Das Zudenkende als Wesensgrund des Denkens.
4. Das denkerische Denken denkt nur den Anfang (das Wahre und die Wahrheit, das *Wesen* der Wahrheit).
5. Der Anfang selbst – das Anfangende – das Gesetz des Anfangs, der erste Anfang – der andere Anfang.
Der Anfang – Aufgang des Aufgehens – Ἀλήθεια.
Das anfängliche Denken (vgl. Schluß v. 42/3.)*

* Parmenides. Freiburger Vorlesung Wintersemester 1942/43. [GA 54. Hrsg. v. Manfred S. Frings. S. 240 ff.].

65. Philosophie – Denken – Sein

Unter welchen Bedingungen ist die »Philosophie« ein »Sein« im Sinne der wesenhaften Zugehörigkeit des geschichtlichen Menschen (»Da-sein«) in die Wahrheit des Seins?

Inwiefern bedarf dieses »Sein« als Denken nicht eines »Ergebnisses« (was erst nachher »herauskommt«)? (1. weil »Ergebnisse« überhaupt nicht wesentlich; 2. weil »Sein« vor aller Ergiebigkeit.) Inwiefern ist es gleichwohl nicht ein bloßes »existenzielles« Kreisen um den Menschen? (»Existenzphilosophie« besorgt Seiendes und eignet nicht das Sein. Kann dieses auch nicht, gerade weil »Existenz« nicht mehr existentia, geschweige denn das Sein selbst im Wesen seiner Wahrheit.) Inwiefern ist hier *Geschichte*, das Wesen der *Geschichte*, Ereignishaft?

66. Übertieferung aus dem Wesen des Geschichts

Geschicht ist als Schickung (Ereignis) wesentlich über-eignend. In der Über-eignung gründet *Übertieferung* – nur diese gegründet ist eigentliche. Inwieweit bedarf es hier der Kenntnisse? Kenntnisse ohne *Andenken* sind nichtig. Über-eignung – *Anfang und Andenken*.

67. Geschichte und Historie

Wir sind durch die Historie dahin gebracht, daß wir, im Wesen geschichtlich seiend, uns überall ungeschichtlich gebärden.

Wie vermag dieses die Historie? Weil sie zum Wesen der Technik gehörig ihren Ursprung im Wesenswandel der Wahrheit und des Seins hat.

Die Historie – als Erkundung – Ausrechnung des Vergangenen, als Schriftstellerei, als Wissenschaft, als Literatur, als Journalismus, als Forschung und archivalische Organisation; Propaganda als die planmäßige *Historisierung*, Rundfunk, Film. Im Gesichtskreis der Historie und der Technik geht das Vorstellen nur auf Einrichtungen, Leistungen, Werke, leistende Personen, Einzelne und Massen; auf Zivilisation und Kultur und *Politik* – alles Gemächte des Menschen, nirgends die *Wirklichkeit* selbst.

Weil man diesen Mangel spürt, rettet man sich zur »Ideologie« und zu »Ideen«, »Ideen«geschichte.

Der Platonismus in der Historie ist gemäß ihrem metaphysischen Wesen unumgänglich; die verschiedenen Formen seiner Platitude, das Fatale der dem Mangel gemäßen Betrachtung.

E. Unterwegs
zum
ersten Anfang

Die Vorbereitung
des seynsgeschichtlichen Denkens

Auf der Brücke zum Bleiben

68. Leitworte zum Sein

Das Sein ist das Leerste und Allem Gemeinste.
Das Sein ist das Verständlichste und das Abgegriffenste.
Das Sein ist das Verlässlichste und das Gesagteste.
Das Sein ist das Vergessenste und Verzwingendste.
Zugleich aber:
Das Sein ist der Überfluß und die Einzigkeit.
Das Sein ist die Verbergung und der Ursprung.
Das Sein ist der Abgrund und die Verschweigung.
Das Sein ist die Erinnerung und die Befreiung.

69. In den Bereich der Stimmung ...

In den Bereich der Stimmung
des Wortes des Seyns gelangen

Aufmerksam werden auf den
Anspruch des Spruches des Anfangs.
Aufmerksamkeit als Gehorsam.

Gehorsam als die Langmut
und Großmut des anfänglichen Schmerzes.
Die Erfahrung des Abgrundes.

Die Stimmung des Anspruches stimmt das
Menschenwesen in die Inständigkeit der
Wahrung der Lichtung des Seyns.

*

In die Sprachlosigkeit gelangen, sie verbirgt am ehesten das Harren des Wortes, d. h. die Achtsamkeit auf das Ereignis und das ist schon die Gestimmtheit in den Mut der Inständigkeit.

Der Schmerz inständert im anfänglichen Unterschied der ereignishaften Gegenwärtigkeit des Abschieds und des Unterschieds, die ihrerseits jeweils wieder im Gegenhaften der Entwindung und der Verwindung wesen und in ihrer Einheit gelichtet sind, als welche die Kehre des Da-seins west.

*

Das wesentliche Fragen steht außerhalb der Unruhe der Neugier und läßt sich den Gleichmut nicht anfechten, in dem die Langmut zur Wahrheit des Seins und die Großmut gegen die Irre der Seinsverlassenheit des Seienden den Einklang finden, um für die Scheu bereit zu sein, die das Menschenwesen dem Anspruch des Anfänglichen öffnet.

*

Indem wir auf das Einfache des Seyns achtsam sind, erfahren wir den Anspruch des Ereignisses und hören in solcher Erfahrung das Wort, dem die Sprache entstammt, deren »Gebrauch« unter das Gesetz des Anfangs gehört.

70. Der Übergang

Das Geschick des Seyns *geht* an die Denker *über*. Ihr Sagen muß im Austrag des Übergangs oft in der Verneinung sprechen. Aber diese verneinende Sprache hält sich keineswegs in der Ebene des Negativen und Reaktiven. (Die Absage des Abschieds.) Ihr Vernei-

nen ist bestimmt vom Reichtum des Seins, vom Unterschied als der abschiedlichen Anfängnis.

Auch ist dieses Nichten keineswegs die Negativität der absoluten Dialektik.

Es ist ein unaufhebliches »Nein«, aber die Unaufheblichkeit ist das Zeichen des anfänglichen Untergangs.

Der Übergang, dem die Denker »folgen«, folgt selbst als Gang der Überwindung, die der Verwindung des Seyns entstammt. Die Achtsamkeit auf den Übergang ist der Austrag des Unterschieds in den Abschied, der Abgrund des Anfangs.

*

Der Übergang

(Übergang und Überwindung
Verwindung)

folgt der Überwindung der Metaphysik. Die Überwindung ist im Reich der Geschichte des Seyns wesentlich Verwindung.

Sie windet die Metaphysik ein in den Kranz der Kehre.

Dieses Winden bringt die Metaphysik erst in die Ehre ihres verborgenen Wesens. Die Verwindung ist Verehrung der Würde des Seyns. Diese Verehrung ereignet sich im Adel des Seyns. Der Denkende folgt ihr nur und befolgt sie.

Die »Überwindung« hat hier nirgends den Anruch des Niederzwingens und Niederschlagens, der Beseitigung und Herabsetzung. Sie ist nicht der Triumph einer besseren Einsicht und höheren Klugheit, sondern ein Ereignis des Seyns selbst.

71. Der Entsturz der Ἀλήθεια

aus dem Welt-Gebirg

und der Anfang des Seins-Geschickes*

Ἀλήθεια – Vielleicht gehört die Unverborgenheit des Anwesenden in das Gebirg des Unterschiedes. Noch fehlen alle Pfade, dieser Vermutung in einer gemäßen Weise nachzudenken.

* (Auszug aus Heft VII (Anmerkungen) von Seite 164–170)

Alle Geschichte, das Geschick des Seyns auch, muß da zurückbleiben. Das Denken steht am Fuß des Welt-Gebirges.

Dem entstürzte einmal jäh die Ἀλήθεια und in ihr verborgen: das Geschick, welches ist Geschick des Seyns.

Im Welt-Gebirg herrscht nichts von zeitlicher Zeit und darum auch nichts von Ewigkeit (der zeitlosen Zeit).

Das Gebirg ist die Ortschaft, als welche das Wesen der Zeit aus der weltischen Nähe sich ereignet. Das Nähern der Nähe, enteignend in den Unterschied, ereignet sich als Gelicht und Geläut des Ereignisses im Schleier des Lichtes, in der Stille des Lautes. Gelicht entbirgt; Geläut versammelt. Gelicht und Geläut durchhellen und durchhallen das Geviert im Gebirg der Welt; sie sind der Hall.

Im Entstürzen nimmt die Ἀλήθεια einen Schimmer des Gelichtes mit: das in ihr wesende Aufgehen und die so hervorgebrachte Lichtung des Unverborgenen: die φύσις. Im Sturz aus dem Gebirg nimmt die Ἀλήθεια mit einen Hauch des Geläutes, die bergende Versammlung des Unverborgenen: den λόγος.

Die Ἀλήθεια ist, entstürzend, das, was sie mitnimmt und mitbringend her bringt in die Unverborgenheit und vor in das Anwesen, das also erst ankommt.

Φύσις und Λόγος wesen verborgener Weise im Gelicht und Geläut des Gebirges der Welt, als welche sich der Unterschied ereignet und das Ereignis enteignet.

Im Her-vor-bringen des Entstürzens ist die Ἀλήθεια in das Schicken versammelt, ist sie das Geschick, sie einbehaltend-sammelnde, lichtende bergende Zuweisung: Μοῖρα. Φύσις, Λόγος, Μοῖρα entstürzen als Ἀλήθεια aus dieser in das Ἔν, das selbst verborgener Weise nach ihren Weisen west und in solchem Wesen sich fängt.

Bis das Ἔν, in seiner Wesensherkunft aus der Ἀλήθεια, vergessen bleibend aber zugleich als aufgegangenes Gelicht und versammeltes Geschick rein nur anwesend selbst als das Anwesende aufgenommen wird (Δόξα) und vom Aufnehmen und Vernehmen (νοεῖν) her gesammelt, d. h. gezählt und so der σύνθεσις anheim

gegeben wird, die sich der διαίρεσις bedient. So gelangt das Hervorbringen (das Wesende der Ἀλήθεια) in den Bereich des Zu-stellens und Vor-sich-stellens im νοεῖν. Dieses Wesende des Einigens wird als das Lebendigste der ζωή und ψυχή anvertraut; diese wird als νοῦς die Heimstatt des Λόγος.

Alles Wesen der Ἀλήθεια ist verstellt. Die ιδέα übernimmt die Stelle des Gelichtes. Das Aussehen des Gelichtes prägt das Anwesende, verlangt die μορφή und bringt die ὕλη unter. Die Apparatur der Metaphysik ist fertig.

Incipit comoedia. Die Ἀλήθεια ist vergessen. Alles aber webt und west von dieser vergessenen Vergessenheit. Die bloßen Masken machen sich im Vorspiel der Machenschaft des Gestells (creatio) zu den Personen. Die Personalität ist creiert. Man kann sich Lebendiges nur noch als Person vorstellen. Das blinde Kreischen nach dem personalen Du gilt als der letzte Tiefsinn. Die Pfade des Denkens sind längst verlassen – freilich so, daß diese *wilde Flucht vor dem Denken* (dem Ausstehen der Zugehörigkeit in das wesende Wesen, die Herkunft der Ἀλήθεια) sich wie der *Sieg* des Denkens vorkommt und darum nicht davor zurückschreckt, auf der untersten Stufe des Verfalls das Denken als einen Glauben auszugeben.

Denken ist längst nicht mehr: Denken.

Denken gilt als philosophischer Glaube.

Es soll Leute geben, die so etwas glauben.

Wer löst uns aus dieser Erlösung?

Gleichzeitig wundert man sich darüber, daß der Mensch, der beim philosophischen Glauben angelangt ist, die Atomenergie entdeckt, denn es *ist* in der Tat der selbe Mensch, der aus der selben Vergessenheit des *Seins* die Wurzeln seiner Kraft nährt.

Die Ἀλήθεια entstürzt dem vergessenen bleibenden Welt-Gebirg und wird im Entsturz das Her-vor-bringen, das zumal das »Her« als die Lichtung (»Da«) und das »Vor« als Anwesen bringt.

In diesem Bringen gesammelt werden ist das Bleiben, das zum Anwesen gehört, ist das *Verbringen* – als das Sichaufhalten des Anwesens in der Unverborgenheit.

Verbringen, dem Her-vor-bringen gemäß gedacht, nennt das weilende Anwesen – daraus die ständige Anwesenheit west, als welche »Sein« sich in der Metaphysik bestimmt; zu dieser Bestimmung gehört die freilich unerfahrbare weil für die Metaphysik und durch sie verstellte Gestelltheit des Seins des Seienden (Ποίησις). Sie kommt aber, obzwar als solche unerkennbar, zum Vorschein darin, daß das Sein gewirkt und im weitesten Sinne bedingt ist: gewirkt durch die erste Ursache (ipsum esse als actus purus), bedingt durch die Bedingungen der Notwendigkeit und Allgemeinheit (esse als objektive Realität), bedingt schließlich als dialektisch geworden – in der Verkoppelung beider Begründungsweisen.

Die auf ὄν und ἔν, ἕτερον, ἀγαθόν, ἀληθές, καλόν zurückgehende, von der creatio her erklärende Lehre von den Transzendenzien weist auf diese Bedingtheit, d. h. Gewirktheit und Unterbringung des Seins zurück.

Zu bedenken: wie ist *im* Entsturz der Ἀλήθεια aus der Vergessenheit des Welt-Gebirges das Her-vor-bringen?

Wie fängt sich verborgenerweise der Entsturz in der verborgen bleibenden Ποίησις?

Wie verstellt die Ποίησις überall und durch die Metaphysik hindurch und vollendet im Gestell die Vergessenheit? Inwiefern entspricht diese Verstellung der Vergessenheit? In welcher Weise bleibt das Verstellen demgemäß – als Vergessen – die Wesensherkunft des Gestells?

All dieses jedoch ist geschickfrei aus der Nähe des Gebirgs zu denken.

Hier ist die Wesensdimension für die Herkunft der Causalität (vier αἰτίαι und die ἀρχαί) und ihrer Artikulation.

Jäh kann ein Blitz ferne Gipfel eines Gebirges ins Helle stellen. So bleibt es unnötig, jene Gipfel zu beklettern und sie aus einer lichtlosen Nähe abzuleuchten; das betreibt die historische Beschreibung dessen, was die Philosophiegeschichte überliefert.

Wesentlich bleibt, ob ein Denken Baums genug ist, um einen Blitzschlag auf sich zu lenken, der jene Helle spendet.

Einen Denker verstehen, heißt, seinem Gedachten auf einem »getrenntesten Gipfel« gegenüberstehen; heißt, selber Gipfel sein; heißt; die Stille und das Licht des Gebirges ausstehen. Werden wir diesen Verstand je verstehen? Oder ist er endgültig verloren?

F. Der erste Anfang

Vgl. Vom Anfang*

Die Erinnerung in den ersten Anfang

72. Die Zeit kommt

da nur noch selten Einer wissen darf vom Anfang der abendländischen Geschichte, aus dem sich ein Wesen der Wahrheit entschieden hat und das Land des Abends in seine Grenzen voraus bestimmt worden.

73. Wahrheit und Erkennen

»Denken«

Im ersten Anfang: νοεῖν – λέγειν sammelndes Einvernehmen im Unverborgenen mit diesem (nicht etwa »Anschauen«; dies erst seitdem der νοῦς und das νοεῖν zum ἰδεῖν geworden über die φύσις als ἰδέα; auch nicht »Denken«; denn dieses ist Vorstellen im Sinne des Sich-zustellens von etwas als etwas, wobei das »als Was« das conceptum des concipere als percipere ist. capere: Fassen, Fangen, Greifen, Jagen.)
Einvernehmen als Zugehören in das Aufgehende. Aus ihm und mit ihm Auf- und Untergehen. Anaximander.

* Über den Anfang. [GA 70. Hrsg. v. Paola Ludovika Coriando].

Am äußersten

Ende der

Metaphysik : Denken – Bewußt-sein in der Gewißheit des unbedingten Wissens und der Ermächtigung der Sicherung.

Im anderen

Anfang

: Die langmütige Inständigkeit in der Lichtung des Er-eignisses. Lichtung als Hut – Bergung die *Wahrheit*.

Das *metaphysische Denken* aus dem *Vorstellen* – repraesentare, aus Be-greifen con-ceptus; per-cipere – *capere*: Greifen – An-sich-reißen – Zu-bringen – Sichern. *Gewißheit* – Angemessenheit.

Das erstanfängliche »Denken« als das gesammelte Einvernehmen mit dem Aufgehenden.

74. Zur Darstellung des ersten Anfangs

- I. Unmittelbar beginnend in der Folge je für sich Anaximander – Heraklit – Parmenides.
- II. Je jeder schon verschieden – auch im unausdrücklichen Vor-denken und im Hinweis auf Metaphysik.
- III. Wie zumal der erste Anfang in seiner Anfängnis.
- IV. Daß hier Anfang und Unumgebares –
da her Geschichtsgrund
da her das Kommen
da her der andere Anfang
da her Austrag.
Und nur aus diesem Zusammenhang her Anfang ↔ Anfang
das Wesentliche zur Auslegung sagen, so daß diese selbst als
Geschichte erfahrbar wird und jeder Schein von Methodologie abfällt.
- V. Der Wink in das Seyn.
Nirgends historische Darlegungen. Alles einzig erinnernd und so
eine verschwiegene Inständigkeit, wenngleich nur vorbereitend.

Zur Auslegung des ersten Anfangs

Die jeweiligen Auslegungen von Anaximander, Heraklit, Parmenides so weit führen, daß je die ἀλήθεια anklingt. Erst in der inhaltlichen Erinnerung dann den eigentlichen Schritt zur Ἀλήθεια als der Anfänglichkeit des Anfangs. Und so Wink in die Wesung des »Seins«. (Sein als Aufgang – unverwunden. Deshalb die Entwindung, die der noch nicht ereigneten, aber verborgenen Verwindung entspringt.)

In den jeweiligen Auslegungen zeigen, daß nicht nur Sein des Seienden, sondern schon Wesung des Seins selbst; aber ... nicht so, daß der Anfang selbst anfänglich in sich zurück, sondern alsbald fortgänglich in das Aufgegangene fortgeht und darin sich beständig. Warum?

Sein und Wahrheit fallen auseinander, genauer: die Wahrheit ist noch nicht in ihrem anfänglichen Wesen gelichtet zur Wahrheit des Seins.

75. Das erstanfängliche Wesen des Seins

enthüllt sich und d. h. zugleich west anfänglich, aufgehend, fortgehend. Nur wenn stets die Grundzüge der Anfangnis zumal in ihrer Einheit des Anfangens zur Erinnerung kommen, läßt sich der erste Anfang ahnen.

Das Sein ist *Anfang*.

Der Anfang ist *Entbergung zur Unverborgenheit* (ΑΛΗΘΕΙΑ). Die Entbergung ist *Aufgang*, der in sich zurückgeht, weil die Entbergung die Verborgenheit hat, aus der sie aufgeht. Aufgang ist φύσις.

Der Aufgang ist *Anwesenung* (οὐσία). Zur Anwesenung gehören:
die Nähe – παρά
der Anblick – Sichtsamkeit ἰδέα
die Entschwerung – gegen μὴ ὄν
der Zauber καλόν.

Die Anwesenung besteht auf der *Beständigkeit* und ist dann Beständigkeit (ἀεὶ).

Die Anwesenung ist dann das *In-Werk-und-als-Werk-Wesen*,

worin sich die Gegenwart der Ruhe und Bewegtheit sammelt: ἐνέργεια; ἐντελέχεια. Bei-stellung: ἐνέχεια τὸ τέλος.

Jede aufgegangene Bestimmung des Seins kann in gewisser Weise für den Anfang stehen und alle können ihm zumal zugesprochen werden. Und doch erschöpfen sie ihn nicht, weil er selbst als erster Anfang die Fortgängnis übernehmen muß.

Gleichwohl bleibt er in die Verbergung eingelassen, die aber selbst in der Verborgenheit bleibt und so in der Anwesenung völlig fehlt und deshalb durch die »Wahrheit« als ὁμοίωσις und als Verunstaltung des erkennenden Menschen ersetzt werden muß.

Das Sein ἰδέα – ἐνέργεια ist einfach das Seiende. Und das Seiende gibt das Maß des Seins, wobei die vorherige Offenbarkeit des Seienden ins Unbedachte und Fraglose gefallen ist.

76. Die Erinnerung in den ersten Anfang

steht im verfänglichen Schein, daß hier ein historisch weit Abgelegenes und kaum Zugängliches unmittelbar erreicht werden möchte durch eine Übersprungung aller bisherigen Geschichte.

Worein zu erinnern ist, meint man, sei überdies ein Vergangenes und nur in Resten, unfäßlichen, vorhanden.

Aber woran zu erinnern ist, ist kein Vergangenes, sondern das Wesende des Kommens – das Sein selbst in seiner Wahrheit.

Nicht von uns weg brauchen wir zu flüchten, aber auch nicht zu »uns« selbst als dem gerade beliebig sich Umtreibenden und Kenntnisreichen dürfen wir uns retten, sondern den wandelnden Wesensbezug des Sichzuwerfenden Seins zum *Wesen* des Menschen müssen wir inne werden, und *dazu* bedarf es »nur« der Inständigkeit in dem Übernehmen.

77. φύσις und der erste Anfang

Inwieweit muß doch bei dieser anfänglichen (seynsgeschichtlichen) Darstellung des ersten Anfangs das Sein gerade als φύσις genannt werden, wenngleich sie nicht das im anderen Anfang gedachte Wesen der *Wahrheit* des Seyns sagt?

Insoweit ist die Nennung der φύσις nötig, als sie recht begriffen in das Aufgehen weist und damit den Wink gibt auf die ἀλήθεια; und als sie zugleich doch in dieser Bestimmung genügend ist, unmittelbar die bisherige Mißdeutung des Anfangs als einer Natur-philosophie zu erschüttern.

Aber im Grunde ist auch das rechtbegriffene Wesen der φύσις nicht stark genug, ein Wissen von der Anfängnis des Anfangs erahnen zu lassen.

Die anfängliche Frage nach der φύσις ist weder Natur-philosophie noch »Metaphysik«. Jene beginnt mit Aristoteles, diese mit Platon. Beide kennzeichnen den Beginn der »Philosophie«.

78. Das Noch-Unanfangende im ersten Anfang

Seyn als Ereignis

φύσις: Aufgehen; aufgehendes Verwurzeln und so Standgeben dem ins aufgehende Offene hinausstehenden Ständigen (Weilenden, aber nicht Beständigen). Aufgehen deshalb: Anwesen und Beständigkeit. Die Beständigkeit – inwiefern Un-wesen der Anwesen?

φύσις: sagt dann zugleich φύσει ὄν – das dergestalt Seiende.

Aber anfänglicher in der φύσις ist schon die *Verbergung*, als deren Wandlung und Hervorgang die ἀλήθεια west. Verbergung gründet in Verborgenheit.

Aber anfänglicher noch in dieser ist die Bergung; dies meint nicht eine nachträgliche Rettung, sondern die ursprünglich eigentümliche Bewahrung. Die Bergung ist die verwahrende Verhüllung (die Hut) des Aufgangs: das eigenste Wesen des Anfangs, sein unzerstörbares Anfangen, d. h. sein In-sich-zurückgehen. Diese – vom Seienden her – als Versagung erfahrene Anfänglichkeit ist die Wahrung des Reichtums des Anfangs in seine reine Verschönerung.

Die Unverborgenheit ist dann *eine* Weise der Entbergung der Bergung, sofern für diese und aus dieser die Verborgenheit (λήθη) als ihr nächstes Wesen erscheint und als φύσις sich bestimmt.

Anfänglicher aber ist die Entbergung, wenn sie die Bergung zugleich in den Anfang wesen läßt und Er-eignung ist.

Wie aber soll Einer die Wesensfülle dessen denken, was wir künftig das Er-gebnis nennen?

Das anfänglichere Wesen der φύσις, der andere Anfang, der zugleich die Geschichte der entsprungenen »Wahrheit« des Seienden, d. h. die Metaphysik, in sich zurücknimmt.

79. Der erste Anfang und seine Anfängnis

Der erste Anfang

ist Anfangen im Sinne der Entbergung der Entborgenheit, so aber der Aufgang in die Beständigkeit der Entborgenheit in die Unverborgenheit, so aber der Vorschein dieser in das Scheinen, so aber der Vordrang des Scheinens als Erscheinen, so aber die Unterjochung der Unverborgenheit, so aber die Verwerfung des Anfänglichen des Anfangs, so aber die Preisgabe des Anfangs in den Fortgang, so aber der Beginn der Wahrheit des Seins als Seiendheit des Seienden, so aber der Vorrang des Seienden selbst als des eigentlich Anwesenden *vor* der Anwesen.

Hier ist überall nicht »Dialektik«, weder die des Seins noch gar eine solche des Denkens über das Sein.

Hier west der Anfang des ersten Anfangs und nichts außer diesem Anfangen.

Dahin erinnert werden ist schon Er-eignung.

80. Der erste Anfang als Ἀλήθεια

Die Entborgenheit ist τὸ αὐτό des νοεῖν und εἶναι. Darin liegt, daß schon das Sein einer Wesung zuwest, die die Anwesen (im Sinne der Entborgenheit) in die Anwesenheit drängt und so in die *Beständigkeit*. Hier ist das εἶναι bereits durch das εἶν bestimmt und dieses gründet zuvor im τὸ αὐτό, birgt aber in sich den Zug, in den eigenen Grenzen zumal ganz zu herrschen und alles auf die *Einzigkeit der Anwesen* als des Einen (τὸ νῦν) zu legen und alle σήματα daraufhin versammelt zu halten.

Auch hier noch ein Wahren der Grenzen, sofern nie das je Scheinende des gerade An- und Abwesenden dem Sein genügt, sondern schon dessen Scheinen ist, das freilich dem Auffang durch die Verwesung sich bereitstellt, die ihrerseits in den Menschen sich gründet.

Im ersten Anfang ist zwar das Sein desselben Wesens und doch ist schon und muß schon Geschichte sein und das Anfängliche des Fortgangs, der sich in der ἰδέα als dem Wesen der ἀλήθεια festsetzt.

Die Entborgenheit zeigt den Bezug zur Verbergung (Heraklit) und deshalb ist das Sein zwar auch schon durch das εἶν ausgezeichnet, aber wesender ist die Sammlung des λόγος und in der Sammlung und für sie die Widerwendigkeit. Diese ist das anfängliche Noch-an-sich-halten der ἀλήθεια, die nirgends die δόξα schon eigentlich losläßt. Und hier ist der Grund für das Wesen des πόλεμος- und ἔρις-Charakters im Sein und in der ἀλήθεια, welcher Charakter allerdings gleichfalls den Zug zur Beständigkeit, aber jetzt erst zuvor in der Eigenständigkeit zeigt.

Auch hier das Verwahren der Grenze als Wesung des Seins, aber noch anfänglicher denn bei Parmenides.

Den erstlichen Anfang sagt noch Anaximander. Sein ist Verwahrung der Grenze, ist Verfügung der Entbergung.

(Allein hier ist überall nicht die »Lehre« als Meinung genannt, sondern der Anfang selbst, das Sein, die Wahrheit, die erinnert und deshalb im Austrag der Anfang selbst erinnert werden muß durch ein Vor-denken in das Ereignis).

81. Im ersten Anfang

weist das Sein als Aufgang. Die Sage des Seins ist der »Spruch«. »Spruch« meint hier nicht nur »Ausspruch«, nicht nur »Satz« als vereinzelte Aussage, sondern sammelnde Nennung des Anfänglichen, das verborgen austraghaft ist und ent-scheidet.

Daß diese »Sprüche« überlieferungsmäßig den Charakter von Bruchstücken haben, kommt erst in der zweiten Linie.

»Spruch« nennt hier auch nicht »Spruchweisheit« und soll

nicht verleiten, hier Lebensregeln zu suchen. Spruch ist Urteil als Verurteilung in das Denken, das Er-fragen des Seins.

»Der Spruch« schließt daher eine Mannigfaltigkeit von Aussagen in sich. Und die Weise des Sagens ist kaum geklärt.

82. Die Denker des ersten Anfangs

Anaximander, Heraklit, Parmenides kann man nicht Vor-sokratischer und nicht Vor-platoniker nennen, weil sie so gerade nicht als die Anfangenden gedacht werden, sondern von Sokrates – Platon aus erklärt sind.

Insgleichen aber ist Platon auch kein zu sich selbst gekommener Parmenides und Aristoteles kein Vollender des Heraklit. Die anfangenden Denker sind nicht Vorstufen der vermeintlichen Höhepunkte (Höchster Vollender Platon – Aristoteles) noch sind diese abgefallene des Anfangs.

Wohl dagegen ist hier ein Fort-gang, aber Platon ist ja einzig wie Heraklit innerhalb der Notwendigkeit der Seinsgeschichte. Wo aber das anfängliche Denken geschichtlich notwendig wird, ist der Anfang *wesender* denn jeder Fortgang. Aber hier hat eine Auszeichnung gleichwenig Platz wie eine Herabsetzung: denn niemals kann je Einer dieser Denker Vorbild sein oder gar ein Wiederholbares.

83. Der erste Anfang

Das *Bruchstückhafte* der Überlieferung des ersten Anfangs ist scheinbar nur ein Zufall; in Wahrheit aber eine Notwendigkeit, weil nur so der Anfang als das erscheint, was in seiner Anfänglichkeit zu erringen und niemals zu besitzen ist.

Machen wir so nicht aus der Not eine Tugend? Nein – denn wir sind gar nicht dort, um hier auch nur eine Not, die Not des Anfangs und des anfänglichen Denkens zu erfahren und ernst zu nehmen.

Was aber für die Überlieferung des ersten Anfangs schon eine Notwendigkeit, ist für die Vorbereitung des anderen Anfangs erst recht das Unumgängliche und daher nie wissentlich erst Gemach-

te: das Bruchstückhafte – die Bruchstücke nicht als Reste eines vormaligen Ganzen, sondern als Ahnungen eines nachmaligen Einen.

84. Die Auslegung des ersten Anfangs

Sie ist das Erinnern in das Gewesene und verlangt den Rückgang in entlegene Zeitalter. Wie sollen wir uns in diesen je ihres Wesentlichen versichern können, wenn wir nicht blindlings uns dabei begnügen, durch ein eifervolles unbesehenes Hineindeuten des gerade gängigen Vorstellens die vormalige »Zeit« »gegenwartsnah« zu machen?

Man kennt eine Hilfe in der Forderung, vor allem müsse »das Zeitgenössische« des Anfänglichen und Früheren recht beachtet und überall das »Kolorit« genutzt werden. In der »Begriffsgeschichte« zumal müssen die damaligen Wortgebräuche beachtet und hinreichend bestimmt werden; dann legt sich schon von selbst eine Schranke vor die übereilten Modernisierungen.

Diese einleuchtende Belehrung vergißt aber das Wesentliche. Denn

1. verlangt je das, was mit dem erst Auszulegenden »zeitgenössisch« ist, doch selbst erst eine Auslegung aus dem Gesamt des jeweiligen Zeitalters. Warum soll das Zeitgenössische verständlicher und gleichsam von sich aus einer Auslegung unbedürftiger sein als das, was wie das Anfängliche auch und erst recht zu jener »Zeit« gehört? Wie aber soll das »Zeitgenössische« zuvor ausgelegt werden? Die Vermeidung der Gefahr übereilter Modernisierung ist hier nicht leichter geworden. Außerdem enthält die Anweisung des Zeitgenössischen als einer Auslegungshilfe noch eine ganz eigene Schwierigkeit. Denn
2. ist ja gar nicht zum voraus sicher ausgemacht, daß das Zeitgenössische in einem vorzüglichen Maße ein gemäßes Verständnis dessen besitze und besitzen könne für das, was zu seiner Zeit als Wesentliches sich ereignet. Genau das Gegenteil ist der Fall. Also könnte man höchstens deshalb an das Zeitgenössische sich halten, um aus dem Gegenteil das zu erkennen, was das Zeitgenössische

verkannt hat. Allein dazu müßte ja wieder das Zeitgenössische erst *als* das Gegenteil zum Verkannten begriffen und dafür dieses selbst erst erkannt sein. Und so stehen wir eben dort, wo uns die Berufung auf das Zeitgenössische als Auslegungshilfe angeboten wurde. Es hilft nichts. Diese Berufung verwirrt nur und verstärkt den Schein, als sei durch die Anführung des Vielerlei Beiläufigen und Umständlichen die Auslegung »konkreter« und deshalb »wirklicher« und deshalb »wahrer« gemacht. Der Aufwand des Historischen verschüttet nur die Einfachheit der Geschichte. Davon zu schweigen, daß oftmals bei der Einrechnung des Zeitgenössischen die unbedachten »Modernisierungen« und »Selbstverständlichkeiten« noch ein *besonderes* Spiel treiben.

So bleibt nur das Eine

der Sprung der Erinnerung in das erst Anfängliche. Aber dieser Sprung ist nicht bloße Abkehr vom Geläufigen, nicht bloße Berufung auf das gerade in die Besinnung Gestellte. Der Sprung hat seine eigene Geschichtlichkeit, die sich aus der Zugehörigkeit des Denkens zum Sein bestimmt und hörig bleibt der Auseinandersetzung der Anfänge. Der Sprung glückt einmal aus vielen Bemühungen. Und ist auch dann nie etwas »an sich«.

85. Zur Auslegung des ersten Anfangs

»Mythos« und »Philosophie«

Die Erklärung der »Philosophie« aus dem »Mythos« ist aus mehreren Gründen irrig.

1. Ist das anfängliche Denken, das »erklärt« werden soll, noch nicht »Philosophie«; diese erst seit Platon.
2. Das Denken als Denken des Seins ist in sich wesentlich Anfang und kann nicht selbst »Erbe« des »Mythos« sein.
3. Das anfängliche Denken kann überhaupt nicht »erklärt« werden, es muß je nur angefangen sein; die, die es denken, müssen anfänglich denken.
4. Die Einmischung der Historie verlegt jeden Weg in den Ersten Anfang und unterschiebt die Meinung, man könne die Kenntnis dessen haben, was »Mythos« und »Philosophie« seien, um

sie dann auseinander abzuleiten und alles »verständlich« zu machen.

86. Die auslegende Erinnerung

Die einzige aber alles entscheidende Voraussetzung jeder Erinnerung in den ersten Anfang des abendländischen Denkens: daß da ein Denken anfang und d. h. daß das *Sein* gedacht wird: daß das Sein das Denken sich zu-eignet, daß Wahrheit west.

Die Einfachheit dieser Voraussetzung verlangt gleichwohl eine lange Besinnung und Vorbereitung, um ihrem Vollzug zu genügen.

87. Vorgehen

Verschiedene Ansprüche und Wege der Auslegung. Jedesmal Vorhaben – Vor-griff. Wir können nicht den Spruch und seinen Gehalt ins »Ansich stellen«.

- Also 1. welche Voraus-setzungen? Möglichst anfänglich und verschieden, möglichst voraussetzungs-voll – das Höchste, so daß schließlich der Mangel nicht im Zuviel, sondern im wesenhaften Zuwenig an Voraussetzungen besteht.
2. Die höchsten Voraussetzungen als solche zugleich bewältigen[?], so daß sie im Selben für uns wesentlich.
Anfang – Metaphysik – Ende.
3. Die Befremdung.

Also reine Willkür, unbekümmert um Historisches, was zu erkunden und aus Erkundetem zusammen zu bringen wäre? Nein; wohl dagegen geschichtliche Weisung ← φύσις – ιδέα – ἐντελέχεια.

A. der Mangel im Zugerinnen der Entwurfsweite.

B. der Anspruch: *nicht* auf Richtigkeit.

C. die Beschränkung aber auch nicht auf eine leere Möglichkeit und Nützlichkeit, sondern *Wesentlichkeit*; Rück-kehr in den Anfang. Nicht Ver-setzung dahin, sondern in der Zu-kehr die Ent-fernung in die eigenste Ferne, die *Be-fremdung*.

D. das aber wieder das Entscheidungshafte.

E. nicht die Auslegung als »Kunst-stück«, sondern »Geschichte« (Wesung der Wahrheit des Seins: seine Gründung).

Das Einleuchtende – Natürliche – Vermenschlichung. »*Windel-band*«; nur übersetzen, um alles zu wissen –| wenn nicht (Sein und Wahrheit) das Fragwürdigste!

1. was Mensch und wie Mensch
2. ob Vermenschlichung
3. wie das – dann doch das Seiende selbst zuvor *gegeben*, um dieser Voranstellung unterzogen zu werden. Weshalb gerade nach diesen menschlichen Verhältnissen: δίκη – τίσις – ob es solche sind.

88. Der naheliegende Einwand

die auslegende Erinnerung

Anaximander kann doch nicht das gedacht haben, was wir hier erörtern.

Gewiß, er hat dieses *nicht so*, in dieser Ausdrücklichkeit und Nennung, gedacht. Aber er hat dies nicht deshalb nicht gedacht, weil das Ausgelegte ein Hineingelegtes und Aufgelegtes ist und so dem Spruch *zuviel* zumutet, sondern weil alle Auslegung *zu wenig* erreicht von dem, was im anfänglichen Wissen anfänglich sich entborgen.

Die Auslegung ist in der Tat ungemäß, aber nicht weil sie zu viel, sondern weil sie zu wenig, immer noch zu Unanfängliches dem Anfang *zu* sagt. γένεσις – φθορά

Hervor-gang – Entgängnis

Woher hervor – Von wo hinweg

»Anwesenung«
(Unverborgenheit)

89. Anaximander und Heraklit

Das Selbe als τὸ χρεών

τὸ χρεών als χρόνος

Das Selbe als ἀρχή

Die ἀρχή als τὸ ἄπειρον

τὸ χρεών als ἀδικία

Die *Wahrung* als der Anfang

Der Anfang und die Verbergung.

Wie hier zunächst φύσις und ἀλήθεια »verborgen«

↓ Heraklit.

90. Anaximander und Parmenides

Wenn aber Sein ist Verwahrung der Grenze, d. h. der Beständigkeit in der Beständigkeit, dann hat doch das Sein das *äußerste Unwesen* im ἀεί. Dann kann nichts Seiendes sein, das ein Beständiges wäre. Und alles Beständige (insistent Dauernde) ist nur der Schein – das Un-wesen des Seins als des Aufgehens im Zurückgehen.

τὸ γὰρ αὐτό –! Welchen Gehalt bekommt dieser Spruch jetzt? Und was sagt das εἶν des Parmenides? Würde es nicht immer nur platonisch mißdeutet, statt aus dem ταυτόν der ἀρχή des Anaximander begriffen zu werden.

91. Heraklit und Parmenides

Was jetzt von Anaximander her das λανθάνειν als Wesung des Seins?

Warum nicht gesagt und nicht sagbar und nicht zu sagen?

Warum? nur eine Sache des denkenden Sagens oder des Seins selbst?

Die anfänglichste Verbergung, deren Äußerstes der Loslassung in die Brutalität des Seienden?

Wie das »α« im ganzen Anfang

ἄ- πειρον		εἶν – ταυτόν	
ἄ- δικία		λόγος	(keine Identität, weder
ἄ- λήθεια		φύσις	formal-logisch noch
			ontologisch-dialektisch)

Sein und Seiendes – die Unterscheidung?? Der Abgrund zwischen Sein und Seiendem.

G. Der erste Anfang

92. Der erste Anfang

Die ἀλήθεια

als der erste Aufgang des abschiedlichen Wesens des Seins als des ereignishaften Anfangs. Das Erste beruht darin, daß überhaupt die »Lichtung« als Entbergung aufgeht, aber auch zugleich das Wesen verbirgt und zu seiner Bestimmung an das Seiende verweist und an die Einzigkeit des Seins.

Die Einzigkeit ist aus der Sammlung (Vorbote des κοινόν) in Bezug auf das Beständige begriffen – nicht aus der Weite des Ereignisses.

Das erste des Aufgangs ist sein Daß und die Verborgenheit des Wesens, aus der die Unmittelbarkeit des Fraglosen der ἀλήθεια entspringt, durch die sie an das εἶν und ὄν als εἶναι verweist[?] und an den Unterschied des ὄν und μὴ ὄν kettet.

In diesem μὴ bringt sich die Einzigkeit des Seins zu einer Entbergung, ohne daß ihr Grund anfänglich erfahren werden kann.

Das μὴ ὄν – was niemals ein Seiendes »sein« und d. h. als ein solches aufgehen soll und kann.

Der Schatten, der dem Seienden überall folgt?

Er das erste Leuchten des Seins selbst? Warum dann anfänglich schon das *Nicht*? Weshalb kommt dieses so in den Vorrang, daß es sich gleichsam neben das ὄν stellt? Was ist mit diesem »Nicht«?

93. Den ersten (Anfang) zeigen

und so den Bezug zum Anfänglichen lichten.

Dieses Zeigen denkt für den ersten Anfang, indem es die Wahrheit des Seins lichtet, aus der jetzt und künftig der Anfang anfänglicher kommt.

Der erste Anfang bedarf des anderen, sonst wäre er nicht der erste. Doch dieses Bedürfen ist nicht ein Mangel, sondern der

unausgetragene Reichtum des Ersten, das einzig die Vor-läufigkeit des Anfangs in sich birgt.

94. *Die verborgene erstanfängliche Sprach-losigkeit*
ereignet sich in der Erfahrung dessen, *daß das Seyn ist*. Das ereignishaft Daß lichtet sich zuerst als ἀλήθεια. Im reinen »Daß« ist das anfängliche Ereignis. Dieses erfahren, heißt ohne Stütze und Anhalt am Seienden, das Sein, daß es sich lichtet, daß Lichtung west, in seiner abgründenden Abgeschlossenheit ertragen und ohne ein Sagen sein.

Der Schmerz der anfänglichen Geschiedenheit
der Schrecken des Abgrundes
die Wonne des Abschieds.

Der anfanghafte Schmerz ist die ursprüngliche Einheit des Schreckens und der Wonne; nicht eine Zusammensetzung aus beidem. (Über das »Daß« und die spätere Unterscheidung zwischen Daß und Was vgl. Aus der Geschichte des Seyns. II. Entwurf*)

95. Der erste Anfang

Der Mensch ist als ein-genommen vom »Sein«. Der Mensch ist als ein Einvernehmen mit dem Seienden. Der Mensch ist als eingenommen für das Sein. (alles aus der ἀλήθεια als dem »Selben«)

96. Der erste Anfang

erscheint erst in seiner Anfängnis im Übergang zum anderen Anfang. Dieser Übergang wird erfahren in der Erfahrung der Verendung der Metaphysik. Dieses aber ereignet sich nur im Wissen ihres geschichthaften Wesens.

97. Nicht alle Denker im Beginn

des abendländischen Denkens sind anfängliche Denker.

Ob die anfänglichen Denker, die wir noch erkennen, die einzigen im Beginn sind, wissen wir nicht.

* Aus der Geschichte des Seins, in: Nietzsche II. [GA 6.2. Hrsg. v. Brigitte Schillbach, S. 417 f.].

98. Der erste Anfang

Die Entwindung aus der noch unerfahrbaren Kehre.

Die ἀλήθεια »ist« φύσις, in der sich die Verbergung selbst verbirgt, so daß das reine Aufgehen erscheint und das Aufgehen so aussieht, als sei es reine Anwesenung,

In der so wesenden ἀλήθεια liegt notwendig das *Aussehen* (δοκεῖν) des Anwesens, und die δοκοῦντα sind das Seiende und zwar je und je in ihrer Anwesenheit, d. h. *getrennt, geeinzelt*.

Die δόξα ist der nächste Anschein der φύσις – ἀλήθεια.

Im Aufgang ἀλήθεια – φύσις erscheint (δοκεῖ) das Seiende.

Das Seiende selbst genommen ist das Sichzeigende.

Über die δόξα wird das Sein (φύσις) zur ἰδέα. Weil jetzt nur noch vom Seienden her das Sein vernommen ist und nicht mehr wie anfänglich vom Sein her das Seiende.

Im ersten Anfang, der erst einmal aufgehen muß, bleibt die Anfängnis verborgen und deshalb ist die Wahrheit (des Seins) hier auf das Verborgene (verborgenerweise) bezogen und ist die Unverborgenheit des Aufgangs, d. h. als Aufgang. Darin west schon die Loslassung des Scheinens und Erscheinens und des Anscheins, zumal der Aufgang, wenn für sich ver-nommen, so entgegen-kommt, daß die Vernehmung das reine Scheinenlassen sein muß.

99. Der erste Anfang

Unmittelbar beginnen mit den Anmerkungen zu den Sprüchen.

Anaximander (vgl. S.S. 41. Schlußteil)*

Parmenides (vgl. S.S. 32 und später S.S. 36)**

Heraclit (vgl. S.S. 36 und ff.) ***

* Grundbegriffe. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1941. [GA 51. Hrsg. v. Petra Jaeger, S. 94 ff.].

** Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides). Freiburger Vorlesung Sommersemester 1952. [erscheint in GA 55. Hrsg. v. Peter Trawny]. Einführung in die Metaphysik. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1955. [GA 40. Hrsg. v. Petra Jaeger, §§ 36, 43, 50, 53].

*** Einführung in die Metaphysik. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1955. [GA 40. Hrsg. v. Petra Jaeger, S. 134 ff.].

dazu die Vorbereitung des ganzen Mscr. 40/41.*
Im Schein des bloßen Behauptens das Wesentliche sagen.

ἀλήθεια – φύσις – ἔν
λόγος – νοεῖν

Vgl. die Anmerkungen zu *Anaximander, Parmenides, Heraklit* 1941**

Vgl. *Mscr. über den ersten Anfang****

Das ἔν als das anscheinend Leerste und Allgemeinste aus der Wesensfülle und Einzigkeit der ἀλήθεια, bei Anaximander, Parmenides und Heraklit je verschieden und doch enig im Selben.

II. Der Fortgang des ersten Anfangs in den Beginn der Metaphysik

Die Beständigkeit

100. Ἀλήθεια → ὁρθότης

Eine Aufhellung des Wesens der ἀλήθεια – ὁμοίωσις (ιδέα) am Leitfaden des Spruches des Aristoteles (Poetik), daß ποίησις φιλοσοφώτερον ιστορίας sei.

φιλοσοφία – σοφία – ὄν – ἔν – ἀγαθόν – θεῖον
ιδέα – οὐσία – ἀλήθεια

ποίησις – τέχνη – εἶδος – δύναμις
ιστορία – αἴσθησις.

101. Der Fortgang aus dem ersten Anfang

muß aus diesem selbst den Aufgang haben, ohne daß dieser Anfang die Verursachung wäre des Fortgangs.

Der Fortgang ist das Aufgehen der Beständigkeit als eigentlicher Weise der schon in das Scheinen verlegten Anwesenung.

* [hier in GA 71].

** [hier in GA 71 (I. Der erste Anfang)].

*** [hier in GA 71].

Die Weisung in die Beständigkeit liegt in der Art, wie die Entborgenheit in sich unbewahrt bleibt vom Wesen der Verbergung sowohl als auch vom Wesen des Untergangs.

Anaximander denkt anfänglicher denn Heraklit und Parmenides.

Heraklit sagt schon τὸ μὴ δυνόν ποτε,

Parmenides sagt das ἔν

je eine Weise, in das αἰεί den Fortgang zu weisen.

102. Die Anwesenung, die Beständigkeit, das Ab-ständige

Die Beständigkeit in das Verfestigte ist je in sich Abschnürung, Begrenzung, Vereinzelung, Losriß aus der wesenden Anwesenung.

Darin liegt die Möglichkeit des Seienden vor dem Sein. Darin liegt aber auch die Möglichkeit der Versteifung auf Für-sich-stehende und so Ab-stehende und Ab-ständige. Dieses Ab-ständige ergibt die Möglichkeit des Gegenständigen.

So liegt im Fortgang aus dem Anfang das Grundgefüge der Wahrheit des Seienden im Sinne der Metaphysik vorgezeichnet.

103. φύσις – ιδέα

(τέχνη)

(δόξα)

Der Wesensursprung des Seins als ιδέα liegt in der φύσις, deren anfängliches Wesen seine Bestimmung in der (freilich ungegründeten und daher alsbald umgedeuteten) ἀλήθεια hat.

Wesentlich für die Möglichkeit des Seins als ιδέα ist das Aufkommen der τέχνη. Dies will sagen: Die Unverborgenheit, d. h. die Anwesenung des Anwesenden wird in jene Vernehmung gebracht, die es vermag, das Nächst-Anwesende fest-zuhalten und sogar selbst hin- und her-zustellen. Die τέχνη ist die Weise, wie die zum εἶναι (Anwesenung) gehörige Vernehmung selbst sich beständig macht und dabei die ἀλήθεια entsprechend prägt. Hierbei spielt mit, daß die Anwesenung (φύσις, ἔόν, εἶναι) sich im Nächsten der »Ansicht« entbirgt, daß dieser nächst anwesende Anblick (δόξα)

das Festgehaltene wird und so das Anwesen den Charakter des erscheinenden Sichzeigens (der Sichtsamkeit) ausbildet und in ihm gar dann sich erschöpft.

II. DER ANKLANG

A. Der Anklang

Durchblick

104. Der Anklang

Der Anklang des Anfangs (verhüllt in seiner Anfängnis;
verborgen der erste und der andere)

Die Neuzeit und das Abendland

Die Neuzeit und die Metaphysik als Zwischenfall

Die Vollendung der Metaphysik und der *Vorbeigang*

Der Zwischenfall und der erste und der andere Anfang

Die Seinsverlassenheit und die Seinlosigkeit

Die Seinsverlassenheit und die Verwüstung

Verwüstung und Aushöhlung

Die Knechtschaft des Vernichtens und des Vergehens

105. Der Anklang

ist das erste und nächste Zeigen des anderen Anfangs. Er zeigt daher den Übergang vom ersten in den anderen; zeigt diesen Übergang als Weise der Anfängnis; die Anfängnis aber ist zugleich gegen den Fortgang des ersten Anfangs in die Metaphysik.

Der Anklang zeigt die Metaphysik als den Zwischenfall der Herrschaft des Seienden und seiner Wahrheit.

Der Anklang zeigt die Überwindung der Metaphysik, die sich aus der Verwindung der Entwindung ereignet.

Die Metaphysik ist seynsgeschichtlich als der Zwischenfall zu erfahren; der Zeit-Raum ihrer Dauer und derjenige ihrer Verendung als »Weltanschauung« darf nicht über ihr seynsgeschichtliches Unwesen hinwegtäuschen.

Der Anklang zeigt den Vorbeigang.

Der Anklang ist das erste Zeigen der Seynsgeschichte und in dieser des Wesens der Geschichte als des *Geschichtes*.

Die irrsternliche Verwüstung im Zeitalter der Verendung der

Metaphysik ist durch keine bloße »Wendung« des »Vorstellens« und »Werdens« zu überwinden. Sie findet selbst in der Verendung ihr Ende.

106. Anklang

des Übergangs der Geschichte in ihr anfänglicheres Wesen, d. h. in das Geschicht, das die Wahrheit des Seyns im Seyn der Wahrheit wesen und diese Kehre als Ereignung der Verwindung in der Lichtung des Da-seyns anfangen läßt.

Die Geschichte geht nicht nur in ein anderes Zeitalter über *innerhalb* des *bisherigen* Zeit-Raumes der Metaphysik, sondern der Zeit-Raum selbst wird ein anderer, sofern er erst in sein Wesen als Da-sein sich lichtet.

Die Geschichte und das Geschicht.

107. Die Geschichte des Seyns

kennt keine Abfolge; die Fügung der Geschichte des Seyns ist anfänglich und in den Anfang zurück. Wo wir die Entwindung und den Fortgang zur Metaphysik erfahren, da ist dieses nicht Aufeinanderfolge von Stadien. Solches findet nur die historische Nachrechnung, die zuvor alles auf das Erklären gestellt hat, welches Erklären auch schon das bestimmt, woraus und wie abgeleitet wird. Die Historie kann nicht und nie das Anfängliche denken. Die Geschichte des Seyns »ist« zumal stets der Anfang. Und der Anfang ist eh und je in jedem, was uns zunächst, bei der Bekanntmachung, wie eine Phase eines Ablaufes vorkommt.

Auch in der Seinsverlassenheit des Seienden, da dieses allein in der Art der Macht und der Wirklichkeit zu herrschen scheint, so daß alles Sein wie aufgesaugt und nur als Vorwand und brauchbare Fiktion geduldet ist, ereignet sich noch einem Unseienden eine Wahrheit und ist so die Wahrheit des Seyns. Die Kehre west. Die Scheinrede vom »Sein selbst«, die doch nur das Seiende kennt, muß in der Tat noch die Geschichte des Seyns bestätigen. Stets ist das Geschicht des Ereignisses.

108. Anklang

Im Anklang muß schon eine Klärung sich vorbereiten über das, was sonst das Seiende heißt; in welcher Weite es gedacht ist; wie jeweils schon in ihm eine Seiendheit west; wie dabei ein Wink in das Seyn erfahrbar wird.

(Vgl. die mehrfachen Kennzeichnungen in »Die Überwindung der Metaphysik« [GA 67]; »Die Geschichte des Seyns« [GA 69]; »Die Sage« [GA 74]; »Über den Anfang« [GA 70]; vgl. »Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)« [GA 65] und »Besinnung« [GA 66]).

Warum hier zunächst aus der Abwehr gesprochen werden muß?

1. Das Seiende ist nicht die »Erscheinung« und der »Ausdruck« des Seins; aber auch nicht umgekehrt.
2. Das Seyn hat kein »Medium« der Transparenz; die Lichtung, in der es west, ist sein eigenes Wesen.
3. Das Seyn ist auch nicht der Abglanz des Seienden.
4. Das Seyn ist vollends nicht ein Stück und der Kern im Seienden.
5. Das Seyn ist nicht die dem Seienden angetragene Gegenständlichkeit des Vorstellens.

109. Der erste Anklang ist der Anklang des Vorbeiganges

Der Anklang ist als Anklang »des« Seyns der Anklang der Geschichte des Seyns. Diese aber ist die Fügung in den Fug des Anfangs; die Fügung des Seyns im Ereignis zum Anfang.

Der Anklang der Durchfängnis (des Durchfangens) des Anfangs bis in das Offene der Geschichte des abendländischen Menschentums.

Das Seyn (d. h. die Fuge des Seyns) und

der Mensch (d. h. das geschichtlich abendländische Menschentum).

Der anklingende Einklang der Fügung des Seyns.

Seinsverlassenheit (—) Untergang
Verendung in den Unfug | Die Anfängnis des Fugs
Der Vorbeigang
Das Ereignis »des« Vorbeigangs.

*

Der *Anklang* ist Anklang *des* Seins und damit der Unterscheidung und mit dieser der Überwindung, die selbst nur das Nächste der Verwindung.

(Der Anklang stimmt in den Schmerz der Erfahrung). Er ist die nächste Versetzung in die Inständigkeit im Zwischen.

Er begibt sich aller Kennzeichen und Maßstäbe, die irgend auf Sicherung und Verbindlichkeit zielen.

Der Anklang ist Anklang des Seins; seine lautlose Stimme und seine bildlose Fuge werden vernehmlich. Worin? Im ersten Erfahren der Notlosigkeit.

Der Schmerz der Notlosigkeit als das Wissen der Not. In dieser Not lichtet sich zuerst die Fragwürdigkeit des Seins in dem ungegründet Gefügten der Unterscheidung.

Die Notlosigkeit – der Vorbeigang – das Abendland
aneinander vorbeigehend:
die Seinsverlassenheit des Seienden
die Seynsverwindung in den Anfang.

110. Der Anklang

Der Anklang des Abschieds

des Er-eynisses im Wort der Sage des Austrages. Daß ein lautloses Stimmen ankommt in einem noch unbestimmten Bezirk des wirren Zeitalters, so daß wir aufmerken auf das Seiende und das Sein, ohne noch zu merken, daß die Wahrheit im Seyn ankommt. Denn dieses ist im nächsten Anklang das Unscheinbare und Übersehene. Aber es gilt, bei allem Beschreiben, Erklären, Betreiben des Seienden den unmerklichen Glanz des Rätsels zu erkennen.

Das Blendende dieses Glanzes kommt auf, wenn die Verblendung sich mindert, die in der Seinsvergessenheit wurzelt.

Das Blenden, das aus der Einfachheit des Einfachen kommt, gehört der Nähe des Inzwischen, in dem sich die Ferne lichtet, darein sich eine Ankunft des Wesens der Wahrheit schickt. Dieses Geschick versendet im Anklang die erste Spur des Seyns.

Alles Seiende mögt ihr durchjagen, nirgends zeigt sich die Spur des Seins; denn immer streift ihr nur erst dort umher, wo schon die Nähe übereilt ist, in der das Seyn sich in den Austrag gibt.

Alles Seiende mögt ihr umordnen; stets ordnet ihr nur Ordnungen und findet nie die freie Stelle, in die sich der Ein-fall des Seyns ereignet.

B. Die Zeichen des Übergangs Der Vorbeigang Das Inzwischen der Seynsgeschichte

111. Zeichen des Seins

im Weltalter der Vollendung der Metaphysik

Auch im Weltalter der Seinsverlassenheit, da der Wille zum Willen einzig den Vorrang des Seienden betreibt und das Sein vergessen ist, bleibt es doch in der wesenhaften Nähe, die zur Lichtung seines Bezugs zum Menschenwesen geborgen wird. Diese Nähe west aus der geheimnisvollen Wesung des Seins, die, ereignishaft erfahren, als die Enteignung sich offenbart. So ist die Nähe des Seins unausweichlich. Sie muß daher auch noch in der Seinsverlassenheit erscheinen und in der Verhüllung sich bekunden. Dieses Erscheinen ereignet sich in den Zeichen. Das Unabwendbare zeigt sich in den Zeichen des Unberechenbaren. Dieses aber zeigt sich in der gezwungenen Gier nach der Restlosigkeit. Diese ist das Zeichen dafür, daß die Rechnung ohne Rest aufgehen soll. Und darin zeigt sich, daß einzig die Rechnung das Verhältnis zum Seienden lenkt. Weil jedoch die Nähe des Seins auch in der restlosen Rechnung nicht vertrieben sondern nur bestätigt werden

kann, muß auch noch das Berechnen des Seienden mit dem Sein rechnen. Das geschieht in der Weise, daß der rechnende Verstand auf den Ausweg gedrängt wird, das Sein für etwas bloß Erdachtes auszugeben. Der rechnende Verstand kann nicht merken, wie nahe er mit dieser Herabsetzung des Seins zum »Abstrakten« in die Nähe des Seins kommt. Wenn man nach der Art des Rechnens für das »Konkrete«, worin sich alles Brauchbare zusammengefun- den hat, das Seiende hält, dann ist das Sein das nur Erdachte eines Denkens, das nicht mit dem Seienden rechnet. Ob jedoch dieses Erdenken das Sein nur wie ein Gebild des Nichtigen herstellt, oder ob das Sein dem Denken diese letzte Gewähr gibt, es in dieser Verkennung doch noch zu denken, ob nicht das bloße Erdenken schon aus dem Bezug des Seins zu ihm denkt und nur so zu denken vermag, wäre noch zu fragen.

Der Weltschrei nach Weizen und Benzin kommt nicht erst aus einer Verknappung dieser Stoffe. Er wird überall über die Erde hin ausgestoßen. Er ist auch nicht das Lösungswort für einen »Materialismus«. Er bezeugt die Bindung in das Sein, das allerdings jetzt nur noch als der Wille zum Willen erscheint. Weizen und Benzin sind auch nicht der Zweck des Betreibens und Ordners. Sie geben nur den Vordergrund der Gestalt der Bedingungen, die sich der Wille zum Willen setzen muß zur unbedingten Ermöglichung seiner Herrschaft. Der Wille zum Willen, der dem neuzeitlichen Menschentum jenen Schrei abnötigt, ist die geistigste Form des »Geistes«; denn der Geist ist »Bewußtsein« und Bewußtsein ist Selbstbewußtsein. Das Selbstbewußtsein ersteht aus dem Vorrang der Wahrheit des Seienden in der Gestalt der Gewißheit, zu deren Wesensforderungen die erste gehört, ihrer selbst gewiß und d. h. sicher zu sein. Die Gewißheit aber ist die Versicherung der Richtigkeit des Vorstellens, das als perceptio in der idea gründet und darin ihre Abstammung aus dem Sein bezeugt, das sich in die Seiendheit von der Art der *ιδέα* losgelassen hat.^a Der Wille zum Willen ist der reine und unbedingte »Geist«. Aber »der Geist«

^a *Verwahrlosung*

ist gleich der *ιδέα*, deren Wesensgeschichte er vollendet, schon der Fortgang von der noch ungelichteten Wahrheit des Seins. Das Sein, das als Seiendheit der Metaphysik überlassen worden, ist überall der Geist selbst; daher gibt es kein »geistiges« Sein, als gäbe es auch die geistlose Seiendheit.

Der Weltschrei nach Weizen und Benzin muß jetzt noch, gehetzt von dem unkenntlichen Unabwendbaren, die freudige Trauer des Künftigen dichtenden Wortes »Brod und Wein« übertönen.

Ein Zeichen der Seinsverlassenheit des Seienden und des in ihr verhaltenen Übergangs zwischen dem ersten und dem anderen Anfang ist im Bereich des neuzeitlichen Menschentums das Ineinander der Besessenheit vom Seienden und der Gleichgültigkeit gegen das Sein.

Die Gleichgültigen erwecken bisweilen den Anschein, als seien sie die Gelassenen. Die Gleichgültigkeit sieht aus wie eine Waffe der Stärke, die der Überlegene bei sich verschließt. Aber in Wahrheit ist diese Gleichgültigkeit nicht ein ursprünglicher Grund der Haltung, sondern die äußere Folge einer unkennbaren Haltlosigkeit, die aus einem Zerfall eines Wesenszuges des geschichtlichen Menschen entspringt. Das ist die Einbildungskraft, die sich die Zeichen des Seins im Anblick des Seienden zeigen lassen kann, ohne daß jemals das Sein doch dem Seienden, wie ein Stück und Teil seines Bestandes, entnommen werden könnte. Die Einbildungskraft von dieser wesenhaften Art muß freilich zerfallen, wenn ihr das Offene versperrt ist, als welches das Sein sich gelichtet hat. Die Versperrung des Offenen hat hier die Weise einer Verdüsterung, die sich über das Seiende dadurch legt, daß die Rechnung mit ihrer angemessenen Allgültigkeit sich gegen das Hohe und Hohe der Dinge sichert und den Sternblick gewährter Stunden zum Verlöschen bringt. Die Verdüsterung des Seienden ist die Folge der Abirrung in die Irre als das endgültige Unwesen der Wahrheit.

112. *Die Irre des Irrsterns*
als das Inzwischen des Vorbeigangs

Die Irre sagen: die unbedingte Gott-losigkeit
 die schrankenlose Ordnung (Technik – Historie)
 der Wille zur Ziellosigkeit^a
 der Wille zum Willen
 die ahnungslose Verwerfung des Wesens der Wahrheit
 die Verwüstung
 und dennoch, ja nur deshalb
 die reine Notlosigkeit
 die Vergessenheit der Irre
 die Errichtung der Umwelt
 der Mensch als der Trabant der Verwüstung
 und der »Garant« der Wahrheitslosigkeit^b

113. *Das Wesen der Wahrheit im Vorbeigang*

Die Gewißheit als Sicherheit der unbedingten Vergegenständlichung des Ordners und
 die Behutsamkeit der Wahrung der Würde des Seyns.
 Dort das Rechnen im Ziel-losen
 Hier der Austrag des Unterschieds in den untergänglichen Abschied.

114. *Das Unabwendbare*

Die Metaphysik und
 die Wahrheit des Seins

ist das Sein, insofern die Betreibung des Seienden unter der Herrschaft der Metaphysik ohne Wissen das in seiner Wahrheit unkenntliche Sein abzuwenden trachtet, um durch dieses und seine Fragwürdigkeit bei der Einrichtung der Sicherheit im Seienden

^a »Humanität« und Befreiung des Proletariats nur Vorwand des ahnungslosen Willens zum Willen

^b »Verwahrlosung«

nicht gestört zu werden. Die Abwehr des Unabwendbaren gelingt dem Anschein nach in der unaufhaltbaren Ausweitung des Bezirkes des Rechnens und Ordners auf alles Seiende. Aber die Gänze des Berechenbaren ist nicht die Summe des Berechneten, auch nicht das Produkt des vorgreifend in die Rechnung gestellten Restlosen. Die Gänze des Berechenbaren ist das Unberechenbare selbst, auch dann schon, wenn dieses nur hinsichtlich des ursprünglichen Ganzen des Berechenbaren gedacht wird. Der Zwang zur Totalität ist das Gesetz der Unausweichlichkeit vor dem Unabwendbaren. Die Ausbreitung des Unabwendbaren in den mannigfachen Zeichen seiner Ankunft ist nur eine der Formen, in denen es seine schon ereignete Nähe im Ganzen lichtet. Weil das Rechnen im Nacheinander denkt, meint es, das, was ihm noch nicht faßlich sei oder sich entziehe, betreibe dies schritt- und gelegentlichsweise. Das Unabwendbare hat sich aber schon ereignet. Aus Umständen und Begebenheiten läßt es sich nicht erklären. Durch die Beseitigung dieser läßt es sich nie vertreiben. Das Betreiben der Sicherheit im zustellbaren Seienden hält das ungekannte Sein nieder und befördert doch wider Wissen und Willen das Aufständische gegen den Willen zum Willen. Die Einrichtung der Ordnung im Seienden wehrt zwar das ungekannte Sein ab und holt doch wider Wissen und Willen die Zeichen der Nähe des Seins herbei in das Bedenken. Zu Zeiten, da die bedingungslose Herrschaft des Willens zum Willen seine Vollstrecker dazu zwingt, gegen sich selbst zu handeln, indem sie die Zeichen des Unabwendbaren dadurch enthüllen, daß sie diese verdecken, muß im Wesen des Seins selbst die Wendung sich vorbereiten, bei der das verborgene Ereignis die Enteignung des Seienden von der Wahrheit des Seins aufgibt und die Übereignung in das Gründen der Wahrheit des Seins freigibt. Diese ereignishaftige Wendung im Sein, das so in den Anfang sich windet, ist der geschichthafte Ursprung des Übergangs vom ersten zum anderen Anfang. Dieser Übergang zeigt sich zuerst in der Gestalt der Überwindung des Zwischenfalls in der Seinsgeschichte, als welcher das Wesen der Metaphysik offenkundig wird. Das Unabwendbare ist das Zeichen des Ereignisses.

115. Die Verendung der Metaphysik und der Übergang

Die Verendung der Metaphysik ist nicht eine Geschichte, auf die dann der Übergang in den anderen Anfang folgt, sondern der Anfang ereignet sich anfänglich und dieses *ist* die Überwindung der Metaphysik, und diese Überwindung ist der Übergang. Die Verendung und der Übergang gehen aneinander vorbei; gemäß dem Gesetz der Loslassung des Seins in das äußerste Unwesen (in den Willen zum Willen) läßt das Seyn das Unwesen fahren und überwindet die Herrschaft des Unwesens nicht dadurch, daß es sich mit diesem »abgibt« und es überwältigt, sondern so, daß es das Unwesen in seine Verendung losläßt. Die abgründige Art der Überwindung ist die Loslassung des Zuüberwindenden in den Fanatismus seines Unwesens, darin es verschlungen wird. Diese Loslassung ist zu erfahren im Wissen der Kluft des Vorbeiganges, in dem der Wille zum Willen und das Ereignis aneinander sich nicht kehren und kehren können. Aber diese Loslassung ist nichts »Negatives«, sondern gehört in die alle Metaphysik vom Beginn auszeichnende Enteignung. Und diese eignet dem Ereignis.

116. Der Vorbeigang^a

in dem zwei Geschichtsgänge aneinander vorbeigehen: die Verendung und der Untergang.

Wer sieht die Konstellation dieses Vorbeigangs?

Und wo stehen die Sehenden und Erfahrenden?

Die Verendung ist nur der Wolkenschatten des Seins, und sie hat ihre Notwendigkeit.

117. Der Vorbeigang

Die Zeit des seynsgeschichtlichen Denkens

Das Aneinander-vorbeigehen der Seinsverlassenheit des Seienden und der Seynsverwindung in den Anfang. Der Zeit-Raum dieses

^a unzureichend gedacht

Vorbeigangs als eines seynsgeschichtlichen Ereignisses ist ereignet im Ereignis des Anfangs.

Die Konstellation des Vorbeigangs

Die Lichtung dieser Konstellation (Unstern – zu Stern). Was ist ihr Zwischen? Die sich vorbereitende Ortschaft – das Da-seyn.

Aus diesem Zwischen bestimmt sich das »Inzwischen«, und dieses bestimmt das *Jetzt* und das Jetzige der Geschichte des Seyns.

Die Notlosigkeit.

Der Anspruch auf Neuordnung ist die unmittelbare Begrenzung des Neu-zeitlichen auf das Neue und Neueste, d. h. das eine entschiedene Vollendung wollende Denken des Willens zum Willen.

118. Der Vorbeigang

des Unsterns (des Unfugs der machenschaftlichen Verendung)

und

des Vorsterns (des Untergangs in die Anfängnis des Fugs im Ereignis)

erfahren auf

dem Irrstern der Erde, die zwischen der planetarischen Verwüstung und der Verbergung des Anfangs irrend das Inzwischen trägt, das der Abgrund ist.

119. Der Vorbeigang

des Beginns der Wesensentfaltung der Neuzeit (die drei Jahrhunderte vorher waren nur übergängliche Vorbereitung), und *des Anfangs des Abendlandes*.

Die je verschiedenen Zeit-Räume der Vorbeigehenden.

Die Ortschaft der Konstellation.

Der Vorbeigang ist die Fuge des Übergangs.

120. Anklang

Vorbeigang und Zwischenfall

Im Zeitalter der Vollendung der Metaphysik entsteht der Anschein der Erschöpfung, weil jetzt aus dem Willen zum Willen das Schaffen und das Schöpferische eigens als Prinzip herausgerechnet und in die Planung gestellt wird. Da aber alles Schaffen gegen den Willen zum Willen als Sein des Seienden nichts vermag, da es sich schon instrumental als Einrichtung diesem Willen ausgeliefert hat, da überhaupt das Schöpferische – ein Vorurteil der Neuzeit – nie das Wesenhafte des Seyns erlangt, muß die Erschöpfung als eine geheime Bedrohung empfunden und dadurch der Wille zum Willen erst recht bejaht werden, um alle Zeichen des Versagens niederzuhalten bis zum Einsturz des Unwesens. Die Dauer seiner Herrschaft, die nach der mengenmäßigen Zeit länger ist denn jede geschichtliche Weile, die unmeßbar bleibt, bedingt den Vorbeigang der Verwüstung und der Verwindung an einander, so zwar, daß keine von der anderen »wissen« kann. Oder ist in der seynsgeschichtlichen Erfahrung nicht doch ein Wissen, da ja doch der Vorbeigang erfahren wird?

121. Die Überwindung der Metaphysik

(Vorbeigang, die Inständigkeit in ihm)

Wenngleich die Überwindung ereignishaft in der Verwindung geschichtlich ist und die Loslassung der Metaphysik in ihre Verendung die Metaphysik selbst dem eigenen Unwesen überläßt, aus dem sie sich nicht mehr erheben kann, da zu diesem Unwesen die Herrschaft des Willens zum Willen gehört und d.h. der Fanatismus der Verstrickung in das unwißbare Verenden, so muß doch der geschichtliche Mensch auch im Übergang, gemäß dem Bezug des Seyns zu seinem Wesen, inständig sein in der Überwindung. Zwar kann er diese nicht beginnen und nicht bewerkstelligen, und gleichwohl ist er nicht unbeteiligt.

Unmittelbar könnte der Mensch darauf bedacht sein, den Willen zum Willen zu brechen. Das hieße jedoch, das Seyn selbst meistern und lenken zu wollen. Kein Seiendes, auch nicht jenes Seiende, das aus dem Bezug des Seyns zu ihm das geschichtliche Wesen hat, der Mensch, kann jemals das Sein bewirken und bestimmen. Aber der geschichtliche Mensch muß dem Seyn entsprechen. Das Seyn selbst und seine jeweilige Wahrheit wird nur aus dem Seyn anfänglich ereignet. Der Loslassung des Seins in die Verendung entspricht inständig die Gelassenheit der Langmut, die den Vorbeigang erfährt und schon die Verwindung weiß und dem Anklang des Anfangs allein zuhört und seiner Stimme das Wort bereitet.

C. Die Neuzeit und das Abendland

(Vgl. Über den Anfang
[GA 70]; das Erdenken
des Anfangs)

122. Die Verendung der Metaphysik
und der Übergang in den anderen Anfang

Daß hier die Geschichte des Seyns sich wende, dazu genügt keine »Wende« im Sinne einer Umwendung und Rückkehr; nicht einmal die in den ersten Anfang, abgesehen davon, daß diese, wenn sie nicht bloße historische Vergegenwärtigung bleiben soll, selbst aus dem Anfänglichen kommen muß. Dies kann aber dann nur der andere Anfang sein. Die Wende ereignet sich in diesem einzigen Zeit-Raum der Seynsgeschichte nur als Anfang. Daran ist zu ermesen, wie fern jede historische Verrechnung der Situationen, und seien es planetarische Weltsituationen, dem Geschichtsgang bleiben und dem, was er an Wesentlichkeit von dem künftigen Menschen fordert.

Im Übergang in den anderen Anfang erscheint erst der erste in seiner Anfängnis. (Vgl. hier I. Der erste Anfang)

123. Die seynsgeschichtlich erfahrene Gott-losigkeit

Hölderlin – das Geschick des seynsgeschichtlichen Denkens
Welcher Art ist die Gott-losigkeit des neuzeitlichen Weltalters, so daß nur das seynsgeschichtliche Denken der Verwindung des Seyns in den Anfang die Wahr-heit dieser Verschüttung jedes Zeit-Raumes eines Göttertums erfahren und im Beständnis solcher Erfahrung gründen kann, damit die Ortschaft der Unheimlichkeit im Seyn sich als er-eignete den Menschen in ihr Wesen (zum Da-sein) übercignen kann?

Diese Gott-losigkeit ist nicht einfach das Verlieren des christlichen Gottes. Im Gegenteil; dieser ist – und zwar ohne Kirchentum – überall noch da und wird angerufen in den unkenntlichsten Gestalten und in wechselnden Formen des echten und unechten Glaubens. Die seynsgeschichtlich erfahrene Gott-losigkeit entspringt der durch die Seinsverlassenheit des Seienden (d. h. durch die Macht des Willens zum Willen) geschickten Flucht vor der Not der Notlosigkeit. Das Weltalter des Willens zum Willen ist not-los, weil das Sein als Schickung der Ereignung in seine Wahr-heit und damit die Verwindung in den Anfang und so die Wesensgründung des Menschen, die nur aus der Wahrheit des Seins bestimmt sein kann, unerfahrbar bleibt.

Diese Not-losigkeit ist aber im Verborgenen die höchste Not, wenn anders die aus der Seinsverlassenheit entsprungene Seinsvergessenheit das Nötigste übergeht: die Erfahrung des Seyns gegenüber allem Gemächte und Bestellen des Seienden im Schein seiner Seiendheit, die das »Tatsächliche«, »Wirkliche«, »Lebendige« als das Seiende dargibt.

Die Gott-losigkeit ist die Verschüttung des Zeit-Raumes eines Erscheinens eines Göttertums, dessen Götter noch unentschieden sind. Diese Gott-losigkeit entstammt nicht einer bloßen Un-gläubigkeit des Menschen oder einer moralischen Unfähigkeit. Diese Gott-losigkeit ist ereignete Geschichte in der Geschichte des Seyns selbst.

Sofern nun das seynsgeschichtliche Denken nach seinem ersten, sich selbst noch nicht hinreichend verständigten Versuch (in

»Sein und Zeit«) sich in die Gott-losigkeit geworfen sah, mußte, so kann nachher gesagt werden, eine Nennung des Gotthaften und des Über den Göttern zum Geschick werden, damit geschichtlich ein Widerhalt sei, an dem die denkende Auseinandersetzung die Anfänglichkeit ihres Fragens bewahre und so dieser Widerhalt selbst, der dadurch nie Mittel zum Zweck wird, in *seiner* eigenen dichterischen Geschichte sich kläre; denn es zeigte sich, nicht nur zufolge des groben anthropologisch-existenziellen theologischen Mißverständnisses und Mißbrauchs von »Sein und Zeit«, daß dieses Fragen noch ohnmächtig sein mußte, um von sich aus des Andrangs der »Metaphysik« sich zu erwehren; diese Ohnmacht ging so weit, daß dieses Denken trotz der inneren Bestimmung seines Fragens nach der Wahrheit des Seins sich selbst noch im weitesten Bezirk der »Metaphysik« verständlich zu machen versuchte.

In diesem Augenblick des Abwerfens der letzten Mißdeutungen durch die Metaphysik, d. h. in dem Augenblick der ersten äußersten Fragwürdigkeit des Seyns selbst und seiner Wahr-heit (Wahrheitsvortrag 1929/30) wurde Hölderlins Wort, zuvor schon wie andere Dichter zunächst bekannt, zum Geschick. Das sieht von außen dann aus wie die Flucht des Denkens in die Gewißheit der Dichtung. Das ist metaphysisch-christlich gedacht, wenn es überhaupt gedacht ist.

Alles stürzt sich jetzt auf »die Götter«. Wir sind zwar in den Hinweisen auf den Dichter dazu genötigt, nach seinem Wort von den »Göttern« zu reden. Aber wir müssen hier wie überall wissen, daß doch unser Reden nur erst ein aufmerckendes Hören sein kann auf den Bereich der noch nicht erfahrenen Wahrheit (Heiligkeit) dieser Dichtung.

Wir können weder von einem Christentum aus und seinem für wahr genommenen Monotheismus her über die »Götter« befinden, noch können wir in der Beschäftigung mit den Mythen uns frühere »Mythologie« nutzbar machen gleichsam als eine Arznei gegen das Unmaß der Technik. So bleiben wir doch überall in der Metaphysik und zwar in der unerfahrenen und unausgetragenen.

Und bringen uns selbst um die eigentliche Not des Ganges in die reine Ortschaft der anfänglichen Gott-losigkeit.

124. Die Vollendung der Neuzeit*

ist das Weltalter der *Verendung der Metaphysik*.

Seinsgeschichtlich erscheint die Metaphysik in ihrer Vollendung nach drei Hinsichten, die in sich einig das Selbe bestimmen:

die Herrschaft der Weltanschauung (Weltbild – Ordnung – Werte)

die Technik (die Planung der Verrechnung)

die Historie (die Verrechnung der Planung).^a

In allem begibt sich das irrsternliche Zusammenschießen aller Mächte in den Willen zum Willen, der sich in sich einrichtend das Ordnen der Ordnungen zum »Ziel« hat. Das ist ein »Ziel«, das durch die Zielsetzung wesentlich zunichte gemacht, nie zugelassen ist, wodurch sich der Wille auf sich zurückwirft und so ständig sich die Möglichkeit schafft sich zu wollen und sonst nichts.

Hier ereignet sich die völlige Enteignung des Seienden vom Sein, dergestalt, daß das Sein zugleich vergessen ist und durch das Seiende ersetzt wird.

Die Verendung der Metaphysik in die Weltanschauung ist seynsgeschichtlich das Ereignis der Seinsverlassenheit. Die Technik ist Technik der Historie, die Historie ist Historie der Technik. Diese Titel meinen hier nicht die faktischen »Erscheinungen« der metaphysisch gemeinten »Kultur«, sondern meinen die verborgenen Wesensgestalten der Wahrheit des Seienden, das sich in die Seiendheit im Sinne der Wirklichkeit (»Leben«) und Gegenständlichkeit verfestigt hat.

Das Zusammenschießen der »Mächte« im Willen zum Willen erfolgt aus einer verborgenen Einstimmigkeit im Wesen;

* Vgl. Die Überwindung der Metaphysik [in GA 67]; Die Geschichte des Seyns [GA 69].

^a Die *Machenschaft* als Wesen des Willens zum Willen und zugleich als Unwesen von φύσις – τέχνη, Ζωή λέγειν. Sicherheit – Wille zum Willen und so die Macht in der Gestalt der *Moral*.

diese Zusammengehörigkeit ist der Grund für die Schärfe und Leidenschaft der Zwietracht, die nur noch die wechselweise Vernichtung gelten läßt; denn im Willen zum Vernichten lebt der Wille der Einzigkeit des einen Wesens, des Willens zum Willen. Die irrsternliche Verwüstung hat ihren einzigen Grund in der Zusammenstimmung aller Mächte in dem selben Willen. Daher ist die technische Lenkung der noch verbleibenden »Geschichte«, die sich in ein bloßes Ordnen von Lebensvorgängen im Dienste des Willens zum Willen aufgelöst hat, vom Prinzip des schnellsten Nachmachens und mengenmäßigen Überholens geleitet; nirgends ist Verwandlung, Besinnung, Umgestaltung, sondern nur die eine Übervorteilung im Mehr an Willensvorrichtungen und Rüstungen. Die Voraussetzung dieser ungeschichtlichen Geschichte ist der Verzicht auf das Eigene, das Nichtkennenwollen eines Ursprungs und Geschicks; daher das Rennen nach dem »Komparativ«, der das »technisch Bessere«, das »historisch« (in der Unternehmung und Fertigkeit) Schnellere sicherstellt (vgl. die Verendung der Metaphysik im Willen zum Willen).

125. Der Vorbeigang

(Der Wille zum Willen)

Die Unaufhaltsamkeit des metaphysischen Wesens der Technik errechnet jetzt den Menschen »als den wichtigsten Rohstoff«. Die überall unverkennbare Folgerichtigkeit der Abläufe bezeugt, daß der *Wille zum Willen* die Wirklichkeit des Wirklichen geworden ist.

Wir müssen diesen Vorgang mit der gebührenden Kälte der Wissenschaften verfolgen, aber auch wissen, daß anfänglich schon anderes angefangen hat, dem wir freilich nie einen Ort in der bisherigen Welt ausfindig machen dürfen.

Wir stehen in der Konstellation des Vorbeiganges des Irrsterus an der Erde.

Aushöhlung und Verwüstung.

Die Funktion des bloßen Vernichtens und des Vergehens.

126. Die Zeit des seynsgeschichtlichen Denkens

Der Vorbeigang

Diese Zeit bestimmt sich aus der Seynsgeschichte und wird erfahren im Denken des Seyns; diese Erfahrung allein erkennt: jetzt ist es die Zeit des denkerischen Fragens.

Diese Zeit bestimmt sich dadurch, daß die äußerste Seinsverlassenheit als Herrschaft des Willens zum Willen vorbei geht am Anklang der Verwindung des Seyns in den anderen Anfang, welcher Anklang selbst in jener Verwüstung vorbei geht.

Der Vorbeigang ist die höchste Konstellation der Seinsverlassenheit und der Seinsverwindung. Im Zeit-Raum dieser Konstellation ereignet sich die Geschichte des Beginns des eigentlichen Abendlandes.

Im Zeitalter des Vorbeigangs sind daher ungekannt neben einander gleichzeitig die äußerste Notlosigkeit und die reinste Not; die völlige und längste Verwüstung und das einfache Gründen und Stiften der Denker und Dichter. Das unbedingte Ordnen des schlechthin zu-gestellten Gegenständlichen des Planeten und seiner Atmosphäre und das Schickliche Fragen der freien Erfahrung des Heil-losen des Unheimischen.

Dazwischen aber taumelt noch das Zurückwollen zum Bisherigen und gerade noch Geretteten, aber auch das übereilte Planen von »Umkehrungen« und Änderungen; das Hoffen auf ein Entinnen und die Flucht in kaum noch Gefestigtes. Das Zusammenrechnen von beidem und das müde Gleitenlassen von allem.

Dieses Vermittlungswesen im Zeitalter des Vorbeiganges ist am lautesten, und es ahnt weder die Wahrheit und Notwendigkeit der Verwüstung noch die Fragwürdigkeit und Freiheit der Gründung. Es ist ohne Nähe zum Nächsten und ohne Ferne zum Fernsten. Es taumelt vom Ortlosen zum Zeitlosen und von diesem zu jenem. *Es* bringt in alles erst die Verwirrung.

127. Der Wille zum Willen

Abendland

Die höchste Gefahr für die Ankunft des Abendlandes verbirgt sich darin, daß die Deutschen dem neuzeitlichen Geist unterliegen, indem sie ihm mit ihren uneingeschränkten Vermögen zum Einrichten und Ordnen in seine leerste Unbedingtheit verhelfen und zu den siegenden Besiegten zu werden drohen, ohne daß dieser »Geist«, d. h. die »Wahrheit« des Seins als der Wille zum Willen dadurch auch nur um ein Geringes sich wandelt.

Wenn der Wille zum Willen zu innerst auch dies will, daß er von seinem Wesen und Geschick nichts wisse und wissen könne, wenn das Nichtmehr-wissen-wollen, unter dem Schein eines berechtigten Kampfes gegen das, was man fälschlicherweise für ein »Wissen« hält, gegen den Intellekt, wenn das Nichtmehr-wissen-wollen des Wahren und der Wahrheit zum Grundzug des echten Verhaltens im Wirklichen hinaufgesteigert wird, dann ist die Gefahr, daß jede Gefahr geleugnet und nur äußerliche Gefahren der »äußeren« Existenz in das Szenarium geschoben werden.

Der Wille zum Willen braucht die Anthropologie, weil nur sie den Menschen auf das Menschliche festspannt, genauer, dieses metaphysische Ereignis die Botmäßigkeit leistet. Denn: das Menschenwesen menschlich (humanistisch, human, anthropologisch) oder gar allzumenschlich (»psychologisch«) sehen, heißt, nichts vom Menschenwesen erfahren. Der Mensch bleibt auch dann im Zwang dieser Sicht, wenn er noch zum »Geschehen« ein »Schicksal« dazuflickt.

128. Die Irre der Machenschaft

(der Wille zum Willen)

Der Wille zum Willen betreibt die Einrichtung der unbedingten Sicherheit in Ordnungen und meint, daß dies zuerst geleistet werden müsse, um nachher das Übrige (»Kultur« – Geist – auch Unkultur und Ungeist) darauf zu bauen. Nicht daß die Machenschaft nie zu diesem Ziel kommt, ist ihr Verhängnis, sondern daß

sie überhaupt sich im Wesen der Wahrheit verschätzt und meint, zunächst Seiendes betreiben zu können, um dann das Sein (das sie freilich nicht faßt) beizubringen. Der Wille zum Willen richtet dadurch die äußerste Seinsvergessenheit ein, daß er dieses, in der Verkennung seines Wesens, doch noch in Aussicht stellt, aber so, daß allem voraus schon alles in die Verkehrung getrieben wird.

129. Das Wesen der »Neuzeit«

Das Zeitalter, das auf das Neue als das Neue erpicht ist und darauf rechnet als das, was der Mensch selbst sich vorrechnet.

Die Neuzeit ist nicht einfach die »neue Zeit«, die auf eine veraltete folgt, wobei die Abfolge von einem unbestimmten Beobachter und Schätzer ausgemacht und eingeteilt wird. In ihrem Vollendungsbeginn: die Neu-Ordnung.

Demgemäß ist die neueste Zeit auch nicht einfach die eben jetzt geplante und anbrechende, sondern jene, die schlechthin, ohne Möglichkeit einer Steigerung, im Wesen die Errechnung des je Neuesten, die Möglichkeit des Ordnen zum Prinzip ihrer eigenen Errechnung »befreit« hat.

Im Wesen zusammengehörig mit dieser »Tendenz« des Zeitalters ist die »Technik«; denn sie ist Wesensgrund und Vollzugsform und Ziel der Neuzeit; die Grundart der Neuerung.

«Technik» aber hier metaphysisch verstanden.

Die Neuzeit muß in dem Grade, als sie in das Neueste und »Eigentliche« ihres Wesens vordringt, das Abendländische zurückweisen und vergessen machen.

130. Neuzeit und Abendland

Das Erharren des Abends als des Untergangs, in dem die Anfängnis des Anfangs west, ist ein Bezug zum Kommenden. Aber dieses Kommen ist das Anfangen. Dieser Bezug geht nicht auf das »Neue« in der Art der Neuerung. Er geht eher auf das »Alte«, gesetzt, daß das Alte nicht gleichgesetzt wird mit dem Früheren und jetzt Vergangenen und noch irgendwie Erhaltenen und Überlieferten.

Gesetzt, daß das Alte begriffen wird als das Anfängliche. Das Ge-wesen des Kommens.

131. »Abendland« und »Europa«

Der seynsgeschichtliche Begriff des Abendlandes hat mit dem neuzeitlichen Begriff »Europa« nichts zu tun. Das Europäische ist die Vorform des Planetarischen. Die Neuordnung Europas ist die Vorkehrung der planetarischen Herrschaft, die freilich nicht mehr Imperialismus sein kann, da Imperatoren unmöglich sind im Wesensbereich der Machenschaft.

Das Europäische und Planetarische ist Ende und Vollendung. Das Abendland ist der Anfang.

Beide können sich nicht kennen (vgl. Der Vorbeigang). Das Europäische kann nichts ahnen und wissen vom Abendland. Dieses kann Europa und den Planeten nicht mehr als das Seiende zulassen. Aber es geht auch nicht gegen das Planetarische an, sondern ist anfänglich schon und einfach an ihm vorbeigegangen.

Europa gehört kontinental zu Asien.

Eurasien – dazu gehört sowohl Rußland als auch Japan.

132. Das Abendland und Europa

Das »Abendland«, seynsgeschichtlich erfahren, ist das Land des Abends, der die Nacht vorbereitet, aus der eh der Tag des anfänglicheren Anfangs sich ereignet.

»Europa« ist der historisch-technische, d. h. planetarische Begriff, der »Abend« und Morgen als Westen und Osten einschließt und zusammenschließt aus der Bestimmung zur Vollendung des neuzeitlichen Wesens, das inzwischen die westliche Hemisphäre (Amerika) in der selben Eindeutigkeit beherrscht wie den Osten des russischen Bolschewismus. Europa ist die Vollendung beider. Europa ist die unbedingte und rechnende Ordnung der Verwirklichung des Untergangs des Abendlandes. Der Name dafür, daß dieser »Untergang« nicht einfach zugelassen sondern als die unbedingte Verwüstung betrieben und sichergestellt wird.

133. *Seinsverlassenheit und Abendland*

Gleichwohl drängend weil in der Entsprechung zu einander sind die Gefahr der verstockten Vermessenheit und die Gefahr der übereilten Zuflucht. Jedesmal geht der Ausweg ins Seiende, das bald als das Errechnete bald als das Überkommene sich in die Macht setzt gegenüber dem Sein.^a Jedesmal treibt die ungekannte Vergessenheit des Seyns. Diese ist die Art der Verdeckung der Seinsverlassenheit des Seienden, die nur in solcher Verdeckung sich hemmungslos ausbreiten kann.

Anders als das Zeitalter der Seinsverlassenheit ist das der kaum geahnten Verlorenheit. Da ist schon der Übergang – erstes Erinnern in das Gewesene, erstes Vermahnen auf das Wesende, die freilich noch ungekannte Wesung der Wahrheit des Seyns.

Die erinnernde Vermahnung entstammt dem Anklang des Seyns und ist selbst Botschaft der Geschichte und Bestimmung ihres abendländischen Wesens.

Das Abendland erlangt jetzt erst die Grundzüge seiner geschichtlichen Wahrheit: das Land des Abends. Der Abend ist der Feierabend als Vorabend der Feier, ist Vollendung des Tages des ersten Anfangs, ist Ankunft der Dämmerung und Beginn der Nacht als der Übergang zum anderen Tag des anderen Anfangs. Der andere Anfang ist jedoch nur die eigentliche Anfängnis des *einen*. Der Abend ist die Ankunft der Vorzeit des Vortages des Festes. Das Abendland ist das aus solcher Ankunft erst sich begrenzende Land des anderen Anfangs.

(Was sonst, z. B. von Spengler, unter »Abendland« verstanden wird, ist die Verendung der westlichen Zivilisation als »Kultur«. Die Verendung hat dabei die Gestalt der Ausbreitung dieser zu sich selbst gekommenen Neuzeitlichkeit in das Planetarische. Dieses »Abendland« geht unter, indem es sich in seine Verendung als den höchsten Fortschritt einrichtet.)

Das Abendland ist die Zukunft der Geschichte, wenn deren Wesen im Ereignis der Wahrheit des Seyns gründet.

^a dies 1941 geschrieben gilt heute 1948 *erst recht*.

Das Abendland fordert nicht nur eine andere Zeitrechnung, sondern einen Wandel des Bezugs zur Geschichte, der durch keine Abänderung historischer Auffassungen des Vergangenen und durch keine Einrichtung von neuem Gegenwärtigen erreicht werden kann.

Die Historie des Vergangenen und die ihr zugehörige Technik des Gegenwärtigen bleiben unendlich verschieden vom Wandel der Geschichte, der aus dem Wesen dieser selbst kommt.

Das Abendland entspringt dem Nachtländ. Die jetzige Nacht ist nicht einmal unheilig; sie ist erst nur heil-los; daher begibt sich Weltgeschichte ohne »Welt«.

Das Abendland muß erst zur Dämmerung der »heiligen Nacht« werden, in der die Dichter von Lande zu Land ziehen. So entspringt eine Weltzeit. Sie bricht an ohne Getöse. Die Unscheinbarkeit hält sich noch im Unauffälligen. Inzwischen beginnt das Ende der Verendung der Neuzeit. Diese Begebenheit muß dem Wesen dieses Weltalters gemäß sich selbst auf die Szene bringen. Dies kann nur in der Weise gelingen, daß sich der Beginn der Verendung im Übermaß der Selbstgewißheit verkennt, indem er sich als den Anfang einer neuen Zeit (also der neuesten des bereits Neuen) ausgibt.

Dem Ende in seiner Verendung soll nicht widerstanden werden. Wir dürfen ihm aber auch nichts preisgeben, was Vorbereitung des Anfangs ist. Wir sollen die Verendung nicht aufhalten. Wir dürfen nicht den Rückzug in den »Fatalismus« als eine »Haltung« ausgeben. Wir können von einem Fortgang nichts erhoffen und nichts von einem Rückgang. Alles ist Anfang.

134. »Abendland«

Der seynsgeschichtliche Begriff des Abendlandes bedarf der Abgrenzung gegen den historisch-geographischen, der an Morgen und Abend im Sinne von Osten und Westen orientiert bleibt und so in gewisser Weise doch noch in den seynsgeschichtlichen und metaphysischen Bereich verweist.

Der seynsgeschichtliche Begriff.

Der metaphysische Begriff. (Platonismus)

Der historische Begriff. (Christentum)

Das seynsgeschichtliche Wesen des Abendlandes entspricht einem Wesen von Geschichte, das dem Ereignis zugehört und die Verwindung des Seyns angeht.

135. Das Abendland

ist seynsgeschichtlich nicht gedacht vom gewesenen »Morgenland« her; es ist nicht der »Occident« des »Orient«, auch nicht »die Frucht von Hesperien« (Hölderlin, Brod und Wein, IX. Strophe), sondern der von einem kommenden (nicht dem gewesenen) Morgen und Tag her bestimmte Abend. Occident und Orient müssen erst aus dem Planetarischen her verwüstet werden. Warum aber ist der erste Anklang des Kommenden der Abend?

Und *wie* wird *anfänglich* doch die Gewesene Geschichte des Occidents – Orientis erinnert und überliefert?

Abend-land – das Land des Abends der Zeit als der Vorzeit *der* Nacht, die die Mutter ist des Tages des anfänglicheren Anfangs.^a Wir gehen dem Abend zu und kehren heim in das Heimische seines Landes und seiner Landschaft.

Dieser Gang ist gestimmt vom Anfang, dessen Zeit niemand weiß.

Das Abend-land – *der Vorbeigang – die Verwindung.*

Das wahrhaft Abendländische im Sinne der Seinsgeschichte ereignet sich aus der Verwindung anfänglich.

Die Verwindung als die Rückkehr aus dem Fortgang von der Entwindung.

Das Abendland – *anfänglich* erfahren

ist nicht »das Westliche«

ist nicht »das Christliche« – »Römische«

ist nicht »das Europäische«

ist nicht »das Neuzeitliche«.

^a das *Epochale* der *Vereinigung* im *Unterschied*

Das alles gehört in das *Occidentale*.

Die Rede von der »abendländischen« Metaphysik ist zweideutig; gemeint: 1. die Metaphysik, sofern sie das Occidentale trägt und seine Geschichte bestimmt. 2. dieselbe Metaphysik, sofern sie überwunden aus der Verwindung des Seyns in den *abendländischen* Anfang erinnert wird.

136. Welt-Geschichte und Abendland

Die Welt-Geschichte ist nur seynsgeschichtlich zu erfahren und zu denken aus dem Wesen der »Welt«. Sonst meint »Welt« soviel wie Erde oder Kosmos, Natur, Universum, Universalgeschichte. Dieser Begriff von Geschichte ist aus der Historie bestimmt und aus dem Umfang dessen, was sie umfaßt; im Begriff der Universalgeschichte sind gedacht alle Vorkommnisse auf der ganzen Erde, diese kosmisch als Planet genommen. Der Begriff des Planetarischen ist die letzte Stufe der Historisierung, die jetzt auch die Natur als Kosmos zu Hilfe nimmt.

Die neueste Neuzeit beginnt, in den planetarischen Zustand einzutreten. Jetzt ist alles planetarisch gerechnet und aus solcher Rechnung wird jedes erst zu einem Rechnungsposten und so durch den »Posten« an seine historische und vermeintlich geschichtliche »Stelle« gebracht.

Der Zustand erstreckt sich über den ganzen Planeten, aber nicht eine quantitative Vollständigkeit, sondern die wesenhafte Ausschließlichkeit des Historischen im Planetarischen deutet darauf hin, daß jetzt alles auf einen von diesem Zustand selbst nicht wißbaren Geschichtsort der Entscheidung zudrängt.

Das Zeitalter der beginnenden Machenschaft als die Zeit der Seinsverlassenheit ist so zugleich ein Weltalter der völligen Unentschiedenheit. Diese aber verbirgt sich hinter den Schein, als sei nun alles für eine Neuordnung und als diese entschieden.

Im Weltalter der seynsgeschichtlichen Unentschiedenheit des Menschentums und der Göttertümer da zu sein, das werden nur wenige als das erfahren, was eine reine denkende Freude anstimmt.

Sonst aber werden die Einen sich in der Machenschaft »auswirken«, die Anderen »verdrießlich« dem Vergangenen nachhängen, und beide werden sich mit ungleichen Waffen und Aussichten bekämpfen und zusammen den Zustand der verborgenen Unentschiedenheit mit erhalten helfen.

Das Zeitalter der neuesten Neuzeit ist gemäß dem Wesen dieser (Subjektivität) von einer unbedingten Bewußtheit (Historie – Technik) durchmachtet. Diese Bewußtheit kann nicht durch Flucht ins Unbewußte beseitigt werden, zumal da der »Instinkt« gleichfalls eine Erscheinung der lenkbaren, zu züchtenden Bewußtheit geworden ist.

Selbst wenn einer die Bewußtheit soweit ausdehnen könnte (es gelten jetzt nur »Ausmaße«), daß er all das zu überschauen vermöchte, was auf dem Planeten vor sich geht, selbst dann, ja dann sogar erst völlig, wäre dieser Weitblickende außerstande, über der so gedehnten Kenntnis des Wirklichen die einzige Wirklichkeit zu sehen; denn er ist längst durch seine Vorgänger geblendet und nur noch sehend für das Wirkliche und deshalb seynsblind; ja nicht einmal seynsblind; denn so müßte er noch in der Weise des Ausgeschlossenseins einen verwehrten Bezug zum Seyn haben. Er ist seynsvergessen, so zwar, daß die Vergessenheit in ihren eigenen Abgrund verwirbelt bleibt.

Nur rein aus dem Anfang Herkommende und für das Anfängliche Gestimmte vermögen hier zu sehen, was ist. Das was ist und eigentlich und allein wahrhaft ist, ist *das Seyn*. Dessen Wahrheit aber geschieht abendländisch.

Das Abendland läßt sich nicht »europäisch« bestimmen; Europa wird einmal ein einziges Büro sein und die »Zusammenarbeitenden« die Angestellten ihrer eigenen Bürokratie.

137. Gewißheit, Sicherheit,

Einrichtung, Rechnung und Ordnung

Ordnen und Ordnungswille ist in sich schon Verzicht auf Fragwürdigkeit und wesentliches Entscheiden. Ordnen setzt das Wirkliche voraus als das Gegebene und setzt mit diesem Vorausgesetz-

ten zugleich noch die mehr oder weniger sichere Art des Ordnen und dessen leitende Einsichten der Ein- und Abrichtung.

Ordnungsdenken ist Rechnen. Rechnen ist Sicherung. Sicherung ist Festhalten an einem Entschiedenem. Dieses Festhalten ist die Erzwingung der Entscheidungslosigkeit.

Alles Rechnen hält sich in »Planungen« und Vor-schreibungen, die je nach Bedarf innerhalb einer Veränderungsbreite des Sicherungsvorgehens wechseln.

Alles Rechnen rechnet mit »Tatsachen«, die als unbedingt vorgeführt werden, ohne zu bedenken, daß auch die nackteste Tatsache schon mit einer Auslegung und sei sie noch so lumpenhaft behängt ist.

Alles Rechnen in Planungen mit Tatsachen gibt zuweilen Ideale und Wunschbilder preis, die über Nacht zurückgenommen werden können, wenn sie ihren Dienst getan haben.

Alles dieses gehört zum rechten Vollzug des Ordnen.

138. Verwüstung

Die unbedingte Einrichtung der Machenschaft und die Abrichtung des Menschentums auf diese Einrichtung ist die Aufrichtung der in sich unkennbaren Seinsverlassenheit des Seienden.

Dergestalt wird der Verzehr des bisherigen Wesens der Götter vollständig. Die Verwüstung erscheint in der Gestalt des eiligsten und breitesten Fortschritts in aller Planung und Rechnung. Die machenschaftliche Grundgestalt der Verwüstung ist die Neuordnung. Sie kann nur zum Vollzug kommen in einem Kampf um die Vormacht des Ordnen und der Ordnungsansprüche.

Sobald die letzten Hemmungen vor der Verwüstung überwunden und »Zerstörungen« nur als behelfsmäßige Durchgänge erkannt sind, ergibt sich für das ordnungswillige Menschentum die Chance einer völligen Verrechnung des Erdballs auf seine »Güter« und »Werte« bis zu jener Aussicht, ein »Potential« von Kräften aufzuspeichern, das hinreichen kann, im notlosesten Zeitpunkt des Zeitalters der völligen Notlosigkeit den Erdball mitsamt seiner Luft einer Sprengladung auszuliefern.

Dieses Zersprengen des Erdballs durch das animal rationale wird der letzte Akt der Neuordnung sein.

Dieser Akt ist die Erscheinung der äußersten Ohnmacht des Menschen, gemäß der er von allem Anfänglichen ausgeschlossen ist. Daher vermag auch diese »Höchstleistung« des Verwüstungsvollzugs nie das Geringste in Bezug auf den Anfang. Dieser bleibt jetzt vollends unberührt in reiner Anfängnis. Die Er-eignung des Da-seins ist inzwischen geschehen. Sie bedarf keiner Berichte und keiner Kunde.

Der Grund des Abendlandes liegt in der Anfängnis des Anfangs.

139. Anfängnis des Anfangs und Seyn

Wie doch in der Wahrheit des geschichtlichen Menschentums und seinem Wort (der Sprache) das *Seyn west* – wenn auch lange schon das Sein überwunden und das Seyn verwunden ist.

Muß die Anfängnis als untergängliche notwendig in solcher Ferne sich halten, auch zur Inständigkeit? Ja.

Und muß nicht ins Wissen kommen, daß diese Ferne von Anfängnis und Da-sein als die abgründige Nähe er-eignet wird?

Hier ereignet sich nicht Seinsverlassenheit des Seienden, sondern die *Überlassung des Seienden in das anfängliche Seyn*.

*

Seyn (in der Anfängnis) zu Da-sein er-eignet?

Inständigkeit in die Lichtung.

Der Gehorsam zur Er-eignung. Er-eignung als Er-eignis (Anfängnis) Seyn und Mensch.

Die Lang-mut für das Lichte aus der Armut im »Seienden«. Die Anmut (die hütende Hütung) des Edlen, das aus dem Zusammenklang von Welt und Erde gestimmt ist und anfänglicher denn der bloße Einklang.

Inständigkeit – unabweislich die Frage: Was sollen wir »tun«? Worauf kommt es an? *Da-sein*. Die Entwöhnung (Negation!) des Wirkens und Machens aus der Er-eignung in das Da-sein.

Der nächste Gang.

Anfängnis des Anfangs – Inständigkeit als Empfängnis der Anfängnis – Inständigkeit als Fragen – Fragen als Hören des Gehorsams – Denken als Da.

Noch einmal die kühnste Befreiung zur Ankunft im Garten der edelsten Milde reiner Er-innerung einziger Innigkeit.

D. Die Metaphysik

Der Zwischenfall

zwischen

dem ersten und dem anderen Anfang

Der Übergang

(seine Zeichen)

140. Die Metaphysik

ist seynsgeschichtlich der *Zwischenfall* der Herrschaft des Seienden vor dem Seyn dergestalt, daß sich das Seyn in die Seiendheit des Seienden losläßt und in die Seinsverlassenheit des Seienden sich schickt.

So bereitet sich die Seinlosigkeit des Seienden und die Möglichkeit des anderen Anfangs vor.

Die Seinlosigkeit im Zeitalter der Verendung der Metaphysik ist eine wesenhaft andere als die dem ersten Anfang der Seynsge-schichte voraufgehende.

Der Zwischenfall ist die Geschichte der Wesung des Seins als *ιδέα, ἐνέργεια*, actus, perceptio, Wirklichkeit, Vorstellen, welche Wesensgestalten sich sammeln im Willen zum Willen.

Der Zwischenfall ist zwischen dem ersten und dem anderen Anfang. Durch diesen Zwischenfall kommt die Anfängnis des Anfangs zum ersten Anklang.

141. »Metaphysik«

Unterscheide

1. das ereignishafte (seynsgeschichtliche) Wesen der Metaphysik: der Zwischenfall der Wesung der Wahrheit des Seyns zwischen

dem ersten und dem anderen Anfang. Der Fortgang von jenem in den Vorrang der Seiendheit (d. h. des Seienden) zur Seinsverlassenheit. Die Erprüfung des sich überlassenen Seienden in der Zwischenzeit zwischen der Entwindung zur Seiendheit und der Verwindung des Seyns.

2. das in der Metaphysik verbleibende »Denken«:

Ihrem Wesen entspricht zuletzt in der Vollendung die Anthropologie im Umkreis des unbedingten Vorrangs der »Technik« im Sinne der rechnenden Planung der Ordnung des Verzehrs des Seienden. Die Vernutzung des Seienden im Dienste der Sicherung der Ordnungsmöglichkeit ist die letzte Unterbindung einer Wahrheit des Seins.

3. das metaphysische Denken »über« die Metaphysik; die »Metaphysik« von der Metaphysik.

4. die seynsgeschichtliche Auseinandersetzung des anfänglichen Denkens, in der die vorigen Unterscheidungen heraustreten und die Metaphysik in ihrer Notwendigkeit erfahren wird.

142. *Anfang und Fortgang*

Einzigkeit und Verstreuung

Vielerlei

Verrechnung

Die Verschüttung des Anfangs als Aufkommen der Rechnung; λόγος wird zur ratio. Vernunft und »Ordnung«.

143. *Die Metaphysik und das Seyn*

Aber die Metaphysik wäre nicht die Metaphysik, d. h. die Wahrheit des Seienden als solchen, wenn sie nicht aus dem Seyn wüste, da ja auch die Seiendheit noch vom Wesen des Seyns bleibt. Und deshalb sind in der Metaphysik, wenn wir einmal erfahrender geworden, überall doch Anklänge des Anfangs. Aber sie sind umgedeutet und erscheinen als das Insichruhende – Absolute, Unbedingte^a, der »Ursprung« und das Prinzip und verwehren so

^a oberste Ursache, erster Grund

aus sich, daß noch anders als in ihrem Maß und Sinne dem Anfang nachgefragt wird.

Sogar in der Seinsvergessenheit der Metaphysik, der gemäß sie die Wahrheit des Seyns und in ihr das Seyn selbst nie erfahren kann, west noch das erstanfängliche Wesen des Seins.

144. *Wie und in welchem Sinne*

gehört das Unwesen in das Seyn? (Vom Seyn als *Anfang* her). Das Unwesen nicht das »Negative«, die »Nichtung« wesentlich im (Ereignis), aber auch wieder nicht im Sinne der vorgängigen Aufhebung im Absoluten, so daß, wie bei Hegel, die Negativität nur ein Schein ist und nie ein *Ernst* der Stimmung werden kann.

145. *Metaphysik*

»Logik«

»Systematik«

»Aphoristik«

Nach diesen Maßen beurteilen wir das Denken der Denker. Wenn es ihnen nicht genügt, verweisen wir es in die »Kunst« und »Dichtung« oder in die Verwirrung und Willkür. Bei all dem wird nie bedacht, ob nicht das Maß des Denkens aus dem komme, was das Zudenkende sei.

Und wenn dies das Seyn ist?

Und wenn dieses nur im Schmerz der Erfahrung des Ereignisses sagbar?

146. *Die Verendung der Metaphysik im Willen zum Willen*

Die Vorstufe des Willens zum Willen ist der »Wille zur Macht«. Der Wille zum Willen ist der Wille, der sich selbst will. Was will der Wille? Das Wollen. Was ist dies? Das Vor-sich-bringen des Vor-stellbaren. Das ist das All der Gegenstände; die Gegenstände sind das Seiende innerhalb der Wahrheit der Gewißheit, d. h. des Sich-zustellens eines Festgestellten. Die reine rechnende Vergegenständlichung bestimmt das Sein des Seienden als Gegenständigkeit. Sofern aber diese Vergegenständlichung der Wille zum

Willen ist, hat das Sein selbst das Wesen des Willens. Der Wille zum Willen ist das, was sich selbst als den Grund seiner selbst unterlegt, d. h. das Subjekt. Die rechnende Vergegenständlichung vermag für sich nur noch das Ordnen als Ziel (Vorhabe) zu entdecken, welches Ordnen nur den Ablauf der Vergegenständlichung sicherstellt als die Basis für ein »Mehr« an Willen, d. h. für ein immer Weniger an solchem, was noch nicht der Vergegenständlichung unterworfen ist und aus sich aufgehen könnte. Durch die Herrschaft des Willens zum Willen wird aber keineswegs das Sein selbst in die Wahrheit gebracht, sondern nur das Seiende selbst, als das, was die Vergegenständlichung fordern soll, als »der Wert« gesetzt. In der höchsten Aufspreizung dieses Seins gelangt das Seiende in die Seinsverlassenheit.

Auf seiner höchsten Stufe ist der Wille zum Willen der unbedingte Widerwille gegen die Wahrheit, insofern er das Wesen der Wahrheit nicht erfahren will und d. h. hier nicht zulassen kann, da sich der Wille im Vorstellen hält und so zwar die Unverborgenheit des Seienden und die Lichtung des Seins wissenlos in Anspruch nimmt, zugleich aber verleugnet. Anfänglicher gedacht verabscheut der Wille zum Willen jede Übereignung und jede Wahr und Behutsamkeit.

Die Vergegenständlichung als das Sichwollen des Willens ist das unbedingte Erwirken des Wirklichen und daher die Wirklichkeit selbst. Daher fallen Gegenständlichkeit (Objektivität) und »Wirklichkeit« zusammen.

Die Seinsvergessenheit behauptet sich in mehrfacher Form: als das Aufgehen bei den Gegenständen (Technik – Historie), so zwar, daß im Gegenstand gerade nicht das Seiende in *seinem Sein* entgegenkommt im Sinne der Übereignung; als Auflösung von allem in das wirksame »Leben«, wo scheinbar die Gegenständlichkeit verschwunden und alles in allem gemischt ist (weder Seiendes noch Sein, sondern bloße Anstachelung und Erlebnisse).

Der Unterschied ist schlechthin unerfahrbar.

147. »Wesen« und »Sein«*

Das Wesen denkt die Metaphysik als *essentia* und diese als *quidditas*, d. h. die *οὐσία* als Seiendheit.

Die erste und die zweite *οὐσία*.

Weshalb kommt das Was-sein (*τί*) in den Vorrang vor dem *ὅτι*?

In Wahrheit ist das Was-sein nur eine Stillstellung des *ὅτι*, des noch unbegreifbaren und schon als *φύσις* aufgegebenen »Daß« des (Ereignisses).

Weil das »Daß« gleichsam verborgen bleibt in seiner Wahrheit, erscheint es als das *factum brutum* und das weiter nicht Befragbare, dessen sich dann die Erklärung aus der Verursachung bemächtigt, worin schon die Vorhabe des Daß als *Gewirktheit* sich ankündigt.

Hier west überall der Vorrang der *ιδέα*; die »*existentia*« wird der Name für ein Unumgängliches aber nicht Wißbares.

148. Das Ende der Metaphysik und »Weltbild«

Historisch gerechnet erstreckt sich ihre Geschichte durch zwei Jahrtausende hindurch. Geschichtlich erfahren, als Geschichte der Wahrheit des Seienden, ist sie der Weg vom Bereich des »Höhlengleichnisses« zum »Weltbild«. Wäre nicht jenes, dann wäre nicht dieses. Im »Weltbild« ist die »Welt« zum Plan des Sicheinrichtens geworden. Das Plane und Ebene des durchgängigen Berechnens bestimmt das Sichtbare. Die »Planung« innerhalb des Plans zeichnet die Weltmöglichkeiten vor. Die »Höhle« ist die eigentliche aber jetzt durch das »Licht« der Planung erhellte Welt und sie ist die einzige. Das Oberhalb, die »Ideen«, sind bloße Werte, als wechselnde und leere und in sich bestandlose Formen und Bedingungen des Planens, Mittel der Sicherung aller Sicherstellung der unbeschränkten Planbarkeit.

Unmittelbar ist im weltbildhaften Wesen des Seienden im Ganzen der Bezug zum Bereich des Höhlengleichnisses nicht mehr zu erkennen. Und dennoch ist es die selbe Welt. Allerdings

* Vgl. Zur Geschichte des Existenzbegriffs [erscheint in GA 80].

ist das neuzeitliche Wesen des Seienden, die Welt als »Bild«, nicht nur die »Umkehrung« der ersten platonischen »Welt«; der Unterschied zwischen Übersinnlicher und Sinnlicher »Welt« ist, unter Aufhebung beider, einbezogen in die reine Sicherung und Herstellung von allem.

149. Die Vollendung der Metaphysik*

1. Ausfaltung der unbedingten Subjektivität (des Geistes).
2. Die Umkehrung der unbedingten Subjektivität (des Geistes).
3. Die Einebnung in die vollständige (ausgefaltete, umgekehrte) Subjektivität – der Wirklichkeit als Machenschaft.
4. Die Machenschaft ist seynsgeschichtlich die Seinsverlassenheit des Seienden.
5. Die Seinsverlassenheit ist anfänglich die Versagung der Wahrheit des Seyns.
6. Diese Versagung ist das Vorläufige des Untergangs, der stets, je allem zuvor eigentlich im Anfang west.
7. Das Untergängliche der Sage ist die verschwiegene Stille der hütenden Anmut.

150. Die Inständigkeit in den Anfang

Die zwei in sich einigen *Wendungen* im
Übergang zum anderen Anfang.

Vom Menschsein (und der »Anthropologie«) zum Da-sein.

Von der Seiendheit (und der Metaphysik) zum Seyn.

Diese Wendung muß aber aus ihr selbst her schon das Wesensgepräge behalten.

Diese Wendung ist niemals nur die Änderung einer »Einstellung«, wobei je gerade der Sichumstellende im Wesen derselbe bleibt und diese Unveränderung rettet.

Wendung ist hier das Sichverwenden für ein anderes Wesen.

Die Wendung ist Zuwendung zum Bezug des Seyns zum Menschen.

* Vgl. Zur Geschichte des Existenzbegriffs [erscheint in GA 80].

Alles Verhalten und Meinen ist dann schon immer bloße Anwendung der Wendung und ist Verwendung dieser in die Inständigkeit im Seyn.

151. »Sein«

verstehe ich stets aus dem Unterschied zum Nichts, so zwar, daß das Nichts und der Unterschied selbst aus dem Wesen des Seins begriffen werden und dieses alles nur gedacht ist, um den Grund des Wesens des Seins als die Wahrheit des Seyns zu erfragen.

Weder Hegels »Dialektik« reicht für dieses Fragen zu, da sie ganz in der Metaphysik verbleibt, noch darf gar Hegels Begriff des Seins hier beigebracht werden, noch seine bewußtseinsmäßige Deutung der Negativität.

Sein ist als Unterschied zum Nichts ursprünglicher gedacht als alles Werden; jedes Werden ist Sein. Aber »Sein« braucht nicht – metaphysisch, seit Platon bis Nietzsche – die »Ruhe« im Sinne der Starre zu bedeuten. Überdies gibt es eine Ruhe, die den gewöhnlichen Unterschied von Werden (»Leben«) und Sein erst trägt.

152. »Ordnung« und Seinsvergessenheit

Die verendende Wesensart der letzten Weise der *metaphysischen Wahrheit* ist die Gewißheit als Sicherheit der Bestandsicherung des Seienden, das unbedingt zum voraus als Gegenstand bestimmt ist.

Dieser Wahrheit des Seienden entspricht das Denken im Sinne des Ordnen. Die unbedingte Weise der Ordnung geht auf das Ordnen des Ordnen. Ordnen heißt hier planende Einteilung in Abschnitte (Sektoren), innerhalb deren selbst alles überschaubar sein muß für eine Einrichtung, die alles sich zurichtet für jede beliebige Verwendung im Dienste des Willens zum Willen (»Kultur« folgerichtig ein »Sektor«). Das Ordnen der Ordnungen ist »neu«, d. h. der Neuzeit gemäß und deshalb die »Neuordnung«. In der »Welt« der Ordnung ist alles schon entschieden. Die innere Voraussetzung des Ordnen des Ordnen ist die unbedingte Ziellosigkeit; das geordnete nichtmehr Fragen nach der Wahrheit: die unbedingte Vergessenheit des Seins. Die Welt wird hier zum

»Bild«. Dabei meint »Bild« den Anblick, der sogleich das Ganze des Planes gibt, die Beherrschbarkeit der Einrichtungen. Im Bilde sein = unterrichtet sein; Bescheid wissen; an der Stelle des »Einsatzes« zur Stelle sein. »Neuordnungen«, »neue Werte« sind notwendig die Folgen der unbedingten Verendung der Metaphysik.

153. Das Ende der Metaphysik und die Reflexion

Der Weg des Denkens des Seyns.

Am Ende der Metaphysik wird die Wahrheit als Sicherung des Bestandes des Wirkbaren und Wirkens in die letzte Höhe des Bewußtseins gestoßen. Was vordem »außerhalb« des Bewußtseins und unzugänglich der Vergegenständlichung unmittelbar weste, »die Rasse« und »der Charakter«, »der Instinkt« und »die Tat«, werden jetzt zu dem, was allem zuvor als Mittel der Rüstung und Ordnung zu dienen hat und »durchrationalisiert« werden muß durch »Gesetzgebungen« u.s.f. Hier gilt es die Unaufhaltsamkeit der Vollendung der Metaphysik zu erkennen. Zugleich aber entspringt hier für den Übergang eine Notwendigkeit, zwar nicht die »Reflexion«, wohl aber ihre Wesenswahrheit, das *denkende Fragen* selbst, als Wesung der Wahrheit des Seyns zu erfahren, statt etwa dagegen (gegen die Reflexion und ihre Mißdeutung als Intellekt) nur das »Unbewußte« und das »Organische« ins Feld zu führen. Aber auch noch alle Betreuung der Stimmung gehört hierher, wenn sie die Stimmungen zu Gegenständen macht oder auch nur dabei bleibt, ihr eigentlicheres Wesen zu fassen – statt denkend denkerisch zu stimmen und das Stimmende der Stimmung nicht zu bereden.

154. Die letzten Reste der verendenden »Philosophie« im Zeitalter der Vollendung der Metaphysik

verkrampten sich noch in den Formen der »Ontologie« und der »Anthropologie«. Man hat gemeint, »Sein und Zeit« habe mit beiden zu tun; man erklärt aber zugleich, es sei eine unzureichende »Ontologie« und eine einseitige »Anthropologie«. Wenn man ein-

mal versuchen wollte, dem nachzudenken, daß hier weder »Ontologie« noch »Anthropologie« »gemacht« wird, daß »Fundamentalontologie« nur heißen kann, der Ontologie auf den Grund und damit zugleich der Anthropologie aus dem Wege zu gehen.

Wenn man einmal das Einfache versuchen möchte, das zu denken, was hier gedacht wird, die Wahrheit des Seins, oder auch nur den Weg zu diesem Denken.

Wenn man einmal so behutsam sein möchte, mit der Vorläufigkeit dieses Denkens sich zu begnügen, statt es über alle Maße hinaus zu Ansprüchen hinaufzusteigern, die es nicht stellt und nicht stellen kann.

Wenn man einmal für den Augenblick sich loslassen möchte in das Wesen des Grundes, das hier gedacht wird.

155. Seinsvergessenheit

Im Zeitalter der Seinsvergessenheit ist der Mensch zumal der Vergessene und der Vergeßliche.

Vergeßlich ist er, sofern er nicht nur an das Sein nicht mehr denkt, sondern das Sein in seiner Wahrheit nicht zu bedenken vermag.

So vergeßlich ist der Mensch, weil er in die Erinnerung an das Sein nicht zugelassen ist und vom Sein selbst als der Wahrer seiner Wahrheit verstoßen und nur dem Seienden selbst und dessen Vormacht überlassen bleibt. Die *Vormacht* des Seienden schließt in sich, daß das Seiende selbst das Mächtige und das Sein der Wille zur Macht ist.

Der »Wille zur Macht« ist die letzte Verschleierung des »Willens zum Willen«, in dem sich Wirklichkeit und Gegenständlichkeit als ihrem Grunde finden.

156. Sein als Machenschaft^a

Wenn das Sein in die Machenschaft ausgegangen ist, verliert es nicht nur jedes Gleichgewicht sondern überhaupt das Gewicht.

^a (Ge Stell)

Jetzt kann nicht mehr gefragt werden, wohin in der Wesung des Seins die Gewichte sich neigen und verlagern.

Das schlechthin Gewichtslose und Gewichtsleere ist eine Auszeichnung der Unbedingtheit der Macht.

Sie ruht nicht auf anderem und hat nicht in diesem ihr Schwergewicht und d. h. überhaupt das Gewicht, sondern sie west in der unbedingten Ermächtigung ihrer selbst. Die Unbedingtheit des Willens zur Macht ist nicht die Folge des »Nihilismus«, sondern der Wille zur Macht hat die Unbedingtheit seines Wesens und damit den Nihilismus zur Folge. Dieser aber bedeutet für den Willen zur Macht überhaupt nichts. Der Nihilismus ist »nichts«, wobei und worüber der Wille zur Macht sich noch aufhalten könnte. Das Nichts der bloßen Nichtigkeit des in sein unbedingtes Unwesen losgelassenen Seins.

157. Das Sein als das Nicht-Sinnliche

Diese Auslegung gibt ein Merkmal und ist dennoch nur abwehrend und metaphysisch und bezieht das Sein auf das ihm gemäße Erfassen und Vorstellen.

Das Merkmal gibt etwas zu merken? Daß wir das Seiende nicht als Quelle des Seins suchen dürfen; überdies ist ja auch das Seiende nie ein »Sinnliches«.

Das *Merkmal* gibt einen Wink in das, was uns das Nächste ist, indem es das Höchste und Fernste bleibt.

(So wie ein ferner hoher Berg uns näher ist und das Nahe, im Unterschied zum Handgreiflich-Abgegriffenen und Be-griffenen.) Vgl. die Sprüche vom Seyn, S.S. 1941 [Grundbegriffe GA 51].

Vgl. Kants Satz: Sein ist kein »reales Prädikat«.

»Realität« (Intensität des Empfundenen als eines solchen; Wirksamkeit des Wirkenden).

Realität – als *Bejahtheit*

als »Sachheit«

(Ist Sein überhaupt ein »Prädikat«, d. h. von der Prädikation als solcher aus bestimmbar?)

158. Die Metaphysik: Kant und Schelling – Hegel

Kant bleibt in der Metaphysik stecken; das sagt: er stellt die Seinsfrage gar nicht.

Das Äußerste, was er erreicht, ist die Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena; Sein als An-sich-sein und als »Erscheinen«.

1. Sein?? Was heißt das hier zum voraus? *Gegenständlichkeit* – aber in welchem Sinne? Und wie begründet?

2. Die Unterscheidung selbst nicht gegründet, weil ihr Grund grundlos.

Nach der Wahrheit des Seins ist nicht gefragt, sondern nur nach dem *Sein* des Seienden und das in der Weise des Fragens nach der Gegenständlichkeit der Gegenstände der Erfahrung.

Unbedingt gilt das vollends für Hegel und Schelling.

*

Die hohe Bestimmtheit des metaphysischen Denkens auf der Stufe der Vollendung: Hegel – (Nietzsche)

und das scheinbar Unbestimmte des anderen Anfangs, weil hier wesentlich die andere *Stimmung*.

Das Anfängliche und nicht das *Entfaltete* –

Das Anfängliche und seine *Ein-faltung* (Untergänglichkeit).

*

Das *Nichtwissen* ist der *Ursprung* für das »Wollen«; dieser, daß *Wille* zum Wesen der Wirklichkeit wird.

Das Nicht-wissen in der Gestalt des Anspruchs auf *Kenntnis* und *Einsicht* (Vorstellung).

Das anfängliche Nicht-wissen – die Geduld – Langmut; das Danken.

159. Wahrheit als Gewißheit

(ἀλήθεια und Lichtung
des Seins)

d. h. 1. ausweisbar in der Anschauung

2. für jedermann gültig.

Deshalb »Wahres« der Erkenntnis nur als »Erscheinung«.

Kants Begriff der Erkenntnis als »Erscheinung« bestimmt sich aus dem Wesen der Wahrheit als *Gewißheit*.

Aber ist dieses das Wesen der Wahrheit? Wonach entscheiden wir wahrhaft über das Wesen der Wahrheit? Was ist hier und wie gefragt?

160. Das »biologische« »Leben« (Nietzsche)

Wo das Seiende das Wirkliche und die Wirklichkeit »der Wille zur Macht« ist, da wird »Leben« zum Drang, der nur nach der Bedrängnis drängt, die ihn überdrängt.

Alles wird gemessen am Quantum der Drangerdrängung.

Daher ist die Kunst wesentlich »Stimulans« des »Lebens« – Anstachelung, Aufstachelung des Dranges. Alles muß darauf berechnet sein, diese Aufstachelung zu erregen und in der Aufregung zu halten.

Alles ist »kausal«, auf drängende Drangerwirkung bezogen. Alles »Lebendige« ist nur auf die Züchtung der Drangfähigkeit hin geschätzt. Das Tier ist zwar nicht »Maschine« und dennoch verhängnisvoller als dies, die züchtbare und errechenbare, reizbare, nur erregende Drängnis des leidenden Lebens.

Weltlos ist alles und von der Erde verworfen.

161. Metaphysik

Die verborgene Wahrheit der Metaphysik läßt sich nie metaphysisch, sondern erst aus dem anfänglichen Denken begreifen.

Erst im Lichte dieses Denkens ist eine Aufhellung dessen möglich, was eigentlich in der Metaphysik liegt.

162. Die Verendung der Metaphysik

Die γιγαντομαχία περὶ τῆς οὐσίας wird jetzt durch die Zwerge der »Ontologie« und durch die Schergen der »Anthropologie« erledigt.

Wenn das Denken in die Gelehrsamkeit übergegangen ist und sich von den Ergebnissen der Wissenschaften nährt und auf deren Zustimmung rechnet, ist es in seinem leersten Unwesen angekommen. Dann erkennen sogar die Gedankenlosen seine Unwesentlichkeit.

163. Die Sage

Das Aufmerken auf das Sein (Anfang).

Das Aufmerken auf das Seiende (*Seiendheit*)

Anfanglose.

Das Aufmerken auf die Geschichte als Geschick und Anfang.

Das Aufmerken auf die Geschichte als Geschehen.

»Technik« als die Grundwahrheit der Geschichte als Geschehen.

E. Der Wille zum Willen

164. »Das Sein« in der Metaphysik

Seynsgeschichtlich geht die Seiendheit in ihr Unwesen fort. Der Fortgang ist aus der Entwindung bestimmt als eine Loslassung des Seins in das Wahrheitslose.

Die Wirklichkeit (*actualitas* des *actus purus*) kommt in das Wesen der *vis*, d. h. des strebungshaften Vorstellens, d. h. des Willens, der sich noch als der Wille zum Willen verborgen hält und zunächst als Vernunft, Geist, Wille der Liebe, Verneinung des Willens und dergleichen erscheint, zuletzt als Wille zur Macht.

Der Wille zum Willen als Grundzug des Seins bestimmt das Sein als Machenschaft. Ihr genügt nur der unbedingte Wille zur Ordnung, d. h. das Ordnen wird geordnet. Das ist das Ziel der planetarischen Verwüstung.

Der Verzehr der Rohstoffe und der Verbrauch des Menschen

als des wichtigsten Rohstoffes (»das Menschenmaterial«) sind nur Folgen der Verwüstung als der äußersten Sicherung der unbeschränkten Möglichkeit des Willens zum Willen.

Was heißt, dem eigenen Wesen treu sein, wenn dieses Wesen die Berechnung und der Machthunger ist?

Der Wille zum Willen nimmt alles für sich zum Nutzen und Werkzeug, zumal die metaphysischen Ideale und ihre Moral: »Ehre«, »Opfer«, »Treue«, »Gefolgschaft«.

Dem Wesen des Willens zum Willen entspricht im Bezirk der menschlichen Zurichtung der *Fanatismus*.

Der Wille des Anspruchs, alles Bedingende Unbedingte zu kennen und zu beherrschen und nicht loszulassen.

Der Fanatismus als der letzte Ausweg der Ratlosigkeit in die Aufspreizung in die Leere des Willens.

Der Wille zum Willen

Einsatz; Aktivismus –

Anonymität – Verantwortungslosigkeit – Entwürdigung des Menschen und Zerstörung seines Haltes; die äußerste Entschränkung aller Willkür im Schein der Ordnung.

165. Der Wille zum Willen (Spengler)

Dieses äußerste Wesen der Seiendheit innerhalb der Geschichte der Metaphysik ist erst zu erfahren, wenn der Übergang in den anderen Anfang sich schon ereignet hat. Aber vorher schon kann dieses Wesen mittelbar gezeigt werden, wie es west, indem es die folgerichtige Ausdeutung der Metaphysik Nietzsches nach verschiedenen Hinsichten herausfordert und bestimmt. Zwei für uns beachtliche Formen sind Spenglers »Untergang des Abendlandes« und Ernst Jüngers »Der Arbeiter« und die Abhandlung »Über den Schmerz«.

Inwiefern ist Spenglers ästhetisch-physiognomische Kultur-Seelen-Deutung ein Ausläufer der Metaphysik Nietzsches und der eigentliche Vorläufer aller »Weltanschauungen« des zwanzigsten Jahrhunderts?

Die »Idee« des »Ausdrucks«.

Spengler erkennt, daß »Kunst und Philosophie« »unwiderruflich Vergangenheit geworden sind« (II. Band 585), aber er weiß nicht, daß er mit der »Philosophie« nur die »Metaphysik« meint und nicht das Denken des Seyns; er weiß nicht, daß seine Physiognomik nur der späteste Ableger eben dieses »unwiderruflich vergangenen« und so das *vor*-vergangene ist, dem keine Gewesenheit geschenkt wird. Spengler denkt überall in der Dichotomie, die im Willen zur Macht wesenhaft liegt und von Nietzsche klar erkannt wurde: das verklärende wollende Werden (»Zeit«) und die festmachende Bestandsicherung (Raum). Das Grobe und Grundlose und Oberflächliche seiner Tiefenbetrachtungen wird lediglich zeitweilig verdeckt durch das Material historisch zusammengebrachter Verbildlichungen und Schilderungen der »Kulturen«. Das Epigonenhafte seiner »Philosophie« entspricht der Maßlosigkeit seiner anspruchsvollen Dogmatik und der Leere an Fragen und echt Fragwürdigem.

Die Rede von »Daseinsströmen« und »Lebensströmungen« kennzeichnet die Ausstrahlung des Willens zur Macht. Vgl. die Tafel der Spenglerschen Dichotomien.

166. Der Wille zum Willen

ist die eigentliche unbedingte Vollendung des »Willens zur Macht«. Der Wille zur Macht hängt noch im unbegriffenen »Wirken«. Die Wirklichkeit des Wirklichen ist noch nicht zurückgegangen in das reine Wesen der Subjektivität.

Das Ich-denke ist das *Ich-will*; denn das Ich-denke ist als Ich-verbinde das Sich-zu-stellen – die Sicherung, das Sich selbst-wollen.

(Das Zeitalter der unbedingten Gedankenlosigkeit)

III. DER UNTERSCHIED

167. Das Seyn

Vom Anfang

ist grundlos und kennt deshalb kein Warum. Das Seyn ist, indem es ist: reines Er-eignis.

Aber als der Ab-grund ist es der Anfang aller Über-eignung jedes Seienden in sein Wesen.

Denn hier waltet das innige Geheimnis, daß jegliches in sich ruhend die unantastbare Fremde in sich birgt und zum Ruf wird, der anfänglich die Seltenheit des Sichgehörens hervorruft.

168. Einleitung

Verwehre einmal die bloße Beschreibung, die stets nur in »Seiendes« flüchtet, untersage das bloße Berichten, das nur dem Vergangenen nachhängt, laß ab vom Planen und Berechnen, das nur dem Nächstkünftigen anhängt – und versuche dann noch zu denken und zu sagen. Dann ist dir, als sei das Nichts. Dann sei dir aber, was ist: das Seyn.

Zu jener überallhin reichenden Absage an das Seiende und daran, daß es uns den Unterhalt des Vorstellens und Meinens biete, verstehen wir uns selten. Und wenn dies uns geschieht ist, finden wir uns in der zunächst anstürmenden Leere kaum zurecht, weil immer noch die abgesagten Ansprüche und Vormeinungen das Wort haben wollen; weil wir zu leicht uns eine versteckte Bestätigung der immer noch versuchten Ausflucht verschaffen durch die Meinung, diese Absage sei eine »Abstraktion«, wobei unklar bleibt, was dieser Name sagen soll. Doch die Absage ist schon die Folge einer Folgsamkeit, die wir jetzt behutsam in uns walten lassen, ohne noch recht zu erfahren, daß diese Folgsamkeit einer Übereignung zum Seyn entspringt, die sich anfänglich ereignet hat, d. h. als ein Anfängliches.

Was schlechthin nicht nichts ist, ist Seiendes. Das Nichts selbst aber ist Sein.

Anderes als das Sein, dem das Nichts zugehört, ist das Seinlose.
 Anderes als das Seinlose ist das Unseiende.

Das Seyn (Wesung der Wahrheit) – Der Unterschied:

Das Sein

Das Nichts

Das Seiende

Das Seinlose

Das Unseiende

Das Da-seyn

Erst in der Verwindung des Seyns in die Kehre des Ereignisses wird die Erfahrung des Seyns wahr.

Woher – der Unterschied von wahr und unwahr? (ἀλήθεια – δόξα; ὄν – μὴ ὄν) Aus dem Unterschied selbst.

In der Leere der Absage kann der Adel der Armut erfahren werden durch die Erfahrung des Ereignisses und zwar des Ereignisses der anfänglichen Ent-eignung – des Vorenthaltes.

169. Der Unterschied

(Aufriß)

A. Zuerst in den Unterschied weisen und zwar von der Unterscheidung her.

1. der erste Hinweis auf die Unterscheidung.
2. die Unterscheidung als der ungegründete Grund und Spielraum der Metaphysik und ihres Weltspiels.
3. Schon dieser Hinweis geht über die Metaphysik hinaus.

B. Die Vorweisung in den Unterschied als den Abschied.

4. Der Unterschied als das Sichunterscheiden (Ereignis).
5. Die Seinlosigkeit und das Ereignis des Vorenthaltes; die anfängliche Enteignung.
6. Der Unterschied und die Unterscheidung.
7. Der Unterschied und die Verschiedenheiten; und das »als« a. des Menschen zum Seyn
 b. des Menschen zum Seienden
 c. innerhalb des Seienden – die Bereiche.

(κρίνειν, das ἦ, qua, als, διαίρεσις – σύνθεσις; ἐν, διαλέγεσθαι – die Negativität Hegels)

C. Der Unterschied und die Verwindung des Seyns.

8. Der Unterschied und der Untergang.
9. Der Untergang und der Abschied.
10. Der Abschied und der Abgrund.
11. Der Ab-grund und der anfänglichere Anfang.
12. Die Anfängnis des Ereignisses und der Austrag des Unterschieds.

D. Der Austrag als das Leid. Sein Leiden ist die Erfahrung des Abschieds.

13. Das Wesen der Erfahrung.
14. Ereignis und Erfahrung.
15. Die seynsgeschichtliche Erfahrung als das Wesen des anfänglichen Denkens.

E. Die Unterscheidung und die Metaphysik.

16. Die Unterscheidung des τί ἐστὶν und ὅτι ἐστὶν.
 Der Vorrang der οὐσία; das Verhältnis des Was- und Daß-seins. Vgl. Zur Geschichte des Existenzbegriffs [erscheint in GA 80].
17. Die Unbestimmtheit der Unterscheidung der Seiendheit und des Seienden im Schwanken der Rede, die bald das Seiende als »das Sein«, »das Seiend«, bezeichnet, bald »das Sein« als das nur Seiende selbst.
18. Die Unterscheidung und das Apriori – die Möglichkeitsfrage, das Sinnliche – das Übersinnliche, das Diesseits und das Jenseits; die »Transzendenz«. (vgl. Die Überwindung der Metaphysik, MA S. 19 ff. [in GA 67, S. 24 ff.]

F. Das Wesen des Unterschieds.

19. Der Unterschied ist ereignishaft (der Anklang der Kehre).
20. Der Unterschied und das Da-seyn (das Inzwischen).
21. Das Da-seyn und die Er-eignung des Menschen.
22. Die Auszeichnung des Menschen als das seynsgeschichtliche Geschicht.
23. Der Unterschied und die Öffnung der Stufen des Seienden

(jeweils geschichtlich); zunächst fällt der Mensch einfach mit unter das Seiende; animal – rationale.

24. Die »ontologische Differenz« in »Sein und Zeit« als der erste Hinweis auf den Unterschied als solchen. Der geworfene Seinsentwurf, d. h. die *Er-eignung* in die Wahrheit des Seyns.
25. Die Enteignung und die Seinsverlassenheit des Seienden.

G. *Der Unterschied und der erste Anfang.*

εἶναι und τὰ ὄντα

ἀλήθεια – τὰ δοκοῦντα

Wie so der Unterschied erfahren ist, aber ungegründet bleibt. Die doppelte Gefahr für uns: daß wir entweder den Unterschied metaphysisch mißdeuten oder aber auf Weisen des Vorstellens »subjektivieren«!!

170. *Der Unterschied und das Nichts*

Das anfanghafte Nichts ist die rein gewährende Lichtung als Ereignis der Kehre. In diesem Nichts west die Verweigerung als der Grundzug des Abgrundes.

Aus diesem Nichts und seinem Nichten, d. h. Verweigern, d. h. Anfängnis bestimmt sich das Nicht und Nein-hafte im Unterschied. Sofern aber das Nichts das Seyn ist, ist das Seyn wesentlich der Unterschied als der anfanghaft verborgene und verweigernde Ab-schied.

171. *Der Unterschied und das Ereignis*

In ihm und aus ihm »kommt« das Sein niemals dem Seienden »zu«, als »Prädikat«, auch ist das Sein für das Seiende nicht das *Zu*-stehende und sein Zustand, sondern im Unterschied »kommt« eher das Seiende dem Sein »zu«, d. h. es kommt »auf« es zu, indem es in die Lichtung hervor – auf das Sein zu – kommt. Das Seiende *ent-steht* dem Seyn.

Das Sein aber istet als das Er-*eignis*. Es ist nicht immer. Es bringt selbst in der Lichtung den Zeit-Raum mit und gewährt so

erst selbst die Möglichkeit, eigens vom Seienden aus nach wann und dann bestimmt zu werden.

»Ständigkeit« und »Augenblick« gehören schon *in* die Er-eignung des Unterschieds und lassen sich nicht zur Bestimmung des Ereignisses verwenden.

172. *Der Unterschied*

(die Unterscheidung und die Metaphysik)

der das Seiende erst als es aufkommen läßt und es zu ihm selbst scheidet, ist der Grund aller Scheidungen, in denen Seiendes erst je dieses Einzelne »sein« kann.

Die Scheidungen und Geschiedenen ermöglichen ein anderes als das gewöhnliche »Unterscheiden«, von dem aus wir das Denken als »Vorstellen« kennzeichnen.

Der Unterschied scheidet nicht das Sein als übersinnliche Welt vom Seienden als der sinnlichen, sondern alles, Sinnliches, Unsinnliches, Übersinnliches ist Seiendes und unterschieden vom Sein.

Deshalb kennt die Metaphysik den Unterschied nicht, weil sie ihn zwar gebraucht und gebrauchen muß, sofern sie vom ὄν ἢ ὄν handelt, aber sogleich mißdeutet in das Unterschiedene von Seienden, sofern auch »das Sein« von ihr sogleich aus Seiendem und aus dem Seiendsten erklärt wird.

Dagegen im ersten Anfang geht im Aufgang (φύσις) der Unterschied rein auf, er wird zwar erfahren (Parmenides), aber nicht gegründet; dieses anfängliche Nichtgründen ist aber anfänglicher als alle Begründungen seit Platon, die das zu Begründende zuvor verlieren und als den Grund (das Seiendste des Seienden) solches ansetzen, was schon eine Folge ist und nie der Ab-grund.

173. Der Unterschied

(zum Wortgebrauch)

Die Unterscheidung des Seienden und des Seins (Grund).

Der Unterschied des (genitivus subiectivus) Seins zum Seienden.

Das Seyn als der Unterschied – wesend als der Abschied.

Die Verwindung des Unterschieds in den Abschied.

Der Unterschied ist der Anklang des Abschieds und wie dieser zu denken.

Das Denken des Seyns als der Austrag der Unterscheidung.

»Die Unterscheidung« ist zweideutig:

1. von der Metaphysik her gesehen der blinde Vollzug des Vorstellens der Seiendheit als des Allgemeinen zum Seienden, von diesem her gedacht. So ist die Unterscheidung das vorstellende Vergegenständlichen eines vorhandenen (!) Unterschieds.
2. seynsgeschichtlich verstanden: die Folgsamkeit zum reinen Unterschied, die ihm die Verwindung in den Abschied behütet und nur das erlangt durch die Inständigkeit im Unterschied selbst und seiner ereignishaften, zunächst kehrigen Wesung.

Insofern kann – in je verschiedenen Dimensionen gedacht – gesagt werden: Austrag des Unterschieds und Austrag der Unterscheidung. Die erste Benennung achtet dessen, daß der Austrag er-eignet ist; die zweite, daß er als ge-eigneter »unterscheidend« dem Unterschied folgt.

Der Unterschied als das Seyn selbst er-eignet die Unterscheidung, in die jeweils die Folgsamkeit^a sich einläßt.

174. Der Unterschied und das »Seinsverständnis«

Wenn der Unterschied des Seins und des Seienden von der vorstellungsmäßig verstandenen »Unterscheidung« her als deren Gegenstand genommen und wenn »das Seiende« als das Wirkliche und

^a (das Leid)

dieses als das sinnlich Wahrgenommene verstanden wird, dann erscheint das Sein sogleich als das Unwirkliche, und dieses wird, da es nicht völlig ein Nichts ist, als ens rationis dem »bloßen« Denken und Vorstellen als »Gegenstand« zugewiesen; das Sein ist so ein bloßer »Gedanke« oder nur ein »Begriff«, der Begriff des Unwirklichen. Und man versteht dann auch nicht recht, was dieses Unwirkliche noch »im Unterschied« zum Wirklichen soll; man überläßt es »der Philosophie«.

Wenn man von diesem geläufigen Meinen aus das Seinsverständnis »erklärt«, dann ist das Sein der Gegenstand des Verstandes; es ist bloß im »Verstand« – gedacht; und da ja »das Denken« als die Tätigkeit des »Subjekts« gilt, das von den Objekten und dem Objektiven unterschieden bleibt, ist das Sein etwas nur »Subjektives«. Allenfalls läßt sich diese Erklärung des Seins als eines Gemächtigtes des Verstandes noch mit dem Idealismus Kants verknüpfen, wonach ja die Kategorien Verstandesbegriffe sind und alle Gegenständlichkeit das »subjektive« Apriori der Gegenstände. Aber »Verständnis« ist Entwurf und Entwerfen ist geworfenes und eingelassen in die Lichtung des Seyns vom Seyn her.

*

Die Unterscheidung als Wesung des Seyns selbst, das *sich* unterscheidet und so das Seiende aufkommen läßt im Aufgang. Die Unterscheidung ist anfänglich der Unterschied. Wie die Unterscheidung im ersten Anfang verborgen bleibt und sich im Fortgang zur Metaphysik ganz verbirgt und maskiert in der Herrschaft der Logik und Ontologie und deren »Wahrheit«, im Verhältnis zum Aussehen des Seienden selbst. Wie die Unterscheidung zuerst ans Licht und zur Wesung kommt in der »ontologischen Differenz« (Sein und Zeit), sofern diese aus dem Erfahren der Wahrheit des Seins gedacht wird.

175. Die Unterscheidung*

des Seins und des Seienden. (Angesichts des Seienden, von ihm umwaltet, sagen und nennen wir stets das Sein: das »ist« und das Wort überhaupt.) Wenn wir dies nennen, scheinen wir uns auf zwei vorgegebene »Gegenstände« zu beziehen. Ein drittes, vielleicht ein Bewußtsein und Vorstellen dieser, scheint sie zu unterscheiden und muß dabei eine »Hinsicht« in Anspruch nehmen. Und warum das so ist oder auch nur daß dem so ist, scheint uns nicht zu kümmern. Wir meinen sogar das Recht darauf zu haben, dieses Unterscheiden zurückzuweisen oder doch liegen zu lassen als das leerste »Produkt« einer unproduktiven Abstraktion. Und zuletzt kann auch leicht jedem einsichtig gemacht werden, daß man sich bei dieser Unterscheidung und dem in ihr Unterschiedenen nichts mehr vorstellen kann. Das Unterschiedene selbst ist ohne jeden Ort und Boden, wenn man nicht ein leeres Tun des menschlichen Verstandes dafür in Anspruch nimmt.

Aber das Sein unterscheidet sich vom Seienden. Das Sein ist das unterscheidende und »ist« der Unterschied. Und wir selbst machen nicht erst die Unterscheidung, sondern folgen ihr, und dieses Folgen gibt uns überhaupt erst den Verstand. Folgen können wir nur, sofern wir in dieser Unterscheidung uns aufhalten.

Die Unterscheidung ist die uns zwar verborgene Ortschaft unseres Wesens.

Aber *wie* ereignet sich dies, daß das Sein selbst sich unterscheidet? (das ist das Ereignis selbst)^{a, b} Ist es ein allgemeiner Verstand, die Weltvernunft? Wir können uns das Unterscheiden nur als Tätigkeit des Verstandes »denken«, »wir«, solange wir nur, man weiß nicht recht in welchem Gesichtskreis (dem des metaphysischen Menschen), uns selbst begaffen und das Seiende als das Hergestellte erklären.

* Vgl. S.S. 41, besonders Wiederholung S. 7 f. [Grundbegriffe GA 51, S. 41 ff.].

^a (nicht: Sein und dann Ereignis »mit« ihm, sondern es selbst das Ereignis und nur dieses)

^b Nicht fragen »wie«, sondern erfahren das »Daß« in seinem Wesen.

Ohne die Wahrheit des Seyns als Ereignis erfahren zu haben, werden wir den Unterschied und damit die Unterscheidung nicht wissen können. So lange befremdet uns, daß »das Sein« selbst sich unterscheidet; denn das Sein ist uns nur ein leerer Begriff und selbst Produkt des Unterscheidens; dieses aber, noch einmal sei es zugestanden uns den Meinenden, ist unser Tun.

Der Unterschied, in dem die Unterscheidung west, ist der Abschied als der Untergang des Ereignisses in den Anfang.

Im Unterschied ist der Anklang der Verwindung, die als Einklang anfänglich sich ereignet.

Das Sein *denken* heißt: die Unterscheidung erfragend ausstehen und die Unterscheidung als die anfängliche Verschiedenheit des Abschieds erfahren – der *Schmerz* als das Wesen des Unterschieds.

176. Die Unterscheidung und der Unterschied

Das Wort »die Unterscheidung« macht zunächst auf das aufmerksam, was aller Metaphysik dergestalt zum Grunde liegt, daß sie davon überall Gebrauch macht, sofern sie die Seiendheit des Seienden, d. h. das Seiende *als* das Seiende denkt. Zum voraus, unvermerkt, unbedacht und daher unbefragt und ungegründet west die Unterscheidung des Seienden und des Seins in der Metaphysik. Und wenn diese nichts erfindet sondern nur vorfindet, bezeugt sie ihrer Art nach, daß in der Unterscheidung doch *der Unterschied* des Seins und des Seienden am Wesen ist. Aber im Beginn der Metaphysik wird doch zugleich, ohne daß hier und je sonst in ihrer Geschichte der Unterschied als ein solcher fragwürdig werden könnte, innerhalb des Gefüges der Unterscheidung das Unterschiedene bestimmt: das Sein zur ἰδέα, κοινόν, γένος: ἓν; »das Seiende« zu dem, was eigentlich nicht das Seiende ist, sofern es nicht als die reine Seiendheit west: das μὴ ὄν. Die Seiendheit ist das πρότερον τῇ φύσει und ist das Ermöglichende zum Seienden; allerdings, weil stets vom Seienden als dem Anwesend-Hergestellten (εἶδος – τέχνη) gedacht wird, muß auch die Seiendheit noch nach ihrer αἰτία befragt und ein ἐπέκεινα τῆς οὐσίας gedacht werden.

Sofern die Unterscheidung eigens gesagt wird, ist das Denken schon durch die Metaphysik hindurch zu ihrem Grund gegangen und nicht mehr metaphysisch. Allerdings bleibt alles zunächst im Unbestimmten; ja es entsteht der Anschein, als ließe sich die Unterscheidung selbst und das Unterschiedene zumal zu einem Gegenstand des Vorstellens machen, wobei das Unterscheiden dem bekannten Denken (Vorstellen) zugewiesen ist und das Sein mit dem davon unterschiedenen Seienden zu einer Beziehung vergegenständlicht. Im Verfolg dieses Vorstellens, das sich unmittelbar an die Hervorhebung der Unterscheidung als solcher anschließen kann, läßt sich dann weiter fragen: wenn hier Sein und Seiendes unterschieden sind, nach welcher Hinsicht sind sie verschieden und worin kommen sie überein? Das zweite ist nötig, denn sonst ließen sie sich ja nicht zum Zwecke der Abhebung *von* einander zusammenbringen. Wenn wir diese Vergegenständlichung der Unterscheidung und des Verschiedenen fallweise einmal versuchen und innerhalb ihrer dem Wesensbau der Unterscheidung nachfragen, dann möchte wohl die eine »Seite« der Unterscheidung, nämlich das Seiende, jederzeit vorweisbar bleiben. Dagegen fallen wir beim Versuch, das Sein als den davon verschiedenen »Gegenstand« vorzustellen, sogleich ins Leere. Das Unterschiedene der Unterscheidung zeigt sich als ganz ungleichartig, wobei wir auch noch einräumen, daß ja doch selbst die bekannte Seite – das Seiende – auch nicht ohne das Vorstellen von Sein vorgestellt werden kann, was eben heißt, daß, was streng genommen auf die Seite des Unvorstellbaren gehört, sich auch auf der Seite des Bekannten unumgänglich schon eingestellt hat. So kommt zum Vorschein, daß die Unterscheidung zugleich auch wieder ganz auf der einen Seite – der des Seienden – erscheint und die zu Beginn versuchte Unterscheidung gar keine reine ist und nie sein kann. Denn das Seiende ist als das Seiende doch seiend und ein Sein; es ist nie das Seinlose. Gelingt die Vergegenständlichung des in der Unterscheidung Unterschiedenen nicht – und das Vorige zeigt, daß sie jederzeit notwendig mißlingt –, dann kann überhaupt das Unterschiedene der Unterscheidung so nicht gedacht werden. Oder

das Denken des Unterschiedes muß ein anderes Denken sein als das metaphysische-logische, d. h. die vergegenständlichende Vorstellung; daß es hier eines anderen Denkens bedarf und daß das metaphysische nicht genügt; denn die Unterscheidung muß zwar genannt werden und als solche ins Wissen kommen, aber sogleich bedarf es auch der Behutsamkeit, die auf die Erfahrung achtet, in der das in der Unterscheidung Gesagte erfahrbar ist. Während der Versuch, die Unterscheidung mit den Weisen des metaphysischen Denkens und der Möglichkeitsfrage zu vergegenständlichen und zu erklären, alsbald zunichte wird und erfahren muß, daß er, weil auf der Seite des Bekannten alsbald beide Seiten der Unterscheidung schon erschienen sind, nichts vermag, kann er, gesetzt daß er sich nicht auf die Logik und das Denken der Logik versteift, die Erfahrung machen, daß wohl das Unterschiedene eher vom Seyn her gedacht werden muß. Darin liegt aber die Forderung, vom Seienden abzusehen und unter Vermeidung einer Vergegenständlichung das Sein selbst zu erfahren. Hier gelangt der Versuch an die Grenzen seiner Vermögen und muß doch das Seyn selbst anerkennen, so unbestimmt und unfäßlich es auch vorkommen mag. Das unvorstellbare Sein ist kein Wortschall, wenn anders doch das Seiende als ein solches auch dem metaphysisch bestimmten Vernehmen wahrnehmbar bleibt und verständlich. (Vgl. Die Überwindung der Metaphysik, MA I Fortsetzung S. 3 [GA 67, S. 73].)

Im Sagen der Unterscheidung muß auch schon die Verfänglichkeit jedes Versuches einer vergegenständlichenden Erklärung erkannt sein. Sonst bleibt nur die Metaphysik von der Metaphysik als Ausweg übrig. So verfuhr »Sein und Zeit«, wo die Wahrheit des Seyns erfragt wird, aber die Unterscheidung als »ontologische Differenz« doch vergegenständlicht und der Frage nach den Bedingungen ihrer Möglichkeit unterworfen wird.

Dieser Ausweg hätte wenigstens auf die Fragwürdigkeit der Unterscheidung hinzeigen können, daß sie des Fragens würdig ist; aber selbst das mißlang, weil alles, statt auf diese Frage gesammelt zu werden, nach der Art einer »Anthropologie« gelesen wurde. Auch die Klärung der Transzendenz aus der ekstatischen Zeitlich-

keit her fruchtete nichts. Und dennoch muß das Denken durch diesen Gang hindurch, weil er der nächste Weg ist im Übergang von der Metaphysik in die Geschichte des Seins.

Wenn aber die Unterscheidung nicht erst vorstellend den Unterschied herstellt und macht, sondern wenn sie ihm folgt und nur aus seinem Wesen selbst entspringt, wenn der Unterschied zum Seyn selbst gehört und dieses ist, und wenn das Seyn überall unumgänglich ist im Seienden, dann muß doch auch, wenngleich für ein gewandeltes Menschentum, eine Erfahrung des Seyns selbst und d. h. des Unterschieds möglich sein.

Gibt es Wege, die in den Unterschied weisen?

Welches sind die Merkzeichen, die auf die Möglichkeit einer Erfahrung des Unterschieds aufmerksam lassen?

Wohinaus muß zuvor der Unterschied selbst gedacht sein? Welcher Art ist dieses Denken?

Wir müssen lernen: den Austrag des Unterschieds in den Abschied. In diesem Austrag wird aus dem Abschied die reine Wesung des Unterschieds erfahren, die des Seienden nicht mehr bedarf.

Wir müssen aber auch lernen: über die Nichtung des Seienden zurück noch *das Seinlose* zu denken, das allem metaphysischen Vorstellen, das nicht einmal das Nichts zu denken vermag, verschlossen bleibt.

Der Unterschied scheidet das Sein und das Seinlose. Die Seinlosigkeit aber ist ein Ereignis des Seyns selbst. Die Seinlosigkeit ist der erste Abglanz vom Glanz des Rätsels, das im Ereignis sich verbirgt (über das Seinlose vgl. »Ereignis und Dasein« in: Über den Anfang [GA 70, S. 117 ff.]).

Das Seyn unterscheidet sich vom Seinlosen und dies ist das anfängliche Ereignis.

Die Seinlosigkeit des (Seienden) ist das anfängliche Ereignis der Enteignung; die anfängliche Enteignung im Sinne des *Vor-enthalt*s. Diese Enteignung ist anfängliches noch unentwundenes Rückwesen in den grundlosen Anfang.

Die Seinlosigkeit und das Ereignis des Inzwischen, darin die Entgegenkunft des Seienden, das so erst in sein Wahres gelöst sich in das Ereignis zurückgibt. Das Entgegen ist wesentlich anders als das Gegenstehen des vor-sich-bringenden Vor-stellens; die Kunft der Übereignung an die inständige Behutsamkeit.

177. Nichtung und Nein-Sagen

Nein-sagen ist zuerst Anerkennung des Wirklichen und Anklammerung an dieses. Das Nein-sagen läßt sich gerade auf das vermeinte Wirkliche ein und bekundet überall seine Abhängigkeit von diesem. Am Nein-sagen wird dann auch nur das Verneinte als ein solches vernommen und die Verneinung als Ablehnung gehört. Das Verneinen gerät in den Anschein, als hielte es selbst dafür, mit seinem eigenen Tun habe es sein Bewenden und das zu Bejahende sei damit gerechtfertigt.

Anders denn die Verneinung ist die Nichtung. Die Nichtung ist das ausdrückliche Ansichhalten der ersten Inständigkeit im Dasein. Sie läßt sich auf solches ein, was der Inständigkeit fremd. Die Nichtung ist eine menschliche Form der Strenge in der Anstrengung des Innehaltens eines ersten Übereigneten.

178. Das Nichts

als »Verneinung« des Seins genommen, verrät sich so doch schon als das Abhängige, auf das Sein Bezogene, Angewiesene, Relative. Also gibt es kein absolutes Nichts.

Diese Überlegung ist voreilig; nicht nur, weil sie das Nichts auf die »Verneinung« zurückführt, sondern weil sie nicht bedenkt, daß das »Nichts« gleichursprünglich wie das Sein »sein« könnte. Wenn also dieses »absolut« ist, was erst zu entscheiden bleibt, weshalb soll nicht auch und gerade das Nichts absolut sein?

IV. DIE VERWINDUNG

Die Fügung der Fuge
des Fugs im Anfang

Das »Wesen« der Geschichte des Seyns

Die Fügung auch in ihrer ganzen Durchfängnis
ist Verwindung in das Gewinde des Ereignisses

(Das *Gewind* des *Kranzes* nicht der Schraube.
Gewind: zum Ring gewunden, im Ringhaften
eingewunden.)

179. *Aufriß*

Der Unterschied und der Anklang der Kehre
das Sein in seiner Wahrheit
Die Kehre und die Verwindung
Das Geschichtige der Verwindung
ihr Geschichtszug
Die Verwindung und die erstanfängliche Entwindung
Die Verwindung und die Überwindung der Metaphysik
vgl. II. Der Anklang
Die Verwindung und das Gewind des (Ereignisses)
(Kranz)

180. *Die Geschichte des Seyns**

wert erstmals als sie selbst in ihrer Lichtung für die Erfahrung des Vorbeigangs. Aber die Geschichte entsteht nicht erst seitdem. In diese Geschichte gehört die Metaphysik, die jetzt als gewesene ihr Wesen zeigt, das in dem Geschicht der Wahrheit des Seienden, d. h. der Geschichte der Seiendheit beruht. (vgl. dazu: Zur Geschichte des Existenzbegriffs [erscheint in GA 80]).

Die Metaphysik ist der Fortgang aus der ersten Entwindung, welche Entwindung gleichfalls nur in der Erfahrung des anderen Anfangs, im Schmerz des Unterschieds und der Verwindung erinnerbar ist.

Die Entwindung ist das seynsgeschichtlich ereignishaftes Wesen des Aufgangs und der Unverborgenheit als der Entbergung.

Die Geschichte des Seyns als Wesung seiner Wahrheit, d. h. das Gewind des Anfangs, leuchtet sich in der Anfängnis, und diese ist im Vorbeigang zum Anklang gekommen. Die Erfahrung des Anfangs muß sich im Sagen des Ereignisses zum Wort bringen.

Die Erfahrung des Anfangs ist zuerst, in der Folge des Erfahrens, die Erfahrung des anderen Anfangs und erst in diesem und in der Anfängnis wird der erste Anfang anfänglich.

* die Geschichte = *das Geschicht*
das Gebirg in seinem Zug.

In solcher Erfahrung kommt das geschichtliche Menschentum zu seinem Grund.

Entwindung und Verwindung, Fortgang und Übergang, Vorbeigang und Anklang sind überall ereignishaft zu denken.

181. Die Geschichte des Seyns

Der anklingende Einklang der Fügung des Seyns.

Die Fügung hat ihre wendende Mitte im Ereignis.

Alles im Anklang und in der Überwindung, im Übergang und in der Verwindung ist schon ereignet.

Der Vorbeigang: die Verendung der Verwüstung in den Unfug und der Untergang in den Abschied zum Fug des Anfangs gehen an einander vorbei, ohne daß eins das andere kennt und von dem Inzwischen erfährt, innerhalb dessen der Vorbeigang ereignet ist.

Demgemäß gehen auseinander je in ihr Wesen die Seinsverlassenheit des Seienden und die Unterscheidung.

Die Seinsverlassenheit des Seienden breitet sich aus in die Unbedürftigkeit gegenüber dem Wesen der Wahrheit, welche Unbedürftigkeit ihre Rechtfertigung hat im Willen zum Willen als dem innersten Wesen der Machenschaft, der gegenüber der Wille zur Macht nur Folge, in der Betrachtung nur Vorwerk ist. Der Wille zum Willen ist der verborgene Grund der Vergötzung des »Lebens an sich« und der »Dynamik«. Mit der Verwüstung des Wesens der Wahrheit ist die Seinsvergessenheit gesichert. An dieser Seinsverlassenheit vorbei geht, d. h. in ihr ist ereignet: die Unterscheidung.

Die Unterscheidung des Seins bringt eigens die Wahrheit des Seins zur Würde und läßt alle Metaphysik hinter sich. Die Unterscheidung ereignet sich jetzt

als sie selbst, ihr Aufgehen ist nicht erst ihr Entstehen; denn sie ist nur der Anklang des Abschieds. Mit ihr beginnt

Die Überwindung

der Wahrheit des Seienden in der Gestalt der Seiendheit. Die Metaphysik erscheint im Grunde ihrer aufgegebenen, aber bisher unerfahrenen Wahrheit. Die Metaphysik ist nicht die Geschichte eines Irrtums, aber sie ist die Geschichte des Unwesens des Seins, das selbst in seiner Wahrheit ungegründet in den sonst wesenhaften Bezug zum Menschen sich rettet und aus der Wandlung der Wahrheit zur Gewißheit das Sein selbst als unbedingte Gegenständlichkeit und als Leben zu meistern sucht. Deshalb seit Platon die »Seele« und das Gute – bis zu Nietzsche die Werte und die Psychologie, der Anthropologismus. (Inwiefern muß das Sein in dieses Unwesen? Können wir diese Frage stellen und beantworten?) Die Überwindung ereignet sich als Diese ist die Wesung der Wahrheit des Seyns, als welches selbst wesentlich das Seyn der Wahrheit ist. Die Kehre entspringt dem Kranz und dem Gewinde, worein das Seyn, wesend in seinem Fug, zurückkehrt. Die Kehre gehört zum Wesen des Seyns, und ihr ist als dem nächsten Grund das zu danken, was das Denken als den ursprünglichen »Zirkel« antrifft, ohne unmittelbar dessen Wesen ergründen zu können. Das Geschicht der Kehre ereignet sich aus der Rückkehr.

Der Übergang in die Kehre

Die Rückkehr der Kehre in das Da-seyn

Die Kehre in ihrem vollen Wesen kehrt zurück, nämlich vom Ausgang in die Unterscheidung, die sich im Sein als Seiendheit zum Unwesen verlaufen hat. Die Rückkehr

ist nicht die Folge der Kehre, sondern ihr Grund. Die Rückkehr hat sich schon ereignet in der Ereignung des Da-seyns. Die Rückkehr macht die Vereinzelung der Wahrheit und ihres Wesens in der selben Weise unmöglich wie sie die Vereinzelung »des Seins« verwehrt. In der Rückkehr werden aber nicht Sein und Wahrheit erst gekoppelt, als hätten sie je ein geeinzelter Wesen für sich gehabt, sondern ihre Wesenseinheit kommt jetzt erst selbst in die aus der Rückkehr aufgehende Lichtung ihrer selbst. Diese ursprünglich wesende Einheit ist

das Da-seyn.

Alles Seyn ist Da-seyn. Aber Dasein ist nicht das Seiende, genannt Mensch, sondern der seynsgeschichtliche Grund des Wesens des Menschen, sofern dieses Wesen selbst in die Fügung des Seins gekommen und sich eigens aus dem Bezug zum Sein (d. h. nach »Sein und Zeit« aus dem »Seinsverständnis«) und nur aus ihm bestimmt. Das Da-ereignen, das Er-eignis der Lichtung ist das Da-sein und dies ist die Wesung der Wahrheit des Seyns, d. h. dieses selbst. »Da-sein«, seynsgeschichtlich erfahren, ist der erste Name für das Seyn, das aus der Wesung seiner Wahrheit gedacht wird. Aber erst in der Klarheit des Wissens des Ereignisses und seiner Fügung kann das Wesen des Da-seyns bestimmt werden. (In »Sein und Zeit« ist das Da-sein geahnt und so entschieden gewußt, aber nicht zureichend schon denkbar.) Denn selbst die Wesung des Da-seins als der Ortschaft der Rückkehr der Kehre faßt das Da-seyn nicht, weil dieses ist:

*die Verwindung
des Seyns in das
Ereignis.*

Zunächst stand, um dies auch nur zu nennen, lediglich aus der Metaphysik das Schema des Transzendentalen zur Verfügung, dergestalt, daß dieses selbst sogleich gemäß der Grundstellung in »Sein und Zeit« in seiner eigenen Wahrheit (»Temporalität«) begriffen wurde. Aber damit ergab sich auch notwendig die fatale Auslieferung des Schrittes an die Metaphysik; es sah so aus, als sei alles nur eine Abwandlung der Kantischen Grundlegung der Metaphysik (vgl. das Kantbuch [GA 3] und die dort schon gefaßte aber nicht begriffene Kehre in der Rede von der »Metaphysik des Daseins«, worin gedacht ist, daß die Metaphysik selbst von Gnaden des Daseins, nicht dieses das »Objekt« jener sei).

Was aber ist die Verwindung? Sie ist einmal die Einwindung in das Gewinde (den Kranz) des Ereignisses, so daß das Seyn und seine Kehre rein im Ereignis west. Damit ist die Verwindung dann das Kreisenlassen im Ereignis, worin eine Beständigung waltet, die selbst aus dem Ereignis bestimmt bleibt. Dadurch ist schließlich das Seyn im Ereignis geborgen und auch verborgen; verwunden, aber nicht »aufgehoben«; überhaupt darf hier nirgends die »Dialektik« sich einschleichen, da ja hier nirgends eine vorausgesetzte unbedingte Gewißheit und gelöste Einstimmigkeit; denn der Einklang ist ja das Einklingen des Wortes in den Abgrund des Anfangs. Im Denken des Seyns und seiner Verwindung sind alle Zuflüchte für ein unterbringendes und alles schon ausgleichendes Aufheben verlassen.

Die Fügung der Fuge des Ereignisses

Die Verwindung ist nicht Aufhebung in das Absolute, sondern west in der Fügung zur Abgründigkeit des Anfangs.

Aus der Verwindung, die die Rückkehr der Kehre und mit dieser die Überwindung der Unterscheidung einwindet in das Ereignis, wird offenbar, daß das Ereignis in sich die Fuge ist eines verborgenen Gefüges, das selbst west in dem Sichfügen in den Fug des Anfangs. Die Verwindung windet nicht in das Ereignis »etwas« ein, was diesem zuvor fehlte, sondern die Verwindung läßt die Lichtung des Ereignisses sich ereignen.

Fügung: ist Fügen als Ereignis des Gefüges des Zeit-Raumes des Abgrundes, ist Sichfügen in den Fug des Anfangs. Das Sichfügende Fügen west im Fug.

Der Fug

ist der Untergang in den Abschied.

Der Untergang

ist Anfängnis des Anfangs in seiner Anfänglichkeit.

Der Abschied

ist der Einklang der Unterscheidung in das Geschicht des (Ereignisses); ist das Zurücklassen des Unfugs in der Wüste seines Unwesens; der Fug selbst wirft den Unfug nicht weg, beide gehören in die Wahrheit des Anfangs. Woher aber das Un-?

Die Fügung kann, gleichwie die Verwindung, so wesentlich und anfänglich gedacht werden, daß sie im Denken schon in der Seinsverlassenheit erfahren wird, wenn diese auch nur genannt ist. Die Stufen der Fügung sind keine historisch feststellbaren Etappen einer Entwicklung.

Zunächst aber erfahren wir das Inzwischen des Vorbeigangs. Der Vorbeigang ist die nächst »sichtbare« Fuge des Übergangs in die Kehre, die west aus der Verwindung des Seyns in den Fug des Ereignisses.

Die Kehre gehört in das Gewind.

Das Gewind gehört der Anfängnis.

Seines Wesens ist das Ereignis.

Der Ursprung des geschichtlichen Menschen aus dem Gewind.

182. Die Fuge des Seyns

ist zu denken in der Fügung. Diese denkt einig ein dreifaches:

1. das Erfügen des Gefüges des Zwischen.
2. das Sichfügen in den Fug des Anfangs.
3. das Fügen (Ver-fügen als alle Fügung in jeder Weise *durchfängend*) des Anfangs.

*

Die Fuge des Seyns hat ihr nächstes Offenes in der anfänglichen Seynsgeschichte.

Diese müssen wir, die zuerst eigens als wissende in sie Gefügten, erfahren im Anklang des Durchfangs des Anfangs.

Der Anklang aber ist Einklang (Hineinklingen in die Anfängnis – als Untergang).

Der anklingende Einklang der Fügung des Seyns.

183. Die Fuge des Seyns

Den Fug erfahre nur aus der Fügung.

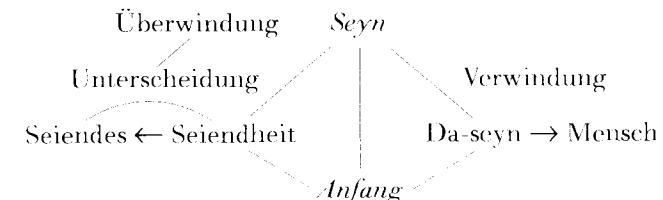
Er-fahren: das *sich fügende* Zwischen der im Ereignis ereigneten

Lichtung (Herkunft des Ursprungs der Einheit des hier erst sich spaltenden Zeit-Raums).

Die notwendige Zweideutigkeit des Sich-fügens:

1. Gefüge entfaltend
2. und so sich fügen in den Fug.

Das Zwischen:



Das Ereignis ist nur zu erfahren im Da-seyn.
 Die Fuge des Seyns ist der Fug des Anfangs.
 Das Seyn muß sich in das Ereignis verwinden.

*

Die Fuge ist unvergleichbar mit dem System, auch wenn dieses als das System des Geistes selbst gedacht wird. Die Fuge fügt sich in den Fug des Anfangs; dieser Fügung folgen, indem die Schickung der Notlosigkeit erfahren wird.

Das Ereignis ist nur zu erfahren »im« Da-seyn, das selbst ist die Wesung des Ereignisses.

Die Erfahrung ist die Inständigkeit des Schmerzes, der inne-steht im Zwischen zwischen Seyn und Anfang, zwischen Seiend-heit und Seyn, zwischen Sein und Seiendem, zwischen Seiendem und dem geschichtlichen Menschen.

Die Fuge dieses Zwischen ist die Lichtung, die das Ereignis er-eignet, in welcher Ereignung sich das Da-sein grund-los gründet im Untergang in den Anfang.

Dieser Untergang verbirgt die Anfängnis.

Die Erfahrung kann den Anfang nie unmittelbar erfahren, aber auch durch keine Dialektik errechnen. Auch Dialektik ist, weil auf λέγειν – ιδέα – Bewußtsein bezogen, Rechnung.

V. DAS EREIGNIS DER WORTSCHATZ SEINES WESENS

Zur Einleitung für »Das Ereignis«

184. *Das Ereignis*

Der Wortschatz seines Wesens

Nach der folgenden Umgrenzung ist der sonst noch schwankende Wortgebrauch, der stets einen Spielraum der Übergänge behalten muß, eindeutiger zu beachten.

Das Ereignis sagt die eigens sich lichtende Anfängnis des Anfangs. Die anfanghafte Wahrheit des Seyns wahrt in sich als anfängliches Ereignen die anfanghafte Einheit des Ereignens und des Ereigneten. Das Wort »anfänglich« bedeutet stets: aus dem Anfang ereignet und der Anfängnis übereignet. Nicht aber meint das Wort das Anfängerhafte im Sinne des bloßen Beginns. Das Sein beginnt und endet nicht, es besteht auch nicht »fortwährend« in der Dauer des Seienden. Das Sein fängt an und dies wesenhaft: Es *ist* der eignende Anfang. Das Ereignis erlichtet die Lichtung des Anfangs dergestalt, daß er nicht nur aufgeht und mit ihm Anfängliches zum Scheinen kommt wie im ersten Anfang, sondern daß der Anfang als der Anfang sich der also gelichteten Wahrheit seiner Anfängnis übereignet.

Das Ereignen
(die Er-eignung) ist in sich gegenwändig aus dem anfänglichen Aufgang, der zugleich Untergang in den Abgrund ist. Aufgehend unterscheidet sich das Aufgehen von dem, was in seinem Offenen zum Scheinen kommt, ohne daß doch dieser Unterschied schon als ein solcher miterscheint in seiner wesenhaften Zugehörigkeit zum Anfang. Das Ereignis ist unterschiedhaft, aber es hält den Unterschied und sein Wesen verborgen. Das anfängliche Ereignis des Unter-

schieds aber, der Abschied, hält sich vollends im Verborgenen. Im sich lichtenden Ereignis kommt jedoch der Unterschied zum Seienden in die Lichtung und zumal ereignet sich die Lichtung des Abschieds in den Untergang des Anfangs. Damit kommt auch erst der Unterschied in seine volle Wesung, da die Lichtung sein Eigenes ist und ihm keineswegs nur wie eine Art des Bekanntwerdens anhängt. Das Ereignis wendet die Verbergung in den Abschied zum Abgrund *und* wendet in einem die Lichtung in den Unterschied zum Grundhaften, d. h. dem Seienden. Aus dieser ereignishaften Wendung ist es gegenwändig. In dieser Gegenwändigkeit verbirgt sich die wesenhafte Zugehörigkeit der Nichtung und d. h. des anfänglichen (nicht des nichtigen) Nichts zum Seyn. Im Unterschied und im Abschied und in ihrer ereignishaften Einheit west das Ereignis der Nichtung, die von aller »Negativität« und »Negation« abgründig verschieden ist, weil die Negativität (im Sinne Hegels) zur Seiendheit gehört und die Negation das Seiende angeht. So fallen »Negativität« und »Negation« auf die Seiten der Seiendheit und des Seienden und bestimmen nicht das anfänglich Nichtende des unterschiedlichen Abschieds. Seynsgeschichtlich gedacht sind beide die Folgen des noch verhüllten Ereignisses. Der im Abgrund noch nicht abschiedlich geborgene Unterschied, der, nur aufgehend, im ersten Anfang sich verstrahlt, durchwaltet das Wesen der Metaphysik. Wenn aber der Unterschied als solcher, d. h. zugleich im Abschied, sich lichtet, ereignet sich die Verwindung des

Unterschieds in den Abgrund. Aus ihr wird die Überwindung der Metaphysik gestimmt, auf die schon die Vollendung der Metaphysik und ihre Verendung zugehen, ohne freilich von ihr zu wissen. Dem entgegen meint die erste Vollendung der Metaphysik im absoluten Idealismus Hegels die Wahrheit des Seienden erreicht und gesichert zu haben; und die zweite Vollendung in der Metaphysik des Willens zur Macht hält die Umwertung aller Werte für einen Neubeginn, während sie nur die unbedingte Verendung des Endes der Metaphysik einleitet und in allem Wesentlichen begründet. Zur Zeit der Verendung der Metaphysik ist, von dieser aus gesehen, das Ereignis und mit ihm alles Anfanghafte im Nichts der entschiedenen Unwissenheit verschwunden.

Die Ereignung enthält die Gegenwändigkeit des Ereignisses in den beiden, den Unterschied und den Abschied stimmenden Weisen der Ver-eignung und der Übereignung.

Die Ver-eignung

ist die abschiedliche Verwahrung des Ereignisses in den Abgrund seiner Innigkeit mit dem Anfang. Die Ver-eignung verbirgt den Anfang in seiner Anfängnis so, daß die Verbergung gelichtet ist und dadurch in ihrem ereignishaften Wesen gewahrt, nicht etwa in eine Entbergung aufgelöst. Die gelichtete Verbergung läßt die Einzigkeit des Anfangs in seiner unantastbaren, weil ganz ihm eigenen Einfachheit aufgehen. In der Ver-eignung bezeugt sich die einzige Kostbarkeit des Anfangs in seiner Verwahrung. Die Ver-eignung ereignet das Wesen des Seyns als des einzigen Schatzes, aus dem

jeder Reichtum jeder *Gewähr* gehoben wird. Die Ver-eignung weist in das Eigenste des Ereignisses, das der Anfang ist. Aber das Eigenste des Ereignisses bleibt auch, gleich anfänglich

Die Übereignung. Sie ist die Ereignung in der Weise, daß das Ereignis die Lichtung als das Inzwischen des Zeit-Raums wesen läßt, so daß sich das Da ereignet und das Da-seyn als die Wesung der Kehre (das ist: die Wahrheit des Seyns als Seyn der Wahrheit) ist. Die Übereignung ist das wesende Da-seyn. Dieses selbst ist erst, wenn die Anfängnis des Anfangs eigens sich lichtet. Vordem, und somit in aller Metaphysik, aber auch noch im ersten Anfang, west das Da-seyn nicht. Gegenwändig entspricht dem Da-seyn im Ereignis der Untergang dergestalt, daß im Da-seyn erst und hier allein der Untergang geschichtlich wird. Das anfängliche Ereignis der Übereignung läßt jedoch die Lichtung des Seyns nie nur überhaupt und im Unbestimmten wesen, wenn anders das Ereignis als Ver-eignung die Einzigkeit seiner Wahrheit wahr. Daher muß auch in der Übereignung anfänglich eine Einzigkeit sein, der gemäß sich das Ereignis als Übereignung einem einzigen Wesen zu-eignet. Das anfängliche Ereignis der einzigen Übereignung ist

Die Zu-eignung. Dies Wort sagt, daß das Ereignis sich dem Wesen des Menschen über-eignet und allem Seienden zuvor sich diesem Wesen anheim-schickt. In der Zueignung verbirgt sich das Dasein als das Ereignis der Kehre, die stets die Innigkeit der Wahrheit des Seyns als des

Seyns der Wahrheit bleibt und den Einbezug des Menschenwesens in das Seyn sich ereignen läßt. Zwar ist dieses Wesen nicht an sich vorhanden, sondern in der Zu-eignung ereignet sich erst die Auszeichnung dieses Seienden. Sie besteht darin, daß sich das Wesen des Menschen in die Inständigkeit findet, als welche die Behütung und Wächterschaft für das Dasein innerhalb des Seienden, d. h. einzig in diesem Seienden, übernimmt. Deshalb hat der ereignete, d. h. anfänglich geschichtliche Mensch und er allein die Wahrheit alles Seienden zu wahren. In der Zu-eignung ereignet sich das Verhältnis des Anfangs zum Menschenwesen (nicht zu einem beliebigen und zum Menschen überhaupt, sondern zum Einzigsten der einen Geschichte des Seyns selbst). Das Ereignis des Verhältnisses läßt dieses nie nur »bestehen«, sondern schickt es in das Geschicht und behält es in der anfänglichen Geschichte. Die Ereignung west in ihrer Gegenwändigkeit (Vereignung und Übereignung) diesem Verhältnis gemäß in der äußersten Ferne des Anfangs und des Menschen, der in dieser Ferne allein die Nähe des Nächsten erfährt, das näher bleibt als jedes ihm begegnende Seiende. Solche Erfahrung ereignet sich jedoch nur, weil die Zu-eignung zugleich ist.

Die An-eignung. Indem das Ereignis die Wahrheit des Seyns in das Wesen des Menschen übereignet, eignet es sich den Menschen in dem also erweckten Wesen an, sofern das Ereignis den geschichtlichen Menschen dem Anspruch zugehören läßt, der in der Zueignung den Menschen ins Wesen

trifft. Die An-eignung weist den Menschen in die Vereignung und stimmt ihn für die Zugehörigkeit in den Abschied. Hier verbirgt sich die im anfänglichen Wesen des Seyns verwahrte Notwendigkeit, daß der Mensch und zwar als geschichtlicher in einer einzigen Weise zum Tod sich verhält, so daß der Tod jeweils der Tod des geschichtlichen Menschen selbst ist, indem sich ein Abschied zum Seienden innerhalb des Seienden ereignet. Die ereignishaft Aneignung (Beanspruchung) des inständigen Menschen für die Vereignung des Ereignisses in den Untergang des Anfangs, und d. h. in die abgründige Anfängnis, enthält die Auszeichnung des menschlichen Todes, der streng genommen allein als der Tod gedacht werden kann. Dieser einzige Tod reicht in die »äußerste Möglichkeit« des Seyns selbst. Er »ist« niemals ein Ende, weil er stets schon in den Anfang gehört. Weder theologische noch metaphysische Betrachtungen und Erklärungen des Todes reichen jemals in den Bereich seines seynsgeschichtlichen Wesens. Daß im ersten Versuch, die Wahrheit des Seins zu denken (»Sein und Zeit«), das Wesen des Todes gedacht wird, hat seinen Grund nicht in einer »existenziellen« »Anthropologie« oder in einer sonderbar abseitigen Auffassung des Todes, sondern entspringt dem ungesagten, aber damals auch noch kaum gefaßten Vorblick in das ereignishaft Wesen der Wahrheit des Seyns. Die Bedenken gegen die in »Sein und Zeit« dargelegte »Auffassung« des Todes mögen innerhalb der metaphysischen und anthropologischen Erörterungen richtig sein und können

daher samt ihrer Richtigkeit auf sich beruhen, denn sie werden in dem einzig innezuhaltenen Fragebereich von »Sein und Zeit«, d. h. im Denken auf die Wahrheit des Seyns, von selbst hinfällig und das so entschieden, daß sie nicht einmal in diesen Bereich einzudringen vermögen. Das Gleiche gilt allerdings auch von allem vermeintlich zustimmenden Einverständnis mit dieser Auffassung des Todes, weil es sich auf irgend eine Form der »moralischen« und »existenziellen« Nutzanwendung der »Lehre« beschränkt. Eine förmliche Auseinandersetzung mit allem »Für« und »Wider« in Bezug auf den »Todesgedanken« in »Sein und Zeit« müßte zuerst auf das Innehalten der allein gemäßen »Ebene« des Denkens verzichten, um ein »anthropologisch« verständliches »Argument« vorbringen zu können. Was soll aber nach solchem Verzicht noch eine Entgegnung? Sie könnte nur sich selbst zum Narren halten und müßte doch zuerst und nur auf das Eine denken, daß die Frage nach der Wahrheit des Seyns in ihren vorläufigen Schritten durchdacht und die von ihr verlangten Erfahrungen erst zugestanden würden.

Die ereignishaft Aneignung des geschichtlichen Wesens des Menschen in das Eigenste der Vereignung des Anfangs zu seinem Abgrund enthält allerdings die Lichtung eines Wesenszuges im Menschen, der diesen erst geschichtsfähig sein und im geschichtlichen Bezug zum Tod »leben« läßt.

Die zu-eignende Aneignung des Menschen für den Anfang bereitet den Bereich, in dem sich das seynsgeschichtliche Wesen des Menschen

mit all seiner Unzugänglichkeit für die Metaphysik entfaltet.

Das Ereignis läßt, zueignend-aneignend das Wesen des Menschen aus dem Anfang für den Anfang, den Menschen erst zu sich kommen, d. h. zu seinem im Ereignis ereigneten Wesen. Demgemäß wird er in diesem Wesen (der Inständigkeit der Behütung und der Wächterschaft, die das Seyn in seiner Wahrheit geschichtlich wahrhaft wahrt) sich zu eigen. Der Mensch kommt zu sich, in sein Eigenes, weil er jetzt er selbst sein muß aus der Zueignung in das Ereignis. Der Mensch wird »eigentlich«, in einem streng-einzigen Sinne dieses Wortes.

Die Eigentlichkeit. Sie ist der Ursprung der geschichthaften Selbstheit des Menschen. Ereignet in die Wahrheit des Seyns ist der Mensch jetzt der Mensch selbst. Selbstsein des Menschen heißt: die Zueignung in die Wahrung der Wahrheit des Seyns als Wesensgesetz erfahren. Der Mensch ist »bei« sich, indem er sein anfanghaftes Wesen innehält, statt fortzugehen in eine selbstgefertigte Aufgabe, deren Betreibung dem Menschen nur die ereignislose Selbstigkeit bestätigt. Diese entstammt nicht der Selbstheit, sondern der metaphysisch-anthropologisch und d. h. moralisch begründeten »Ichheit«, die ihr Wesen leicht auf das »Wir« ausbreiten kann, aber dadurch nur selbstiger wird. Das »Wir« ist die Aufspreizung des Ich in die »Restlosigkeit« der unbedingten Annahme aller in einem Willen, der niemanden zum »Subjekt« hat, da er von sich selbst, d. h. dem bloßen Wollen gewollt wird und so selbst

die Subjektivität des Subjekts ausmacht. Der Wille zum Willen läßt den verfänglichsten Anschein der Selbständigkeit entstehen; seine einzige Redensart ist »die Freiheit« und die Befreiung. In diesem geschichtlichen Augenblick gibt die Selbstigkeit des metaphysischen Menschen die angefertigte geschichtliche Aufgabe als »den Auftrag« »der« Geschichte aus. Das anfängliche geschichtliche Menschentum kennt keinen Auftrag, weil es dessen nicht bedarf, da ihm genug übereignet ist in der Zueignung der Wahrheit des Seyns. Die Flucht in die Ausrufung eines sich »selbst« zugelegten Auftrags »vor der Geschichte« ist das Zeichen der Geschichtslosigkeit des Menschen, der unrettbar in die Knechtschaft der Machenschaft gefallen ist und diesen Fall als Aufstieg in eine »Welt« hinauslärmmt, deren Leere sogar nicht einmal die Mühe aufbringt, diese Versicherungen auch nur zu mißachten, weil sie, dem Götzen der »Restlosigkeit« opfernd, alles in das Nichts hinabfallen läßt. Wenn von »Auftrag« gesprochen werden darf, dann nur aus dem Wissen des Anfangs. Der Auftrag ist dann die Übereignung des Seyns in das Wesen des Menschen und deshalb nichts, was der Mensch erst zu erledigen hat.

Die Selbstheit des Selbst des geschichthaften Menschen im Zeitalter der Geschichte, in der das Seyn seinen anfänglicheren Anfang lichtet, ist die Verantwortung der Antwort, die dem Anspruch des Ereignisses das Wort der Sprache bereitet. Die »Verantwortung« ist hier nicht »moralisch« gemeint, sondern ereignishaft und bezogen auf die Antwort. Die

Antwort ist das Wort der Sprache, das menschentümlich dem Wort des Seyns entgegnet. Die Antwort ist wesenhaft Entsprechung. Diese entspricht dem Wort des Seyns, d. h. der Stimmung, als welche die lautlose Zueignung und Aneignung das Wesen des Menschen zur Wahrung der Wahrheit der Anfängnis in den Anspruch nimmt. Diesem anfänglichen Wort entsprechen ist der Grundzug des Sprechens, aus dem die Sprache des geschichtlichen Menschen entspringt, insofern sie sich in das Gezüge der Wörter des denkenden Sagens und dichtenden Nennens entfaltet. Die Antwort ist hier nicht die Entgegnung auf eine Frage und deren Beantwortung und Aufhebung. Die Antwort ist das menschentümliche Gegenwort der Sprache zur Stimme des Seyns. Inständig bleiben in der Antwort ist das Wesen der geschichtlichen Verantwortung. So hält sich der Mensch in dem, worin er angeeignet ist. Dieses Innehalten des ereigneten Wesens ist die Eigentlichkeit und d. h. das Selbstsein. Erst in der ereigneten Eigentlichkeit im Sinne der Behütung und Wächterschaft der Wahrheit des Seyns entspringt die anfanghafte Selbstheit des geschichtlichen Menschen. Die Erfahrung der Wahrheit des Seyns erfährt, weil das Seyn den Menschen in die Auszeichnung der Inständigkeit ereignet, zugleich und erstmals das Wesen des Menschen als das der Eigentlichkeit angestammte Selbst. Wenn jetzt, im Übergang der Metaphysik in die gelichtete Seynsgeschichte, die Frage nach dem Menschen gefragt werden muß, dann hat diese Frage schon die Bestimmung ihres Fragens zu

eigen aus dem Wesen des Befragten. Weil dieses das »eigentliche«, d. h. der Eigentlichkeit angestammte Selbst ist, kann die Frage nach dem Menschen nur »noch« lauten: Wer ist der Mensch? In dem Wer ist zuvor schon die Selbstheit des Menschen anerkannt und zwar als solche, deren Wahrheit nur im Denken auf die Eigentlichkeit und d. h. auf die Ereignung des Ereignisses sich sagen läßt. Deshalb kann die Art des Fragens nach dem Menschen, noch ganz abgesehen von seiner Beantwortung, zum Kennzeichen dafür werden, ob das Denken noch in die Metaphysik verstrickt ist oder der Geschichte des Seyns überantwortet. Weil für die Metaphysik das Wesen jeweils das Wassein ist (das τί ἐστίν des εἶδος), sucht sie die Vorstellung des Aussehens des Seienden als eines Anwesenden und d. h. neuzeitlich als eines Gegenstandes. Die Metaphysik fragt nach dem Wesen des Menschen, indem sie fragt: Was ist der Mensch? In diesem »Was« blickt sie auf das anwesende animal und seine vorhandene Ausstattung mit der ratio. Die anthropologische Frage nach dem Menschen muß diese Wasfrage nach allen nur möglichen Hinsichten der Beschaffenheit des vernünftigen Tieres entwickeln. Darin ist die Unüberschbarkeit der anthropologischen Kenntnisse begründet und die Notwendigkeit, zur »Forschung« zu werden. Die Anthropologie vollendet erst den in den neuzeitlichen Wissenschaften maßgebenden »Positivismus«. Zwar denkt die Metaphysik den Menschen als »Person« und als »Subjekt« und kennt über das »Ich« auch ein »Selbst« des Menschen. Sie kann daher auch

in ihrer Weise fragen, wer der Mensch sei. Allein diese Wer-frage bleibt nicht nur als Frage unbestimmt auf das Vernunftwesen bezogen und damit auf das Verhältnis zur Tierheit, sondern diese Wer-frage versteht sich niemals selbst hinsichtlich ihrer Tragweite in die Eigentlichkeit des Menschen. Die Metaphysik fragt *auch*, »wer« der Mensch sei. Aber sie begreift nicht, daß *nur* in der Weise dieser Frage gefragt werden kann, sobald das anfängliche Wesen des geschichtlichen Menschen, der Bezug des Seyns und seiner Wahrheit zu ihm erfahren ist.

Dann wäre der Mensch das einzige Seiende, dessen »Wesen« im Sinne der Wer-frage erfragt werden müßte. In der Tat, und »Wesen« heißt hier nicht mehr die Ausstattung des Was-seins, sondern Wesung als die ereignete Inständigkeit in der Verantwortung des Anspruchs des Seyns auf die Wahrung seiner Wahrheit. Das »Wer«, gerichtet an das »Wesen« des Menschen, denkt auf die Antwort, die der Zueignung aus der Anfängnis des Anfangs entspricht. Aber auch das nicht-menschliche Seiende, das in der Wasfrage seynsgeschichtlich zu denken ist, wird nicht mehr auf das Was des εἶδος, sondern entsprechend auf die Ereignung in die Wahrheit des Seyns bedacht. Woher wissen wir aber und wie wissen wir, daß der geschichtliche Mensch allein hinsichtlich seines Wesens in der Werfrage erfragt werden muß? Weil der geschichtliche Mensch einzig vom Ereignis zu dessen Wahrheit angeeignet ist. Woher jedoch wissen wir dieses? Wie bezeugt sich, daß einzig der Mensch vom

Seyn durch den Bezug zu ihm ausgezeichnet ist?

In den bisherigen seynsgeschichtlichen Überlegungen (vgl. die früheren Manuscripte und Vorlesungen) wird immer wieder darauf verwiesen, daß der Mensch allein »die Sprache hat«. Ist das aber nicht eine Bezeugung, die sich lediglich auf eine Umschau innerhalb des Seienden beruft, ohne daß dieser Umblick davon überzeugen könnte, schlechthin alles in den Blick gefaßt zu haben? Könnte nicht noch anderes Seiendes sein, das mit dem Menschen jene Auszeichnung teilt? Oder muß auch schon diese Möglichkeit abgewiesen werden? Mit welchem Recht dürfte das geschehen? Was verlangen wir denn, wenn wir eine Gewähr und Bezeugung für die Einzigkeit der Auszeichnung fordern? Läßt sich die Wahrheit »über« das Wesen des Menschen unter die sicheren Erkenntnisse nach der Art der unbezweifelbaren Feststellungen über Gegenstände einreihen? Dürfen wir mit der Einzigkeit der Auszeichnung, gesetzt sie sei ereignet, so verfahren wie mit einer Ausstattung eines Dinges, dessen Beschaffenheit uns interessiert? Wer wollte leugnen, daß hier Fragen in den Weg kommen, zumal für diejenigen, die noch auf dem Weg der Metaphysik gehen? Aber vielleicht liegt alles an der gemäßen Art zu fragen und d. h. an der Notwendigkeit des hier Erfahrenen?

Ist nicht schon die Rede von einer »Auszeichnung« des Menschen unter allen übrigen Seienden eine Kennzeichnung des Menschen, die ihn zuvor und unbesehen schon in das Seiende

eingearbeitet hat und dort, d. h. im Blicken auf das Seiende, vorfindet? Ist aber *dieses* Blicken nicht bereits schon die Abirrung von der Erfahrung des Seyns und der Wahrheit seiner Einzigkeit? Es bedarf nicht der Betonung der gemeinten Auszeichnung; denn wesender ist die Einzigkeit des Seyns selbst, das ereignishaft Einzigem sich zueignet und in seine Lichtung aneignet. Die Einzigkeit des Bezuges des Menschen zum Seyn gehört der Einzigkeit des Anfangs selbst. Die Berufung darauf, daß der Mensch die Sprache »hat« (d. h. besitzt als Vermögen), verkennet, daß dieses »Haben« der Sprache dem entstammt, daß das Wort des Seyns den Menschen »hat« (d. h. an-eignet in die Inständigkeit der Verantwortung des Anspruchs der Wahrheit des Seyns). Das Seyn jedoch »hat« einzig den Menschen, weil das Einzige im strengen Sinne nur einem Einzigem gehören kann. Deshalb finden wir auch kein anderes Seiendes, das das Wort verantwortet und »spricht«. Aber die Götter? Sprechen sie? Und was wissen wir von den Göttern? Können Menschen, die noch ahnungslos sind und unerfahren im Wesen des Göttertums, geradehin von Göttern reden, nur weil vormals oder auch zu ihrer Zeit noch die Götter genannt sind? Erst muß sich die Gottheit der Götter ereignen, bevor ein Gott erscheint und das nennende Wort, das »die Götter« nennt, hörbar wird. Noch aber gilt das Wort des Sophokles: ἔρρει δὲ τὰ θεῖα (Oed. Tyr. 910) – »irr aber geht die Gottheit (der Götter)«. Dieser Irrgang bedingt eine götterlose Zeit. Doch ist der Irrgang der Gottheit nicht nichts. Er gehört in das verhüll-

te Wesen des Geschichtsganges der Seynsgeschichte, zur Zeit des Vorbeiganges, indem die Verwüstung aller Wahrheit und der anfängliche Anfang sich nicht kennen dürfen. Zu solcher Zeit verwehrt die Wahrheit des Seyns, von den Göttern zu reden oder auch nur eine Verständigung über das Seiende im Ganzen zu behaupten.

Wenn der Einzigkeit des Anfangs aus dem Ereignis seiner Anfangnis die Einzigkeit der Aneignung des Menschenwesens in die Wahrheit der Wahrheit des Seyns entspricht, dann sind die Götter, wenn sie und wie immer sie »sind«, vom unmittelbaren Bezug zum Seyn ausgeschlossen. Sollen sie aber zum Seienden und zumal zum seienden Menschen sich verhalten, dann bleiben sie angewiesen darauf, daß im geschichtlichen Menschen die Lichtung des Seienden als des Seienden inständig gewahrt, gebaut und gefügt wird. In anderer Weise und je nach der Artung des Seins gilt dies jedoch von jedem Bereich des Seienden. In der Eigentlichkeit des geschichtlichen Menschen ereignet sich dem vormals seinlosen (Seienden)

Die Eignung

in das Seyn. Zu ihr entfaltet sich Einzigkeit des seynsgeschichtlichen Wesens des Menschen, deren Wahrheit nur in der Erfahrung des Seyns und gemäß dieser Erfahrung zugänglich wird. Die Überlegung kann wohl für die Besinnung auf die Einzigkeit der ereigneten Aneignung des Menschenwesens zwei Haltepunkte festmachen: einmal muß der Einzigkeit des Anfangs im Ereignis die Zueignung

zu einem einzigen Seienden entsprechen; zum anderen erfährt der geschichtliche Mensch in der seynsgeschichtlichen Besinnung die Einzigkeit seiner Aneignung vom Ereignis in das Seyn. Auch kann er diese Erfahrung wenigstens erläutern durch die Einzigkeit des Geschicks, das nur ihn, den Menschen, für das Wort in den Anspruch genommen und in die Sprache gewiesen hat. Aus dieser Einzigkeit des Zugehörens zum Seyn muß alle Bestimmung entspringen, die gestimmt ist, das Erfahren der Eignung des seinlosen (Seienden) in das Seyn zum Wissen, Handeln, Bilden, Gründen und Bauen, zum Schenken und Lösen zu befreien.

Die Einzigkeit des Zugehörens in die Wahrung der Wahrheit des Seyns erfährt der geschichtliche Mensch zuweilen in der seltenen Einsamkeit, die ihm den einfachen Anspruch des Seyns, dies nur, daß es ist, in seiner reinen Lichtung zuschickt und ihn die Selbstheit des Selbst aus einem Abgrund ahnen läßt, der alles Ichliche, Gemeinschaftliche, alles Pochen auf Leistung und Genialität, alle verzwangene Selbstigkeit auf den Strand der Verwirrung geworfen hat. Die Selbstheit ist die der Eigentlichkeit des Menschenwesens angestammte Ursprünglichkeit des Menschseins. Dem einzigen Anspruch des Seyns, daß es ist, gehört, aus der Zueignung stammend, die Versammlung aller Vermögen in das Eine der Wahrung der Wahrheit des Seyns. Dieser geschichtlichen Einsamkeit des Menschen innerhalb des einen Seyns und seines Ereignisses entspricht die Erfahrung, daß ein einziges ge-

schichtliches Menschentum dem Anspruch des Seins selbst ausgesetzt worden. Aus der Beanspruchung des Griechentums für den ersten Anfang und sein Scheinen in die Helle des bildenden Vernehmens ahnen wir das künftige Land des Abends derjenigen Nacht, die einen Tag der Wahrheit des Seyns aufgehen läßt, nachdem alle Herrschaft gebrochen, die als Macht des »Seienden« sich das Wesen des Seyns angemacht hat.

Die Einzigkeit eines geschichtlichen Menschentums des noch verborgenen Abendlandes verantwortet die Eignung des Seienden in das anfängliche Seyn, so daß alles Seiende, von der Vergegenständlichung befreit, aus der zuvor erfahrenen Seinlosigkeit hervorkommt und dem Menschen anfänglich entgegenkommt. Nur wenn der Mensch im Ereignis, angeeignet zur Wahrung seines Inzwischen, die reine Eignung des Seienden in den Zeit-Raum seiner anfänglichen Wahrheit inständiglich verantwortet, ist er im Adel der Armut für die Einzigkeit des Einfachen aller Anfangnis eigentlich geworden und der Sucht des bloß »reaktiven« Gemäches in allen Dingen entnommen. Statt des aufdringlichen und verzehrenden Wesens der Gegenständlichkeit des Seienden hat die Seiendheit des Seienden ihr anfängliches bisher verborgenes Wesen erlangt. Es bestimmt sich als

Die Geeignetheit. Dies Wort sagt, daß das Seiende in sein anfänglich gemäßes, am Maß der Anfangnis gemessenes Sein eingelassen ist. »Geeignet« bedeutet hier nicht »passend«, sondern eingegangen in

die Eignung, die jedes Seiende der Anfängnis des Anfangs zuweist, so daß es nicht mehr in seiner »Prüfung« für den Menschen, sondern aus seiner »Absenz« (d. h. hier Abschied) nach dem Ereignis zu west. Dieser Wandel der Seiendheit, die selbst ihre Geschichte durchmißt als οὐσία, Sichtsamkeit, Anwesenheit, Wirklichkeit, Gegenständlichkeit, Wille zum Willen, in die Geeignetheit, bedarf nicht des ruhelosen Ordnen und Umordnen. Der Wandel ereignet sich im Übergang in den anderen Anfang, der die Überwindung der Metaphysik ist, die als Geschichte der Seiendheit des Seienden im Sinne der Sichtsamkeit und Gegenständlichkeit gleichwohl ereignishaft bestimmt ist. Das Wesen des Ereignisses ist der Grund dafür, daß jedes Seiende als ein solches in eine Einzigkeit eingelassen wird und eigentlicher ist, je wesenhafter es jeweilig das Einzelne einer Vereinzigung ist. Einzelheit in diesem Sinne unterscheidet sich wesentlich von der Besonderung und Absonderung des Einzelnen der »Fälle«, die gegen das »Allgemeine« unterschieden werden. So faßt die Metaphysik die Vereinzelung als Besonderung. Entsprechend lautet ihr principium individuationis. Die Metaphysik endet in der »Vormacht der Unterschiedlosigkeit des Seienden, weil das Seiende der Seinsverlässlichkeit preisgegeben und das Sein von der Seinsvergessenheit verstoßen wird.

Die Ent-eignung

des Seienden fällt ein, kaum daß im ersten Anfang das Sein zur φύσις aufgegangen und in der ἀλήθεια ihre erste Wesung gelichtet

hat. Die Enteignung entzieht das Seiende der Zuweisung in den Anfang. Das Sein ist Anwesenheit und versteift sich in dieses Wesen und gibt aus solcher Versteifung dem Seienden den Vorrang, weil anwesender denn das Anwesende selbst nichts gedacht werden kann. Die Enteignung überläßt das Sein dem Fortgang in den Vorrang vor dem Seyn, so daß dieses ohne seine Wahrheit bleibt und als das Bedingende des Seienden stets nur aus diesem erklärt wird. Der Zug der Metaphysik von der Sichtsamkeit (ἰδέα) zur Gegenständlichkeit der unbedingten Bestandsicherung des Sicherns und Ordnen selbst hat das Unaufhaltsame aus dem Ereignis der Enteignung, worin sich der Beginn des Wandels der ἀλήθεια durch die einzelnen Phasen bis zur Gewißheit als Sicherheit verbirgt, die in ihrem äußersten Auslauf zur Sicherung der bloßen Leere des Sicherns geworden ist. Der Enteignung verhaftet ist zugleich der mit dem Wandel der Seiendheit und der Wahrheit in eins gehende Aufstand des Menschen als animal rationale zum »Übermenschen«, dem der bisherige Mensch, der noch nicht unbedingt in die Anmaßung der Subjektivität sich fortentwickelt hatte, noch zu zahm geblieben. Im »Übermenschen« wird das Sein als der Wille zur Macht »konzentriert« (die enteignete Entsprechung zum Bezug des Seins zum Menschen). Alles Seiende wird wissentlich, d. h. hier rechenhaft planend, zählend menschenförmig. Durch den »Übermenschen« bereitet sich die letzte Entzauberung der Seiendheit vor: der Wille zur Macht verrät sich als die unbedingte Leere des Willens zum Willen.

In diesem Wesen der Seiendheit ist erst dem Seienden das Anfanghafte völlig entzogen. Die Enteignung hat die Seinsverlassenheit des Seienden ereignet. Der Mensch selbst, der als der organisierte Übermensch alles zu beherrschen scheint, ist der letzten Möglichkeit seines Wesens enteignet: er vermag in der äußersten Verblendung niemals zu erkennen, daß die mit der Seinsverlassenheit des Seienden gezeitigte Seinsvergessenheit des Menschen diesen notlos macht, sofern sie ihn zum Meinen drängt, das Ordnen des Seienden und die Einrichtung des Ordners bringe die bestandhafte Fülle des Seienden, wo doch überall nur die endlos sich ausdehnende Leere der Verwüstung gesichert wird. Die Enteignung des Seienden, die ihm die Wahrheit des Seyns entzieht, läßt den in solchem Seienden verstrickten Menschen in die Notlosigkeit fallen und überläßt ihn dazu der Verblendung, die ihm niemals zu erfahren erlaubt, daß diese Notlosigkeit die äußerste Not sein könnte, die, wenn erfahren, die Notwendigkeit eines Denkens an das vergessene Sein entspringen läßt und so dem Anklang des Anfangs ein Aufmerken entgegenbringt. Das Ereignis der Enteignung erstreckt sich als ihr Grundzug durch die Geschichte des Seins, als welche die Metaphysik sich entfaltet hat. Die äußerste Enteignung des Seienden ist die Vollendung der Metaphysik. Die Verendung der Metaphysik aber leitet die letzte Phase der Enteignung ein, in der selbst das Seiende zur anfanglosen Leere verwüstet wird, so daß jetzt nicht einmal mehr Seiendes west, das der Enteignung anheimfallen könnte. An die

»Stelle« des Anfangs drängen sich in der Metaphysik die ursächlich bestimmte ἀρχή, das Principium, die oberste und erste »Ursache«, das Absolute, das Unbedingte und zuletzt die *Totalität*, die nichts inhaltliches (Seiendes) mehr bezeichnet und lediglich die »Restlosigkeit« der Herrschaft des Willens zum Willen bestätigt. Die Totalität ist der letzte Götze der Aushöhlung alles Seienden in das bloß Mittelhafte des Mittels zur Sicherung des Ordners, das die Ordnung ordnet.

Wenn aber zu der dem Anfang eigenen Geschichtszeit das Ereignis die Enteignung bis in ihr Unwesen zugelassen hat, ist die geschichtlich weiteste Entfernung vom Anfang erreicht. Diese Entfernung ist diejenige des Fortgangs in die Seinsverlassenheit des Seienden. Weil aber auch diese noch in ihrem vollendeten Unwesen das Sein beansprucht, dieses aber zugleich »nichtig« geworden ist in der Leere des Rechnungsmittels (d. h. des Wertes), kann in dieser unzerreißbaren Zwiebracht von Leere und Unumgänglichkeit eine letzte Blässe des unüberwindlichen Anfangs zum Scheinen kommen, gesetzt, daß sich der Bezug des Seins zum Menschen eigens ereignet hat. Jetzt hat sich die Möglichkeit ereignet, daß die Anfängnis des Anfangs sich lichtet, so zwar, daß der Anfang anfänglicher und d. h. als er selbst in einem jetzt ereigneten Menschentum erfahren und seine Wahrheit in die Wahrheit genommen werden kann.

Zu dieser Zeit ereignet sich das Ereignis unterschiedlich-abschiedlich seiner untergänglichen Wahrheit. Es ereignet sich die Wahrung

der Anfängnis des Anfangs im eigenen Wesen. Da ist die Zeit des Eigentums. Diese »Zeit« ist, wie alle »Zeit« der Geschichte des Seyns, eine Frist. Darunter verstehen wir die vom Ereignis ereignete Gewähr der Entfaltung des Wesens. Die Zeit des Eigentums bereitet sich vor in der Überwindung des Fortgangs des ersten Anfangs in die Metaphysik. Die Überwindung ist im Reich der Seynsgeschichte stets eine Verwindung. Sie windet die Metaphysik ein in den Kranz der Kehre. Dieses Winden bringt die Metaphysik erst in die verborgene Würde ihrer Herkunft. Die Verwindung ist die ereignishaftere Verehrung der Würde des Seyns. Diese Verehrung ereignet sich als die Geschichte des Seyns. Der Denker folgt nur dieser Verehrung und befolgt sie. Und dabei denkt er auf die Würde des Seyns. Und deshalb muß ihm das Seyn in seiner Wahrheit denkwürdig werden. Die Überwindung der Metaphysik ist nicht eine »Leistung« von Denkern, die ihre Gedanken über die Vorstellungsweise der »Philosophen« hinaus bringen. Die »Überwindung« ist die Geschichte des Seyns zu der Frist, da dieses die Enteignung des Seienden zurücknimmt. Die »Überwindung« hat hier nirgends den Anspruch des Niederzwingens, das herabsetzt und beseitigt. Das seynsgeschichtliche Denken ist stets eine Würdigung des Seyns.

Das Eigentum

Das Wort meint hier nicht Besitz und ähnliches, sondern wie »Königtum« die Wesung des Ereignisses im ereigneten Eigenen seiner Wahrheit. Das Eigentum ist der Name der

seynsgeschichtlichen Zeit der Eingängnis der Wahrheit des Seyns in das ereignete anfanghafte Wesen. Im Eigentum ereignet sich die anfängliche Einigung des Unterschieds und des Abschieds zur abgründigen Einheit ihres gegenhaften Wesens. Diese Einigung kommt jedoch nicht aus einem irgendwo noch oder irgendwann schon vorhandenen »Einen«, das eine »Einheit« verursachen könnte. Die anfängliche Einigung des Eigentums ereignet die wesende Einheit des Ereignisses zur vollen Anfängnis des Anfangs. In dessen Abgrund sind alle Wesenszeichen des Ereignisses gegründet, d. h. hier abgegründet, die in dem umgrenzten Wortschatz des »Ereignisses« sich anzeigen. Die als das Eigentum wesende »Einheit« versagt sich jeder Vergegenständlichung zu einem vorhandenen Einen. Und schon dies bloße Sagen »der Einheit« enthält das Verfängliche, daß dadurch das einheitliche Wesen des Ereignisses wie ein gesicherter Bestand weggestellt wird. Statt dessen muß die ereignishaftere Erfahrung das Seyn in seiner abgründigen Wahrheit bewahren. Das entbindet nicht von der Notwendigkeit, das Eine dieser Einheit, als das Eigentum sich ereignet, in der einzigen anfanghaften Erfahrung zu fassen. Das ist die Erfahrung, die sich in den Schmerz der ereignishaften anfänglichen Geschiedenheit stellt, in der das Daß des Seyns sich lichtet. In diesem »*Daß das Sein ist*« geht das Seyn untergänglich auf aus dem anfänglichen Nichts der Versagung des Anfangs. Diesem Daß des Seyns gehört aus dem anfanghaften Schmerz des Austrags, der die Verwindung des Seyns

zum Ereignis in die Anfängnis des Anfangs verwahrt, gleichursprünglich der Schrecken des Abgrundes und die Wonne des Abschieds. Aber dies Daß des Seyns fällt nicht nur unter die Bestimmung der Einzigkeit, gleich als bestünde »Einzigkeit« an sich, sondern dieses Daß ist der einzige Anfang aller Einzigkeit, die in sich die abgründige Trennung zum Nichts des Seyns wesen läßt und zum Ursprung aller Erfahrung des Seyns wird.

Das Eigentum ist die Vollendung des Ereignisses, als welches die Einzigkeit des Seyns in den anfänglicheren Anfang ereignet. Die Geschichte des Seyns im anderen Anfang ist das Geschicht des Eigentums.

Dem Eigentum entspricht die menschentümliche Geschichte des Adels der Armut. Das anfanghafte Eigentum des Ereignisses birgt in sich und verschenkt aus sich den anfänglichen Reichtum, der alle »Habe« erst entspringen läßt und unantastbar bleibt für alles Verschleudern und Vernutzen und Verzehren. Dieser anfanghafte Reichtum der Wahrung des Seienden aus dem Eigentum »des« Seyns ist der Schatz dessen, was jegliche Wahrheit des Seienden in die Geeignetheit stimmt. Das anfänglich Stimmende ist die noch lautlose Stimme des Wortes.

185. Der Schatz des Wortes

Das Wort ist der Schatz, den der Anfang in sich birgt. Nur zuweilen leuchtet sich das Seyn selbst. Dann geht ein Suchen nach diesem anfänglichen Reichtum durch die Menschengeschichte; denn im Wort ist das Seyn ereignishaft im Eigentum seiner Wahrheit. Das Ereignis ist das anfängliche Wort, weil seine Zueignung

(als die einzige An-eignung des Menschenwesens in die Wahrheit des Seyns) das Wesen des Menschen auf die Wahrheit des Seyns stimmt. Sofern das Er-eynis in sich dieses Stimmende ist und weil als Ereignis die Stimmung sich ereignet, ist der ereignishaftige Anfang (d.h. das in seine Wahrheit abgründende Seyn) die anfänglich stimmende Stimme: das Wort. Das Wesen des Wortes ruht im ereignishaften Anfang.

Die Stimme stimmt, indem sie das Wesen des Menschen der Wahrheit des Seyns aneignet und so es abstimmt in allen dadurch erst erweckten Haltungen und Verhaltungen auf die Stimmung. Ereignishaft ist die »Stimmung« nicht ein Gefühlszustand des Menschen, sondern das Ereignis des Wortes als sich zueignende Aneignung. Das Wort ist in seinem ereignishaften Wesen lautlos. Das Wort hat aber auch anfänglich nicht die Art einer »Bedeutung« und eines »Sinnes«, weil es als die sich zueignende Lichtung des Seyns erst der Grund wird für die nachmalige Bildung von »Wortbedeutungen« und »Wortlauten«. Beides entspringt zugleich und jedesmal dann, wenn der Wortlaut ertönt. Alles Lauten aber ist der Widerhall dessen, daß das Seiende, vordem seinlos, in die Eignung zum Seyn eingeht und darin besteht. Der Widerhall der anfänglichen Stimme des Seins entsteht dadurch, daß sich dieses an dem durch die Ereignung in das Sein erst gelichteten Seienden bricht. In der anfänglichen Stimme der ereignishaften Stimmung ist weder Verlautbarung noch Schweigen.

Diese seynsgeschichtlichen Bezüge des Anfangs als der Stimme zum Wesen des angeeigneten Menschen sind uns deshalb noch kaum erfahrbar, weil wir sowohl die »Stimmung« als auch »das Wort« metaphysisch auffassen. Wir erkennen in der gemüthhaften »Stimmung« noch nicht ihre Wesensherkunft aus derjenigen Stimmung, die ereignishaft als das Seyn selbst das Menschenwesen in die Wahrung der Wahrheit des Seins beansprucht. Wir vermögen noch nicht zu fassen, daß dieser Anspruch des Anfangs ein Ansprechen ist und ein in den Anspruch nehmen, das im Sprachlosen sich ereignet.

Zwar begegnet uns zuweilen dies, daß wir in einem Staunen,

in einer Freude, in einem Schrecken, in einer Wonne »sprachlos« sind. Wir ahnen aber nicht die Sprachlosigkeit selbst in ihrem ereignishaften Wesen. Was so aussieht wie das Wegbleiben der Sprache und d. h. der Wörter und des Wortes, das ist anfänglich und wesenhaft gedacht nur das reine Ereignis des Wortes als der stimmenden Stimme des Seyns, die uns in die Lichtung des Seins aneignet, so daß wir für Augenblicke das Seiende selbst erfahren, d. h. dieses, daß es ist. Aber auch so sind wir noch kaum auf der Bahn zu der Erfahrung, die sich kurz so sagen läßt: das Seyn ist.

Die Sprachlosigkeit ist uns ein überraschender und rascher Übergangszustand, ein Ausnahmefall, den wir aus dem gewöhnlichen Beherrschen und Gebrauch der Sprache her verstehen.

Aber die Sprachlosigkeit ist in Wahrheit ein »Zeichen«, in dem das ereignishaftes Wesen der Stimmung und des Wortes in ihrer anfänglichen Zusammengehörigkeit sich auf tun können, gesetzt, daß wir aus der Wahrheit des Seyns her zu denken vermögen. Doch wir sind gewohnt, die Sprache als »Vermögen« zu und als Besitz von Wörtern vorzustellen. Wir denken das Wort von Sprachen und Sprachvermögen aus, statt – nicht etwa in bloßer Umkehrung – die Sprache aus der »Sprachlosigkeit« und diese aus der anfänglichen Gestimmtheit und diese aus der ereignishaften Stimmung und diese als die Stimme und diese als den anfänglichen »Anspruch« und diesen als die Huld des Grußes des Seyns selbst und d. h. in seiner wesenden Wahrheit (die Verwindung in den kehrigen Abschied) zu erfahren.

Weil das Seyn selbst anfänglich das Wort ist (die ereignishaftete Stimmung, die weder Verlautung noch Schweigen und Stille kennt), muß im Sagen des Seyns der Schatz des Wortes als der Ursprung des »Wortschatzes« der »Sprache« erfahren werden. Aus dem nach allem Anschein leersten und ärmlichsten Wort, aus dem »ist« und seiner anfänglichen Wahrheit, stammt die gefügte Fülle der Wörter, ihrer Fälle und Beugungen.

Das seynsgeschichtliche Denken ist das Denken aus dem Wort des Seyns. Es wird von dem Schein begleitet, als sei es nur das willkürliche Meinen, das sich aus der Zergliederung der Bedeu-

tung von Wörtern speist. Als ob Wörter, auch Laut und Bedeutung wie Dinge vorhanden sein könnten. Die Aufmerksamkeit auf das Seyn und im Gegensatz die Unachtsamkeit auf das Seyn stimmen und bestimmen schon die Weise, wie das seynsgeschichtliche Denken in den Wörtern der Sprache jeweils das Wort hört und aus diesem Wort sein Sagen versucht. Die Achtsamkeit auf das Seyn ist uns fremd. Wie die Sprachlosigkeit ein »Zustand« bleibt, den wir möglichst rasch und ohne durch ihn weiter berührt zu sein, überwinden wollen, so ist das Sprechenkönnen und die technische Beherrschung der Sprachmittel auch schon der hinreichende Beleg für die Sicherheit, das Sein (und d. h. hier stets nur das Seiende) zu meistern.

Das Ereignis ist der sich bergende, weil aus der Anfängnis des Anfangs in den Abschied untergehende Reichtum der Einfachheit, als welche die Kehre des Seyns stimmend sich ereignet und das Zeigen der Zeichen gewährt. Das Ereignis ist das Seyn als die anfängliche Stimme. Das Ereignis ist der Schatz des Wortes. Das Ereignis ist jedoch als das Seyn anfänglich das Verhältnis zum Wesen des geschichthaften Menschen, das dergestalt in seinen Haltungen und Verhaltungen in dieses Verhältnis und so zum Gestimmtsein durch die Stimme bestimmt wird. Das Verhältnis ereignet sich in der abschiedlich-unterschiedlichen Gegenwendigkeit.

Doch wir denken und rechnen aus langer Gewöhnung überall nach den Weisungen der Metaphysik. Unter der Herrschaft ihres Wesens gehört die Prägung des Seins zur Seiendheit und gehört die Abwandlung der Wahrheit zur Richtigkeit der Vergegenständlichung zusammen. Unzertrennlich von diesem Zusammenhang macht sich die Verfestigung des Menschenwesens zum animal rationale geltend, insgleichen die Rolle der »Grammatik« und »Logik« bei der Vorzeichnung der Art, wie das Wort von den Wörtern der Sprache her und diese »technisch«-werkzeuglich aufgefaßt wird.

Unter der kaum noch gespürten und so ihr Gewicht erst lassenden Gewalt der Metaphysik-Überlieferung möchte es fast

als unmöglich erscheinen, das anfängliche Wesen des Wortes aus dem Ereignis zu denken und im Ereignis den Schatz des Wortes zu erfahren.

Aber die Überwindung der Metaphysik ist schon auf ihrem Gang. Sie wirft »die Metaphysik« keineswegs als das Falsche nur auf die Seite. Sie hebt aber auch nicht »die Metaphysik« in eine nur höhere und gradweise und umfangmäßig »andere« Wahrheit »dialektisch« auf. Die Metaphysik ist, historisch genommen, der Verlauf des Denkens von Platon bis zu Nietzsche und zum Auslauf dieses ganzen Verlaufs, seynsgeschichtlich erfahren, der Zwischenfall zwischen dem ersten und dem anderen Anfang. Die Metaphysik gehört auf eine nur ihr eigene Weise der Geschichtlichkeit in die Verwindung des Seyns. Aus dieser hat die Art der Überlieferung der Metaphysik in ihren eigenen Gang das Gesetz. Die Metaphysik kennt nur die Wahrheit des Seienden. Das Wort ist ihr nie anders bekannt geworden denn als Sprache und d. h. in den Wörtern. Der Mensch der Metaphysik kennt ausschließlich das Seiende in seiner Seiendheit. Das Seyn ist ihm unerfahrbar und deshalb bleibt ihm auch das Wort, das wesenhaft das Wort »des« Seyns ist, verborgen. Deshalb stößt der Versuch, im Übergang der Metaphysik zum anderen Anfang auf das Seyn aufmerksam zu machen und das Wort des Seyns zu sagen und dafür die Sprache anders zu gebrauchen, auf Schranken, die auf den Wegen des metaphysischen Denkens nicht zu überschreiten und nicht zu beseitigen sind. In diesem Zwischenbereich, wo der Sprachgebrauch der Metaphysik noch überall herrscht und gleichwohl aus anfänglicher Erfahrung das Wort des Seyns gesagt werden muß, ist der Versuch gewagt, in der Mitteilung einiger Leitworte vom Seyn (Vorlesung S.S. 41*) den Bezug zum Seyn in seiner weitesten Spanne der ereignishaften Gegenwendigkeit zu erlangen. Es gilt, in den Bereich der Stimmung zu kommen, worin das Wort des Seyns das Verhalten auf die Inständigkeit der Wahrung der Lichtung des Seyns stimmt. Die Gegensätzlichkeit der erwähnten

* Grundbegriffe, Sommersemester 1941. [Hrsg. Petra Jaeger. GA 51].

Leitworte vom Seyn hat ihren »Grund« im abgründigen Wesen des abschiedlich-unterschiedlichen Ereignisses selbst, in das die Ereignung des Menschentums zur Wahrung des Seyns gehört. Diejenigen Worte, die zunächst nur zu sagen scheinen, wie der Mensch das Sein auffaßt, d. h. »versteht« und »vergißt«, sagen in Wahrheit von der Art, wie die Wahrheit des Seyns in ihrem kehrigen Wesen den Menschen sich er-eignet (vgl. a.a.O. M.A. S. 42 ff.; Manusc. 17 f.)*. Aber all dies bleibt für das Menschentum der Metaphysik verborgen, so daß ihm der Bezug des Seyns zum Menschen nur zugänglich ist in der Vorstellung des Sichbeziehens des Menschen auf das Seiende. Innerhalb der Metaphysik kann das Denken noch darauf hinzeigen, daß »wir«, die Menschen, niemals das Sein nicht denken können. In dieser Unmöglichkeit fassen wir noch die Notwendigkeit, daß wir stets schon das Sein gedacht haben müssen. Warum ist das so? Weil das Seyn in allem Vorstellen, zuvor schon, vor allem Seienden sich zeigt. Warum aber zeigt es sich uns so hervorragend? Weil unser Wesen dem Seyn gehört. Wie aber gehört es ihm? Was ist das Sein, daß es sich das Menschenwesen in solcher Weise angeeignet hat? Mit diesen Fragen ist die Metaphysik verlassen, denn die Wahrheit des Seins wird so schon erfragt.

Doch bei diesem Denken können wir auch wieder in die Metaphysik zurückfallen und dies in einer Weise, daß durch sie die Verhaftung des Menschen in die Metaphysik endgültig wird; denn wenn es gelingt, von der Metaphysik aus dies Aufmerken auf den Bezug des Seyns zum Menschen unversehens abzuwandeln in eine Erklärung des Verhältnisses zwischen dem Menschen und dem Seienden, dann kann ja die Metaphysik sich das Recht anmaßen, auch diesen, angeblich von ihr bisher unbefragten Bezug des Menschen zum Sein nach ihrer Weise zu erklären. Das geschieht in der Tat. Das Kennzeichen dieser Anmaßung ist der Bestand der »Anthropologie« und ihrer Rolle innerhalb der Metaphysik. Der Anthropologismus ist jedoch nur die letzte Aus-

* [GA 51, S. 49 ff.].

artung des »Humanismus«, der mit dem Beginn der Metaphysik beginnt (vgl. das Höhlengleichnis). Die Anthropologie, die den Menschen als »Subjekt« in die Mitte des Seienden rückt, hat darin ihre Auszeichnung, daß sie die Frage: Wer sind wir? nicht fragt, weil sie meint, ihre eigene Frage nach dem Menschen (Was ist der Mensch?) sei *die* Frage nach dem Menschen. Die Frage nach dem, was der Mensch sei, lenkt den erklärenden Blick auf die forschungsmäßig nachweisbaren Beschaffenheiten des Menschen. Die Überfülle der Eigenschaften und Beziehungen verleitet dazu, die Frage nach dem Menschen in dieser anthropologischen Forschung versinken zu lassen. Die Möglichkeit stets neuer »Erkenntnisse« erweckt den Anschein, der Mensch sei ein unerschöpflicher Gegenstand der Forschung. Deshalb sind die Disziplinen, die sich in dieser Forschung vereinigen, verschiedenartig, doch so, daß ihre Verschiedenartigkeit nicht mehr stört und die naturwissenschaftliche Schädelmessung gleichgewichtig neben einer »weltanschaulichen« »Interpretation« steht. Der Mensch wird beforscht als ein Gegenstand unter anderen. Seine Auszeichnung besteht lediglich darin, daß er innerhalb der zu meisternden und nutzbaren Stoffe der wichtigste Rohstoff ist. Das Wort »Menschenmaterial« ist eine technische Bezeichnung, über deren Tragweite sich die Anthropologie am wenigsten noch Rechenschaft gibt, weil die darin beschlossene Aufklärung über den Menschen zu den Voraussetzungen gehört, die nicht mehr erörtert werden, da sie in Sicherheit gebracht sind als diejenigen, die alle Aussagen über »den Menschen« sicherstellen. Doch wäre jeder Versuch, die Anthropologie und ihre Beforschung des Menschen als »falsch« nachzuweisen, irrig, da er verkennt, daß die Anthropologie selbst die letzte Form der verendenden Metaphysik sein muß. Schon eine »Polemik« gegen die Anthropologie würde nicht nur eine versteckte Abhängigkeit von ihr bezeugen, sondern sie müßte die merkwürdige Rolle übernehmen, den wesensgesetzlichen Ablauf dessen aufzuhalten, was den Übergang der Metaphysik in die Verwindung des Seyns wider seinen Willen und sein Wissen betreiben muß. Deshalb besteht auch keine Möglichkeit, das anthropo-

logische Denken, auch wenn es das Verhältnis des Menschen zur »Wirklichkeit« beherrscht, jemals auf den Bezug des Seyns zum Menschen hinzuleiten und auf die Achtsamkeit abzustimmen, aus der es den Anspruch des Seyns als das anfängliche Wort vernehmen könnte.

Wenn wir aber auf den Bezug des Seyns zum Menschen aufmerksam geworden sind, wenn wir das Ereignishaft dieses Bezugs erfahren, müssen wir zugleich dem immer noch verfänglichen Versuch widerstehen, den Bezug des Seyns zum Menschen doch noch in die metaphysische Auslegung des Seienden einzubauen und dadurch die Unterscheidung zwischen dem metaphysischen Denken (d. h. überhaupt der Philosophie) und dem seynsgeschichtlichen Denken schon in ihrer ersten Erhellung auszulöschen. Nicht nur die Antwort, sondern allem zuvor die Frage nach dem Bezug des Seyns zum Menschen ist anfanghaften Wesens. Sie zu fragen, verlangt die Erfahrung des Ereignisses und den Gehorsam zum Wort des Seyns. (vgl. 210. Das Seyn und der Mensch)

Indem wir auf das Einfache des Seyns (die Kehre) achtsam sind, erfahren wir den Anspruch des Ereignisses und hören in solcher Erfahrung das Wort, dem die Sprache entstammt, deren Gebrauch unter das Gesetz des Anfangs gehört. Achtsam werden wir, so weit dies an uns liegen kann, im Aufmerken auf das Einzige: Niemals können wir das Seyn nicht denken, weil wir stets das Seyn schon gedacht haben müssen. Wir sind schon unterwegs auf dem Gang des Austrags der Unterscheidung in den Abschied. Das Einfache dieses Einzigen ist keine Tatsache, die wir unter anderen Vorkommnissen jemals antreffen und nur vermerken können. Wir erfahren das Einfache nicht, wenn wir nicht schon ein Auge haben für das Ereignis. Dieses Einfache ist das nächste Leuchten des Ereignisses selbst, da in ihm die Lichtung des Seyns geschickt wird. Die Erfahrung, in der sich uns das Seyn übereignet, um unser Wesen in die Wahrheit des Anfangs anzueignen, vernimmt das Wort und erkennt die Not des Sprachgebrauchs. Zur seynsgeschichtlichen Zeit dieser Not entspringt die Notwendigkeit, das Wort des Anfangs zur Sprache zu bringen und die Sprache zur Ver-

antwortung des Wortes gebrauchen zu lernen und das anfängliche Wesen des Sprachgebrauchs zu erkennen. Das Wort des Anfangs wird zur Sprache im Nennen der Dichtung, die das Bleibende stiftet, und im Sagen des Denkens, das die Wahrheit des Seyns zum Austrag bringt.

VI. DAS EREIGNIS

186. *Das Ereignis*

Aufriß

Das Ereignis und der Anfang.

Das Ereignis und der Mensch.

Hier in der Wesung des Ereignisses muß die Einzigkeit der *Auszeichnung des Menschen* erfahren werden.

In dieser Erfahrung entspringt das Wissen vom *Da-seyn*. (Da-sein ist Wesung der Lichtung, die Ereignung der anfänglichen Wahrheit, in die der Mensch übereignet wird.)

Das Ereignis und die Kehre. Die *Kehre* west im Ereignis.

Die *Kehre* selbst ist das Wesen des
»*Seyns*«.

Das Ereignis und das anfängliche »*Daß*« der Anfängnis.

»Daß das Sein ist« und mit ihm das Nichts – Was
heißt »daß«? Das »Daß« des Schreckens, der Wonne,
des Schmerzes;

das Daß des Schieds des Unterschieds.

Das Ereignis und die Einzigkeit (die Wahrheit des *ēv*).

Das Ereignis und die Seinlosigkeit.

Das Ereignis und die Enteignung.

Das Ereignis und das Eigentum.

Das Ereignis und die Anmut des Anspruchs; die Gunst der

Anmut.

187. *Das Er-ignis*

ist Er-ignung, Er-sagen des Eigensten. Das Eigenste ist das Anfängliche in seiner Anfängnis: die Stille der hütenden Anmut, ist als Er-ignung die Über-ignung des Ereigneten in das so erst er-sagte Eigentum (Da-sein).

Die Übereignung in das so Er-ignete ist stets Zu-ignung des Eigentums. Die Er-ignung enteignet das Seiende des Anspruchs, allein und zuerst das Seyn zu seyn.

Das Eigentliche ist all das Wesende, das zum Er-ignis gehört.

188. *Er-eignis und Rührung*

Rührung – das scheue, nicht zugreifende Anrühren,
das kaum be-rührt; (nicht psychologisch als weiche,
nur *rührt*. wehmütige Seelenbewegung)

Rührung als anfängliches Stimmen.

Rühren – als Er-eignen

das nicht verursachende Bewegen, welches Bewe-
gen aber hier nicht bloßes »Umschlagen« meint,
sondern zuvor aus dem Reichtum des Anfäng-
lichen gedacht sein will.

Die Saiten rühren.

Rühren – *sich erstrecken bis – hinreichen zu.*

Gottes Weisheit rührt von einem End zum anderen.

Her-rühren aus –

Schiller, Wallensteins Tod 4. Aufzug, 3. Auftritt:
Daher rührt's

Daß wir nur noch den halben Adler führen.

Rühren – heftig treffen

Kant: das Erhabene rührt; das Schöne reizt.

Rühren – *besorgt machen – in die Sorge versetzen*; ihr über-eig-
nen; das Da sein ereignen. »tief gerührt«.

verengt: sanftes rühren – Trauer – Wehmut –

nur verengt? oder die Weite des Ursprungs der Trauer.

die *Rührung* – als *Abschied*; der Abschied als Anfang.

189. *Anfang und Er-eignis*

ist im anfänglichen Denken »intransitiv« gedacht; nicht das
Anfangen (Anfassen, Angreifen, Unternehmen) von etwas, son-
dern

an etwas angreifen (in-cipere)

an etwas rühren (Rührung)

ontisch intransitiv, aber »ontologisch« *transitiv*.

Das Wesen des Anfangs – der Unter-gang.

Das Sichrühren (Er-eignis).

Anfängnis des Anfangs aus Ereignis zu denken.

190. *Er-eignis und Eigentum*

Im Er-eignis entspringt das Eigentum.

Eigentum meint hier Zu-eigen-haben das Er-eignete als ein sol-
ches (Alter-tum).

Eigentum ist anfänglich.

Besitztum ist nachträglich.

Wissen – ein inständliches Sinnen – ist anfängliches Zu-eigen-
-haben.

Reines *Eigen-tum*.

191. *Ereignis und Schicksal*

(Vgl. W.S. 41/42 Wiederholung 23–27, ff.★)

Schickung und Wirkung.

Schickung und Entzug – Verbergung.

Das Seyn und seine Wesung.

Der Anfang.

192. *Das Er-eignis ist Ein-fall*

Es fällt lichtend ein in das (Seiende).

Die Ein-fälle: Die φύσις – Aufgang,

darin die Verbergung im Entzug.

Die Loslassung in die Seinsverlassenheit.

Die Zulassung der Machenschaft.

Die Verwüstung des Seins in der Gestalt der unbe-
dingten Ordnung des Ordniens des Seienden.

Einfallend in das Seiende übereignet es den Menschen dem Da-
-seyn und übergibt ihn dem Adel der Armut, der sein Eigentum
wird, darin er inständet.

Das Er-eignis ist übereignender Einfall, so zwar, daß es ereig-
nend lichtend zwischen das (Seiende) sich er-eignet als das Inzwi-
schen für seine (des Seienden) Wahrheit.

★ Hölderlins Hymne »Andenken«, [GA 52, S. 99 ff.].

193. *Das Ereignis – die Erfahrung*

müssen wir als Er-eignis erfahren lernen; wir müssen erst für das Er-fahren reif werden. Das Erfahren ist niemals das platte sinnliche Wahrnehmen vorhandener Dinge und Tatsachen. Das Er-fahren ist der Schmerz des Abschieds, ist Zugehörigkeit in das Gewesende – Inständigkeit in der Anfängnis.

Das Er-eignis ist *wesenhaft anfänglich*; das Gewesende, das in den Anfang untergeht. Der Anfang ist älter denn alles, was die Historie feststellt. Das Ereignis läßt sich niemals in der Weise einer Idea fest- und vor-stellen.

Das Seyn ist nicht eine Vorstellung und nie ein Begriff, nicht ein Gedachtes im Unterschied zum »Seienden«; das Sein ist das Sein und das Sein *ist*; Es ist *das* Seiende.

Vgl. Die Geschichte des Seyns, I. Fortsetzung. M.A. S. 1.* *Das Seiende in der Ankunft und Gewesung.*

194. *Er-eigen – Er-eignen* Wortbegriff

Er-eigen: er-cugen – eräugen – ostendere, monstrare, in die Augen, Blick, Anblick fallen, erscheinen
sich offenbaren, zu-tragen,
be-geben.

– erweisen – erzeugen – *lichten*.

Er-eignen (dasselbe) eu in ei –
und dazu Verwirrung mit dem unverwandten
»eigen«, proprium,
d. h. mit »an-eignen«, »zu-eignen«.

So bereits im Beginn des 17. Jahrhunderts.

Das Er-eignen = Er-aigen – lichtend – weisen

Er-eignen – in die Lichtung einbeziehen
ihr zueignen die Wahr und Hut –
dem Menschen und seiner Behut-
samkeit.

Das Er-eignen = das in die Erscheinung kommende und so zugleich sich verbergende Sich zu eigen werden.

* [GA 69, S. 131].

VII. DAS EREIGNIS UND DAS MENSCHENWESEN (Die Inständigkeit)

Vgl. Das Da-seyn

Vgl. Zur Anthropomorphie

195. Das Ereignis und der Mensch

Das seynsgeschichtliche Denken steht zwar im Zeitalter der Anthropologie unvermeidlich im Anschein, als denke es nur den Menschen, um ihn zur »Mitte« des Seienden zu »erklären« und als den »Grund« des Seienden festzuhalten und ihn für das »Ziel« alles »Seins« auszugeben. Aber dieses Denken denkt nicht »an« den Menschen; sonst müßte es dessen Wesen in der Gestalt schon anerkannt haben, die mit dem Beginn der Metaphysik in wechselvollen aber folgerichtigen Stufungen sich die Geltung verschafft hat als das animal rationale. Doch dieses Wesen des Menschen bleibt außerhalb des Bereiches liegen, den das seynsgeschichtliche Denken bei seinem ersten Schritt (das ist »Sein und Zeit«) betreten hat. Dies Denken denkt den Menschen in seinem noch verhüllten Wesen aus der ankommenden Not der Inständigkeit im Dasein. Die Einzigkeit des Daseins zu erfahren, ist das nächste »Ziel«. Für das Dasein steht uns kein Bezirk zugebot, worin wir es unterbringen können, damit durch solche Einordnung das Dasein aus einem »Allgemeinen« erklärt sei. Das Wesen des Daseins ist einzig. Es ist anfänglicher als das Wesen des Menschen und ist doch nicht das volle Wesen des Seyns selbst. Das Dasein ist die Ortschaft seines eigenen Wesens, das sich uns enthüllt in seinen ersten Zügen, wenn wir die Wahrheit des Seyns als das Seyn der Wahrheit ursprünglich erfahren und so die Kehre wissen. Weil jedoch zufolge der Auszeichnung des Menschenwesens zur Wahrung des Seyns einzig der Mensch der Kehre zugehört, wenn sein Wesen in der Anfängnis des Anfangs west, und weil das Da-sein als das Ereignis der Kehre zum Seyn selbst und nur zu ihm gehört, muß ein ursprünglicher Bezug zwischen dem seynsgeschichtlichen Menschenwesen und dem Da-sein obwalten. Darin verbirgt sich das Gesetz, daß alle Wesenszüge des Menschenwesens, in denen es »auf« das Sein bezogen bleibt, seynsgeschichtlich aus dem Da-sein und d.h. im anfänglichen Wesen des Seyns erfahren und bedacht werden müssen. Dieses Gesetz wiederum geht jenen Zug des Menschenwesens zuerst an, der

dieses in das Seyn anfänglich-abgründig einbezogen hat: den Tod.

Das Wesen des Todes muß jetzt, und dies zum ersten und einzigen Mal in der Geschichte des Seyns, aus dem Seyn selbst und d. h. daseinsmäßig erfahren und erfragt werden. Die übrigen und geläufigen »Auffassungen« des Todes sind metaphysisch.

Allein schon dadurch, daß der Tod für sie »Etwas« ist unter anderem und ohne die Auszeichnung des Seyns.

196. Das Ereignis – Der Mensch

ist die Übereignung des Menschen in das Wesen, das die Wahrheit des Seyns zu verwahren, zu verlieren, zu erfragen, zu gründen hat (das Geschicht des Menschen).

Wie der Mensch er-eignet in die Wahrheit jeweils sich fassen kann und faßt.

Die Verwahrung der Wahr und Hut des Ereignisses.

Die *Behutsamkeit* der Wächterschaft Folgsamkeit als Folgen,
Die *Aufmerksamkeit* der Wächter das der Verwindung folgt –
entstammen dem Adel und der Armut dem untergänglichen Ab-
des seynsgeschichtlichen Menschen. schied.

Die aufmerkende Behutsamkeit der Erfahrung des Ereignisses
das ist

der Schmerz des Austrages der unterschiedlich-abschiedlichen
Untergängnis des Anfangs.

197. Das Ereignis

ist *Er-eignung* des Menschen zum seynsgeschichtlichen Menschentum, das die Wahr des Seyns zu gründen hat. Aber das Ereignis ist nicht nur diese Ereignung.

Wenn dem Ereignis aus der innigsten Lichtung des Anfangs dieser Bezug zum Menschen gehört, dann gibt dies dem metaphysischen Menschen viel zu denken, weil dieser Mensch dazu neigt, entweder den Menschen zu erklären als Geschöpf oder aufzusteigern zum Schaffenden der Subjektivität. Immer wird der Mensch in eine »Rolle« gesetzt und entweder erniedrigt oder verherrlicht

oder: in einer fatalen Mitte zwischen beiden untergebracht. Dieses ist das Gängige der Metaphysik und erscheint als der Ausgleich der Extreme und gibt sich als das Wahre.

Allein das seynsgeschichtliche Wesen des Menschen ist anders. Es übersteigt alle Höhen des Übermenschen wesentlich und behält zugleich eine wesenhafte Armut, die allerdings mit der Armseligkeit des sündhaften Menschen der Metaphysik nichts gemein hat. Der ereignishaft Adel und die ereignishaft Armut des geschichtlichen Menschentums sind das Selbe. Wie entspricht dieses Wesen dem Gewind des Ereignisses selbst?

198. Das Ereignis und der seynsgeschichtliche, d. h. geschichthafte Mensch

In der Geschichte des Seyns wird der Mensch in seinem Wesen angesprochen zur Beantwortung dieses Anspruchs in der Weise der Wahr-heit des Seyns.

Diese Auszeichnung des Menschen, das geschichthafte Seiende zu sein, dem allein das Seiende aus der Wahr (Hut der Lichtung) des Seyns in der Übereignung entgegenkommt, ohne Gegenstand des Vorstellens zu werden, schließt gleichwohl jeden Anthropomorphismus aus. Auch kann diese Auszeichnung, der Adel der Armut der Inständigkeit im Da-seyn, niemals aus der Metaphysik verstanden werden.

(Vgl. *Anfang* zur Auslegung v. Schellings Freiheitsabhandlg. – S.S. 1936 MA.)*

199. Das Ereignis und der Mensch

Das Verhältnis ist das anfänglich geschichthafte. Es ist das Geschicht selbst als die das Menschenwesen sich er-eignende Übereignung der Wahrheit des Seyns an ihn, der aus dieser Übereignung erst er selbst, das Selbst, wird, das sich nicht aus dem »Bewußtsein« selbstisch, d. h. ich- und wir-haft bestimmen kann.

Das Verhältnis ist daher ereignet und entspricht der Innigkeit von Ereignis und Anfang.

* Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809) [GA 42, „

Im Wesen des seynsgeschichtlichen Menschentums muß daher das Ereignis der Kehre selbst seine Antwort finden. Worin zeichnet sich diese Antwort vor?

Das Ereignis »ist« selbst das Seyn als das Verhältnis, das ereignende, des Seyns zum ge-eigneten Wesen des geschichthaften Menschen.

Das Ereignis ist das der Anfängnis eigene Verhältnis des Anfangs zum geschichthaften Menschen.

Das Ereignis ist das anfanghafte Zwischen – der Anfang der Lichtung und deshalb ist es der Abgrund des Inzwischen, die Übereignung als das Da-sein.

200. Das Ereignis und der Mensch

(Anmut und Gunst)

Das Ereignis über-eignet das Wesen des Menschen in die Behutsamkeit der Wahrheit des Seyns.

Diese Übereignung hebt das Menschentum in das Eigenste seines Wesens und eignet ihm zu den Mut, d. h. die wissende (das Seyn wissende) Bereitschaft zur Wahrheit des Seyns. Das Ereignis ist die anfängliche Zu-mutung des Mutes. Das Ereignis mutet dem Menschen den Mut zu, ist selbst die Anmut. Als diese Anmut ist es die Gunst des Anfangs, birgt aber auch in sich die Gefahr der Ungunst und des Übermuts.

Der anfängliche ereignishafte Mut des Denkens, der Mut, der die Inständigkeit als Denken stimmt, ist der Adel der Armut in der Einfachheit des Abschieds. Die Armut erfährt die Gunst und Anmut des Anfangs.

201. Das Ereignis und der Mensch

denken wir, wenn wir auf das Verhältnis des Seyns und des Menschen denken, vom Menschen aus, wie er sich zum Seyn verhalte und gar es überhaupt finde und ahne. Oder ist dieses Denken eine Täuschung, sofern es schon vom Seyn aus denkt und zwar nicht nur so, als sei »das Sein« der »Ausgangspunkt«, sondern so, daß

das Seyn die Wahrheit seiner selbst und des Menschen *und* des Verhältnisses ist? Als diese Wahrheit hat es schon unterschiedhaft das Ganze des hier Erfragten er-eignet. Und die Erfahrung dieses Ereignisses ist das anfängliche und deshalb auch erste.

Aus dieser Erfahrung entspringt die Notwendigkeit, nach dem Wesen des Menschen nicht am Leitseil der Was-frage zu fragen, sondern auf das *Wer* zu denken.

Wer? Diese Frage enthält schon die Vorhabe, daß der Mensch ein *Selbst* sei. *Selbstheit* ist gezeichnet durch das Sich-zu-eigen; dieses aber gründet in einer Über-eignung. Diese jedoch geht auf das Eigentum der Inständigkeit im Da-seyn, d. h. Über-eignung in die Wahrheit (Behutsamkeit) des Seyns. Vgl. Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) S. 628 [GA 65, S. 245].

202. Das Sein und der Tod

Warum wird in der Vorbereitung der Frage nach der Wahrheit des Seins an das Wesen des Todes gedacht? (vgl. »Sein und Zeit«) Weil der Mensch allein den Tod hat und stirbt, so daß er deshalb erst auch jeweils *seinen* Tod sterben muß und kann.

Der Mensch aber hat den Tod, weil der Mensch allein in den Bezug zum Sein vom Sein angeeignet ist.

Das Sein aber ist als das Ereignis abschiedlichen Wesens. Im Tod ist die äußerste Möglichkeit des Seinsbezugs.

Was ist der Tod? Abschiedlich der Ab-grund zum Anfang.

Noch wissen wir nichts vom seinshaften Wesen des Todes, weil wir, metaphysisch denkend, den Menschen als ζῷον nehmen und den Tod aus dem Gegensatz zum »Leben« und als Übergang zum ewigen »Leben« erklären. Seynsgeschichtlich denke: *aus dem Seyn das Da-sein, als Da-sein den Tod*.

Der Tod ist anfänglich und d. h. aus dem Ereignis da-seinshaft zu denken.

Der Tod ist die Vollendung der Inständigkeit im Da-sein, der Tod ist das Opfer.

Das Ende – im Sinne der Vollendung – bezieht sich auf das Da-sein (nicht auf das Leben).

Das abschiedliche Wesen geht den Abschied vom Seienden als solchen an, welcher Abschied aber die Erfüllung des Bezugs zum Seyn ist.

Der Tod west nicht dann, wenn der Mensch tot ist, sondern wenn der Abschied in der Inständigkeit des Da-seins in seine Vollendung kommt. Der Tod west daher auch nicht dann, wenn der Mensch »stirbt«, sofern das Sterben nur das Verlöschen des »Lebens« ist.

Der Tod ist der inständige Ausgang des Da-seins in die nächste Nähe der Lichtung des Seyns.

Der Tod »ist« selten und verborgen. Oft wird er durch das Sterben nicht weniger verwehrt und verunstaltet wie durch das bloße Leben. Der Tod ist die reinste Nähe des Menschen zum Sein (und deshalb zum »Nichts«).

Wir verwüsten das abgründende, abschiedlich ereignishaftte Wesen des Todes, wenn wir ausrechnen wollten, was »nach« ihm sei. Dergestalt erniedrigen wir den Tod zu einem nichtigen Durchgang. Wir ahnen nichts vom Grund des Schmerzes im Tod, welcher Schmerz nicht »ein« Schmerz unter anderen ist, sondern der wesende Abgrund des Schmerzes als des Wesens der Erfahrung des Seins.

Der Tod ist der Ausgang in die reine Nähe des Seyns. Sein Wesen als »Ende« darf nicht rechnend gedacht werden, weder als »Chiffren« des Lebens, noch als Beginn eines anderen Lebens. So blicken wir vom Wesen des Todes weg und verstehen das »Ende« nicht daseinshaft, d. h. im einzigen Bezug zur Lichtung des Seyns.

Das Gesetz der Unabwendbarkeit des Seyns erfüllt sich rein im Tod.

Der Tod macht dem Anschein nach alle gleich; die Befolgung dieses Scheins ist die große Täuschung über sein Wesen und nährt die Ahnungslosigkeit über die Einzigkeit der Tode. Jene Meinung ist der billige Trost derer, die den Tod entwürdigt haben und dazu sich der Redensart von der »Majestät des Todes« bedienen.

203. Das Unerfahrbare des Anfangs

Der Anfang und der Mensch

ist das, was vor der Unterscheidung west; denn alle Erfahrung ist nicht etwa nur menschentümlich, sondern so, daß sich in ihr der Anfang zur Lichtung bringt in ein durch die Anfängnis Gelichtetes.

Wir können niemals die Herkunft des Menschen erklären auf dem Wege eines Berichts seiner Herstellung nicht nur, weil wir keine »Quellen« haben, sondern weil überhaupt der Gesichtskreis des Erklärens und Herstellens, Machens und Schaffens im Seienden haften und nur auf dieses bezogen bleibt. Hier ist je schon *vor* jedem Schritt irgend einer Erklärungsart das Seiende *nach Herstelltheit* (sei es ποιούμενον – εἶδος – ἰδέα – sei es creatum – sei es Objectum und Gegenständlichkeit) entschieden. Der Mensch als Seiendes hat dadurch schon den Bescheid seines Seins, mag man ihm dann immer noch »Vernunft« und »Geist« und »Wille« und sonstige Vermögen zur Auszeichnung beilegen. Aber nicht nur das Sein des Seienden ist hier ohne wahrhafte Erfahrung entschieden, sondern diesem Entscheid entsprechend ist das Wesen vergessen: der Bezug des Seins zum Menschen.

Dieser Bezug des Seyns zum Menschen kann, ja er muß sogar, jetzt zunächst vom »Seinsverständnis« her in seiner »fundamentalen« »Bedeutung« dargelegt werden; nur bedarf es auch hier schon der Verabschiedung der Subjektivität und des »Bewußtseins«. Aber das seynsgeschichtliche Wesen des Bezugs des Seins zum Menschen ist erst dann erfahren, wenn die Inständigkeit im Unterschied erkennt, daß im erstanfänglichen, sich selbst noch ganz verbergenden Ereignis doch dieses sich ereignet hat: Das Ereignis des Menschen, der anfänglich von seinem Wesen überfallen sich in die Einvernommenheit in das Sein fügt; aber dann alsbald auch seiner Vermögen Herr wird, zumal das Sein selbst seine Anfängnis zurückhält und das Ereignis gar nicht erfahrbare wird.

Die Anfängnis ist *Ereignis* des Menschen in das Da-seyn, und

darin ist dem Menschen ein Offenes gewährt, in dem er alsbald zunächst aus sich selbst das »Erklären« — das Sichauskennen (τέχνη) beginnt.

Unerfahrbar ist der vor-ereignishafte Anfang.

Das Ereignis wird auch nicht im ersten Anfang erfahren. Die Erfahrung des Ereignisses ist jedoch auch nicht nur ein Bewußtwerden.

204. Der Anfang und der Mensch

Wer ist der Mensch? Was meint hier »der Mensch«? Das Menschenwesen als geschichtliches Menschentum. So wird der Mensch seyngeschichtlich — aus dem Bezug des Geschichts des Seyns zu ihm — gedacht, d. h. erfahren.

Der Mensch ist so der in die Inständigkeit im Da-sein Ereignete.

Dem Seyn die Lichtung erfahren und den Menschen in seiner Übereignung in die Wahrheit denken.

Der anfängliche Bezug des Anfangs auf »den« Menschen? Die Frage nach dem Menschen wesentlich nicht um des Menschen willen, sondern der Würde des Seyns wegen.

Wer der Mensch »sei« — das wird nur erfahren in der Erfahrung des Seyns; keine Beschreibung hilft hier und keine »neuen Werte« und »Ordnungen«; denn so bleibt »der Mensch«, d. h. der Mensch der Metaphysik (animal rationale) »beim Alten«, das nicht das Anfängliche ist, sondern das aus dem Anfang Fortgegangene und nicht mehr und noch nie in seiner Anfängnis erfahrene und daher seines Wesens unkundige und deshalb zum Fragen un-ge-eignete.

205. Das Seyn und der Mensch*

(das Sein-lose)

Das Er-ignis er-eignet das Seinlose in das Sein. Die Ereignung bewirkt nicht, sie stellt nicht her, sie läßt auch nicht etwas aus sich entstehen, sie stellt nicht vor und läßt nicht nur erscheinen.

Was heißt aber: in »das Sein« er-eignen? Und was »ist« das Seinlose? Muß es denn nicht, ehe dann das Er-ignis ereignet, schon »irgendwie« doch »sein«, wenn überallhin nicht nach Geschaffenem, von selbst Entstandenem oder ewig Wirklichem die Rede sein soll?

Ist das Seinlose nicht zugleich das letzte Wort der Sage? Dann wird es zuvor, in der Überlieferung der Metaphysik, notwendig mißdeutet.

Er-ignis »ist«, »daß« Menschen »sind« und d. h. jetzt, inständig in der Lichtung und ihrer Wächterschaft.

Wie gehört der Mensch, *wie wesend* gehört der Mensch dem Seyn? Wie ist dieses Gehören?

Der Mensch und das Gehören.

Gehören ist: übereignet im Er-ignis das Wesen haben.

Alle Metaphysik denkt den Menschen als das animal rationale; das ist erstanfänglich und noch im Beginn der Metaphysik. ζῶον λόγον ἔχον — von »außen« her, der das »Wort« hat und zwar das ζῶον, *das Lebendige!*

λέγειν — der ursprüngliche Sammler, der zusammen-hat aus dem Bei-sammen, aus Anwesenheit her alles einvernehmlich aufgehen läßt.

Diese Definition verbirgt in sich doch dieses, daß der Mensch im Bezug zum Sein gedacht und erfahren worden. Aber — dieser Bezug zum Sein ist vorgefunden als die Eigenschaft, die auszeichnet gegenüber den ἄλογα.

Der Bezug selbst ist weder in seiner Bezüglichkeit noch als Eigenschaft zum Wesensgrund begriffen und begreifbar. Weshalb bleibt das ζῶον?

* Vgl. Ma, der Geschichte des Seyns, I. Fortsetzung, S. 28 f. [GA 69, S. 149 ff.].

Wird das ζῶον nicht abgestreift dort, wo der Mensch zur *res cogitans* wird und das *cogitare* als Bewußt-sein das Sein des Menschen, es als Subjektivität des Subjekts, bestimmt?

Gewiß, aber zugleich ist *adaequatio* zur *certitudo* geworden.

Die Vernunft.

Aber mit derselben Entschiedenheit, die das Wesen des Menschen (der Seele, des Geistes) in das Bewußtsein (bei Nietzsche in das bloße Gegenwesen des Triebes, »Wille«) gelegt hat, wird eben durch diese Verlegung das Wesen des Seins als Bewußtheit und Gegenständlichkeit für entschieden gehalten. Jetzt ist, zwar unter dem Schein der Vormacht des Seins, der Bezug zum Sein vollends fraglos. Ja, es gilt jetzt nur noch dieses Eine, die Wesensbestimmung ins Unbedingte zu entfalten.

Wie aber, *wenn* der Bezug zum Seyn selbst und zwar als Gehören dem Seyn und dieses Gehören *aus* dem Wesen des Seyns gedacht wird? Dann ist das Wesen des Menschen gestimmt durch die Ereignung, dann entspringt im Ereignis erst das Da-sein. Dem Da-sein aber entspringt der anfängliche Mensch, der das Seyn zugleich verwunden hat.

Wie wenig das ζῶον und damit der metaphysische Ansatz durch die Auslegung vom *ego cogito* (Bewußtsein) her überwunden ist, zeigt sich darin, daß nun, in der Vollendung des absoluten Bewußtseins, nichts anderes denn die Leiblichkeit des Leibes als Leitfaden der Metaphysik (Nietzsche) vorbereitet wird.

Die verborgene Auslieferung an die Machenschaft offenbart sich überhaupt darin, daß alles nur in Revolutionen und in »Gegenschlägen« und »Gegenzügen« verläuft; nur die Flucht in die Gewaltbarkeit innerhalb des selben in der selben Weise fraglosen Bezirks gibt die Vorzeichnung von Möglichkeiten, die ein Zulässiges umgrenzen.

Wie ausgeschlossen der Ansatz im ζῶον λόγον ἔχον von jeder Gründung des Bezugs zum Sein aus diesem selbst bleibt und bleiben muß, verrät dies eine, daß anfänglich und durch die Geschichte der Metaphysik hindurch »die Unterscheidung« von Sein und Seiendem das Fraglose bleibt und jeweils nur anders ausgelegt wird,

gemäß dem Wandel der Seiendheit und der Wahrheit des Seienden (z. B. das »transzendente« Wesen der Gegenständlichkeit).

206. Anfang und Mensch

In der anfänglichen Wahrheit des Seyns ist nicht mehr, wie in aller Metaphysik, das Nur-menschliche, das noch dadurch verhärtet wird, daß ihm ein Göttliches überbaut worden, sei es als Rettung, sei es als Abgesagtes.

In der anfänglichen Wahrheit des Seyns ist auch das Menschenwesen nicht sogleich und rein göttlich, sondern jetzt hat sich ereignet die Übereignung in das Seyn und dessen Lichtung.

Jetzt nicht mehr die Möglichkeit der Moral; aber gleichwenig diejenige eines bloßen Jenseits von Gut und Böse.

Jetzt die Sage der inständigen Verantwortung des Herdfeuers der Götter und ihres unscheinbaren Kommens in der anfänglichen Armut des Einfachen aller ins Wesen zurückgekehrten Dinge.

Die Frage nach dem Bezug von Sein und Mensch kommt noch aus der Metaphysik und muß in eine Sackgasse sich verlaufen, sofern zu »anthropologisch« gefragt ist.

207. Mensch und Sein

Sammlung des Menschen

Sammlung und Entfaltung von Welt

»Kreise« der Sammlung

Wandlung des Menschenwesens

Gründung des Da-seins

Wahrheit des Seyns

Seyn

Sammlung und Erinnerung

Erinnerung und Andenken

Andenken und Geschichte

Geschichte und Wesung der Wahrheit.

208. *Sein und Mensch*

Das Objekt ist das Subjektivste, das, was eigentlich und allein vom Subjekt abhängt.

Aber das »Subjekt« ist nicht »der Mensch«, insofern die Subjektivität das Wesen des Menschen erschöpft oder gar erspringt im Ursprung des Wesens.

Wenn das Objekt vom Subjekt abhängt, folgt daraus nicht, daß das Seiende vom Menschen abhängt.

Es kann ganz anders sein.

Daß der Mensch im Wesen vom Seyn abhängt, wobei »abhängen« erst selbst zu bestimmen wäre. Der Mensch ist im Ereignis zur Wahrheit des Seyns geeignet.

Der Mensch als Da-sein hat den Grund seines Wesens in der Wahrheit des Seins.

(Gemeint ist nicht, daß der Mensch durch »Seiendes« beeinflußt und bedingt sei, wobei er selbst ein Ding ist.)

209. *Seyn und Menschenwesen*

Das Wesen des Menschen ist eingelassen in das Seyn. Das Seyn ist weder außerhalb noch innerhalb des Menschen. Eingelassenheit des Wesens des Menschen in das Seyn in der Weise der Ereignung des Stimmens. (Kreis – Mittelpunkt)

210. *Das Seyn und der Mensch – Die einfache Erfahrung*

(Vgl. hier 184. Das Ereignis und der Wortschatz seines Wesens)

Die einfache Erfahrung der Ereignung.

Das Aufmerken auf das, daß »wir« niemals das Seyn *nicht* denken können.

Das Achten auf die Frag-würdigkeit dessen, was wir, so aufmerkend, merken.

Die Achtsamkeit auf dieses Einfache und der Schmerz des Austrags des Unterschieds.

211. *Sein und Mensch*

Der Mensch selbst ist, wenn er in sein Wesen zurückfindet, der vom Sein Gewürdigte, gewürdigt dessen, das Sein in seine Wahrheit zu bewahren und aus dieser Bewahrung das Seiende in seine *Wesensrichtung* zu erbauen.

In das Wesen finden
und

sich »wissenschaftlich« feststellen (Biologie, Anthropologie).

Die Würde	}	des Seyns als
Das Edle		
Die Freiheit		

Anfängnis

Die Entschiedenheit des Austrags in den Abschied.

VIII. DAS DA-SEYN

212. *Das Da-sein*

Aufriß

Das Da und das Seyn. (Das Seyn als Ereignis ereignet die Lichtung, deren Einzigkeit das Daß des Anfangs zu seinem erfüllten Glanz hat.)

Das Da und die Lichtung des Ereignisses.

Die Lichtung und die Aushöhlung des Vorstellens; die Leere des Willens zum Willen und das Verlassen der ἀλήθεια.

Die Einzigkeit des Da-seyns.

Das Geschichthafte seines Wesens.

Das Da und das Inzwischen | der Zeit-Raum – und sein Wesen | (Kehre).

Das Inzwischen und das Ereignis.

Das Inzwischen und der geschichthafte Mensch.

Das Inzwischen und die Seinlosigkeit.

Das Da-seyn und die Inständigkeit (die Stimmung und die Stimme).

Die Inständigkeit und der Einklang.

Das Da-seyn ist das Ereignis der Kehre.

213. *Das Da-seyn*

nicht nur *Da-sein*
sondern *Da-seyn*.

erst ist das *wesende* Ereignis – der Gruß der Verwindung des Seyns – in die bei solcher Verwindung *ereignete Lichtung*.

Das Da-seyn gehört der Fügung des Seyns in den Anfang; ist aus diesem und seiner Anfängnis gestimmt.

Das Da-seyn ist auch die notwendige (weshalb) »Erinnerung« an die Wandlung des ersten Anfangs und die Überwindung des Zwischenfalls der Metaphysik.

*

Das *Da-sein* – die Wesung der Kehre und zwar als die erfüllte Wahrung der verborgenen Entscheidungsweisen und Wege über die Ankunft des Seienden und den Eingang der Götter in das Göttertum.

Das wesende Inzwischen der Gott-losigkeit – seine Unentschiedenheit als Entgegen-kunft des Seienden.

*

Da-seyn – gegenwärtig entspricht dem Da-seyn im Ereignis der *Untergang* dergestalt, daß im Da-seyn allein der Untergang geschichtlich wird.

214. Das Da-sein

(das anfängliche Denken)

enthebt, aus der ihm gehörigen Inständigkeit in der Wahrheit des Seyns als dem Ereignis des Anfangs, aller kritisch prüfenden, christlich neuzeitlichen Reflexion. Aber es verwehrt zugleich auch die Rückkehr in den ersten Anfang.

Das anfängliche Denken – fängt einfach an. Das anfängliche Denken des anderen Anfangs ist sogar noch anfänglicher.

Das Da-seyn als die Erinnerung in den ersten Anfang und an den Zwischenfall der Metaphysik.

215. Das Da-sein

zunächst gesagt als »das menschliche Da-sein«, d. h. das Da-sein »im Menschen«, bzw. der Mensch im Da-sein.

Jedesmal ist die Unterscheidung von Mensch-sein und Da-sein angezeigt. Aber das Wesen des Da-seins ist schon vom Sein her und aus der Frage nach der Wahrheit des Seyns entworfen. Und eben dieser Entwurf kommt nicht in seine Wesentlichkeit, solange der Versuch waltet, das Da-sein vom Menschen her »sichtbar« zu machen und gar noch als ein »vor-findliches«. Vor-findlich ist es wohl, insofern es schon west und nicht vom Menschen gemacht wird. Vor-findlich ist es auch im gemäßen Erfahren, nämlich in der Lichtung des Seins. Aber dieses Vorfinden ist nie ein Antreffen der Art, wie Seiendes angetroffen und festgestellt wird.

Klar unterscheiden:

1. inwiefern und inwieweit das vom Sein her entworfene Da-sein (Wahrheit des Seyns) im Ansatz beim Menschsein bestimmbar wird.

2. inwiefern zuerst und eigentlich das Da-sein aus der Erfahrung des Seyns, wenngleich nicht ohne den Bezug zum Menschsein, also seynsgeschichtlich gesagt werden muß.

Woher kommt dann dem Da-sein die Bestimmtheit seines Wesens?

216. Da-sein

Vergeblich ist jeder Versuch, aus dem Gesichtskreis der überkommenen Begriffe her dem sich zu nähern, was aus der Anfänglichkeit des Anfangs gedacht als Ereignis des Wesens der Wahrheit des Seyns im anfänglichen Denken »Da-sein« genannt wird.

Da-sein ist *nicht* existentia, actualitas, Wirklichkeit.

Da-sein ist *nicht* das Seiende im Ganzen im Sinne der vorhandenen »Welt« (vgl. die Rede von der Ordnung des Daseins, d. h. der »Dinge« im Sinne von jeglichem, was es gibt).

Da-sein ist nicht »menschliches Dasein« im Sinne des »Lebens«, das sich »erlebt« und die Seinsart des animal rationale meint, d. h. des durch die Metaphysik und für diese festgestellten Menschenwesens.

217. Alles Seyn ist Da-seyn

Das sagt anderes als die Meinung, das Seiende sei menschliches Dasein, wobei dieses noch im Sinne des »Subjekts« und als Bewußtsein genommen wird und irgendein Fichteanismus, wenn es hoch kommt, herausgerechnet wird.

Alles Seyn ist Da-seyn heißt: das Seyn gibt noch in seiner Fügung in den Fug dieses anfängliche Wesen kund, daß es west als Wahrheit des Seyns.

Von all dem weiß jene Mißdeutung nichts, die höchstens nur die Seiendheit, nicht einmal das Seyn kennt.

Das Da-seyn »ist« die *Kehre*.

Wahrheit des Seins als welches das Sein der Wahrheit (Lichtung) die Kehre und der Anklang der Verwindung des *Seyns* in das Ereignis.

218. »Dasein« (wortgeschichtlich)

erst seit dem 18. Jahrhundert in der Bedeutung von »Beisein«, »im Beisein von«; »unter Anwesenheit von«; dann im 19. Jahrhundert überhaupt Dasein und Vorhandensein.

Dieses Wort entstammt also der Auslegung des Seienden vom Vor-stellen her, als dem Anwesendhaben der »Gegen-stände«. Vgl. die entsprechende Wandlung von »Gegenstand«, der zunächst Widerstand (15. Jahrhundert) und der entgegengesetzte Stand (Christen- Judenstand) meint; dann als Übersetzung für »Objekt-sein«.

Dasein – die Anwesenheit des Zu-gestellten und im Zustellen Vor-findlichen.

219. Da und Da-sein

Da = zugegen, anwesend, angelangt, erschienen, vorhanden, zur stelle, zur hand sein.

Vgl. Grimm. »Da« n. 10:

»und wenn ich (Göthe) jetzt ins Theater komme und seh nach seinem (Schillers) Platz und muß es glauben, daß er in dieser Welt nicht mehr da ist, daß diese Augen mich nicht mehr suchen, dann verdrießt mich das Leben, und ich möchte lieber nicht mehr da sein.« (Bettina, Briefwechsel. 1, 281)

220. Die Lichtung und ihre scheinhafte Leere

Die Lichtung ist die Wesung des Offenen, das Offene ist der Durchlaß des Entgegen und Ankommen (Seienden) aus dem Seinlosen.

Die Lichtung ist dann doch »leer«; so scheint es, wenn wir vergessen und nie bedacht haben, daß die Lichtung lichtet und die Helle gibt und daß der Durchlaß als Lassen eine, ja *die* Gewähr der Wahrheit ist. Die *Ge-wahr* gehört zum Wesen der Wahrheit, sie ist ereignishaft. Diese Leere der Lichtung ist das anfängliche Nichts.

221. Das Einfache und das Öde

Zwischen beiden ist der Abgrund. Aber die Verödung in die leere Einrichtung des Einrichtens und Einbauens in den Vorgang der Sicherung der Sicherheit des Insich-Nichtigen, diese Verödung gibt in ihrer für jedermann lernbaren Übersichtlichkeit den »Eindruck« und Schein des Einfachen.

Das Einfache aber ist anfängliche Entfaltung des unergründlichen Anfangs und die Fülle des Geheimnisses. Die Öde ist die Leere des Erklärten und Gerechneten.

222. Im Da-sein

aus dem Seyn und der Wahrheit des Seyns und aus der Verwindung des Seyns erfahren, entscheidet sich die Windung der Geschichte in den Anfang, den anderen.

Ob daher nicht *das Da-sein* der erste Name sein muß für das Ereignis des seynsgeschichtlichen Denkens?

Das Zwischen und der Schmerz. Hier im Inzwischen zumal das Zwischen zwischen Seyn und Anfang, zwischen Seiendheit und Seyn, zwischen Seyn und Mensch.

223. Da-sein

ist die Ortschaft der unheimischen Wanderschaft in das Unheimische des Seyns als des unverwundenen Herdes des Ereignisses des Anfangs.

224. Das Seyn – als das Da-seyn

Der letzte Gruß des in den Anfang verwundenen Seyns in die Wahrheit als Lichtung des Ereignisses.

Das Dasein – nicht nur als Da-sein, sondern das Da-sein *als das Da-seyn*.

Das Da-sein nicht nur in die Inständigkeit des Menschen, sondern Da-seyn als Wesung des Ereignisses.

Und auf dieses anfängliche, dem Anfang gehörende Da-seyn erst und nur auf dieses die Erfahrung bezogen, von ihm die Erfahrung gestimmt sein lassen.

Nur dem Da-sein als dem *Zwischen* ist der Schmerz der Erfahrung gemäß als die Stimmung, die von der Stimme des Seyns als verwundenen gestimmt bleibt.

225. *Das Zeit-tum der seynsgeschichtlichen (erfahrenen)
Gott-losigkeit*

(das Da-sein – die Ortschaft der Unheimlichkeit im Seyn)

kann sehr wohl den christlichen Scheingott und Ersatzgötter zulassen; dieses alles bleibt im »weltanschaulichen« Zurechtrichten der Gottlosigkeit, die in ihrer Wahrheit gar nicht erfahren werden kann, solange das metaphysische Denken in der Herrschaft bleibt. Und deshalb ist zu sagen:
Alle Lichter am Himmel verlöschen.
Die Menschen der Metaphysik werden unter erloschenen Sternen sterben.

Die Gott-losigkeit ist der Zeit-Raum, in dem nicht mehr geordnet und eingerichtet werden kann, weil hier jedes berechenbare Seiende ausbleibt. In der Ortschaft der Unheimlichkeit im Seyn sind die offenen »Stellen« für die Hereinkunft des Anfangs, der in der Verwindung des Seyns anfänglich erscheint.

226. *Das Da-sein er-leuchtet*

Seiende und Seiendes zum Seyn.

Im Da-sein wird das Seiende zu sich selbst und so in das Seyn ge-bildet.

Das Er-leuchten verschenkt den Glanz der An-fängnis.

Das Er-leuchten in das Seyn ist weder selbst bewirkt noch wirkend.

Das Er-leuchten ist das Stimmen und ist wie das Nichts und dessen Unbestimmtheit; denn es selbst vermag nicht dieses und jenes Seiende darzubieten.

Das Er-leuchten verbringt die Lichtung des Da und bringt aus ihr das Seiende hervor.

Wer hat dieses zu Solchem gesiegelt?

227. *Da-sein und »Offenheit«*

Das »Da« hat in diesem seynsgeschichtlichen Begriff *nicht* den hinweisenden Charakter, gemäß dem es sich vom »dort« unterscheidet (*da* und *dort*). Auch das *Dort* ist ein *Da*, genauer im *Da* ($Da \neq ibi$ und ubi).

»Da« meint aber auch nicht soviel wie »angekommen« und so anwesend, vorhanden. Dasein = Beisein; »im Beisein von«, Anwesenung – »*Goethe liebt dieses Wort*« nach Grimms Wörterbuch.

Das *Da* bedeutet das ereignete Offene – die ereignete Lichtung des Seins.

Das »Offene« aber ist begriffen aus dem seynsgeschichtlich verstandenen Wesen der ἀλήθεια, der Unverborgenheit.

(Mit Rilkes Begriff des »Offenen«, Achte Duineser Elegie, hat diese Offenheit nichts gemein, nicht einmal den äußersten Gegensatz dazu; was das geringste wäre, daß eine »Beziehung« ausgemacht werden könnte.)

A. Der seynsgeschichtliche Mensch
und
das Da-seyn (die Inständigkeit)

Vgl. Das Ereignis und der Mensch

228. *Die Inständigkeit*

und das inständige *Denken*.

Das Denken und der Schmerz.

Der Schmerz: der Schrecken des Abgrundes und die Wonne des Abschieds.

Der Schmerz der Armut.

Der Schmerz und die Ruhe des Adels.

Das seynsgeschichtliche Denken als die Erfahrung des Ereignisses ist die Bereitung der nächsten Inständigkeit: *der Austrag des Unterschieds*.

Die Inständigkeit und die Wahrheit des Wortes.

Die Inständigkeit ist der Adel der Armut der Behutsamkeit der Wahr des Anfangs.

Die Inständigkeit ist *so* die Wahrung der Wächterschaft *des* Eigentums, d. h. dessen, dem der geschichthafte Mensch übereignet ist als seinem Eigenen, worin er das Eigentliche *seines* Seins hat. *Das Eigentum*, worin alle Übereignung und alles Zueignen und Zueignenhaben west, ist das Da-seyn.

Die Inständigkeit ist vom Anspruch des Anfangs gestimmt.

Die Inständigkeit west in der ereignishaften Stimmung des Anfangs.

Die Inständigkeit ist aus ihr »gestimmt«.

Es ereignet sich nur *die Stimmung*. Was sie bestimmt und so lichtend sich zueignet, ist der *Muot: die Armut* (nicht Mangel).

229. Der Adel der Armut

Noch ist der Mensch nicht in den Adel seines geschichthaften Wesens er-eignet; denn noch hat er nicht das Verborgene des Anfangs erfahren, daß die Anfängnis das Einzige fordert, daß dem Anfang entspricht die reine Verborgeneheit der Inständigkeit. Sie muß nicht nur *wesen, als* weste sie nicht. Sie muß »nicht«-wesen, d. h. in das Unbekannte zurückgehen – das ist die äußerste Abkehr von aller Vernichtung. Das reine Vorbeigehen an ihr auf dem Gang in die Wahrheit der Anfängnis.

Nur *daß* sich das Denken er-eignet, ist einzig die Not des Anfangs. Nicht ob je Menschen davon Kenntnis haben.

230. Inständigkeit

Behüte das Seltene

Verhüte die Gewöhnung ins Gewöhnliche.

231. Die Inständigkeit im Da-sein

als die begrüßte Erwanderung der Ortschaft der Lichtung des Ereignisses.

Da-sein wesentlich von Ereignis her;

so schon (nur transzendente Temporalität) in »Sein und Zeit« und doch dadurch gerade in den Ansatz beim »Menschen« und zum Weg des Aufzeigens gedrängt.

Jetzt: die Er-fahrung des Anfangs.

232. Wissen

(der Schmerz und die erfüllte Schärfe dieses Wissens) ist die Inständigkeit in der Wahrheit des Seyns.

Nicht Besitz von Kenntnissen.

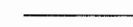
Inständigkeit als Behutsamkeit, Folgsamkeit.

233. Das Ereignis und das geschichthafte Menschenwesen

(das Seyn und der Mensch)

das Da-seyn und die Inständigkeit.

Inständigkeit und Einklang.



234. Der Adel des Menschen und seine Armut

*in der Geschichte des Seyns**

Fernzuhalten sind die metaphysischen Erklärungen des Menschen, die ihn zum sündigen Geschöpf erniedrigen oder zum Übermenschen jenseits von Gut und Böse hinaufsteigern, oder zwischen beiden vermitteln, indem sie entweder die Extreme überhaupt meiden und alles nur bedingt in sowohl – als auch setzen oder die Extreme dialektisch zusammenrechnen.

Der Adel des Menschen ist, seynsgeschichtlich erfahren, seine Ereignung in die Wahrheit des Seyns. Seine Armut ist das Innebleiben im Einfachen des Ereignisses. Adel und Armut gehören zusammen gemäß dem Gewind der Wahrheit des Seins.

* Grundbegriffe 1941, M.A. 47 [GA 51].

Das seynsgeschichtliche Wesen des Menschen ist kein »Ideal«, sondern ist das Geschicht, in dessen Wahrheit je nur das Folgen der Flügsamkeit ist oder die Vergessenheit.

Das Wesen des Menschen lichtet sich in der Erfahrungheit des Ereignisses.

Die Erfahrung selbst ist ereignet.

Der Adel und die Armut (ereignishaft erfahren) gründen das Wesen des seynsgeschichtlichen Menschentums. Dieser Mensch ist nicht »Mensch« und dann noch von Adel und Armut, sondern Adel und Armut ist das Wesen des Übereigneten als des Übereigneten. Der Mensch ist der zu Adel und Armut Ge-eignete.

235. Das Ereignis und der Mensch

Ereignet in die Wahrheit des Seyns ein Seiendes, das im Ereignis der Übereignung der Wahrheit »sich« erfährt als inständig im Da-seyn, aus welcher Inständigkeit sich das seynsgeschichte und demzufolge seynsgeschichtliche Wesen des Menschen öffnet.

Nur der geschichtliche Mensch ist übereignet in das Seyn der Wahrheit, d. h. die Wahrheit des Seyns.

»Durch« die Inständigkeit des Menschen aber, d. h. durch sie hindurch, nicht von ihr hervorgebracht, ereignet sich die Wahrheit des nichtmenschhaften Seienden.

Das Sein des Seienden besteht nicht in der Vergegenständlichung durch ein Vorstellen, auch nicht in der Bewirkung durch ein Schaffen, auch nicht durch ein Sichzeigen in einer Sichtsamkeit, sondern im Ereignis als der Wesung der Wahrheit, aus der dann das Erstanfängliche als Metaphysik fortgegangen und im Fortgang die Erfahrung des Wesens des Seyns hintangehalten ist.

236. Das Offene der Verbergung

Erst dem offenen Bezug, der entwerfend ins Freie befreit, öffnet sich die Verbergung. Aber dies ihr Sichöffnen ist niemals die Verkehrung in das Unverborgene im Sinne dessen, was der Belieblichkeit des Ergreifens und der Leere des Vorfindens nur preisgege-

ben. Das Sichöffnen der Verbergung ist ja Enthüllung dieser und »nur« ihre höchste Bewahrung.

Solches Wunder kann nur in der reinen Innigkeit Ereignis werden. Das bloße Erklären und Verzehren, alles nur auf das Rafften und Besitzen Verzungene vermag dies nie zu verstehen: Das Sichöffnen der Verbergung als reines Zurückbergen in den Einklang von Welt.

237. Die Inständigkeit und die Lichtung des Da

Das Erblühen der Verbergung als *Da sein* durch die Inständigkeit des Menschen.

Das Erglänzen zur Welt – ein Mitgründen der anfänglichen Welt, die nur und erst als Welt der Erde die Lichtung wahr, deren Inzwischen die Entgegnung gewährt.

Noch ist die Erde nicht aus der Wahrheit des Seyns gedacht, sondern nur nach metaphysisch vorbestimmten Erscheinungen erklärt und vernichtet und nachträglich zum bloßen »Reiz« und Flimmer zugerichtet.

Anfängliche Innigkeit erst kann Ursprung sein des denkenden Sagens, das in langer Einsamkeit für sie vorbereitet sein muß.

238. Das Unvergleichbare

Was ist dort, wo wir nicht mehr vergleichen können? Was ist, wenn Etwas das Vergleichen verwehrt? Dann weist dieses Etwas rein zu sich selbst und so *uns* in das Suchen dessen, was es selbst ist – aus ihm selbst.

Dann erscheint die erste Gewähr eines Ganges zum Anfänglichen.

Dann wird die reine Sammlung auf das Eine und Selbe wesentlich. Sie begibt sich aller Verstreuung in die Unruhe – reine Sammlung ist jenes Denken, das erfüllt wird und rein durchstimmt vom Selben. Was aber ist das reine eine Selbe, das Einzige? Das Seyn.

Aber Seyn ist nur als seine Wahrheit. Wie aber west diese?

B. Das Da-seyn
Der Zeit-Raum
Da-sein und »Reflexion«
Inständigkeit und die Stimmung

239. »Reflexion«*

Der Rückschein; daß das Scheinen auf etwas zu scheint und dieses als das Beschienene selbst mit erscheint, so daß das Verhältnis jetzt als solches sich zeigt und als das Bleibende festgehalten wird.

Inwiefern der Rückschein innerhalb der ἀλήθεια gebunden bleibt.

Inwiefern doch schon in der δόξα das Scheinen sich geltend macht und das Verhältnis sich ankündigt.

Inwiefern jedoch erst durch die Einsicht in das ego als ego percipio das *subjectum* als ichhaft sich begründet.

Inwiefern die Gründung der ἀλήθεια (im anderen Anfang) die »Reflexion« von Grund aus wandelt.

Ist jede Reflexion schon »Bewußtsein«?

Unterscheide den Ursprung und den Anlaß der Reflexion. Reflexion und »der Unterschied« im Sinne der Hegelschen Negativität.

Ist die Quelle der Reflexion die Erfahrung (!) eines Rückstoßes, der vom »Erfahrenen«, Vernommenen, Anwesenden ausgeht?

Reflexion und »die Unterscheidung« des Seins und des Seienden: das Seiende *als* ein solches! Das »Als« und die Lichtung der Hinsicht: a) auf ἰδέα

b) auf ego cogito

c) Hinsicht auf als Aussicht in –
Offenheit und Lichtung.

240. Da-sein – »Raum«

Ferne und Nähe – wir denken an die räumlichen Abstände und Erstreckungen. Und dennoch ist der Dingraum uns nur zugäng-

* (dagegen ursprünglich »Lichtung« und »Da« – das »als«)

lich über den Raum, in dem die Sterne sind. Und der Raum der Sterne öffnet sich erst, wenn das sich ereignet, was wir als den Einklang der Herzen ahnen. Nur so können wir im »Welt«-Raum den Sternen den Ort einräumen, den sie uns verbergen oder aber als eine astronomische Stelle zum Schein darbieten.

Nähe und Ferne denken wir als Abstände »im« Raum und ahnen nicht, daß »der Raum« doch erst in der anfänglichen Ferne und Nähe seinen Grund hat.

C. Stimmung und Da-sein
Der Schmerz der Fragwürdigkeit des Seyns
Inständigkeit und Stimmung

Die *Stimme* – lautlose – des Wortes
des Anspruchs des Anfangs

Stimmung – ereignet von dieser *Stimme*

»gestimmt« – nicht im Verhältnis
zu je einer anderen Stimmung –
so *oder so* – verrechnet auf »Belind-
lichkeit«, die gleichwohl, trotz
Da-sein, in der Möglichkeit der
Mißdeutung.

Stimmung und *Antwort*

»Die *Stimmung*« als Wesung des Ereignisses –
nicht »Stimmungen« als Zustände

241. Die Stimmung

stimmt für die eigenste Bestimmtheit des Unbestimmten; das Unbestimmte, aber Gestimmte ist die Fuge der Er-eignung des Anfänglichen.

*

Freude – die Hut und Wahr der Einkehr in das Heimische.
stimmen – nicht »über« Stimmung handeln.

*

Der Un-mut ist die Wut, die sich selbst zerreißen will.

Stimmung ist nicht *unbestimmt* und abstrakt
und
das Konkrete ist nie der Stoff;
es sind »metaphysische« Unterscheidungen, nicht da-seinshafte.

242. »Stimmung«

der seynsgeschichtliche
Schmerz

Alles über die »Stimmungen« zu Denkende muß aus der Erfahrung des Seyns und seiner Fragwürdigkeit und d. h. vom seynsgeschichtlichen Schmerz her gedacht werden.*

Niemals kann der Anspruch darauf gehen, über »die Stimmungen« gleichsam an sich zu handeln und sie in einer absoluten Rangordnung zu gliedern und zur Auswahl gleichsam bereitzulegen. Hier gibt es keine Frage nach einer zuvor anthropologisch angesetzten Mannigfaltigkeit von Stimmungen, über die dann nach Gehobenheit und Gedrücktheit befunden wird, um die Stimmungen gegeneinander auszuspielen und vor allem diejenigen auszuwählen, die der »heroischen« und erfolgreichen »Zeit« gemäß sind; bei welchem Verfahren freilich die »Angst«, und vollends in der geläufigen Mißdeutung, gewiß in den Nachteil kommt, wenn sie überhaupt der völligen Verdammung entgeht.

Sofern »die Stimmung« in »Sein und Zeit« als »Befindlichkeit« begriffen ist, sagt das, sie muß aus dem Da-sein erfahren werden. »Befindlichkeit« meint hier nicht das psychologisch-zuständliche »Wohl«- und »Schlecht«-befinden. »Befinden« sagt hier das ekstatische Sich-be-finden im Da als der Ortschaft des unheimischen Zeit-tums des Da-seins. Zeit als Zeit-tum ist das Wesen der »Zeitlichkeit« des Da-seins.

»Die Stimmung« ist hier bereits die Gestimmtheit aus der Stimme, d. h. dem zugeordneten Anspruch der Fragwürdigkeit des Seyns. Die Grund-stimmung ist die solchem Anspruch antworten-

* (der Schmerz als die Lichtung des Unterschiedes - dieser selbst)

de »Stimmung«, der Schmerz der Fragwürdigkeit. Die Stimmung muß auch in ihrem Wesen aus dem Wesen des Schmerzes erfahren sein als der Abgeschiedenheit der Innigkeit; (nicht etwa darf der Schmerz als »Stimmung« im gewöhnlichen Verstande zu einem »Gefühl« mißdeutet werden).

Stimmung ist innestehendes Hören auf – (antworten) die Stimme der Würde des Seyns, welche Stimme in den Schmerz der Fragwürdigkeit des Seyns stimmt.

»Die Stimmungen« des Da-seins »kommen« aus dem Seyn; sie sind unausweichlich; aber sie sind gleichwesentlich nie überfallende Zustände, sondern inständiglich, sind *erfahrend*.

»Über« die Stimmungen muß hier gedacht werden in dem Sinne, daß die Stimmungen seynsgeschichtlich erst er-dacht und d. h. denkend erfahren werden. Dieses Erfahren ist dann zugleich auch in einem nachfolgenden Sinne »stimmend«. Der Schmerz birgt in sich die ursprüngliche Einheit der Freude der Innigkeit und der Trauer der Abgeschiedenheit.

Die Freude ist die Hut und Wahr des Seyns in seiner Verwindung und Bergung in den Anfang.

Die Trauer ist die Hut und Wahr des Seyns in seiner Verwindung und Entgägnis in den Untergang des Anfangs.

Freude und Trauer und ihre schmerzliche Einheit zumal bestimmen sich aus der Anfängnis des Anfangs.

Wenn nun aber das seynsgeschichtliche Denken versucht, zunächst unmittelbar das Sein zur Erfahrung zu bringen, muß es das Sein schlechthin gegen alles Seiende unterscheiden und zugleich gegen das in ihm selbst wesende Gegenwärtige, das Nichts. Das seynsgeschichtlich zu erfahrende »Nichts« (der erste, nur halbgeglückte Versuch in »Was ist Metaphysik?«) hat die Stimme des Seyns nicht weniger als dieses selbst; und das Nichts stimmt in die Angst, als Angst des inständiglichen Da-seins begriffen; (was nichts zu tun hat mit der gewöhnlichen »Lebensangst«, sofern man »Dasein« nach der gewöhnlichen Bedeutung, etwa wie Nietzsche, mit »Leben« gleichsetzt.).

Die Angst des Nichts ist die Angst des Schmerzes der Fragwür-

digkeit des Seins. »Die Angst« ist in dem genannten Vortrag auch nur genannt im Zusammenhang einer Entfaltung einer »metaphysischen«, d. h. der Seinsfrage im Sinne von »Sein und Zeit«.

Die Angst des Schmerzes ist in ihrem Wesen selbst der Schmerz der Fragwürdigkeit des Seyns in seiner eigenen Gegenwärtigkeit. Die Angst des Schmerzes ist nicht Angst »vor« dem Schmerz, sondern die aus dem Schmerz entspringende Angst, als Erfahrung des Nichts.

243. Die Stimmung des Denkens ist die Stimme des Seyns

Was sagt die Stimme? Welches ist die Stimmung? Wie wird die Stimmung im Denken und durch es frei? Wie wird sie selbst stimmend und bestimmend?

Weil das Denken des Seyns nie »das Sinnliche« in Anspruch nehmen kann, möchte man meinen, es müsse sich doch eine Art von Versinnlichung der Begriffe verschaffen. Aber der Ursprung der »Begriffe« ist die Stimmung – das Stimmende ist das, was das Denken unbedürftig des Sinnlichen und der Bilder macht. Ihr Bildloses ist nie vollkommen. Aber die Reste des Bildhaften sind auch nie die Stützen der vermißten und zu unrecht vermißten Versinnlichung.

Aber welche Stimmung? Welcher Mut?

Die Grundstimmung und die Stimmungen.

Die Stimmung ist nicht »unbestimmt«.

Der Grundirrtum ist, daß »die Stimmung« psychologisch nur halb und damit verdorben im Wesen betrachtet und nach dieser Vergegenständlichung beurteilt wird:

1. als unbestimmt und deshalb »allgemein« und deshalb »abstrakt«, fließend – leer, eine »logisch«, »psychologische« Deutung der Stimmung.
2. als schwache Haltung, Zustand und bloße Stimmung, Gefühl.
3. als das Untergeordnete zur Nachbarschaft der sonstigen Vermögen (Wille und Vernunft und Leidenschaft), die Blässe – Schärfe.

Statt dessen: Da-sein – das Grundwesen der Stimmung aus dem

Stimmenden; die Einzigkeit und Entschiedenheit und Helle und Fülle und der Ausgriff der Stimmung und ihr Gründen.

Stimmung und Gemüt, Mut; Stimmung und Stimme – Wort.

(»Sein und Zeit« noch mißdeutbar; »Belindlichkeit« als Zustand! Der Hinweis auf das Offene genügt nicht, wenn nicht zuvor Offenheit.)

244. Untergang und seine Stimmung*

ist Eingang unter die Behütung, die als Verbergung den Abschied an sich genommen. Abschied behütet anfänglich. Rechnerisch gedacht ist der Untergang die Zerlösung und das Verschwinden des Habhaften und Vorhandenen. So bleibt Untergang ein Charakter des Seienden im Sinne des Wirklichen. Untergang ist dann der Fall in das Nichtwirkliche und dieses allein gilt für das Nichts.

Der Untergang, dessen Wesen ereignishaft innig ist, trägt die Innigkeit im Wesen und diese ist der Abschied. So erfahren west der Untergang gleich dem Anfang seynsgeschichtlich. Der eigentliche Anfang ist der untergehende Anfang.

Die Innigkeit des Untergangs, der Abschied, ist die Verschweigung des Seyns und so dessen Stimme, die anfänglich das Seyn verwindet und aus solcher untergänglichlichen Verwindung stimmt in das Danken.

In der An-stimmung des Dankes als des Gegrüßtseins des Menschen ereignet das Ereignis des Daseins.

Abschied behütet anfänglich und grüßt in ereigneter Innigkeit der Anfängnis.

245. Da-sein und Danken

ist Empfängnis der Er-eynung des Wesens der Wahrheit als Lichtung des Anfangs.

Die Empfängnis ist selbst ereignishaft und bedarf keines Wirkens, keiner »Ergebnisse« und Folge.

Das Da-sein als Empfängnis ist das Seyn.

* Vgl. Der Schmerz der Fragwürdigkeit des Seyns.

Das Seyn ist der Glanz des Anfangs im Inzwischen, darein sich das Wahre gelichtet hat und als »das Seiende« anfänglich »ist«.

Da-sein ist der er-eignete Zeit-Raum, die Herd-stätte der Erinnerung. An diesem Herd glüht verborgen die Anfängnis.

Die Inständigkeit der Empfängnis ist das Danken. Danken hier im anfänglichen Wesen übernommen.

246. Die Grundstimmungen der Seynsgeschichte

Das Erstaunen	(der erste Anfang) der Anfang im Aufgang – die φύσις selbst.
Das Sichwundern	(der Beginn der Metaphysik)
Das Erschrecken	(Übergang) – die Freiheit der Schmerz der Fragwürdigkeit.
Das Danken	(Gehorsam zum anderen Anfang).
Die Scheu	(Ereignung in den Gehorsam) die Inständigkeit des Horchens, <i>Sichfügen</i> ins Hören, Fügbarkeit.

Im *Danken* erst werden wir zuvor gestimmt für Denken und Dichten und ihre künftige seynsgeschichtliche Wahrheit.

Danken und Gegrüßtsein.

Gruß und Ereignis.

Der Anfang.

247. Die Grundstimmungen der Seynsgeschichte

Stimmung ist der Name für das Stimmende der Stimme des Seyns, welche Stimme so heißt, weil sie das Hörbare ist für das Hören als Horchen des Gehorchens eines anfänglichen Gehorsams, die Fügbarkeit, die selbst einzig geschichtlich und als diese auch einzig schon be-stimmt.

Das Hörbare des Gehorsams.

Die Scheu; ihre Wahrung ist das Danken.

Danken zugleich wieder Gegrüßtsein.

Das Hörbare als das Vernehmbare eines Grußes.

So nicht *eine* Stimmung nur ausgezeichnet, sondern jetzt über-

haupt erst das stimmende Wesen der Wahrheit des Seyns ins Offene und das Wissen gebracht.

Nur aus dieser einzigen Stimmung das Wesen der »Stimmungen« wesentlich; seynsgeschichtlich; die Wahrheit des Nichts und die Angst. Angst und Scheu und das Da-sein als Sorge.

Inwiefern die Stimme das Be-stimmende. Was ist das Bestimmbare – im Stimmen erst *angestimmte*? d. h. ins Wesen gehobene? Das Da-sein und seine Inständigkeit.

(»Stimmungen« auch in »Sein und Zeit« bereits Auszeichnungen des »Daseins«, dieses aber ganz von Sein und Seinsfrage her bestimmt, nirgends anthropologisch.

Sein und Nichts

Nichts und Angst.

Das Nichts als der Stoß ins Seyn – für die Schwerhörigen und Ungehorsamen.)

Stimme und Freiheit.

Das Seyn als das Er-stimmende, das erst das Wesen des Da-seins an-stimmt.

248. Die Er-stimmung

Worauf stimmt das Seyn, wesend in seiner Wahrheit, einst das Da-sein? Zuvor muß dieses selbst erst erstimmt sein.

Welche Inständigkeit muß sich als Wesen des Menschentums selbst ins Da-sein gründen?

Welche Ausblicke und Grundstimmungen müssen dem Menschentum geschenkt und von ihm bewahrt werden?

Warum dürfen wir diese Fragen nicht mehr als solche von rechnenden Maßnahmen auffassen und beantworten? Weil sonst die Bewußtheit nur noch einmal sich verhärtet.

Weil aber Bewußtsein trotz aller Gegenversicherung »das Leben« des neuzeitlichen Menschen trägt und der Machtwille als Wille ganz in dieser Bewußtheit hängt, kann nur das wesentlich Andere zur Bewußtheit, die *Besinnung*, den Übergang erdenken.

Aber auch so müssen erst die seltenen Herzen, die unmittelbar das Schweigen vernehmen, darin wandern.

249. *Die Stimme, die Stimmung, »die Gefühle«*

Nie genug kann bedacht und gefragt werden, ob denn »die Gefühle« nur »ein trüber Dunstkreis« sind, der in ein Seelenleben eingelagert bleibt, oder ob diese Ansicht der Gefühle nicht einem zwiefachen Irrtum entstammt: einmal der Auffassung des Menschen als eines Lebewesens, das mit Vermögen ausgestattet ist; und dann der Verrechnung der Vermögen aus je einer Bevorzugung einer besonderen Klasse (der Vernunft, des Willens).

Der zwiefache Irrtum ist überdies von einer besonderen Hartnäckigkeit, weil er in jeder Hinsicht als Irrtum verborgen bleibt und im Schein des Selbstverständlichen wie die reine Wahrheit erscheint, der dann auch jedermann schon zugestimmt hat.

Auch diese Mißdeutung der Gefühle erfährt ihre eigentliche Verfestigung in der Seinsverlassenheit des Seienden, innerhalb deren die Subjectität sich aus-lebt.

Man beschreibt dann »die Stimmungen« wie »Typen« von »Flugzeugen«, die es eben gibt. Und man macht bei diesem Beschreibungsgeschäft große Entdeckungen.

IX. DER ANDERE ANFANG

Anfang und Ereignis

250. Worin west die Wesenseinheit von Ereignis und Anfang?

Inwiefern ist der Anfang ereignishaft? Inwiefern ist das Ereignis anfänglich?

Aus der Innigkeit beider ist die ereignishaft-anfängliche Einheit zu wissen.

Diese »Einheit« ist der Abgrund des Unterschieds und die Ortschaft des Schmerzes des seynsgeschichtlichen Denkens. Diese »Einheit« ist die Anfängnis des $\epsilon\upsilon$. Aus ihr lernen wir künftig erst ahnen, weshalb das $\epsilon\upsilon$ die Not des erstanfänglichen Denkens war. Das $\epsilon\upsilon$ selbst schon nur aus der $\alpha\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ her (vgl. $\tau\acute{o}\ \gamma\alpha\rho\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$).

Befremdlich muß erst langhin sein, daß Ereignis und Anfang innig dasselbe »sind«.

Das Ereignis ist die Anfängnis des Anfangs. Der Anfang ist das Versagen des unterschiedhaften Abschieds.

251. Die Gegenwendigkeit im Ereignis und Anfang
Das Ereignis als Übereignung der Lichtung und Verweigerung der Gründung.

Die Verweigerung als das Versagen; diese Versagung das anfängliche Wort des *anfänglichen Anspruchs*.

Die Anfängnis als ab-gründend und doch aufgehend.

252. Der Anfang

Anfänglich ist der Anfang nicht in der Anfängnis; er beginnt im Unangefangenen, sofern er sich seiner entwindet, um aufzugehen. Die Entwindung ist das Verborgene der Unverborgenheit.

Die Entwindung hat zur Folge den Fortgang in die Metaphysik. Die Entwindung verlangt, soll der Anfang einst anfangen, die Verwindung in das Gewinde der Anfängnis.

Der andere Anfang ist *der* Anfang *anders* als der erste – der erste ist anders noch als der andere.

Die Entwindung und die Verwindung wesen in der Anfängnis. Die Entwindung des Seins und der Wahrheit aus dem Gewind.

Erst im anderen Anfang wird Anfängnis erfahren und die Lichtung des Anfangs selbst gewährt.

Die Gewährung aber fordert die Wahrheit der behutsamen Folgsamkeit in den Untergang.

Der Anfang ist der Abgrund der Lichtung des Unterschieds in das Einfache des Daß des: »es ist«.

Der Anfang ist abgründend und die Versagung des Grundes; denn überall wo ein »Grund«, da ist Aufhören der Lichtung. Alles Begründen endet im Dunkel des Grundes. Dem widerspricht nicht, daß das Erklären auf ein Klares zurückgeht. Dieses Klare ist jedoch nur »klar« nach dem Licht des *Erklärens* und nach dem Bezirk, in dem das Vorstellen sich hält und begnügt. Das »Klare« des Erklärens kennt nicht die Lichtung des Seins, sondern umfaßt nur eine Weise der Vorgestelltheit von Seiendem. (Die »Prinzipien« einer Erklärung, die selbst als das Letzte und Erste angesetzt werden und das Anfängliche der Wahrheit ihres Seins nicht kennen und nicht kennen dürfen, denn sonst fehlte jeder Anhalt und Ausgang.)

Der Grund ist Aufhören der Wahrheit.

Der Abgrund ist Anfängnis des Anfangs der Wahrheit des Seyns.

253. Der Anfang

ist der Anfang »des« Seins. Er ist die Wesung des Seins in seine Wahrheit. Das Sein wird dem geschichtlichen Menschen zunächst, d. h. im Beginn, bereits unterwegs auf seiner Wesung offenkundig und dabei, weil als *φύσις* entborgen, sogleich auch als das Vorherige festgehalten und dann dem Seienden zugekehrt. So bedarf es der Erfahrung, daß das Sein in sich geschichtlich ist und d. h. anfänglich.

Der Anfang meint nicht Beginn und meint vollends nie Beginn des Seienden und dies gar im Sinne einer erklärbaren Entstehung aus »etwas«.

Um den Anfang zu denken, müssen wir zum voraus schon in der Erfahrung des Seins von diesem zu ihr ereignet sein. Wir können uns des Anfangs nie bemächtigen. Der Anfang kann uns nur in das Da-seyn übereignen. Aber wir können den Muot zum Sein pflegen, sofern wir dem Sein schon, durch die Metaphysik, überliefert sind. Weil aber die Metaphysik gerade das Sein selbst bei allem Denken der Seiendheit nicht erfahren kann, es aber gleichwohl zu Gemüte führt, ist für die Aufmerksamkeit auf das Seyn wesentlich, die Metaphysik selbst und d. h. das Abendland in seiner Geschichte zu erfahren.

Das Sein als den Anfang und den Anfang als das Seyn zu erfahren ist für alles gewöhnliche Vorstellen, Wünschen und Rechnen notwendig befremdlich. Und schon der Versuch, diese Befremdung abzuschwächen, statt sie zu entfalten, zeugt vom Nichtverstehenkönnen dessen, was hier gesagt werden muß.

Die Sage des Anfangs erklärt nichts; und sie gibt keine Hilfsmittel an die Hand, um sich im übernommenen Seienden gemäß den festgelegten Horizonten »besser« zurecht zu finden.

Die Sage des Anfangs bringt die Erschütterung in das Seiende, ohne daß dieses sich jemals wirkungsmäßig »angehen« lassen dürfte vom »Sein«.

254. Der letzte Gott

ist der älteste, anfänglichste, der in der Anfängnis des Anfangs zu seinem Wesen entschieden wird; der als seiender nur sein kann, wenn ihm, was er selbst nicht vermag, die Wahrheit des Seyns anfänglich gegründet ist.

Die Er-eignung in das Ereignis gibt erst den Zeit-Raum seines (des letzten Gottes) Erscheinens.

Die höhere Anfänglichkeit des alten, d. h. des ersten Anfangs muß sich ereignet haben.

Alle Versuche, »Religion« zu machen und zu planen, zu vergangenen zurückzukehren und sie zu erneuern, sind Irrgänge des metaphysisch-historischen Meinens.

Die Flucht der griechischen Götter gründet in der Verstörung

des kaum enthüllten Wesens der ἀλήθεια. Das Vordringen des Seins als ἰδέα ist das Ende des Göttertums.

Der letzte Gott ist nicht der übrig gebliebene »restliche« Gott und das bloße Ende, sondern der erstanfängliche und höchste Gott; alle Gewesenen wesen mit ihm, indem er »ist« – der anfänglich nie Wirkende.

Der letzte Gott erst gründet die Wesung dessen, was, schlecht gerechnet, die Ewigkeit heißt.

X. WEISUNGEN IN DAS EREIGNIS

A. Der Austrag des Unterschieds (der Unterscheidung)
Die Erfahrung als der Schmerz »des« Abschieds^a

Die Hinfälligkeit des Fragens
im seynsgeschichtlichen Denken

Die Fragwürdigkeit des Seyns
ist in Wahrheit die Anfängnis seiner
Verwindung, der das Denken folgt.

255. *Der Schmerz – die Erfahrung – das Wissen*

Der Schmerz

Die Erfahrung der Austrag des Unterschieds – das Denken

Das Wissen

aus der Inständigkeit im Da-seyn und d. h. aus dem geschichthaften Menschentum zu denken.

Das sagt aber: alle diese Bestimmungen sind Ereignungen des Menschen in die Einzigkeit seiner Auszeichnung: die Behutsamkeit und d. h. Hut und Wächterschaft der Wahrheit des Seyns.

Zunächst allerdings ist bei der Kennzeichnung von »Schmerz«, »Erfahrung« usf. der Schein unvermeidlich, als würden anthropologisch oder psychologisch Vermögen »des Menschen« herausgegriffen und willkürlich definiert.

256. *Die Erfahrung*

ist der Schmerz des Abschieds, welcher Schmerz in die Verwindung des Seyns gehört und als verwundener erst die Wonne und den Schrecken zumal entfaltet. Die Verwindung des Schmerzes

^a hier »Schmerz« zwar inständiglich, aber noch nicht ereignishaft: das Schmerzende.

folgt der Verwindung des Seyns und ist aus dem Seyn ereignet. Die Verwindung des Schmerzes hebt ihn nicht auf, sondern bringt ihn zurück in das Bleiben.

Die Erfahrung ist die Rückkehr in den Unterschied, der abschiedlich in sich selbst die Geschichte des Seyns übernommen hat. Die Erfahrung ist die Rückkehr in die Geschichte des Seyns.

Zur Erfahrung gehört das Erhalten in dem gedoppelten Sinn des Empfangens und Bewahrens.

Das Erhalten der Erfahrung ist die gelichtete Eingenommenheit in das Bleibende. Das Bleibende ist das Bleiben. Das Bleiben ist der Anfang. Dieser bleibt im Ab-grund. Dieses Bleiben ist der Untergang.

257. Der Schmerz des Austrags

Der Schmerz ist die anfängliche *Schärfe* des erfüllten Wissens. Der Schmerz ist die Langmut, die ausständig den Schrecken des Drohenden und die Wonne des Lockenden zumal ursprünglich gesammelt hält.

In dieser Ausständigkeit in den Zeit-Raum der Kehre (die Wahrheit des Seyns als das Seyn der Wahrheit – wesend als nächster Ring der Verwindung der Anfängnis) ist der Schmerz die Inständigkeit im Erfahren der Ereignung.

Im Schmerz des Austrags ist allein das Seyn gelichtet für den seynsgeschichtlichen Menschen. Die Wahr (bewahrende Verwahrung des Ereignisses) wahrt allein die anfängliche, reine »Gegenwart«, falls jemals von dieser eine Rede sein darf.

Der Schmerz ist die anfängliche (dem Anfang antwortende und so entsprechende) Verklärung des einzigen Wissens. Der Schrecken des Ab-grundes im Anfang und die Wonne des Ab-schieds in die Er-eignung sind anfänglich und nicht von der Art, daß »Gefühle« sie je erreichten.

Im ausständig-inständigen Wesen des Schmerzes ruht die Erfahrung des Ereignisses, welche Erfahrung stets den Unterschied in seiner Geschichte zum Wissen bringt.

Diese Er-fahrung ist das Wesen des seynsgeschichtlichen Den-

kens, das selbst wieder die Erfahrenheit gründet, in der das seynsgeschichtliche Wesen des Menschen das Un-heimische bewahrt, das die Ortschaft des Abgrundes ist für den Menschen.

Vom Wesen dieser Erfahrung aus bestimmt sich die Unerfahrenheit, die erst im Zeitalter der Verendung des Zwischenfalls der Metaphysik ans Licht kommt. An dieser Unerfahrenheit ist dann erst die Erfahrungslosigkeit zu erkennen, die in der Metaphysik durch das Schauen, Rechnen, durch die Gewißheit und das System ersetzt werden sollte, ohne daß je das zu Ersetzende sich bekannt machen dürfte.

Die Unerfahrenheit für den Anfang und im nächsten für die Kehre des Ereignisses begründet aber zugleich die Herrschaft und Hartnäckigkeit der Metaphysik.

In der Metaphysik ist der Schrecken des Abgrundes und die Wonne der Er-eignung, ist dieser zweifach-einige Schmerz des Abschieds in die Anfängnis unbekannt und unzugänglich. Die Überwindung der Metaphysik aus der Verwindung des Ereignisses.

258. Der Austrag als Danken

(Erfahrung und Denken)

Der Austrag der Unterscheidung, sofern diese dem Unterschied in die Verwindung folgt, ist die Inständigkeit im er-eigneten Eigentum der Armut des Einfachen der Anfängnis. Die Inständigkeit im zu-geeigneten Eigentum der Armut ist der Adel des Dankens.

Das Danken ist nicht eine Zugabe zum seynsgeschichtlichen Denken, sondern es gehört zur Auszeichnung des Schmerzes der Erfahrung des Ereignisses.

Dieses Danken ist nicht die Unterwürfigkeit dessen, der beseligt ist über den Besitz einer Habe, die ihm alles leicht macht. Dieses Danken ist das Hochgemute des hohen Mutes, der das Wagnis der Auszeichnung zum Austrag anerkennt. In diesem Danken ist das seynsgeschichtliche Denken wesentlich die Er-fahrung der Zuge-wiesenheit in die Wahr-heit des Seyns.

Dieses Danken ist die er-eignete Bereitschaft zur Unheimlichkeit im Ab-grund des Anfangs. Aus diesem Danken ist das volle Wesen des Denkens als Austrag und Erfahrung gefügt. Im Austrag sind *Erfahrung* und *Denken* dasselbe; aber ihre Bestimmung läßt sich nie aus der anthropologischen Umgrenzung von Erkenntnisvermögen gewinnen.

Das Wesen der Erfahrung, alle ihre Momente einheitlich in eins gedacht, entspringt dem Wesen des Schmerzes als des wissenden Austrags des Unterschieds in den Abschied. In der seynsgeschichtlichen Erfahrung wird die äußerste Trennung des denkenden Menschen vom Seyn als dem Anfang erfahren: dieses, daß die Übereignung des Seyns die Innigkeit der fernsten Nähe ist. Die fernste Nähe waltet hier, weil nichts Anschauliches, nichts Bildhaftes, nichts, was dem Greifen und Handhaben unmittelbar faßlich sein könnte, hier west, aber west in einer Nähe, die doch keine Anwesenheit eines Anblicks und irgendeiner Berückung je erreichen könnte, weil all solches entweder in das Gegenständliche sich verfestigt oder, jeden Abstand übergehend, nur in das Stumpfe einer Reizung und eines Gefühls blinder Empfindungen oder der Brutalität eines bloß Elementaren hinabfällt. Die seynshafte Nähe des Fernsten ereignet sich im Schmerz der Erfahrung des Ereignisses.

Das anfängliche Denken denkt den Anfang abschiedlich, es folgt ihm in den Abgrund. Das Denken des Abschieds ist einzig erfüllt von der Anfängnis des Anfangs. Es denkt das Einfache dieses Einzigen und hat nichts mehr, was es noch begreifen möchte. Dies ist die anfängliche Armut. Sie ist der Mut, der sich den Anspruch des Anfangs zumutet. Das seynsgeschichtliche Denken bleibt als menschlicher Versuch stets im Notstand, daß es aus dem Gewohnten her in das Ereignete ankommt. Jedesmal bedarf es der anfänglichen Aufmerksamkeit auf die Weisungen des Daseins.

259. Der Austrag des Unterschieds

(Fragen und Fragwürdigkeit
des Seyns)

ist der Schmerz der Erfahrung des Ereignisses, d. h. der Unterscheidung als Wesens aus dem Unterschied, der in den Abschied sich verwindet. Der Austrag ist Denken. In diesem Denken ist auch das »Fragen« überwunden.² Was heißt »denken«? Bezug des Seyns *als solchen* zum Menschen. Doch die Überwindung des Fragens ist nicht der Übergang in das Fraglose.

Der Austrag ist, wenn das so noch gesagt werden könnte, *fragender* als jede Frage, weil er dem Ab-grund gehört und deshalb nicht bei einem Grund stehen bleibt, sondern über ihn zurückgeht. Wenn dieses das Wesen des Fragens ist, dann hat der Austrag die Art des anfänglichen Fragens dessen, was als abgründiger Anfang das Fragwürdige selbst ist. Sofern die Wesung des Seyns (Kehre) dem Anfang gehört, lichtet das Seyn seine Würde für solches Fragen. Aber weil wir leicht nur im metaphysischen und wissenschaftlichen Fragen (in Problemen des Erforschens und Rechnens und Erklärens) beharren, wird diese Rede vom »Fragen« und der Fragwürdigkeit zu gern in diesen Bezirk herabgesetzt. *Anfängliches Fragen* ist der Austrag des Unterschieds im Schmerz der Erfahrung des Abschieds; Austrag in den Anfang.

Der Austrag des Unterschieds ist das Aufmerken auf den Ab-grund; dieses Aufmerken ist in sich die Gründung der Wahrheit des Anfangs.

Der Austrag als der Schmerz der Erfahrung des Abschieds der Verwindung ist *fragender* als jede Art von Frage, gesetzt, daß das Fragen die er-eignete Bezug-nahme auf den Anfang ist, d. h. auf das untergängliche Woher, das als das Gewesende das reine Kommen ist der Lichtung.

Streng gedacht ist das Fragen nur dort, wo der Bezug zum Sein schon festgemacht und aus ihm her, in seinem Lichte, *ιδέα*, das

² »Fragen« im Sinne des metaphysisch-erklärenden und »Wesen« bestimmenden, Bedingung der Möglichkeit.

Seiende, was es ist, τί τὸ ὄν – befragt wird. Das Fragen ist nur in der Metaphysik und ihr zufolge in »der Wissenschaft«.

Im Sinne des streng genommen Fragens (nach dem Was, Warum, Wodurch, Wozu, Woraus des Aussehens und Bestehens, der Gewirktheit und Hergestelltheit und Vorgestellttheit und Gegenständlichkeit und des Bestandes) ist das anfängliche Denken kein Fragen. Der bisherige Versuch, dieses Denken der Wahrheit des Seyns gerade als das eigentliche Fragen zu kennzeichnen im Hinblick auf die Fragwürdigkeit des Seyns, ist unzureichend und ein Mißverständnis des seynsgeschichtlichen Denkens. Die Kennzeichnung dieses Denkens vom Fragen her und als Fragen wird hinfällig. Sie darf sich in die Sage des Ereignisses nicht mehr einmischen. Was unter dieser mißdeutenden Kennzeichnung in den bisherigen Versuchen gedacht wurde, behält seine Wahrheit, entbehrt jedoch der Entschiedenheit der Abhebung des seynsgeschichtlichen Denkens gegen die »Metaphysik«.

Die Hinfalligkeit des Fragens ist aber nicht das Ausweichen in den Glauben und die Flucht in das Nicht-mehr-Denken. Im Gegenteil: die Hinfalligkeit des Fragens muß selbst ausgetragen werden im Austrag des Schmerzes des Abschieds. *Der Austrag ist wesentlich inständiger im Ab-grund* als alles Fragen, das doch schon auf sich versteift und zugleich das Sein in seiner Wahrheit nicht erreicht und schon gar nicht von ihm ereignet wird.

Der Austrag ist auch nie Dichtung, weil der Austrag der Verwindung in den Anfang folgt und nie der Darstellung des Seienden als Wohnstatt und Gast-haus der Menschen und der Götter.

Der Austrag ist die Sage der Geschichte des Seyns.

Der Austrag ist das ereignet-ge-eignete inständige Wort des Bezugs des Seyns zum seynsgeschichtlichen Menschen, wobei die Rede von »Bezug« stets verfänglich bleibt, da sie unterstellt, das Seyn sei dergleichen wie ein abstehender Gegenstand.

260. Das anfängliche Denken ist abgründendes Denken

Im ersten Anfang, dem die Entwindung aus der noch unerfahrenen Kehre gemäß ist, erscheint der Abgrund nicht als Abgrund.

Aber er zeigt sich, für die Erfahrung aus dem anderen Anfang, als die Wesung der Verbergung, die das Verborgene ereignet, dem sich die Unverborgenheit entwindet. Deshalb hat die Wahrheit die Wesensart der Ab-ringung (α -). Im Aufgang erscheint das Seiende. Im ersten Anfang, der als der erste erst einmal aufgehen muß, bleibt die Anfängnis verborgen. Sofern mit der Wahrheit (des Seins) das Geschicht anhebt, wird die Gründung des Menschentums im Seienden die Not. Die Gründung kann sich unmittelbar auf das im Sein wesende Seiende berufen. Die Götter wesens unmittelbar im Seienden als Seiende.

Im anderen Anfang aber, wo die Anfängnis des Anfangs in ihre Wahrheit kommt, öffnet sich der Ab-grund des Anfangs. Dies verwehrt nicht die geschichtliche Gründung, sondern fordert sie aus der anfänglichen Ereignung; denn im Abgrund erst hat die Gründung ihre anfängliche Notwendigkeit und Schärfe. Wo Gründer sind, müssen jetzt zuvor Abgründende sein, die das Seyn in seiner Verwindung zur Anfängnis in die Erfahrung bringen und die Wahr des Abschieds bewahren. Diese Inständigkeit zeichnet die Geschichtlichkeit im anderen Anfang aus. Deshalb ist hier das anfängliche Denken nicht νοεῖν und λέγειν, sondern das abgründende Erfahren als Austrag des Unterschieds in den Abgrund. Von dem jetzt wahren [?] Dichten als Stiften des Bleibens her gedacht, ist das seynsgeschichtliche Denken ein Ent-stiften; nicht als würde die Stiftung rückgängig gemacht, nicht als sei das Denken überhaupt auf die Dichtung bezogen; Ent-stiftung sagt hier nur: das seynsgeschichtliche Denken ist, wenn es gegen das Dichten unterschieden wird, entrückt dem Bereich der Dichtung, getrennt von seinem Wesen; in solcher Trennung allerdings sind das Dichten und das Denken der künftigen Zeit sich nahe.

Das Dichten ist das An-denken an das Fest – die Weile des Heiligen.

Das Denken ist das Ent-stiften zum Austrag des Unterschieds.

261. *Das Seyn ist erfahren*(Erfahrung und
Einkehr)

wenn die Wahrheit des Seyns eigens zum Austrag in die Inständigkeit im Da-sein kommt. Beides ereignet sich zur Weile der Erfahrung der Kehre. Diese Erfahrung ist als *die* Erfahrung die Einkehr in die Verwindung, aus der sich die Kehre ereignet. Solange das Wort der Wahrheit des Seyns ausbleibt, ist kein Zeichen, daß die Einkehr sich ereignet hat. Das Wort der Wahrheit des Seyns muß aber auch erst vorbereitet werden durch ein Sagen des Wesens der Wahrheit dergestalt, daß darin das anfängliche Wahre übernommen ist (W.S. 37/38).*

262. *Die Frage: inwiefern?*(das abgründige
Denken)

Diese Frage ist die einzige Frage des anfänglichen Denkens. Sie denkt ab-gründig das Seyn in seiner Wahrheit, d. h. die Kehre in die Ferne ihrer Verwindung in den Abschied. Sie denkt in das Fernste der Abgründung und hält in dieser Fernung die Anfängnis in der ihr gemäßen Nähe. In diesem Fragen liegt ein ständiges Anerkennen des Anspruchs der Versagung.

Dieses Denken ist die reine Erfahrung des anfänglichen Daß des »ist« des Seyns selbst; das »Daß« – aufgehend aus der ereignishaften Anfängnis und nur dieses Daß.

Hier hat kein »Warum« eine Stelle. Denn jedes Warum? wäre eine Entwürdigung und ein Nichterfahren des Anfangs, weil es ihm schon im Hinwegfragen nach einem Grund einmal die Anfängnis abspricht und zum anderen noch vergißt, daß hier nur ein abgründiges Denken gemäß bleibt, das im Schmerz des Abschieds die Gunst der Anmut der ereignishaften Versagung erfährt.

* Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte »Probleme« der »Logik« [GA 45].

263. *Das seynsgeschichtliche Denken sagt das Seyn*
(das seynsgeschichtliche »ist«)

Das seynsgeschichthafte »ist«, worin das Seyn in seiner Verwindung gesagt wird, empfängt seine Bedeutung aus dem Wesen des Anfangs. Alles Wort dieses Denkens bedeutet von dieser Wahrheit her, die als die Kehre west.

Das »ist« behält hier überall die anfanghafte Fülle und bedeutet:

ereignet
fängt an
verwindet
kehrt
unterscheidet
abschiedet.

264. *Der Austrag und das Fragen*
Die Fragwürdigkeit des Seyns

Im Übergang zum seynsgeschichtlichen Denken ist oft die Rede (vgl. die früheren Manuscripte und Vorlesungen) von der Fragwürdigkeit des Seyns und zwar in dem Sinne, daß im Fragen die Würde des Seyns anerkannt und in ihrer Würdigkeit erst gezeigt sei. Hiergegen könnte sich das Bedenken vordrängen, daß doch das Fragen eher eine Neugier und Zudringlichkeit sei, daß es das Befragte zum Fragen herab- und in seinen Machtkreis hineinziehe, wodurch offenkundig das Gegenteil einer Würdigung, nämlich eine Entwürdigung erreicht werde. Allein die Betonung der Fragwürdigkeit des Seins besagt zunächst für die ersten Schritte innerhalb der Überwindung der Metaphysik, daß im Unterschied zum Vorrang des Seienden und der Seiendheit (Seinsvergessenheit) das Sein selbst in seiner Wahrheit das Ursprünglichere sei und den Anspruch erheben dürfe, von Denken und Fragen nicht übergangen zu werden. Sofern nun dies Fragen selbst der Wahrheit des Seyns nachgeht, läßt es ihm eigens (*für* den Menschen zugleich) die Ursprünglichkeit seines Wesens zukommen, und insofern ist das Fragen, von der vormaligen Vergessenheit aus

gesehen, ein Würdigen der Würde des Seyns. Das Fragen selbst hat seine eigene Auszeichnung, weil es nicht etwas zu sich her zerzt, sondern umgekehrt alles Denken dem Wesensanspruch der Wahrheit des Seyns zuwendet.

Aber in dieser echten Wesensart des Fragens der Seinsfrage (im Sinne des Denkens auf die Wahrheit des Seyns zum Unterschied gegen das Fragen nach der Seiendheit des Seienden in der Metaphysik) wird doch zugleich noch seine rückbezogene Abhängigkeit von der Metaphysik deutlich. Das Denken des Seyns versucht hier noch, sein Wesen durch die Kennzeichnung der Andersartigkeit gegen die metaphysische Art, also doch mit Hilfe dieser zu bestimmen. Der positive Sinn der Fragwürdigkeit (im Unterschied zur Fraglichkeit und Zweifelhaftheit) besteht nur im Gehalt der Seinsvergessenheit der Metaphysik und in der Reaktion gegen diese; dem entspricht, daß zunächst ja überhaupt noch dies beginnende seynsgeschichtliche Denken von der »Metaphysik« her sich als Metaphysik versteht.

Sobald aber rein erfahren ist, was das Erfragen der Wahrheit des Seyns erlangen will, der wesenhafte Schmerz des Abschieds des in sich untergänglichen Anfangs, sobald klar ist, daß das Denken des Seyns der Verwindung des Seyns folgt und in solcher Folgsamkeit seiner Wahrheit die Behutsamkeit zuwendet, weil das Denken im Er-fahren ein er-eignetes ist, – wird das Fragen hin-fällig.

Der Austrag ist wesentlich ab-gründig. Sein Denken ist anfänglich das, was die gewandelte Seinsfrage suchte, aber nie erlangen kann. Der Austrag ist die Sage der Geschichte des Seyns.

265. Das Wesen der Erfahrung Die Fragwürdigkeit des Seyns

Die Erfahrung ist der Schmerz des Innestehens der Inständigkeit in der Unterscheidung, d. h. der Schmerz des Abschieds; die Erfahrung ist der Austrag der Fragwürdigkeit des Abschieds.

In dieser Erfahrung wird das Sein in die Wahr gehoben und offenbar als *das* Fragwürdige.

Ist das Fragen denn ein Würdigen? Läßt das Fragen wesen in der Würde?

Was ist Würde? Das In-sich-Ruhen des Anfangs selbst. Die Anfängnis erfahren im Erfahren des Unterschieds.

Inwiefern aber ist das Erfahren ein *Fragen*? Das Fragen, ob und in welcher Geschichte das Sein wese, so zwar, daß seine Wahrheit im Menschentum zum Grund anerkannt werde.

Das Seyn würdigen in der Weise des Folgens der Verwindung. Dieses Folgen ist ein Aufmerken – die Aufmerksamkeit, daß dem Seyn genügt werde.

Dem Seyn im Menschentum die Lichtung erfahren und das Offene dem Seienden gründen.

266. Stiftung und Austrag

Dichten: das Andenken an das Fest – das Erfestigen des Aufgangs des Heiligen.

Denken als An-denken – Bezug des Heiligen auf Heilmischwerden.

»Denken« – weil das Heilige aus der Anfängnis.

Denken: das Ent-stiften als Austrag des Unterschieds in den untergänglichen Abschied. Der Austrag eigenen Ursprungs.

Bezug des Seyns als solchen zum seynsgeschichtlichen Menschen – d. h. (Ereignis) Ent-gründen.

Die Abgründung des Anfangs.

Wo Stifter sein müssen als vorausgehende Gründer, müssen Abgründende sein.

»Andenken« sagt, daß das Dichten über das Heilige aus dem Anfang ereignet ist.

Ent-stiften sagt, daß das Denken über die Verwindung des Seyns der Anfängnis folgt in der eigentlichen Übereignung in das Ereignis selbst.

Ab-gründung /

Ent-stiften ≠ rückgängig machen der Stiftung, sondern getrennt von dieser im eigenen »Gegen«-wesen.

Das Ab-gründende der Ent-stiftung stammt nicht daher, daß dem Grund und der Gründung nachträglich oder nebenher ein Abbruch getan wird, sondern das Ab-gründende liegt im Abschiedlichen Wesen des Anfangs selbst.

Die Abgründung folgt der Verwindung in den Untergang. Ab-gründung folgt dem Rätsel des Anfangs.

Die *Ent-stiftung* entzieht sich dem Heimischen; aber dieses Entziehen entspringt schon aus dem wesenhaften Aufmerken auf das Ereignis, d. h. aus der Folgsamkeit zur Verwindung.

Das Er-eignis in seiner untergänglichlichen Anfängnis ist das Unheimische, aber nicht das Unheimische zum Heimischen des Dichtens, sondern das wesenhaft nicht auf Heimisch und Unheimisch bezogene; aber erst recht nicht das bloße Abenteuern, das gerade auf beides in je verschiedener Gleichgültigkeit zu ihnen gebannt bleibt.

Das »Unheimische« des Denkens ist außerhalb von Heimisch und Unheimisch in der Wesung der Wahrheit selbst.

Der Dichter kann nur an-denken, sein Wort weist zum Heiligen, so daß er das (Ereignis) des Heiligen und gar die Anfängnis des Ereignisses nie dichten kann.

Aber indem der Dichter nur das Heilige sagt, stiftet er und ist Gründer.

Das Andenken ist ein dichten-des Denken.

Der Denker bringt nur zum Austrag den Unterschied und kann in der Folgsamkeit zum Abschied niemals gründen. Aber er denkt nicht nur »an« das Gewesene und Kommen-de, sondern er denkt vor in den Anfang. Dieses Vor-denken ist vom Anfang als solchem her gesehen anfänglicherer Bezug zum Seyn und deshalb ein denkenderes Denken, d. h. denkerisches Denken. Als Vor-denken aber hat sein Denken aus der reinen Trennung etwas von der Art des Gründens (d. h. Dichtens).

Gleichwohl darf in solcher Entgegensetzung nie dieselbe Bestimmung nur übertragen werden in den Gegensatz. Es ist hier überhaupt nicht bloßer Gegensatz und keine Entsprechung. Hier in der völligen Trennung ist keine Zuflucht in Gemeinsames, das den Charakter des Allen unmittelbar Gemeinen haben könnte.

Und daher müssen wir stets wissen, daß all dieses in der Zwiesprache mit »dem« Dichter gesagt ist, welche Zwiesprache schon aus dem Austrag und seiner Erfahrung spricht.

Vom Austrag her erfahren:

Die Anfängnis des Anfangs
Der Abschied
Der Untergang
Das (Ereignis)
Das Da-seyn
Das Seyn
Die Wahrheit
geschlossen offen

Das Heilige
Götter und Menschen
Das Heimischwerden
im Durchgang durch das
Unheimische
*
Das Hörenkönnen
des dichtenden Wortes
↓
offen

Das Sein
Das seynsgeschichtliche
Menschentum
Das Freiwerden in den
Ab-grund
*
Das Unhörbare des auf-
merkenden Wortes
↓
geschlossen

B. Das seynsgeschichtliche Denken

Der Austrag des Unterschieds (der Unterscheidung)

Die Sorge des Ab-grundes

Der Holzweg

Das Denken und das Wort

267. *Das seynsgeschichtliche Denken*

ist – von der Metaphysik her beurteilt – notwendig zwei einander entsprechenden und widersprechenden Verurteilungen ausgesetzt. Es erscheint dem metaphysischen Denken und seiner »Logik« und Ratio als die Erneuerung des »Irrationalen« (der Anfang ist irrational).^a Es erscheint aber auch der metaphysischen Bezeichnung des Elementaren (der »Natur« und des Sinnlichen) als rational (das Sein ist wie ein bloßer Begriff, leer, abstrakt).^b Beide Beurteilungen sind so sehr im Recht wie sie im Unrecht sind. Sie bleiben nach jeder Hinsicht ungemäß. Sie entstammen dem Überwundenen. Sie vermögen weder sich selbst noch ihre Einheit zu denken und können so niemals, vor allem nicht aus dem zu Denkenden her, über ihr Wesen ins Reine kommen. Das seynsgeschichtliche Denken läßt die Unterscheidung in rationales und irrationales Vorstellen hinter sich, weil es überhaupt nicht vom Vorstellen und von Anwesendem und vom bloßen Anblick bestimmt wird. Der Austrag des Unterschieds ist wesentlich strenger als jede Rationalität; er ist wesentlich gestimmter als jedes Irrationale je beeindrucken vermöchte.

Der Austrag ist der Schmerz (Schrecken und Wonne) der Erfahrung, die ausständig in die Anfängnis (Gewesenes – Kommendes) inständet im Ab-grund.

^a Aber der Anfang ist die Ereignung des Denkens.

^b Das Sein ist *das* Element.

268. *Das seynsgeschichtliche Denken*

Das Wesen des Denkens bestimmt sich als der Bezug zur Wahrheit des Seyns, so zwar, daß dieser Bezug aus dem (Ereignis) selbst ereignet ist.

»Denken« ist hier nicht ein »Akt« oder ein Verhalten des Menschen, das seine Abgrenzung durch Zergliederung der »Vermögen« erlangen könnte.

Das Denken bestimmt sich aus der Er-eynung des Menschen, worin das Wesen des Menschentums in das Da-seyn gegründet ist.

Aber das Auszeichnende des Denkens wird so noch nicht gefaßt! Es ist der Austrag des Unterschieds, als welcher das Seyn selbst sich gegen das Seiende, es lichtend, unterscheidet.

Austrag? ist die Folgsamkeit in die Verwindung des Seyns zum Abschied. Was und wer folgt? Das Denken, als *sagendes* Austragen. Sagen, Wort ist nicht Ausdruck des Austrags, sondern dieser selbst. Welche Art von Sagen? Aussagen?

Das folgsam weisende, aufmerkende (stimmende) Sagen der Geschichte des Seyns.

269. *Das seynsgeschichtliche Denken im Übergang*

löst sich nur langsam von der Art und den Ansprüchen des metaphysischen »Denkens«, das uns als »das Denken« schlechthin gilt und auch »die Logik« hervorgebracht hat.

Im Übergang ist es auch nötig, daß das Denken sich aus der metaphysischen, anthropologischen »Reflexion« herausdenkt und gleichwohl in die »Besinnung« kommt, weil der Austrag ein besonnener ist.

Die Behutsamkeit des Austrags gilt der Hut der Wahrheit des Seyns.

270. *Das seynsgeschichtliche Denken*

bringt keine »Götter«, noch entdeckt es neue Bereiche des Seienden.

Es ist keine »Reflexion« auf die »historische Situation«. Es ist

nicht Dichtung, sondern die Einzigkeit des Austrags des Unterschieds, der schon als Metaphysik, nur grundlos und unerfahren in der Wahrheit des Seienden, west und zuletzt die Seinsvergessenheit und die Verwüstung des Seienden gefordert hat.

271. *Das seynsgeschichtliche Denken.*

Das denkende Wort

denkt das Seyn in seiner Verwindung in das Ereignis des Anfangs. Die Verwindung selbst west inzwischen als der Vorbeigang.

Aber wenn schon dieses Denken sich aus dem also zu Denken bestimmt, so bleibt doch zu umgrenzen, was »Denken« überhaupt sei. Doch »das Denken« überhaupt ist unbestimmt und als dieses nicht bestimmbar. Gleichwohl will die Frage nicht ruhen, was hier Denken heiÙe.

Denken ist der vom Sein eröffnete und gefügte Bezug zu ihm. Die ratio und der λόγος als Dafürhalten und Aussagen des Anwesenden und Mitanwesenden sind nur eine Weise des Denkens, die sich von der Seiendheit als ἰδέα her bestimmen.

Das »Wesen« des Denkens bestimmt sich nach der Wesung des Seyns; wie dieses in seiner Wahrheit ist, ob es den Unfug preisgibt in die Herrschaft der Machenschaft des Willens zum Willen, oder ob es den Unfug verwindet und die Verwindung dem Denken als das zu Denkende übereignet und so das Denken stimmt.

Ist aber das Denken so bestimmt, dann folgt es der Fügung des Fugs und ist so im Geschicht des Ereignisses und bringt die Verwindung des Seyns zum Austrag im denkenden Wort. Wie kann dieses austragen? Dadurch, daß es den Anklang des Einklangs aufnimmt und der Widerklang beider ist.

Das Denken ist Würdigung der Würde des Seyns. Weil dieses seine Würde hat im Anfang und dieser untergänglich west, muß diesem Untergang das Denken folgen und so den Ab-grund erfahren. So ist das Denken die Wagnis der anfänglichen Freiheit des Anfangs. Die Erfahrung des Seins, das sich unterscheidet im Unterschied des Abschieds, ist der Schmerz, der diese Trennung aussteht.

Das Denken ist das Heimischwerden in der Ortschaft des Abschieds. Das Fragen ist hier Folgen in den Ab-grund. Dies erfahrende Fragen bedarf keiner Antwort.

Das seynsgeschichtliche Fragen öffnet dem Menschen das Offene des anklingenden Einklangs der Fuge des Ereignisses. Dieses Fragen folgt der Fügung der Fuge; das Fragen fügt sich sagend in den Fug. Aber weshalb ist hier die Rede von einem Fragen? Weil das Denken in seinem wesenhaften Bezug zur Wahrheit des Seyns stets im Nichtwissen des Anfangs bleibt, sofern es nie in diesen versetzt ist, zugleich aber doch den Anfang und nur ihn weiß, indem es dem aus ihm er-eigneten Fug der Verwindung des Seyns in das Ereignis folgt. Dieses Wissen und doch Nichtwissen, das in keinem Bescheid innehalten kann, weil es sonst die Verwindung des Seyns fahren lieÙe, muß in der Erfahrung des Ereignisses bleiben, und diese Erfahrung hält den Bezug zur Würde (Anfänglichkeit) des Seyns inne, welche Würde für das Denken den Grundzug der Fraglichkeit hat. Daß das Seyn des Fragens würdig ist, sagt nicht, es sei *unter* diesem und von ihm abhängig, wohl aber sagt es, daß das Seyn in einem nicht zufälligen Bezug zum Menschenwesen und zur Möglichkeit seiner Geschichte steht.

Fragt nicht auch das seynsgeschichtliche Denken die Wesensfrage als die Was-frage? Ja und nein. Denn die Wesenheit des Wesens bestimmt sich aus der Wahrheit des Seyns, d.h. aus dem Ereignis. Gemäß der Verwindung und Fügung ist auch die Was-frage gewandelt.

Aus diesem seynsgeschichtlichem Denken her und durch es ist das Wesen der Dichtung »des« künftigen Dichters gedacht. Dieses Denken ist Zwiesprache mit dieser Dichtung und bleibt in allem von ihr getrennt. Und deshalb, ob der im eigenen geschichtlichen Wesen erfahrenen Fügung in die so erst sich öffnende Geschichte des Seyns, ist das, was in der Dichtung und im Denken gelichtet und gedacht wird, das Selbe. Doch schon dieses sagt »nur« das Denken. Ob die Dichtung in das Denken hinüberdichtet und von ihm dichterisch gesagt hat, ist schwer zu sehen. Die Empedoklesdichtung könnte zu solcher Vermutung führen, wenn sie nicht

selbst innerhalb dieses Dichtens der Übergang zur eigentlichen Dichtung sein müßte. Doch streift sie deshalb dichterisch den Bezirk des Denkens.

Das seynsgeschichtliche Denken kann sich nicht nur, es muß sich zufolge seines eigenen geschichtlichen Wesens in der Zwiesprache mit der Dichtung selbst zum eigenen Wesen halten, muß aber auch der Dichtung eine Vorbereitung sein, die nur mittelbar bleibt. Die Besinnung auf das seynsgeschichtliche Denken muß, weil es selbst anfänglich das Denken denkt, auch das Dichten, das das Dichtertum dichtet, in die Zwiesprache bringen und so das Verhältnis des Dichtens und des Denkens durchdenken.

Das seynsgeschichtliche Denken kann sich nicht von »der Wissenschaft« unterscheiden, weil diese, zur Metaphysik gehörig und mit ihr verendend, keinen Unterschied zu weisen vermag, da sie wesentlich unterhalb des Bereichs verbleibt, in dem das Denken sich hält, im Bezug zum Sein. Wissenschaft ist Forschung über das Seiende, so zwar, daß dieses zuvor schon als Gegenstand bestimmt worden. Die künftige Dichtung steht außerhalb der Kunst, die überall metaphysisch ist. Das künftige Denken steht außerhalb der Philosophie, von der dasselbe gilt.

Das seynsgeschichtliche Denken denkt, fügsam in die Verwindung aus dem Zug der Fügung in den Fug des Anfangs; fügsam in die Verwindung ist es der Schmerz des Abschieds des Seins in den Untergang des Anfangs. Als der Schmerz inständet es im Gegenzug zu diesem Zug und kann so allein darstellen. Das Denken folgt nicht einfach der Fügung in der Art einer unmittelbaren Anmessung; aber es vermittelt auch nicht aus der schon gelösten absoluten Aufhebung von allem. Es bleibt im unverschmerzlichen Schmerz und ist so das wissende Nichtwissen des Anfangs; aber keine *docta ignorantia*, weil das Denken kein Seiendes denkt. Das Denken denkt vom Anfang her, von rückwärts her denkt es je im schon Er-eigneten als einem solchen und ist dennoch nie ein Ableiten aus der obersten Ursache, auch kein zurücklaufendes Konstruieren.

Das seynsgeschichtliche Wort ist deshalb das Ereignis: es ereig-

net sich, es hat sich schon ereignet, vom Denken aus gesehen, das nur als das ereignete ist.

Auch das seynsgeschichtliche Denken hat seine Maße, nämlich die Geschichte des Seyns: wie das Geschicht, aus welcher Ortschaft, wie anfänglich es ereignet, wie die Ereignung die Inständigkeit stimmt, aus welcher Befremdung das Denken in die Erfahrung kommt, ob das Denken nur ein Vorklang des Anklangs, ob es ein Anklang, ob es ein Einklang, ob es gar ein Widerklang beider ist; eh und je verschieden ist dann das Erfahrene und seine Sage und ihr Gesetz.

Das seynsgeschichtliche Denken erfährt das Ereignis, im Erfahren beharrt es nicht vor einer »Gegenwart«, die man gern als Zuflucht vor der Historie (Vergangenheit) und der Technik (geplanten Zukunft) aufsuchen und bevorzugen möchte. Diese »Gegenwart« ist eine Ausflucht. Das Erfahren erlangt eine andere Ortschaft und steht außerhalb des Bemühens, sich selbst in einen Geschichtsprozeß einzureihen nach der Art einer Dialektik und gar der Historie; denn Geschichte ist nicht »Geschehen« und Abfolge, sondern das Geschicht. Die Ortschaft des Da-seyns liegt außerhalb aller Historie und Technik, aber auch außerhalb aller Mythen und der vorgeschichtlichen Zeit.

272. Das seynsgeschichtliche Denken

schränkt die Erkenntnis nicht ein auf »Ontologie«; sie entschränkt aber auch nicht das Erkennen auf eine übersinnlich »ontische« Wahrnehmung. Es läßt die »Metaphysik« in ihr gewesenes Wesen einkehren und denkt anfänglicher als Ontologie und ontische Wissenschaft und als deren Verkoppelung und Aufsteigerung.

273. Das Ereignis

wird erfahren in der Fügsamkeit zur Fügung in die Verwindung, aus der das Da-seyn west, als welches das All des Seyns ist.

Das seynsgeschichtliche Denken ist die Wagnis der Sage des Unsagbaren, ohne es zu nennen. Auch der »Anfang« und das

Ereignis sind nur Vorworte. Der Widerklang ist so die lichtende Stimme der Stille.

274. Das Denken

Das Denken muß jetzt gleichsam im Freien nächtigen und noch strenger als bisher jeweils seine Ortschaft wissen und den Gang innehalten.

Das Denken muß heute anstößig denken, um die Menschen überhaupt erst in die Leidenschaft des Denkens zu stoßen und zu zwingen, die Unterscheidung zu lernen und zu üben. Der leere Prunk mit dem leersten Schein des strengen Denkens, die »Logistik«, verhilft nur in die Gedankenlosigkeit. Die Logistik ist am ehesten noch ein Instrument des Instrumentalismus des Ordners, weshalb auch die Amerikaner eine besondere Vorliebe dazu zeigen. Man berufe sich nicht auf »Leibniz«, wenngleich dieser als neuzeitlicher Denker notwendig die »Rechnung« im Blick und Willen haben mußte.

Das Denken findet deshalb selten die Entsprechung, weil man von ihm statt dieser, von der man nichts weiß, eine Wirkung erwartet und sie dann freilich auch nicht findet. Dadurch aber läßt man sich verleiten, eine mögliche »Wirkung« sich auszurechnen. Man verlangt entweder, daß das Denken und seine Begriffswörter nachgesprochen und in Gebrauch genommen werden (in der Tat die übelste der Wirkungen, die alle von Übel sind); oder man versucht, das Denken, das man für abstrakt hält, doch dadurch zu würdigen, daß man es praktisch anwendet.

Statt dessen gilt es nur, dem Denken dadurch zu entsprechen, daß das Erfahren erfahrener wird und das Aussagen sich mit der Sage des Denkens auseinandersetzt und, ohne diese zu übernehmen, sich selbst klärt und durch das Wesenhafte bestimmen läßt.

Wir müssen über das Denken denken (Wesen der Wahrheit). Wenn man *dieses* Denken schon »Logik« nennen will, was ist dann die »Logik«?! Gewiß nicht eine Lehre von der Aussage und vom Vorstellen.

275. Der Zwiespalt im Vorrang der Darstellung*

1. Soll die Fuge des Seyns gesagt werden, dann verlangt dies zwar für das seynsgeschichtliche Denken das Denken an den ersten Anfang und an dessen Fortgang zur Metaphysik und an diese in ihrer vollendeten Geschichte als Geschichte der Seiendheit und Wahrheit des Seienden, die selbst das Wesen der Geschichte einschränkt und die Historie in eins mit der Technik auswirft. Aber all dieses wird dann nicht dargestellt, und die Fuge des Seyns erscheint wie eine losgelöste Willkür, vielleicht durch den *Anklang* gemildert.
2. Soll zuerst die Geschichte des Seins vom ersten Anfang her unmittelbar erzählt werden, dann bleibt dunkel, von wo aus die Geschichte schon überhaupt als Geschichte des Seins und nicht als Gegenstand für die Philosophiehistorie erfahren wird. Diese einführende Darstellung ist nicht weniger willkürlich. Und diese Darstellung entspringt aus dem Denken der Fuge des Seyns.
3. Soll *beides* im Widerklang dargestellt werden? Anklang des Endes der Metaphysik – Einklang in den Anfang – Widerklang des Anklangs und des Einklangs.

276. Der Anfang – Die Unerfahrenheit**

Für den ersten Anfang und für den anderen Anfang, die nicht zwei verschiedene Anfänge sind, sondern der Eine und Selbe in eher und jeher Anfängnis, sind wir gleich unerfahren, oder gar erfahrungslos. Denn wir wissen nicht den Unterschied, und wir ahnen nicht den Abschied. Wir sind dem Untergang nicht gewachsen und meinen dabei nur Ende und Zusammensturz. Wir sind gegen die Anfängnis des Anfangs unerfahren, »schmerzlos«.

Wir kennen nur die brutalitas des Willens zur Macht; und man meint etwas vom »Schmerz« zu wissen, wenn man darüber berichtet, daß wir imstande seien, den »Schmerz« zu vergegen-

* Vgl. der Vorbeigang; wesentlich zur *Erfahrung*.

** Das seynsgeschichtliche Denken in seinem Beginn.

ständlichen, wobei der Schmerz auch noch als bloßer *Leibzustand* genommen wird.

Wir müssen erst das Erfahren lernen. Und zwar zumal die Erfahnis des ersten und des anderen Anfangs; nur im wesenden Bezug beider, wofür uns das nennende Wort fehlt, erfahren wir zunächst die Anfängnis und in ihr die Ereignung des Seyns. Die Inständigkeit im Da-sein entspringt erst der Aus-ständigkeit in das Er-ignis. Die Seinsverlassenheit und der anthropologische Mensch entsprechen sich. Für sich genommen bleiben sie die unübersteigliche Schranke, die sich als Metaphysik zwischen das Seyn und den Menschen geschoben hat.

277. *Der unverschmerzliche Abschied*

Verwindung ist nicht Verschmerzen im Sinne der Auflösung des Schmerzes. Sie fordert die Einlösung in den Schmerz des Fragens des Fragwürdigen.

278. *Das seynsgeschichtliche Denken und der Begriff*

Der Begriff ist nicht der Griff des Rechnens, sondern Inbegriff als Einbegriffensein in die Inständigkeit des Erfragens des Fragwürdigen.

Begriffe sind nicht Schemata von Vorgestelltem und von Bedeutungen und von Gemeintem, sondern *Inständigkeiten* im Offenen der Lichtung des Seyns. Strenger als alle Begriffe des Rechnens, weil an-strengender, angestrengt durch die Notwendigkeit der Not der Fragwürdigkeit des Seyns.

Aber die Allgemeinverständlichkeit und gar Verbindlichkeit? Ist hier nicht alles »subjektiv« und »stimmungsmäßig«?

279. *Das anfängliche Denken*

Dieser Name könnte die Vorstellung nahelegen, das genannte Denken sei spontan die Setzung des Anfangs und selbst das Anfangende. So ist es nicht.

Das anfängliche Denken weist sagend in das Seyn und läßt es in sein Wesen (d. h. seine Wahrheit) als Lichtung zurückgehen.

Den Anfang anfangen bedeutet: den Anfang in ihn selbst zurückgehen lassen. Dieses Lassen ist der Gehorsam des Er-horchens der Stille der Nachbarschaften des Anfangs. Die Stille als anfängliches Wesen des Einklangs; die »Einheit« nicht die des λόγος und des ἔν, nicht die des »Systems« und des »Absoluten«.

280. *Der Austrag des Unterschieds*

ist die *Sorge des Ab-grundes*, damit die Gründung des Menschentums seine offene Not und anfängliche Notwendigkeit zu eigen habe. (Vgl. über »Ab-grund« *Die Sage* M.A. 29*). Demzufolge darf vom Denken des Anfangs nie ein *unmittelbares* Gründen und Aufbauen, keine unmittelbare Rettung, keine handgreifliche Wahrheit erwartet werden. Allerdings auch nicht eine mittelbare Befeuern der »Existenz« im Sinne der »Existenzphilosophie«.

Dieses Denken der Seynsgeschichte ist ereignishaft geschichtlich, es gibt keine »Weltanschauung« und appelliert nicht an die »Existenz« und betreibt keine »Forschung« im Sinne einer Entdeckung von »Kategorien«. Dieses Denken tritt auch nicht an die Stelle der Dichtung, kommt nicht in den Wettbewerb mit ihr und nimmt vollends aus ihr nicht die Wahrheit.

Als seynsgeschichtliches Denken ist es geschichtlich einzig und ist Austrag einziger Bezüge und ist Zwiesprache mit dem einzigen Dichter, dem dieses Denken begegnet. Die Sorge des Ab-grundes ist die Behutsamkeit für das Heil-lose, worin (in dessen Lichtung) erst das Heilige und das Un-heil sich entscheiden und Schicksal sind. Die Sorge des Ab-grundes ist die Bereitung der Fügung, aus der das Schicksal kommt.

Der Austrag des Unterschieds ist das denkerische Denken. Der Austrag ist die Erfahrung des Anfangs. Die Erfahrung ist der Schmerz des Abschieds. Das denkerische Denken ist Er-fahrung und zwar er-ignete Erfahrung des Er-ignisses.

* [erscheint in GA 74]

Austrag	} <i>das Denken.</i>
Erfahrung	
Schmerz	
Sage	

Dieses Denken ist wesentlich verschieden vom Denken, das die »Logik«, d. h. die Metaphysik kennt als $\text{ἰδέναι} - \text{νοεῖν} - \text{intellectus}$, ratio, Vorstellen im Allgemeinen – »Begriff«.

Der Austrag denkt weder »Begriffe«, noch denkt er »in« Begriffen; er ist der Bezug zum Seyn selbst und steht unter dem Gesetz des Ereignisses.

281. Das Denken als der Austrag

ist *Austrag des Unterschieds* in seine Wahrheit, d. h. in den Abschied als das Wesen der Anfängnis des Anfangs. *Das behutsame Wort der langsamen Sage des aufmerksamen Austrages.*

Der Austrag ist selbst er-eignet und deshalb geschichtlich; deshalb »ist« er nicht in einem »Ergebnis« eines »Werkes«, das dann als »Erkenntnis« und »Einsicht« vorliegt. Der Austrag ist im ereigneten Sagen selbst, in dem sich zugleich, gemäß der Verwindung, ein Wandel des Wortes vollzieht: das langsame, stetige Sagen der Geschichte des Anfangs ist das Austragen.

(Seit der langen Herrschaft der Metaphysik ist »die Wissenschaft«, »Forschung«, »Gelehrsamkeit« die Verführung des denkerischen Denkens; die Verführung reicht bis in den Bezirk, wo sie dem Schein nach überwunden ist, insofern die »Philosophie« den Ehrgeiz verfolgt, eine praktische (nicht theoretische) »Lebensweisheit« zu sein. Das aber ist nur die falsche Gegenspielerin zur Philosophie als reiner Wissenschaft; die Koppelung beider Verführungen in der »Existenzphilosophie«.)

Der Austrag ist die Sage der Verwindung des Unterschieds in den Abschied.

282. Der Austrag

Austragen den Unterschied heißt: das Seyn so in seine Lichtung wesen lassen durch den Beistand der Sage, daß jede Berufung auf

Seiendes und die Erklärung aus diesem (Metaphysik und ihre Wesens-Folgen als Technik und Historie) dahinfällt. Der Austrag in den Abschied hat dies Dahinfallen nur als Wesensfolge auszutragen und nicht etwa zum Ziel, falls er überhaupt durch eine Zielsetzung zu einem Vorhaben herabgesetzt werden darf.

Der Austrag trägt das Wort in die Anfängnis, d. h. in den untergänglichen Abschied und in den Dahinfall des Vorrangs des Seienden zumal, so daß im Austrag das verwundene Seyn im Ereignis rein zu seiner Lichtung kommt; aber nie »durch« den Austrag als eine Art von Bewerkstelligung, sondern aus dem selbst er-eigneten Austrag.

Wo ist die Bezeugung der Ereignung?

283. Die Absage in der Sage des Ereignisses

Es mag auffallen, daß überall im seynsgeschichtlichen Denken das Verneinen spricht. Oft lautet die Rede, *das ist nicht* ...; diese Verneinung hat ihre wesentliche Notwendigkeit im Austrag, der dem Abschied folgt. Das »nicht« und »nein« ist nie reaktiv, vollends dort nicht, wo gegen den ersten Anfang der andere gesagt wird; denn dieses »gegen« sagt nur die Auseinandersetzung und Lichtung der Anfängnis des Anfangs. Aber selbst dort, wo die Sage die Überwindung der Metaphysik zum Wort bringt, ist das »Nicht« und »Nein« nie die bloße Negation; denn die Metaphysik ist der unumgängliche Zwischenfall zwischen dem ersten und dem anderen Anfang. In diesem Zwischenfall kommt erst die Anfängnis des Anfangs zum Anklang. Auch keine Abwehr ist dieses »nicht« gegenüber der Metaphysik, weil die Sage des Ereignisses schon anfänglich in der anderen Wahrheit ist.

Oft aber ist dieses vielstrahlige »nicht« der Absage nur vorbereitend, indem es das herrschende Meinen im Zeit-Raum der Metaphysik anspricht.

284. Der Holzweg

Die Wege des Austrags und seine Gänge sind überall Holzwege, solche, die eine Strecke weit ins Holz führen, d. h. in den Wald,

und dort plötzlich im Walddunkel enden. Sie werden sonst von niemandem begangen und sind eigentlich verrufen; Holzwege sind, weil »es« auf ihnen nicht weiter geht und kein Fortschritt ist, »falsche« und verkehrte Wege. Diese Wege sind nicht geheuer. Der Austrag ist immer auf einem Holzweg, von denen der eine den anderen nicht kennt; sie sind unverbunden, aber doch nur dem einzigen zubestimmt, das Holz zu lichten, um es dann unversehrt bei seinem Aufgehen zu lassen und der vielen Verborgsamkeit, die entlang solchen Wegen west. Holzwege sind dann überwachsene Wege; sie werden vergessen; und doch wurde auf ihnen das Holz getragen und gefahren, das irgendwo, in seiner Herkunft vergessen und unerforschbar, ein Feuer anzünden ließ. Der Austrag des Unterschieds (d. h. das seynsgeschichtliche Denken) trägt die Last des Sagens auf den Holzweg.

285. Anfang und Unmittelbarkeit

Sage

Bringt die Überlegung das Denken des Anfangs als Denken »über« ihn sogleich in den Bezug zur Vorstellung des Vermittelns und der Vergegenständlichung, dann ist es unumgänglich geworden, vom Geschäft der Vermittelung aus den Anfang als das Unvermittelte und Unvermittelbare zu ermitteln. Damit ist aber auch schon die Grenze ermittelt, innerhalb deren überhaupt »vom« Anfang gesprochen werden kann. Er ist das Unmittelbare und nichts außerdem. Und diese anscheinend anfängliche Feststellung macht den Anfang doch zu dem, was durch die Vermittelung überhaupt und als solche (die maßgebende) vermittelt ist. Solches Denken vermag nie anfänglich zu denken; sein eigenes Wesen entnimmt dies Denken dem Vergessen des Anfangs, d. h. der Verfestigung im Vorhandenen.

Die seynsgeschichtlichen Darlegungen »über« die Metaphysik und ihre Geschichte nehmen sich als lehrhaft aus; sofern sie eine »Überwindung der Metaphysik« andeuten, möchte es scheinen, als sollten sie diese nur durch die Erwähnung des vormaligen Denkens in das rechte Licht setzen. Man kann freilich jederzeit

alles nur so aufnehmen und bei einigem gutem Willen sogar verwenden zur Verbesserung der »historisch-kritischen Erforschung« der Philosophiegeschichte. Vielleicht auch kann man alles auch übergehen als willkürliche Konstruktion. Wie immer die Stellungnahmen hier ausfallen, sie kommen alle aus dem Bezirk der gelehrten Betrachtung und verharren innerhalb desselben.

Die seynsgeschichtliche Erinnerung aber ist das Ahnen der Anfängnis des Anfangs. Solches Ahnen geht nicht in der starren Sicherheit der Rechnung. Es ist Vermutung als Inständigung eines Mutes, dessen Gemüt gestimmt worden durch die Übereignung in dieses; daß ein Künftiges längst geschehen ist: *die Lichtung aus dem Seyn zum Seyn der Wahrheit. Das aus dem Seyn zum Seyn ist das Eine und Selbe, ist das Er-eignis*. Die Lichtung »des« Seyns läßt sich nicht im Wort der gewohnten Sprache aussagen, weil die Sage selbst als Ereignung des Anfangs das Wort stimmt.

286. Das anfängliche Denken im Herkommen aus der Metaphysik

Das Denken auf das Sein hält sich im Bedenken des Seienden hinsichtlich seiner Seiendheit.

Das Denken des Seins selbst denkt in die Wahrheit des Seyns.

Wahrheit ist hier schon zweideutig: Wahrheit meint einmal Entwurfsbereich des Verstehens von Sein. Der Entwurfsbereich selbst ist Lichtung. Aber die Wesung der Lichtung selbst bleibt unbestimmt und in dieser Fragerichtung auch unbestimmbar. Wahrheit meint dann aber das Wesende, als welches sich die Lichtung er-eignet, so zwar, daß langhin das Er-eignis selbst sich versagt, gleich als wese es nicht.

Das Denken in die Wahrheit des Seyns denkt das Er-eignis.

Das also durch den ereigneten Sprung andere Denken ist inzwischen zum übergänglichen Denken geworden. Es denkt die Seiendheit οὐσία in die φύσις und das Seyn in das Er-eignis und denkt φύσις und Er-eignis selbst noch anfänglich aus der Anfängnis.

Die Anfängnis des Anfangs entbirgt sich als die Sage. Erstanfänglich geht sie auf als λόγος (Heraklit). Aber in einem mit der

ungegründeten ἀλήθεια wird auch der λόγος alsbald oder erst-anfänglich schon immer auch überantwortet an die menschliche »Rede«.

Für das anfängliche Denken ist eigentlich die Überwindung der Metaphysik nur ein seynsgeschichtliches Zwischenspiel innerhalb des Übergangs.

Im anfänglichen Denken offenbart sich erst das Seyn als die Anfängnis, die zusagt und versagt und untersagt Wesung der Wahrheit und deren Gründung und Ungründung und Wandlung zur Richtigkeit.

Aus der Anfängnis des Anfangs er-eignet sich die Lichtung, in der das Ereignis selbst als Er-eignung des Da-seins zur Anfängnis verbergend sich entbirgt und so erst den Bezug des Menschenwesens zum Sein zu denken gibt.

Erst im anfänglichen Denken entspringt das Wissen, daß es und inwiefern es gar nicht aus der Metaphysik herkommen kann, wenn Herkunft hier Wesensursprung meint. Denn dieser ist die Er-eignung. Das anfängliche Denken ist nur, indem es anfänglich ist. Es ergibt sich nicht als Folge eines veranstalteten Umänderns der metaphysischen Denkweise in eine andere »Denkform«.

Das anfängliche Denken ist unberührbar durch das Vergangene, weil es gerührt worden in der Rührung (Stimmung) des Gewesenen.

Das anfängliche Denken ist anfänglicher denkend, d. h. denkender als das Denken der Metaphysik. »Denkender« besagt hier: außerhalb der Unterscheidung des »Rationalen« und »Irrationalen«. Aber dieses »außerhalb« liegt nicht in der Richtung des »Mystischen«, sondern in der Richtung des »Begriffes« im Sinne des anfänglichen Wortes. Wenn hier überhaupt noch auf der selben Ebene der Auseinandersetzung ein Gespräch sein kann, dann müßte es sich im *Gegen-spruch* zum Schluß der Anrede Hegels vom 22. Oktober 1818 kundtun (vgl. Hegel, WW VI S. XI.)*: »Der Muth der Wahrheit, Glauben an die Macht des Geistes ist die erste

* Hegels Anrede an seine Zuhörer bei Eröffnung seiner Vorlesungen in Berlin am 22. Oktober 1818, in: Georg Wilhelm Friedrich Hegel's Werke. Vollständige

Bedingung des philosophischen Studiums; der Mensch soll sich selbst ehren und sich des Höchsten würdig achten. Von der Größe und Macht des Geistes kann er nicht groß genug denken. Das verschlossene Wesen des Universums hat keine Kraft in sich, welche dem Muth des Erkennens Widerstand leisten könnte, es muß sich vor ihm aufthun und seinen Reichthum und seine Tiefen ihm vor Augen legen und zum Genusse bringen.«

287. Wenn das Seyn auf sich zu
die Spur des Menschenwesens biegt

Das anfängliche Denken des Seyns zielt niemals auf eine »Wirkung« oder gar eine praktische Nutzbarkeit; daher begibt es sich nie in einen Wettbewerb um Erfolge in diesem Bezirk.

Das anfängliche Denken des Seyns zielt aber gleichwenig auf eine bloße Beschauung von »Wesenheiten«; daher gehört es auch nie in den Bezirk der »theoretischen« Überlegungen.

Das anfängliche Denken des Seyns »zielt« überhaupt nicht auf »Etwas«, sondern ist nur es selbst aus der Gunst des zu Denkenden, des Seyns. Indem dieses Denken *ist*, geschieht schon das Einzige, was eigentlich geschieht und Geschichte im Wesen gründet: die Entscheidung des Wesens der Wahrheit.

288. Das Denken des Seyns

Wer dies wagt, muß das Schwerste begreifen lernen, daß in solchem Denken eine Erfahrung entspringt, die *gegen* alle sonstige »Erfahrung« sich erhebt:

Alles Wesende erweist als das Seyn selbst in seiner eigenen Stille die Verbergung, die alle Verlautung verwehrt.

In dieser Verbergung den Reichtum des Aufgangs wissen, heißt *denken*. In diesem Denken ruht die Erkenntnis, daß nie Einer sonst das Sagen des Seyns hört, wenn er nicht schon durch seine Stimme gestimmt ist und der Verlautung nicht bedarf.

Ausgabe durch einen Verein von Freunden des Verewigten. Band 6: Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse. Erster Theil: Die Logik. Berlin 1840, S. XI.

289. Das Denken und das Wort*

Es scheint, als sei die Dichtung ursprünglicher denn jedes menschliche Verhalten und Halten dem Wort zugewiesen. Wenn gar die Sprache als die »Urpoesie« der Menschheit gedacht wird, ist dieser Bezug zwischen Wort und Dichtung unleugbar. Aber vielleicht ist diese Meinung doch irrig. Die Dichtung hat, obwohl sie nur im »Element« der Sprache ist, in ihrem Wort stets das »Bild«, d. h. hier das Anschaubare, wodurch sie und worin sie ihr Gedichtetes dichtet. Im Augenblick des dichtenden Sagens löst sich das Wort vom Gedicht, indem es die Zweiheit beider verschwinden läßt im Gedichteten. Die Angewiesenheit auf das Wort ist im Denken des Seyns wesentlich anders und anfänglicher, d. h. überhaupt anfänglich, im Unterschied zur Dichtung.

Hier ist das Wort und die Sprache (was nicht das Selbe ist) keineswegs nur »Element« und »Aether«, sondern? – der Abgrund des Anfangs.

Inwiefern im Wort das Ab-gründige der Anfängnis west, im Denken des Seyns – nicht freilich in der Metaphysik und in der Philosophie – ist entscheidend das Sagen der Sage, nicht das Gesagte, im Sinne eines für sich faßlichen Gehaltes einer »Erkenntnis« und Wahrheit. Während im Gedicht jeder Art das Gedichtete das Wort in sich einbezieht, wird im Denken das zu Denkende, d. h. der Austrag des Unterschieds in das Wort zurückgefügt. Die Folgsamkeit im Wort ist im Denken anfänglichen Wesens; ausschließlich, was sich darin zeigt, daß dieses Wort bild-los ist, d. h. *nur* Wort, das einzig in die Verwindung des Seyns weist.

Das Wort ist dem seynsgeschichtlichen Denken nicht Ausdrucks- und Darstellungsmittel, sondern die wesenhafte Antwort, das entgegennende Wort des seynsgeschichtlichen Menschen; auch nicht Wort zuvor und im allgemeinen und dann im besonderen entgegennend; sondern die Antwort ist das Wesen der Sage des Anfangs, weil die Sage zu ihrem Wesen er-eignet ist, d. h. dazu den Bezug des Seyns zum Menschen in den Austrag zu bringen.

* Vgl. Die Sage, MA. 18 ff. [erscheint in GA 74].

Die Auszeichnung, in der »das Denken« als Austrag des Unterschieds zum Wort steht, gründet nach ihrer Einzigkeit darin, daß einmal der gelichtete Bezug des Seins als Ereignis zum Menschen wesentlich wird, und daß zum anderen dieser Bezug des Seyns im »Denken« als Austrag da-seynsmäßig sich ereignet. Dem Seyn aber gehört anfänglich das Wort. Und das Wort allein hält aus die Lichtung des Seyns und die Geschichte seiner Verwindung in den Abschied. Wogegen die Dichtung niemals das Seyn dichtet, obzwar ihr Gedichtetes mit dem Seyn, getrennt, als das Heilige das Anfängliche ist.

Das denkende Wort ist der Spruch der Erfahrung des Abschieds. Der Spruch ist Bruch des Schweigens der ereigneten Lichtung. Woher und wie hier Schweigen? Das Laut-lose als das Un-sinnliche. Die Laut-losigkeit des Seyns.

Der Spruch ist das Wort der Antwort auf den *An-spruch* des Anfangs.

Der An-spruch in der Er-eignung des Menschen in das seynsgeschichtliche Wesen.

Das *Vorwort* in der Antwort des Wortes des seynsgeschichtlichen Denkens.

290. Das Seyn – Denken

Zu denken, d. h. in der Lichtung seines Wesens den Aufenthalt innehalten zu wollen, findet daran immer wieder das größte und zugleich unerkannte Hemmnis, daß das Seyn sogleich für das »Abstrakte« und »Formale« gilt.

Wir sind des Ungreiflichen, das nicht ein Seiendes ist, so ungewohnt und sogar widerwillig gegen das Un-faßliche für das alltägliche Fassungsvermögen, daß wir nur selten uns dahin finden, die Gefäßtheit auf das Nicht-Seiende so entschieden zu übernehmen, daß uns hier Wesendes durchstimmt.

Unmittelbar ist die Zweideutigkeit gar nicht zu beseitigen, daß das Sein nur das Leere des »Formalen« und »Abstrakten« ausmachen könnte.

C. Zur ersten Erläuterung der Grundworte

Die »Wahr-heit« (zu: Sage des ersten Anfangs)

Das »Wesen« und die »Wesung«

Die *Geschichte* und das *Geschicht*

a. Das »Wesen« und die »Wesung«

291. *Seyn und Wesen**

Das Wesen des Seienden denken, das kennzeichnet die Art der Philosophie und Metaphysik.

Das Wesen des Seyns denken, das weist hinaus in den anderen Anfang.

Aber wenn das Wesen gedacht wird, sei es das Wesen des Seienden, sei es das Wesen des Seyns, jedesmal ist im »Wesen« doch schon die Wahrheit des Seyns entschieden (Wesen ist seynsgeschichtlich *Wesung – Kehre*).

Und im anfänglichen Denken, das das Wesen des Seyns denkt, haben sich Seyn und Wesen auch in einer einzigen Weise gefunden.

»Wesen« ist da nicht einfach Seiendheit als das κοινόν des Seienden, sondern ist »Wahrheit«. Und Wahrheit ist ihrerseits selbst zugehörig zum Seyn selbst.

Wo aber das Wesen nur das Generelle bleibt, da erhält sich der Vorrang des Seienden und damit das Gegenüber zum vernehmenden Menschen und das ἐπέκειναι.

Aber nirgendwo enthüllt sich das »Wesen«, d. h. das Sein des Wesens.

Als essentia und quidditas und γένος deutet es stets nur auf die Art der Erfassung des Seienden als solchen von seiten des Menschen.

* Vom Anfang

Nirgendwo kommt das Seyn selbst zum Wort.

Das Denken des Wesens des Seyns denkt nicht das Seyn und dann noch »das Wesen«, sondern denkt das Seyn als die Wesung, als die Wahrheit des Seyns, die zum Seyn als Ereignis und Anfang gehört.

»Wesen« ist seynsgeschichtlich stets er-eynishaft gedacht als die *Wesung* – das »isten« des Seyns, das allein »ist«.

»Das Wesen« gründet je schon in der Wahrheit des Seins und »ist« sie.

b. *Geschichte*

(ihr Wesen aus der Geschichte »des« Seyns (Ereignis))

das Geschicht ← | → *das Geschehen*

vgl. *Das Abendland und die Neuzeit*

Geschichte als *Wesung der Wahrheit*

292. Zum Wortgebrauch

Unterscheide : geschichthaft und geschichtlich

geschichthaft : ist, was sein Wesen aus dem Geschicht hat,

d. h. der Er-eynung.

Geschichthaft ist

1. das Seyn selbst

2. die im Ereignis ereignete Einzigkeit des Menschen als des geschichthaften, (d. h. des seynsgeschichtlichen).

geschichtlich : was der Geschichte des Seienden zugehört, sofern das Seiende in das Geschichthaft des Menschentums eingeht.

Wenn das Seyn in die Wahrheit kommt und die Wahrheit in das Seyn, ist *Geschichte*; das sagt:

das Geschicht der Schickungen des Ereignisses.

Die Schickungen sind die Weilen der Wahrheit des Seyns.

293. *Die Geschichte ist das Geschicht*

wie das Gebirg die Berge in ihrer Fügung wesen läßt und nicht etwa aus Bergen sich zusammenstellt.

Das Geschicht ist die Fügung des Seyns.

Die Fügung fängt an im Anfang.

Geschichte ist Entscheidung des Wesens der Wahrheit deshalb, weil dies Wesen das Ereignis des Anfangs ist, indem er je sich in die Lichtung übereignet.

Die anfängliche Fügung und die Kehre.

Die Wahr-heit – seynsgeschichtlich – als Ereignis ist die *Über-eignung der Lichtung*.

Im Er-eignen ist der Unter-schied und die Not der Entscheidung.

Das Geschicht ist das Er-eignen der Schickungen in das Seyn, worin sich das Wesen des Seienden je entscheidet.

Die Geschichte ist anfänglich das Geschicht des Seyns.

Das ist die Fügung des Seyns im Ereignis (das Gefügnis der Lichtung, es erfüllend) zum Fug des Anfangs, in diesem sich fügend. (vgl. II. Der Anklang)

Die Geschichte als das Geschicht ist die Fuge »des« Anfangs.

Der Anfang und das Geschicht; nur anfänglich ist das Wesen »der« Geschichte als das Geschicht zu denken. (Das *Gebirge* – das Wesende »der Berge« nicht bloßes Zusammen einer Mehrzahl.)

294. *Das Wesen des Geschichts*

Gemäß dem gefügten, aus dem Fug stammenden, ihn selbst erfüllenden Wesen des Geschichts müssen wir mehrfache Begriffe der Geschichte unterscheiden.

Die Geschichte des Seyns – die sich fügende Erfüllung des Ereignisses

Die Metaphysik als Geschichte – sie ist der Fortgang aus dem ersten noch ungegründeten Anfang in das Wesen der Seiendheit. Der Fortgang hat sein Wesen nicht in einer Bewegung,

sondern in der Art des Sichfügens, im Sich-nicht-mehr-Fügen in den anfänglichen Fug und doch nötiger Austrag des Un-fugs.

Die Geschichte des metaphysischen Menschentums, das auf die abendländische Geschichte gefügt ist.

Die Geschichte der Götter im Zeit-Raum des Seins; »der Gott« der Metaphysik und des Christentums.

Die Vollendung der Metaphysik ist nur aus dem Wesen der Geschichte des Seyns zu erfahren; nicht historisch nach »Fakten« zu errechnen am Zeitpunkt eines Niederganges.

<i>Das Geschicht</i>	und	»die Geschichte«
<i>Das Geschicht</i>		»das Geschehen«
Inständigkeit		das historische Einrichten
Geschick		und Machen der Geschichte
»Schicksal«		nach vor- und rückwärts.

295. *Die Geschichte*

(die Technik)

Die Schickung und das Geschickte und das ihm so oder so Folgende, so und so auch ausweichende, das Mißgeschick im Geschick und alles Bestimmende in der Geschichte kommt als dieses nie unmittelbar zum »Bewußtsein«, d. h. neuzeitlich in das rechnende Vorstellen, als das, womit zunächst und dem Nächsten nach im voraus gerechnet wird. Das Verfügbliche der Rechnung und der Technik überhaupt ist es, einen Vordergrund beizustellen in allem Zurecht-stellen des Gegenständlichen. Durch diesen Vordergrund wird der Bezirk der »Gründe«, d. h. Ursachen bereitgestellt, aus denen alles rechnende Entdecken, d. h. alles Erfinden schöpft und sich »schöpferisch« vor-kommt.

Ein technisches Zeitalter und zumal das der unbedingten Technik ist auf dem Wege zur Ungeschichtlichkeit; was ein Wesen, nämlich das Unwesen der Geschichtlichkeit ist und daher am

»historischen Geschehen« das höchste Interesse nimmt. Das ungeschichtliche Zeitalter ist niemals geschichtslos. Geschichtslos ist die Natur, aber dieses »-los« ist kein Mangel, sondern eigener Ursprung.

296. Geschichte

Der große Irrtum, das Wesen der Geschichte entweder aus der Historie (»historisch«), d. h. bewußtseinsmäßig zu verstehen oder aber, falls man sich auf das »Ontologische« berufen möchte, die Geschichte als »Geschehen« zu fassen und das »Geschehen« als die »Begebenheiten« und »Erlebnisse«.

Die Geschichte ist das Geschicht (das Gebirge der Berge). Das Geschicht der Schichten, d. h. der Schickungen des Schicklichen; und von diesem wissen wir nicht das Wesen, weil wir noch nie darnach gefragt. Das Schickliche und die Schickung. Die Schickung und die Übereignung. Die Übereignung und das Ereignis.

*

»Historische Prinzipien« – stets reaktiv und geschichtliche Anfänge – weder dieses – noch aktiv – noch passiv.

*

Klar unterschieden halten:

Die Seinsgeschichte

und

Die Geschichte der Wahrheit des Seienden.

*

Die Geschichte der Wahrheit des Seienden

und

Die Geschichte »der« Metaphysik.

*

Die Metaphysik als Geschichte des Seins

(genauer als *ein* Ereignis).

»Geschichte« – nicht von Geschehen und Bewegung.

*

Geschichte der Metaphysik

und

Geschichte der *Begriffe* des Seins.

*

Anfängnis – Seinsgeschichte – Metaphysik –

Überwindung der Metaphysik – Verwindung des Seyns

Die Geschichte der Metaphysik.

Die Metaphysik als Grundzug der »abendländischen« Geschichte.

Das geschichtliche Wesen der Metaphysik.

Geschichte – als Wesung der Wahrheit des Seyns. Wesung im Grunde die Verwindung des Seyns – Verwindung als Anfängnis. Die Verwindung des Seyns als Gründnis der Metaphysik und ihrer Überwindung.

Zur Verwindung des Seyns muß erst das Sein in die Seiendheit sich loslassen, und die Seiendheit muß das Seiende als solches in die Wirklichkeit und Gegenständlichkeit bringen. Die Überwindung der Metaphysik entspringt der Verwindung des Seyns.

297. Überwindung, Übergang, Anfang

Überwindung sieht aus wie das Zurückstoßen und die wegräumende Verneinung. Aber seynsgeschichtlich entstammt auch sie dem Anfang und ist im Wesen Übergang.

Übergang ist Herübergrößen in das Gewesene und so die Eröffnung der Anfänglichkeit, die das Gewesene einst nicht erlangen durfte. »Überwindung« und »Übergang« müssen daher unterschieden bleiben gegen jede Art von »Aufhebung« (*conservatio*, *elevatio*), die nur in der Metaphysik und zwar in der Metaphysik »des« Absoluten ihr Recht hat.

Die Frage, wie im Übergang vom ersten zum anderen Anfang die Überlieferung sich erhalte und die Stetigkeit des Fortgangs der Geschichte, ist damit schon beantwortet. »Stetigkeit des Fortgangs« ist eine Bestimmung, die durch das historisch-technische Denken in das Vergehen hineingerechnet wird. Anfängliches kennt nicht »Stetigkeit« in solchem Sinne. Wie aber »hängen«

dann die Sprünge »zusammen«? Sie hängen nicht unter sich zusammen, sondern jeder ist je das wesende Seyn selbst.

Überwindung ist auch nie bloße Umwendung. Diese bleibt stets auf die Erhaltung und abgeänderte Rückkehr des Umzukehrenden eingeschränkt.

»Umwendungen«, nach der Art der platonischen gegenüber dem ersten Anfang, nach der Art der »kopernikanischen« Wendung Kants, nach der Art der Umwendung der relativen in die absolute Metaphysik, nach der Art der gegen-platonischen Umkehrung Nietzsches – führen nie in das Anfängliche.

Aber Umwendungen leben vom Schein eines unmittelbar aufgedrängten »Neuen«; sie wälzen nur das Selbe und halten es außerhalb des Kreises eines wesentlichen Wandels. »Umwälzungen« sind die Weisen, in denen sich die schon entschiedenen Fortgänge verstecken, um durch den Ausruf des Neuen sich die erlahmte Zustimmung der Historie neu zu sichern. Die Umwälzungen sind die List des Bisherigen, seine Bisherigkeit mehr und mehr endgültig und unbedingt zu machen. Daher ist es jederzeit schwer, der Sucht des Umwendens zu entgehen, weil sie im Schein des bloß Neuen einredet, das Anfängliche sei schon erreicht. Überall fällt solche Sucht ins Leere des bloßen Fortgangs.

298. Seinsgeschichte

»Zeitalter«? »Lage« und »Stellung« des Menschenwesens zum »Sein«. Hier erst die rechten Worte finden.

Das »Zeitalter« der Machenschaft – Sein überall schon »Wirklichkeit«.

Der Bezug des Menschen zum Sein als »Wirklichkeitsnähe«; diese Wirklichkeitsnähe wird ausgelegt als »Lebensnähe«, solange »Erleben« und »Leben« (schlüpfungs- [?] und züchtungsmäßig) den Vorrang haben.

Inzwischen ist im rechnenden Verlauf der machenschaftlichen Geschichte aus der Lebensnähe die »Betriebsnähe« geworden. Der »betriebsnahe« Mensch.

Erst muß die Geschichte des Seins nicht nur verborgen blei-

ben, sondern überdies muß auch die Geschichte der »Philosophie« und diese selbst in die historische Vergessenheit versinken, bis der Augenblick kommen kann für die Erinnerung des Gewesenen und Anfänglichen.

299. Raum und Zeit

sind nicht Behältnisse und Formen, sondern *ereignishaft* das *Er-eignete* – »Da«.

Raum und Zeit nicht: leer oder voll, sondern: Entbergung oder Verbergung als Ereignis des Anfangs; *Geschichte* – »Augenblick«.

300. Geschichte und Historie*

daß jene von dieser aus begriffen wird, ist eine Wesensfolge der neuzeitlichen Auslegung des Seienden aus dem Bewußtsein; das Bewußtsein ist das Wissen im Sinne der unbegriffenen Gewißheit. Diese Gewißheit drängt sich auf in der Gestalt der Berechenbarkeit und der planmäßigen Ordnung und Einrichtung alles Seienden.

Das Bewußtsein von der Geschichte – die historische Auffassung der Geschichte meint diese als ein Geschehen, das zur Gewißheit, d. h. zur planmäßigen Ordnung gebracht werden muß.

301. Unter-gang

inter – zwischen hindurch (Unterführung)

sub –

occasus, interitus. (decadence (Nietzsche, Spengler) ≠ Untergang eines Ozeandampfers)

Niedergang (Absinken) – Versinken

Verderben, Todt, Verschwinden – naufragium

Zu-grunde-gehen – (*Hegel*)

zum Grunde – (d. h. dem Absoluten)

»Unter-gang« – anfänglich – *den Ab grund er-gehen*

* Vgl. S.S. 42, Wiederholung 27–31) [Hölderlins Hymne »Der Ister«, GA 53].

Unter-gehen und *Verbergung* = *Verwindung*

»gegen Untergang« = gegen Abend (Stifter)

»*Abend-land*« das Land des Untergangs, d. h.
der Anfängnis des Anfangs.

Unter – den Aufgang hinabgehen, wo es eigentlich *an-geht* –
erst auch das Aufgehen.

Angang – Anfang

Untergang (inter – sub)

Niedergang – Hinabsinken – Absinken

Zugrundegehen – Verschwinden – Auflösung.

Anfänglich gedacht aber:

unter die wahrende Hut der *Verbergung* gehen;

anfänglicher wesen als der Aufgang aus dem Erinnern in die *Verbergung* als *Bergung*.

Bergung – Wahrung der Würde – *Würdigkeit* (wessen?)

Verbergen

abscondere – *Verhüllen* – *Entziehen* – Wegtun

Schützen – *Bergen*

Geheimhalten – in das Geheimnis bringen –

das Geheimnis er-eignen

vorenthalten.

XI. DAS SEYNSGESCHICHTLICHE DENKEN (DENKEN UND DICHTEN)

A. Die Erfahrung des Fragwürdigen

(vgl. Stiftung und Austrag
Der Austrag des Unterschieds)

Der Sprung
Die Auseinandersetzung
Die Klärung des Tuns
Das Wissen des Denkens

302. Leitworte

Das Denken der Denker ist ein Danken.

Der denkerische Dank ist die Befreiung der Freiheit in ihr Wesen
(die Kehre).

Die Befreiung ist das selbst er-eignete Gewährenlassen der Wahr-
heit.

Die Freiheit ist die Anfängnis der Lichtung des Seyns in seine
Wahrheit.

303. Das seynsgeschichtliche Denken ist das anfängliche Erfahren der Verwindung des Seyns

Dieses Erfahren ist der Schmerz der Fragwürdigkeit des Seyns.
Dieser Schmerz ist das Wissen der Innigkeit des Zugehörens in
die Fragwürdigkeit des Seyns, welches Seyn in seiner Verwindung
zum Anfang die Abgeschiedenheit von diesem verlangt. In der
äußersten Entfernung von der Wahr-heit des Seyns als dem Ab-
grund vermag das seynsgeschichtliche Denken allein gründend
den Anfang zu sagen. Die Innigkeit in der Abgeschiedenheit ist
der Schmerz. Der seynsgeschichtliche Schmerz ist der da-seins-
hafte Offenhalt der er-eigneten Lichtung der Unheimlichkeit im
Seyn. Dieser Schmerz allein ist das Er-langen des Austrags der
Geschichte des Seyns. Diese Geschichte er-eignet sich uns als die
Verwindung des Seyns.

Der seynsgeschichtliche Schmerz ist grundverschieden vom

»Schmerz« des »metaphysischen« Bewußtseins; das ist der Schmerz der Zerrissenheit der *Gewißheit* und ihrer im Absoluten schon aufgehobenen und daher absolut gesehen nur erscheinenden und scheinenden Negativität.

Der seynsgeschichtliche Schmerz ist unaufhebbar; er ist der Schmerz der Fragwürdigkeit und so die Ferne zur Nähe der einzigen Würde des Seyns.

Der seynsgeschichtliche Schmerz ist die Gestimmtheit des inständigen Denkens.^a Diese Gestimmtheit bestimmt alle Stimmungen des denkerisch gegründeten Da-seins, worein ein Menschentum geschichtlich inskünftig sich wagen muß, wenn ihm ein Wissen des »Seienden« werden soll.

304. Das Nächste des anfänglichen Denkens

ist: das Da als die Fuge der Wahrheit des Seyns eröffnend (im Erfragen) gründen auf die Erfahrung der Verwindung des Seyns, die selbst als Er-eignis die Anfängnis des Anfangs ist.

Erst aus der geschichtlichen Inständigkeit im Da-sein kann die Entscheidung der Gott-losigkeit entfaltet und die Begegnung zu den Göttern erwartet werden.

»Zeit« ist in »Sein und Zeit« nicht das Letzte, sondern das Nächste des Durchgangs in den seynsgeschichtlich notwendigen Übergang in die Wahrheit des Seyns.

Sorge – ist nicht Notdurft und Leid. Die Sorge des Seyns – ist der Schmerz des Abschieds der Verwindung.

305. Das Wissen des Denkens*

ist die Erfahrenheit im Seyn und seiner Verwindung in den Anfang, welche Verwindung die Anfängnis in der Weise des Ereignisses lichtet und aus dieser Lichtung die Unheimlichkeit des Da-seins er-eignet.

^a (Hier ist der Schmerz als Charakter der Inständigkeit, d.h. des Austrags selbst verstanden. Das ereignishaftes Wesen des Schmerzes zeigt sich erst, wenn er als das Zeichen des Unterschiedes gedacht wird.)

* Vgl. über »Philosophie«; Leitsätze über »Wissenschaft«; Technik: Denken und Dichten: Kunst.

Dieses Wissen ist nicht das bloße erklärende Kennen des Seienden der Wissenschaft. Die Wissenschaft gelangt nie zu einem Wissen, wohl aber bedarf sie eines Wissens, von dem sie selbst, da sie auf das »Bewußtsein« gestellt bleibt, nie eine Vorstellung haben kann. Sie kennt dieses Wissen nur in der Gestalt der »Vorsetzungen«, die sie notgedrungen hinnimmt in der Benützung, aber nie in einer »Besinnung«, bei der bekanntlich »nichts herauskommt«, was »wissenschaftlich« für die »Forschung« einen »Wert« haben könnte.

306. Inwiefern das denkerische Denken des Seyns ein Danken ist

(Die Verwindung des Seyns)

Das anfängliche Denken würdigt die Würde des Seyns, indem es das Seyn fragt nach seiner Wahrheit und dabei die Wahrheit selbst als im Wesen Fragwürdiges erfährt. Inwiefern ist das Seyn solcher Wahrheit, daß es aus dieser das Fragen fordert und braucht zu seiner Würdigung? Weshalb muß solche Würdigung sein? Ist das Fragen des Seyns auf seine Wahrheit, ist das Erfragen des Seyns der Wahrheit nicht eher Vermessenheit statt Würdigung? Aber muß Würdigung stets unterwürfige Bedienung sein? Wenn das Seyn weste in der Verwindung des Seyns in den Anfang, wenn die Wahrheit des Seyns die Anfängnis wäre als der untergängliche Abschied, wenn so das Denken als Denken auf den Grund und *nur* als dieses allein so in seine Wahrheit (Wesens-hut) käme, daß es den Abgrund denkt, muß es dann nicht durch die Wagnis des Abschieds dem Grund der Anfängnis des Anfangs entsprechen? Ist dann nicht diese Wagnis des Unheimischen im Seyn (nicht nur im Seienden) die einzige Würdigung des Seyns in seiner Verwindung? Nie kann auf dem Wege des Denkens des Seyns diese Inständigkeit in der *Fragwürdigkeit* des Seyns vergessen werden; zuweilen mag es allerdings gerade hier so aussehen, als sei in der Anmessung an das Gefragte lautere Unterwerfung oder gar eine Flucht in ein Rettendes. Aber wie kann der Anfang retten wol-

len, wo er die Würde des Abgründigen selbst ist, da er in seiner Anfängnis ab-gründet in den Untergang?

Die Wagnis des Denkens der Verwindung des Seyns als Erfahrung der untergänglichen Anfängnis des Ereignisses ist ja selbst er-eignet und ihrer Bestimmung übereignet. Das Sich-nicht-entziehen gegenüber dieser Übereignung in die denkende Gründung des Da-seins (der Ortschaft des unheimischen Herdes des Seyns) vollzieht sich denkerisch im Fragen des Seyns nach ihm selbst; dieses Fragen ist öffnendes Vorgehen in die Untergängnis des Anfangs und bleibt, je fragender es ist, anfänglicher und wagender. Dieses Wagen ist die Würdigung des Anfangs in seiner Anfängnis. Diese Würdigung aber ist die Erfahrung des Abschieds. Diese Würdigung ist der Schmerz der inständigen Treue zum Untergang des Anfangs. Dieser Schmerz des Fragens des Fragwürdigen ist die Grundstimmung des freien Dankens der Freiheit im Seyn.

Dieses Fragen des anfänglichen Denkens ist stets das Aufmerken auf die Erfahrungen des Anfangs. Die Aufmerksamkeit dieses Aufmerkens durchstimmt das Fragen, weil es fragt als übereignetes in das Ereignis. Aufmerken und Fragen scheinen sich entgegengesetzt zu sein in der Haltung und sind doch nur entgegengesetzt einig, da sie den einen Schmerz ausstehen, der Innigkeit des Aufmerkens und Zerrissenheit des auseinanderstehenden Fragens zugleich ist.

Insgleichen gehört zur Freiheit im Unheimischen des Seyns die Notwendigkeit aus der Not der Verwindung des Seyns in den Anfang aus dem (Ereignis).

Das seynsgeschichtliche Denken ist das *Danken* aus der zudachten Fragwürdigkeit des Seyns, welches Zu-denken erfahren wird im denkenden Erfragen der Wahrheit des Seyns.

Dieses Danken ist ein einziges und durch andere Wesen nicht bestimmbar.

Dieses Danken ist die Würdigung des Fragwürdigen im Fragen; das Fragen als ab-gründendes läßt das Seyn zurückgehen in die Anfängnis des Untergangs.

Die Erfahrung der Verwindung des Seyns ist der Schmerz der Abgeschlossenheit; das wissende Ja zum ereigneten Abschied.

Dieses Danken hat im Wesen *jenen* Zug des Dankens, demgemäß wir für etwas »danken« im Sinne des darauf Verzichtens; aber dieser Ver-zicht ist hier nicht negativ, sondern die Entfernung in die Ferne des Er-langens der Wahr-heit des Seyns.

Dies Danken ist die Freiheit der Inständigkeit im Unheimischen zu Würden des Seyns.

307. Das seynsgeschichtliche Denken ist der nichtvergängliche Abschied vom Seyn

Das seynsgeschichtliche Denken erfährt die Verwindung des Seyns in den Anfang und nimmt so das Seyn erst in die Wahr. Ist zum Seyn im steten Abschied und läßt durch diese Wahr den ersten Anfang wesen.

Dieser Abschied des Denkens, in dem es nicht aufhört, sondern die anfänglichere Fragewagnis erlangt, entspricht dem wesenhaften untergänglichen Abschied des Anfangs.

Hier ist der Ursprung der *Erfahrung* des Ereignisses. Diese Erfahrung ist der Schmerz des Abschieds vom Seyn, was, obzwar verwunden in den Anfang, doch erst so anfänglich bleibt.

Die Ortschaft des seynsgeschichtlichen Denkens ist der unheimische Herd des Seyns.

308. Denken des Seyns

ist als Denken der Wahrheit des Seyns das Erfragen der Verwindung des Seyns aus der Erfahrung des Ereignisses, als welches der Anfang sein Anfänglicheres anfängt (Untergang in den Abschied).

Das seynsgeschichtliche Denken ist so Gründung des Da-seins. Da-sein – das »Heimischwerden« im Unheimischen als solchem. Das Unheimische als dieses wagen und in dieser Wagnis inständig sein. Der Denker ist heimisch im Unheimischen und unheimisch im Heimischen.

Der Schmerz des Unheimischen!
Die Erfahrung des Anfangs als Untergang.

*309. Die alles erweckende, stete Erfahrung
des seynsgeschichtlichen Denkens**

ist die Erfahrung der ἀλήθεια als wesender Lichtung des Seyns, welche Lichtung das Seyn in den Anfang verwindet und so die Anfängnis des Anfangs wahr.

Diese Grunderfahrung ist der Schmerz des unheimischen Heimischwerdens im Offenen der Offenheit des Seyns.

Diese Erfahrung hat ihren Anstoß im Fragen der Seynsfrage. Fragen – gründend (die Wahrheit des Seyns) denken; gründend das Unheimische als dieses.

Und diese Frage selbst, fremd und unzugänglich allem Dichten, erweckt die Erfahrung, die in den geschichtlichen Bezug zum Dichter Hölderlin versetzt.

Jetzt kann dieser zeitenweise vielleicht sein Eigenstes eher kundgeben und zugleich der Abstoß werden für den Anstoß zum Denken. Aber nie ist der Dichter »nur« gebraucht für das Denken; eher seinem Eigenen zurückzugeben.

*310. Die denkerische Gründung als Begründung
Die Begründung und die Erfahrung
Im eigensten Gesetz des Denkens bleiben*

Dieses Gesetz ist die Versetzung in die Notwendigkeit des denkenden Sprunges in die Wahrheit des Seyns.

Die Wahrheit ist anfängliches Wesen der Freiheit, die einzig dem wesentlichen Denken aufbehalten bleibt als die Ortschaft, der es übereignet wird.

Diese Freiheit der Fragwürdigkeit des Seyns in seiner Verwindung ist der Schrecken.

* (ἀλήθεια – οὐσία als Anwesenung; φύσις)

311. Die denkerische Aussage

Jetzt ein einziger Augenblick, der durch zwei Ereignisse bestimmt bleibt, die unter sich »zusammenhängen«:

1. daß die Öffentlichkeit alles verschlingt;
2. daß das Sichöffnende (das Seyn als Anfang) das Verborgenste noch bleiben muß.

Dazu kommt das dritte: daß wir heute weder dem einen noch dem anderen gewachsen sind.

Zuweilen muß zeitenlang die wesentliche und einzige Freiheit des Denkens sich verbergen und nur ein nächst Verbindliches anzeigen, woran man sich halten kann.

*312. Das seynsgeschichtliche Denken des Anfangs
(Zur Klärung)*

In »Sein und Zeit« sieht es so aus, als sei »nur« eine existenzielle Anthropologie »gewollt« und ein »Beschreiben« der menschlichen Situation. Aber welches ist die einzige Frage? Die nach der Wahrheit des Seins; zum Sein unterwegs, weil vom Sein gerührt. Nur so kann auch eine »Situation« entworfen und ausgestanden werden; da ja die »Situation« gerade einen Zeit-Raum (welcher und wo?) einnimmt und einnehmend erst bestimmt.

Jetzt, zufolge der Hölderlin-Anmerkungen, sieht es ja aus, als sei eine fraglose Gewißheit in einem dichterisch gegebenen Sein angenommen und die Frage nach der Situation und die Fragwürdigkeit überhaupt aufgegeben. Jetzt kommt der entgegengesetzte Schein. In Wahrheit ist das selbe Fragen erst in den Grund und Zeit-Raum seiner Fragwürdigkeit gekommen.

Das Da-sein (in »Sein und Zeit« noch zu ausschließlich vom Menschen her dargestellt, wenngleich aus dem Sein entworfen) und das Seyn (nahe gebracht durch »das Heilige«) sind jetzt erst aus der Fragwürdigkeit der Wahrheit des Seyns und seiner Verwindung erfahren und erfahrend erfragt. Der Sprung in die Freiheit des Denkens bereitet sich jetzt erst vor. Aber der Dichter ist kein »Mittel«.

313. Das denkende Sagen und sein Anspruch

Dieses Sagen spricht den Menschen auf sein *Denken* an und stellt, ihn so ansprechend, an ihn den Anspruch des Fragens und zwar des Fragens, das einzig die Fragwürdigkeit des Seyns erfährt. Dieses Ansprechen ist das *Zu-sagen* eines Verlangens nach dem Erlangen der Wahrheit des Seyns. Dieser Anspruch ist nicht Anmaßung des Denkers, sondern die Schickung der Würde des zu Denkenden.

Das denkerische Sagen ist daher im Unterschied zum »wissenschaftlichen« Aussagen nie ein Dar-legen und ausbreitendes Mit-teilen von Kenntnissen; ist kein Bei-bringen von etwas und kein Aufklären über etwas, wobei man nur eine »Klarheit« über sich herkommen läßt, ohne sich von der Stelle des gewohnten Meinens zu rühren.

Das denkende Sagen ist der Anspruch auf das Aufmerken in die Zuschickung der Würde des Seyns, die allein im Fragen würdig gewürdigt ist.

Das denkende Sagen beansprucht das Sichverwandeln des Hörens und Widersagens und des Bezugs zum Wort.

Das denkende Sagen ist die Verabschiedung des gewöhnlichen Heimischen, das durch die Geläufigkeit des nur Übernommenen und wechselnd Ausgewechselten und stets Neuen sich »vertraut« zu halten pflegt.

Die »Alltäglichkeit« hat vom Seienden her gesehen und auf dieses zu gerechnet ihr eigenes Recht, und sie kann sich, auf sich bedacht, jederzeit gegen den Anspruch des Denkens zur Wehr setzen und dabei (ihr) Recht behalten. Damit ist freilich noch nicht entschieden und auch nicht entscheidbar, ob dieses Recht der Alltäglichkeit nun auch in jeder Hinsicht über alles, was das Seiende angeht, »z.B.« über das Sein entscheiden kann. Der Anspruch des Denkens setzt die Alltäglichkeit auch dann nicht zur »bloßen« Alltäglichkeit herab, wenn er sich als unbedingt freier zur Erfahrung bringt. Weil der geschichtliche Mensch im Unterschied des Seienden und des Seins inständet, auch wenn er den Unterschied als solchen und in seinem Wesen nicht erfährt, deshalb muß der

geschichtliche Mensch dessen gewärtig bleiben, daß das Recht des Seienden und der Anspruch des Seins ihren Streit eröffnen, und daß dieser Streit und sein Gesetz für die Geschichte eines Menschentums wesentlich wird. Deshalb ist es auch nie gleichgültig für die Geschichte, ob der Anspruch des Denkens gehört oder überhört wird.

Wer diesen Anspruch überhört oder gar sich ihm verschließt, verhört sich dann freilich fortgesetzt in allem Wort, das das Seyn sagt. Aber es gehört noch zur notwendigen Gedankenlosigkeit des Nichthörenkönnens, daß es gleichwohl versucht, gegen das Denken, es widerlegend, anzurennen; ein Vorgang, der ins »Komische« gehört.

*

Anspruch
Auftrag
Gelegenheit
Anlaß
Verwarnung
Wink
Ermächtigung
Stimmung
»Wirkung«

314. Das Wort

(die Sage) - das Stimmen

Das Wort ist der Ursprung der Sprache.

Die Sprache ist das Vermögen der »Wörter« (Aus-sagen).

Was ist das Wort? Die lautlose Stimme des Seyns.

Was heißt hier Stimme? Nicht »Laut«, sondern das *Stimmen*, d. h. Er-fahren lassen. Wie dies?

Stimmen in die Erfahrung des Anfangs (der selbst unerfahrbar).
Stimmen durch Be-stimmen.

Bestimmen durch Denken der Stimme des Wortes des Anfangs.
Denken durch bildloses Sagen des Anfangs.

Sagen durch *Erfahrung* des (Ereignisses).

Das Wort nimmt in den Anspruch das Wesen des Menschen der-gestalt, daß es ihn für das Da-sein beansprucht. Wie aber der den-kerische Anspruch (Ansprechen des Menschen auf das Wesen)? Durch Erdenken der Erfahrung des Seyns → (Ereignis). An-spruch – Wahrheit.

Stimmen – statt »über« Stimmungen reden. Wie aber die den-kende Stimmung? Warum und inwieweit müssen wir doch von der Stimmung handeln? Weil wir in die Metaphysik verschränkt sind.

Der Anfang und seine Anfängnis.

Das Denken des Anfangs und die Erfahrung des Anfangs.

Die denkende Erfahrung.

Erfahrung und die Wahr-heit des Seyns.

Erfahrung und Danken.

Danken und Denken.

Die Erfahrung des Anfangs.

Die Verwindung des Seyns.

Die Gründung des Da-seins.

Die Ortschaft des geschichtlichen Menschen im anderen Anfang.

Die Ortschaft »des« Da-seins (die das Da-sein ist) und die »Situa-tion« des Menschen.

315. Der Sprung

1. als Über-gang vom gewöhnlichen Denken zum denkerischen Denken.

Sofern beide wesentlich verschieden sind und zwar so, daß von Wesen zu Wesen kein stetiger Fortschritt möglich ist; weil der Unterschied un-endlich bleibt, kann nur ein Sprung in das den-kerische Denken bringen.

Was ist ein Sprung? (vgl. »Beiträge zur Philosophie« [GA 65]).

2. der Sprung im ersten Anfang
3. der Sprung im Beginn der Metaphysik
4. der Sprung in der Metaphysik bis zu Kant
5. der Sprung in der Kantischen Metaphysik

6. der Sprung in der absoluten Metaphysik

7. der Sprung in der letzten Vollendung der Metaphysik (ewige Wiederkehr des Gleichen).

Überall ist hier, abgesehen vom Denken des ersten Anfangs, der Sprung ein solcher in das Denken des Seienden *als solchen* im Ganzen. In gewisser Weise hier und überall ein Sprung in solches, worin der Mensch nach Wesensmöglichkeiten ist.

Der Sprung in die Wahrheit des Seins (Da-sein) ist aber noch einmal unendlich verschieden von jedem metaphysischen Sprung.

Und vollends wenn er Sprung ist in die Verwindung des Seyns.

Von diesem Sprung aus ist überhaupt erst das Wesen der Sprün-ge zu denken.

Der Sprung in die Freiheit.

Die Freiheit ist der Ab-grund der Wahr-heit.

316. Die Klärung des Tuns

Was fordert die Wesung, und d. h. schon die anfängliche Verwin-dung des Seyns, was fordert der untergehende Anfang als der anfangende Anfang, wenn er ein Denken er-eignet? Und was soll dieses Denken tun?

Erziehen oder Erdenken?

Wann Erziehen, dann vorhandene Menschen durch historisch begriffliche Belehrung über Denkbare und Gedachtes vormali-ger Zeiten historisch unterrichten?

Wann Erdenken, dann zuerst das Erfragen der *Fragwürdigkeit* des Seyns. Solches Fragen versetzt erstmals in die noch unbegrif-fene Wahrheit des Seyns.

Ist das Erdenken notwendig geworden, dann erhebt sich das andere Entweder-Oder:

Erdenken in erstanfänglicher Erinnerung oder

Erdenken in untergänglicher Erinnerung als Vordenken.

Die erstanfängliche Erinnerung erdenkt den aufgehenden Anfang als diesen Einzigen; den Anfang des »Abendlandes« und denkt in einem geschichtlich den Fortgang des ersten Anfangs in

die Metaphysik und denkt deren Vollendung und überdenkt deren Verendung.

Die untergängliche Erinnerung erdenkt die Anfängnis des Anfangs, erdenkt die Verbergung und deren Innigkeit; ihr Denken ist Verlassen der Unterscheidung, ja sogar die Verwindung des Seyns in den reinen Anfang. Der Gang dieses Denkens geht im Übergang aus der Metaphysik in das seynsgeschichtliche Wissen, dem auch das Seyn zur Erinnerung in die Innigkeit des Ereignisses wird.

Ist das untergängliche Erinnern notwendig geworden, dann entsteht das anfängliche Entweder-Oder:

Vordenken (untergängliches Erinnern) *als Bereitung der seynsgeschichtlichen Dichtung im Augenblick des Übergangs* (Hölderlin)

oder

Vordenken als denkendes, bildloses Sagen des Ereignisses im Sinne der denkenden Gründung des Da-seins aus der Stimmung der Anstimmung des Da-seins, welche Anstimmung es auf das *Danken* stimmt und so erst fügsam wesen läßt und es in sein Wesen fügt.

Läßt sich aber das Tun aus anfanghafter Notwendigkeit jemals in ein Entweder und in ein Oder zerspalten, oder muß nicht zumal sowohl das Eine als auch das Andere getan sein? Wer aber aus dem Geschlecht der Menschen vermöchte dieses? Wer auch könnte nur ein Geringes davon und auch dieses nur, wenn er er-eignet wäre in einer verborgenen Geschichte des Grußes?

Darum gelangen wir nur an die Ränder eines geklärteren Bemühens. Darum können wir uns manches vornehmen in der Langmut für einen Augenblick des Ereignisses. Und was wir so uns vornehmen, erschöpft sich in Anweisungen, die wie selbstgemachte Regeln aussehen und doch nur entfernte Folgen einer Fügsamkeit in eine stillste Stimme bleiben. Und dennoch sind diese Winke gut, weil sie uns mahnen, an das Einzige uns zu halten. Dem untergänglichen Denken gilt die Weisung: meide die Auswege in das Neinsagen, auch wenn schon ein Ja hinter ihm und aus ihm spricht. Das Ja wird nur verheimt und verbogen.

Sage das anfängliche Wissen, in alles ströme die Unbekümmernung um Verständnis und Mißverständnis. Sei nur im Anfang, ihm gehörend.

Der er-eignete Entscheid steht außerhalb eines Entweder-Oder im untergänglichen Vordenken.

Dieses bringt die Sage des Anfangs in seiner Anfängnis zum Wort. Sage selbst gehört in die Anfängnis.

So inständet Da-sein im reinen Erinnern.

Der Spruch des Wortes der Sage des Anfangs ist allein und zuerst ein Versuch des anfänglichen Denkens.

Und doch bleibt es, weil wesenhaft geschichtlich in der vollen Vollziehung des seynsgeschichtlichen Denkens und durch dieses in der Besinnung.

Das anfängliche Erinnern empfängt das Bleibende in jenem Bleiben, das Anfängnis des Anfangs ist, Er-eignis.

317. »Kritik«

Einen Denker kritisch denken heißt, das Wesentliche seines Gedachten erst fassen und zwar aus der Wesensart, die sein Denken selbst erst eröffnet.

Jeder Denker stellt unter den Anspruch eines Wesens der Wahrheit, in das wir erst eingehen und eingegangen sein müssen, um dann gleichwesentlich ihm zu entsprechen.

Das bloße »Kritisieren« von irgend einem beigebrachten Standpunkt aus, das Nachrechnen von Fehlern mit dem Schulstock auf dem »Boden« einer »standpunktfreien« Philosophie ist nicht einmal vom Übel, es ist lediglich kindisch.

B. Der Anfang
und
die Aufmerksamkeit

318. Die Erfahrung des Anfangs

Den Anfang in seiner Anfängnis erfahren; von der Anfängnis her das Stimmen in die Lichtung des Da.

Die Wesung des Geschichts.

Die Gründung des Da-seins:

erfahrend vor das (Ereignis) kommen und im Anfang bleiben und alles aus dieser Erfahrung und für sie sagen. Was alles? Was zur Wahrheit des Seyns als der Verwindung des Seyns gehört.

Frage nicht nach einem ersten Gewissen und nach der »Ordnung« als der Sicherung des Gewissen – mathesis universalis.

Frage nicht nach einem Boden für »Deduktion« und »Ableitung«.

Frage nicht nach Seiendheit des Seienden oder gar nach der Gegenständlichkeit der Gegenstände.

Bedenke nicht den »Menschen« als Ausgang, sondern als Zwischen im (Ereignis): das Da-sein.

Frage das einzige Fragwürdige: das Seyn in seiner Verwindung.

Die *seynsgeschichtliche* Erfahrung und das *Wesen der Erfahrung*. Vgl. »Hegels Begriff der »Erfahrung« [GA Bd. 5] – ein Versuch und doch nicht inne gehalten.

319. Die Erfahrung

Das zweifache *nächste* aber nicht einzige Vorurteil:

1. Erfahrung ist empirisch (sinnlich – zufällig – hypothetisch).

2. Erfahrung sei »Anschauung« (sinnlich oder intellektuell).

Aber – *Er-fahrung* ist ursprünglich der Schmerz – die Grundstimmung ist Erlebnis.

320. Die Anmerkungen
und
die Aufmerksamkeit

Die Anmerkungen sind die aufmerkenden Worte des seynsgeschichtlichen (und darin des »metaphysik«geschichtlichen) Denkens.

Die Aufmerksamkeit ist das anfängliche Denken im anderen Anfang, welches Denken notwendig durch Anmerkungen hindurchgeht.

Aufmerksamkeit ist der künftige deutsche Name für die von den Deutschen gegründete kommende Weise des wesentlichen, d. h. anfänglichen Denkens. Der andere, anfänglichere Name für »Philosophie«.

*

Die Aufmerksamkeit – als das anfängliche Denken, das aus der seynsgeschichtlichen Erfahrung herkommt, der sich die Vergangenheit als Metaphysik offenbart hat, ist außerhalb aller »Reflexion« und jeder »Systematik« und »Wissenschaft«. Ihre Not und ihr Notwendiges ist die Inständigkeit des Da-seins und d. h. die Erfahrung des Da-seins selbst aus dem Gruß des Anfangs.

321. Von der Aufmerksamkeit

Auf-merken auf den Anfang.

Aufmerksam: inständig im Aufmerken.

Aufmerksamkeit: Inständigkeit im Aufmerken.

Aufmerken – das anfängliche Andenken, das wesentliche Denken.

Auf-merken – aufmerken lassen durch Anmerkungen.

Das Aufmerken auf die Winke.

Die Winke und der Anfang (Ereignis).

Aufmerksamkeit ist der aufmerksame Name für das wesentliche Denken; der gewandelte »Titel« für »Philosophie«.

322. Von der Aufmerksamkeit

Hören wir einen Hall der Stimme des Seyns, oder hören wir nur den Widerhall der Sprache unseres Ent-sprechens? Wie aber ist das Ent-sprechen? Ist es auch nur immer schon die Antwort auf das Widerwort des Widerhalls? Wie aber, wenn der Widerhall der Nach-hall wäre des Da-seins und seiner Inständigkeit, die ursprünglich das Anfängliche erfährt? Das wäre ein Zeugnis, daß der Widerhall ein anfänglicher Hall wäre.

323. Die Aufmerksamkeit

Merk-»Zeichen«. Der Merk – das, wobei uns, den Menschen, etwas »aufgeht«; wobei wir etwas »merken«, d. h. erfahren, d. h. betroffen werden, Anwesenheit spüren; νόος, *innewerden* – (Innigkeit) (diese Bezüge wesentlicher vor allen bloß rationalen »Zeichen«). Merken: notare, animadvertere, memoria tenere, observare, attendere. Achthaben, Achtsamkeit, Achtung. Im Gedanken behalten. *Merkung: consideratio.*

324. Die Aufmerksamkeit

gibt das Wort der Sage des Anfangs. Sie »gibt« das Wort meint: sie läßt das Wort. Woher aber kommt dieses Wort der Aufmerksamkeit zu? Daher, daß sie merkt und darin sich das Seyn als Anfang aufgehen läßt.

Was sagt das Wort des Aufmerkens? Die Anfängnis als die Geschichte der Er-eignung des Da-seins; diese Geschichte ist selbst Er-eignis.

Die Aufmerksamkeit kennt nicht das System, aber auch nicht das, was als sein Gegensatz zu ihm gehört und sich so gibt, als sei es frei; die schriftstellerische, »dichterische«, »aphoristische« Äußerung.

Die Strenge, die der Sage entsprechen muß, entspringt aus ihrem eigenen Gesetz und dem ursprünglichen des Anfangs.

*

Unterwegs sein, um erst getroffen werden zu können.
Aber warum?

Was muß uns zuerst »treffen« und »wie«?
Die Not!
Denn es ist die Zeit der Not der Notlosigkeit.

325. Seinsvergessenheit

Vergessensein – Nicht mehr begrüßt sein;

Seinsvergessenheit: 1. des Seins vergessen (die Stufen).
2. vom Sein selbst vergessen.
3. weil vom Anfang nicht begrüßt.
4. Ohne Ereignis.

326. Die Seinsvergessenheit

als die Verstoßung des Zeitalters und der es bestimmenden Geschichte durch das Seyn bezeugt sich im äußersten darin, daß das Zeitalter aus dem ihm selbst verschlossenen Willen zum Willen überall und schlechthin die Geschichte als Geschehen einrichtet und auch die »Natur« durch die Wahrheit der Technik in dieses Geschehen einbezieht, gemäß, hat eingehen lassen.

Die Errichtung der Geschichte als des planbaren Geschehens will für sich selbst keine Besinnung mehr. Die Einrichtung richtet die Zeit und ihr Menschentum darauf ab, daß sie von sich und über sich nichts hören wollen. Sie riegelt *sich* ab gegen jede Befragung. So versagt sie sich selbst jede Möglichkeit des Aufmerkens. Das Zeitalter übernimmt selbst die äußerste Einrichtung der es treffenden Seins-vergessenheit in seinem Wesen. Aus dieser Verriegelung her, die aber wie Wirklichkeitsnähe aussieht, sieht jede Nennung des Seins aus wie die Nichtigkeit der Leere an sich.

Aber die höchste Erstarrung und Unzugänglichkeit erreicht die Einrichtung der Seinsvergessenheit erst dort, wo sie selbst in der Gestalt der Umwälzung und der Neuordnung auftritt. Denn jetzt erhebt sich der Anschein eines Wandels, während in Wahrheit nur das Bestehende in seine äußerste Beständigkeit verhärtet und verwendet wird. Jener Anschein aber unterstellt die Meinung, daß jetzt vollends jegliche Besinnung überflüssig geworden, da sie alles und alle auf dem Marsch zum Neuen sind. Das ist wahr, das Neue

ist auf dem Marsch, und das Neue sorgt dafür, daß das Anfängliche als das Alte erscheint. Und dieser Schein ist ganz gemäß der Entfaltung der Seinsvergessenheit auf die Seinsgeschichte. Das Anfängliche als das Alte – dies ist die leichteste Form des Sich-freisprechens von jeder Anstrengung, das Anfängliche zu erfahren und das Neue in Frage zu stellen.

327. Die Seinsvergessenheit und die Aufmerksamkeit

Die Seinsvergessenheit vom Seienden her: daß das Sein nicht oder nur als die Seiendheit bedacht (vor-gestellt) wird.

Die Seinsvergessenheit vom Sein her: daß das Sein das Seiende in eine Verfestigung der Seiendheit als zum Willen des Willens entläßt.

Die Seinsvergessenheit vom Unterschied des Seins und des Seienden her: daß nur einfach das Wirkliche wirkt und das Gegenständige besteht und auf Bestandsicherung im Wirkenden alles geht und jedes Bedenken des Seienden und alles Denken des Seins überhaupt zernichtet wird durch die vollendete *Gedankenlosigkeit*.

Die Seinsvergessenheit aus dem Entzug des Seins: daß alle Seinsvergessenheit in den vorigen Gestalten aus der Wesung der Wahrheit bestimmt wird und so der Wille zum Willen alles überflutet.

328. Sein und Seiendes

(Seinsvergessenheit
Seinsverbergung)

In der Ausschließlichkeit, mit der das Seiende seiend ist, verbirgt sich das Sein.

Und hierin liegt selbst noch, ja verbirgt sich die innerste Wesensverbergung des Seins, die für uns eine Zweideutigkeit ausmacht.

Das Sein kann so das Seiende ganz in die Seiendheit entlassen und sich zurückziehen.

Das Sein kann aber auch sich verbergen und diese Verborgenen-

heit selbst wesen lassen. Dann ist der Unterschied ein anderer. Dann ist nicht Vergessenheit des Seins die bloße Abwesung als Sein: die reine Entbergung der Verborgenenheit als Sein.

Woran ist dieses Entweder-Oder zu erfahren?

329. Anfang und Sein

Ist die »Metaphysik« überwunden?

Ist die Wahrheit der Seiendheit gebrochen?

Ist das Seiende als Gegenständlichkeit und Wirklichkeit vergangen?

Nein.

Jetzt erst steht die Seiendheit im Beginn ihrer unbedingten Herrschaftsentfaltung. Jetzt erst tragen die »Metaphysik« und die »Logik« als die seynsgeschichtlich erst zu begreifende »Technik« ihre »Früchte«.

Jetzt erst kommt es in der Geschichte des Seins zu der Konstellation, in der das Seiende und die Wahrheit des Seins, d. h. die Anfängnis, von einander am weitesten entfernt sind, was qualitativ, d. h. seynsgeschichtlich, zu verstehen ist.

330. Die Entscheidung

Das Wort wird hier *nicht* »moralisch«, »existenziell« und religiös und sonstwie »tathaft« gebraucht. Das Wort soll erst anfänglich gedacht werden aus dem Ereignis.

Die Entscheidung ist der Entzug jeder Möglichkeit der Scheidung und Unterscheidung.

Die Entscheidung ist jenes Anfängliche des Anfangs, da die Wahrheit durch diesen Entzug erst in ihre Anfänglichkeit bewahrt bleibt.

Der erste Schein der Entscheidung ist das, daß das »Andenken« und »der Wille zum Willen« jetzt in das Scheidungslose, schlechthin Unvergleichbare, nicht einmal mehr Entgegengesetzte eingegangen sind.

C. Die Sage des Anfangs

331. *Das Wort, die Metaphysik und der Anfang*

Der metaphysische Mensch hat das Wort überschritten und zurückgelassen als Werkzeug, das er selbst besitzt und bemisstert – ζῶον λόγον ἔχον.

Das Seiende übermächtigt das Wort, und die Sprache ist Mittel und Ausdruck, auch für die »tieferen« metaphysischen »Sprachphilosophen« Hamann und Herder u.s.f.

Anders das Wort und das Seyn.
Wort und Anfang.

332. *Das Wort des anfänglichen Denkens*

(die Mehrdeutigkeit)
die Bestimmtheit des
Stimmenden.

hat die Mehrdeutigkeit des Anfangs, die weder auf Nachlässigkeit beruht, noch auf eine Dialektik zugeschnitten ist. Sie läßt das Wort wesen und stimmt so in die Unruhe des Denkens.

Jeder Anspruch auf Eindeutigkeit ist hier zwar billig aber auch das Zeichen, daß keine Fähigkeit und Bereitschaft sich entfalten kann, über das Technische der metaphysischen Begriffe (auch der Dialektik) hinaus die scheinbare Unbestimmtheit des anfänglich und einzig Stimmenden wesen zu lassen.

Das Unbestimmte zeigt sich schon dort, wo der Unterschied zwischen Sein und Seiendem selbst erfahren wird aus der Einheit des διαφύρον.

Ein seynsgeschichtliches Wort, das stets Anfängliches und das Ereignis nennt, kann seinem Wesen nach nicht und nie eine einzige Bedeutung haben. Und dieses ist kein Mangel. Mangelhaft wäre die Einschnürung auf die Technik einer Eindeutigkeit.

Daher ist aber auch die Rede von Mehrdeutigkeit, weil sie noch und allein auf Eindeutigkeit Bezug hält, irreführend. Vgl. schon »Transzendenz«, was ja noch ein metaphysischer Begriff ist.

Es scheint, als sei die Forderung der exakten Eindeutigkeit der »Begriffe« die natürlichste Sache von der Welt und vollends im Hinblick auf die »Philosophie« eine Selbstverständlichkeit; weil die »Philosophie« ja selbst »die Logik« ausbildet, muß sie ihrerseits zuerst »logisch« verfahren.

Aber:

1. Was heißt »Logik«?
2. Muß deshalb, weil zur Metaphysik die Logik gehört, die Logik der Maßstab des Denkens des Seins bleiben? Oder ist es nicht eher umgekehrt? Muß nicht das Denken, das die »Logik« ausbildet, über der Logik stehen?
3. Heißt das »Außerhalb der Logik« sogleich »unlogisch«?
4. Man kann jederzeit so verfahren; man kann sich endlos damit beschäftigen, Mehrdeutigkeiten nachzuweisen, und die Klage auf Unlogik erheben, und man kann seine Mitbürger sogar überzeugen und reiche Beute einbringen bei dieser Jagd auf Widersprüche.

Aber was soll dieses Gebahren, das so überlegen tut und »frei« und doch nie sich dazu frei gibt, auf eine Erfahrung sich einzulassen, die der bequemen Gewohnheit und der Versicherung durch »Logik« freilich in jeder Hinsicht fremd ist?

333. *Das seynsgeschichtliche Denken
und*

*das Verlangen nach Eindeutigkeit, Widerspruchslosigkeit,
Zirkelfreiheit und Verständlichkeit**

Mit welchem Recht legt man den einzigen Wert auf solche »Worte«? Was will man damit, daß alles eindeutig, widerspruchsfrei und zirkellos und eingängig sei? Ist das nicht die unbedingte Einseitigkeit und die Eigensinnigkeit des gedankenlosen Denkens?

Fast scheint es, als müßte nur wiederholt werden, was Hegel gegen den gemeinen Verstand gesagt hat, wäre nicht Hegel selbst ganz in der Metaphysik geblieben; gälte es hier nicht noch wesent-

* (»Mehrdeutigkeit« – »Logik«)

lich anderes! Wäre nicht diese leere Versteifung auf das leere Argumentieren der eigentliche Nihilismus, der nichts will als das Aufgeben des Fragens, als das Nicht-sich-einlassen auf das Fragwürdige. Man macht Jagd auf Widersprüche und tut so, als sei man im Besitz der ewigen Wahrheit.

Man wird nun entgegenen, das sei bequem, sich von aller »Logik« freizusprechen und willkürlich vom Seienden zum Sein und umgekehrt hin und her zu gehen.

Und man redet erneut, ohne sich auf das Wesende einzulassen und bei dem Wesenhaften halt zu machen und sich zu besinnen. Man redet wieder »advokatorisch«. Man weicht wieder aus in die Selbstverständlichkeit des gewohnten »Denkens«. Man versucht nicht einen Augenblick die Besinnung, ob das eine bloße Lässigkeit und Willkür sei, diese Mehrdeutigkeiten, oder ob hier ein Antworten sei und ein Sichstellen dem Sein selbst. Ob hier nur persönlich-biographische Erlebnisse zu einer »Philosophie« aufgebauscht werden oder ob hier Erfahrung spricht.

334. Innerhalb des ersten Versuches des seynsgeschichtlichen Denkens

(Transzendenz)

ist überall noch die »Metaphysik« und d. h. alles, was zu deren Bestimmung von ihr selbst erreicht ist, am Werk.

Vgl. z. B. die »Transzendenz« und das »Transzendente«, obwohl es sogleich aus dem »Bewußtsein« und »Ich denke« herausgenommen und auf die Unterscheidung von Seiendem und Sein gestellt ist.

Daher auch die *echte* Mehrdeutigkeit von Transzendenz:

1. Das Dasein transzendiert zur »Welt«.
2. Das Dasein transzendiert sich selbst.
3. Das Sein transzendiert das Seiende.
4. Das Dasein transzendiert zum Nichts.

In Wahrheit aber ist es eine einzige »Transzendenz«, die keine »Transzendenz« ist, vielmehr unter diesem Titel noch vom Men-

schen her, obzwar als Da-sein, ausgelegt wird. Transzendenz »ist« Da-sein, aber Dasein ist Er-eignung des Ereignisses, das der Anfang ist. Transzendenz nicht Aktion, sondern Geschichte.

335. Die Sage des Anfangs

– ihre Aussage und Darstellung kann nur einfach sein. Das heißt hier: aus dem Einen und der Einheit des Anfangs entspringend: ereignishaft.

Jedes Entdecken, jede Belehrung, aber auch jede Erweckung, jedes Anstoßen muß wegbleiben; insgleichen jedes »Ordnen« von »Inhalten«. Nur das reine in sich ruhende Wort darf lauten. Kein Zuhörer ist vorauszusetzen und kein Raum für das Gehören.

Denn dieses erst er-eignet die Sage selbst; und nicht kann einer zuvor hier etwas »wissen«.

Das Gefüge ist nicht »System«; denn hier ist nicht Wahrheit als Gewißheit. Das Wesen der Lichtung verlangt das sternenhafte geeinzelt Feuer: die Wahr des Ereignisses.

336. Die Sage des Anfangs

Die Sage ist selbst die Anfängnis des Anfangs. Sage bringt stimmend ins Wort (nicht Wörter) und erschweigt den Anfang. Fern liegt dem jede Art von Mitteilung und Kundgabe, als sei die Sage gar Aussage über den Anfang. Die Sage ist er-eignishaft. Worin liegt: das Er-eignis ist sagenhaft. Aber Sage, Wort und Stimme sind hier anfänglich gedacht, nicht als Vorkommnisse und Erscheinungen des menschenhaften Tuns.

Die Sage »des« Anfangs ist Anfängnis als Sagen. Das Sagen ist Er-eignen in die Wesung der Wahrheit als entbergende Verbergung. Dieses Er-eignen enthält die Wesensfülle dessen, was das Er-eignis zu denken fordert.

Die Sage »des« Anfangs er-eignet erinnernd das denkende Wort und schenkt (sagt zu) und versagt die Rede. Dieses ist immer das Wieder-leuchten des sternenhaften Glanzes der Anfängnis.

Der Glanz ist das Leuchten aus dem Verborgenen der Herdmit-

te des Sternes, still durchstrahlend im gleich-mäßig abgestimmten, in sich ruhenden Licht alles Gelichtete.

Dieses Wiederleuchten begleitet nicht nachträglich, sondern ist das Eigene des Er-eigneten und gehört zur Anfängnis. Nie erschöpft diese ihr Wesen in einem vermeintlichen »an sich«, dem dann ein Bewußtsein zur gelegentlichen Aufnahme und Erfassung zugeordnet sein könnte, davon man nie weiß, woher und weshalb dies geschieht.

Das Erdenken der Sage des Anfangs ist das von der Anfängnis, in der Anfängnis und *als* sie er-eignete Denken. Wohin dieses Denken geschichtlich denken muß, nirgendwo meint es »Ansichten« von Denkern, niemals »Lehre« über das Seiende (»Welt«), nicht einmal Rede »vom« Sein nur. Das Er-denken »ist« das Seyn, dies aber als Er-eignis.

Weil die Sage er-eignishaft und so sagenhaft ist, übereignet sie dem Anfang erinnernd eine Geschichte. Die Anfängnis als Geschichte des Anfangs entfaltet diesen und ereignet so Anfänge, den einen und den anderen Anfang, deren Wesen wir zu ahnen beginnen.

Der Versuch, die ereignishaft Geschichte der Anfängnis (Geschichte, als welche die Anfängnis das Da-sein ereignet) in die Rede zu stellen, hat Entwurfscharakter. Aber auch dies Entwerfen ist schon ereignetes; es hat nur so weit eine Wahrheit, als es entwerfend im Ereignis zu bleiben vermag. Doch in solchem Bezirk ist stets schon Mißglücken und Sichversehen. Und das »Schematische« dieser Entwürfe droht, im bloßen Verzeichnen sich zu erschöpfen. Aber was gedacht werden möchte, ist nicht eine Abfolge von Lehrstücken und deren Abteilung, sondern das erinnernd Ereignishaft der Anfängnis soll in seinem Stimmen inständig gehört werden: Die Sage ist das *Zu*-sagende und Versagende der Stimme, die den Ab-grund rührt. Die Sage erinnert und nimmt erinnernd voraus das Erinnerte in den Abschied des Untergangs. Aus diesem Erinnerten ent-wirft sich der Wurf der denkenden Rede.

Jeder Gedanke solchen Denkens ist zumal schon Anklang, Zu-

-spiel, Sprung und Gründung aus der er-eigneten Inständigkeit im Da-sein. Dieses Denken hat seinen Aufenthalt im Vergleichlosen. Die Einfachheit der Anspielung, in der Anklang und Zu-spiel, Sprung und Gründung in eins gehören, entspringt der Ursprünglichkeit der Zurückhaltung. Wesenswidrig ist jedes Bemühen, die Anfänglichkeit der Sprache, die geschichtlich sich verbirgt, zu einer Technik der alltäglichen Rede machen und in die Verkehrssprache überleiten zu wollen.

Die anfängliche Rede verdankt stets das Ereignishaft des denkenden Wortes dem Anfang.

Die Rede des anfänglichen Denkens erfährt wieder den er-eignishaften Reichtum des Wortes, der dem Eigentum des Anfangs entstammt.

Den Faulen, Stumpfen, Leeren und Verstockten sei es gesagt: Die Sprache ist im geschichtlichen Anfang reicher, freier, wagender und deshalb auch stets befremdlicher als das abgenutzte gewöhnliche Meinen im Gehege seiner Rechnungen zugeben mag. Das anfängliche Wort erscheint so als die Störung einer geläufigen und deshalb für »ewig« gehaltenen Eindeutigkeit. Daher dann die Empörung über das vermeintliche Spiel mit den Wortbedeutungen. Was die Torheit für das künstlich Ausgedachte hält, weil es ihrem Gangbaren zuwiderläuft, das ist im Wesen nur ein Gegenklang der Er-eignung, die alles Eigentliche des Seyns im Wesen seiner Wahrheit innehält. Doch selbst dieser Schein des Wesenlosen, in dessen Gestalt sich das Ereignis von allem Wirklichen fernhält, um so anzuwesen, muß noch im anfänglichen Denken mitgedacht werden als das Unabwendbare im Bezirk der ausgehöhlten Alltäglichkeit. (Über das Wort vgl. Die Sage, Ma. 18) [GA 74].

Aus Anklang und Zu-spiel, Sprung und Gründung sagt das anfängliche Wort Anfang, Untergang und Anfängnis zunächst im Übergang und voller Anspielung. Das Denken hält sich in der freien Würdigung des Unvermuteten einer anfänglichen Anmut. Diese erblüht im innigen Ereignis der alles zuvor durchglänzenden Mäßigung des reinen Erglühens, das nichts verlangt, weil es dem Anfang gehört.

Das Unvermutete, das in der Anmut seine Quelle hat, hütet das Geheimnis des Anfänglichen. Dem Unvermuteten halten nur Inständige sich offen, die allem Aufdringlichen gegenüber nachsichtig sein können, weil sie das Er-eignis erwarten. Dafür muß alles Denken weiträumig sein in schwingenden Räumen. Die starre Eindeutigkeit des technischen Begriffes erreicht nie die Strenge der Sprache, die darin beruht, das Wesenhafte in allen seinen Anspielungen stets zumal rein bereitzuhalten. Das anfängliche Denken lichtet, indem es erleuchtet. Es gibt keine Sachverhalte und nichts »Wirkliches« zu wissen. Aber es gründet in die Lichtung, in die Herzen scheinen mögen und Dinge erscheinen können.

Die Sage ist die Anfängnis des Anfangs (φύσις = Ereignis; φύσις als Er-eignis; Er-eignis als An-fängnis).

Die Sage er-sagt den Anfang in seine Geschichte. Die Sage nimmt als Sage (zu-sagend, ansagend, unter-sagend, versagend) das Wort in den Anspruch und übereignet ein Wesendes in den Spruch und so in die Sprache, die sich als Rede des Denkens in der Lichtung des Seyns hält, ohne sogleich dieses und jene als solche zu wissen.

(Im ersten Entwurf ist die Sage noch zu ausschließlich als Wort des Denkens und trotz aller Vorbehalte von der Aussage her gedacht.)

337. Die Sage des Anfangs

Der Anfang sagt die Anfängnis. Die denkende Rede ist nur, wenn sie, vom Anfang ereignet, das Er-eignis empfangen hat. Die Anfängnis des Anfangs verbirgt sich dann in einer Empfängnis. Wie ereignet aber der Anfang die Rede des Denkens? Stimmen in das Denken. Aus diesem fügt sich das denkende Sagen der Sage des Anfangs in eine geschichtliche und so stets einzige Fügbarkeit des Spruches. Wie aber das Stimmen in das Denken? Nur aus dem Gehorsam zur Innigkeit des anfänglichen Anfangs, d. h. zum Abschied im Untergang, ereignet sich den Inständigen ein Hörenkönnen der Sage des Anfangs.

Der andere Anfang ist nur die eigentliche Anfängnis des einen, einzigen, der als erster nicht im Aufgang verblieb und im Fortgang das Wesen verbirgt. Diese Verbergung ein Zeichen der Anfängnis.

338. Der anfängliche Anspruch des Anfangs

ist, daß seine Anfängnis wese und sich sage. So allein gibt er die Gewähr, als er selbst in ein Wissen zu kommen, das vielleicht für immer das »Verständnis« und die »Verständlichkeit« sich versagt.

Wenn aber zur Anfängnis als dem Er-eignis die Er-eignung des Da-seins gehört und wenn Da sein vom Menschen übernommen werden muß, dann ereignet sich im Er-eignis die Anstimmung des Da-seins und so gleichanfänglich die Bestimmung des Menschen. Allerdings. Doch dies kann nicht heißen, daß vorhandene Menschentümer, in ihrem Bisherigen befriedigt, nun auch noch »verständlich« werden dürften und sollten über den Anfang. Solches Menschentum hat seine Zeit gehabt und hat sie noch langhin.

Nicht Verständigung, sondern Inständigung allein ist dem anfänglichen Denken aufgetragen und diese einzig im Spruch der Sage des Anfangs.

339. Das anfängliche Denken

Nur jenes Denken denkt anfänglich, das die Anfängnis des Anfangs, das diesen in jener erdenkt. Das νοεῖν der φύσις als ἀρχή ist noch nicht anfängliches Denken, weil hier der Anfang erst nur Aufgang ist, der die Anfängnis verbirgt, ohne dieser Verbergung schon zu achten.

Die reine Entschiedenheit der Ereignung in das Denken der Anfängnis – Ereignis und Empfängnis.

Die Rede vom ersten und anderen Anfang sagt schon zuviel, sofern der so benannte erste Anfang noch nicht voll anfänglich west. Und dennoch – ist nicht Aufgang die Ankunft des Anfangs? Doch Ankunft ist nicht das Bleiben.

Bleiben ist anfängnishaft erst im Untergang der Verbergung.

340. *Anfang als ἀρχή und anfängliches Denken*

So ist »Anfang« nur der Charakter des Seyns und zwar in der Einsicht, daß das Sein den Ausgang für das Seiende übernimmt. Dieses ist das Anwesende; der »Anfang« aber ist so die Kennzeichnung des Seins als das, woraus herkommt, ist und wird das Seiende.

Der Anfang ist hier weder das Seyn selbst in dessen Wesen, noch entfaltet sich die Anfängnis des Anfangs.

Das Denken auf die ἀρχή ist noch kein anfängliches Denken. Im ersten Anfang erscheint das Sein als ἀρχή; nicht diese, sondern das Erscheinen als Sichversagen des Ereignisses ist der erste Anfang. Zum anderen aber muß die Verwindung des Seyns alles verwandeln.

Auch »das Heilige« des Dichters ist nicht der anfangende Anfang, wohl aber das Reich des Seyns, das sich gegen den Begriff als solchen verschließt.

341. *Anfang und Erinnerung*

Der Anfang ist einzig. Das Wort der Anfängnis ist mannigfach. Daher sind in der Sage der Anfänge mehrere. Wir wissen den ersten Anfang als den aufgehenden (φύσις); wir wissen den anderen Anfang als den untergehenden (Ereignis).

Der andere Anfang ist nicht ein zweiter neben dem ersten, sondern der Selbe, aber im anfänglicheren Wesen der Anfängnis. Die Frage, wie der erste Anfang im anderen gerettet bleibe, findet ihre Antwort darin, daß der andere Anfang als Verbergung die Anfängnis des ersten, nämlich die ἀλήθεια (Unverborgenheit), zur Entbergung und diese in die Verbergung ereignet.

Das Erinnern in den ersten Anfang erlangt seine Innigkeit im Abschied der Untergangs. Das Vordenken ist das anfänglichere Erinnern. Erinnern aber ist anderes denn die bloße Wiedervergegenwärtigung des vormals Erblickten (ἀνάμνησις gehört in die »Metaphysik«).

342. *Die Sage des Anfangs*

Die Sage ist die Anfängnis des Anfangs. In ihr verkündet und verschweigt der Anfang die Anfängnis. Doch das meint nicht Mitteilung und Kundgabe, sondern ist er-eignishaft. *Anfängnis ist in sich sagenhaft.*

Die Sage denken, heißt: er-eignet sein der denkenden Rede ins Wort der Sage. Hier herrscht das Mißglücken und Sichversuchen. (Ist hier noch die Warumfrage gemäß?)

Der erste Anfang ist Aufgang (Unverbergung). (Weshalb dies und weshalb Aufgang als Anwesenung? Aus der Versagung; die Sage als Versagung, aber λόγος). Der Aufgang verläßt sich in den Fortgang (Beginn »der« Metaphysik); Aufgehen als Anwesenung. Der Fortgang beansprucht sich als den einzigen Gang (Geschichte »der« Metaphysik). Der Gang der (historisch gefaßten) Vorgänge bringt den Fortgang in das Ende, das der Beginn schon bereitet (Vollendung »der« Metaphysik). Die Beendigung des Fortgangs ist die Verendung (die Einrichtung der Metaphysik zur »Weltanschauung«). Was »jetzt« seynsgeschichtlich anfänglich »ist« vgl. Die Sage, S. 11 [GA 74]. Übergang und Verbergung. Der erste Anfang verbleibt inzwischen, unzerstörbar durch den bloßen Fortgang, in ihm selbst als Übergang.

Der Übergang geht über den Aufgang (Unverbergung) zurück in die Verbergung. Der Übergang übergeht so den und geht vorbei an dem Fortgang und Gang der Metaphysik. Der Übergang geht in den anderen Anfang zurück.

Der andere Anfang ist Er-eignis (entbergende Verbergung). Ereignis ist Untergang – Erinnerung.

Die Innigkeit der Erinnerung ist der Abschied.

Der Abschied ist die Ankunft in der Ortschaft der Weile der Anfängnis.

Die Ortschaft der Weile ist das Da-sein.

*

Anfängnis (Ereignis) und Ver-ständigung in das Da-sein.

Ver-ständigung: in die Wesung bringen; Wesen aber ist *Da-sein*.

Selbstheit und Selbigkeit.

Woher die Wesentlichkeit des αὐτό? Das *Selbe* und *Selbst*.

*

Das *Erstliche* des Ersten Anfangs (Zu gern noch das »Erste« *historisch*-zeitlich statt aus der Anfängnis des Ereignisses) besteht in seiner Vorläufigkeit; vor-laufend und doch nicht »eigentlich«, als Aufgang und doch unumgänglich, sofern der Mensch gebraucht ist – sofern eben Aufgang Er-eignis ist und *Er-eignis* aus der Richtung des Abschiedes – Untergang. Hier das Seyn die Wesende Wahrheit *des Seienden*.

Das Seiende kehrt wieder, aber nicht mehr das *Wirkliche* und Seiendheit als Wirklichkeit. In der Entwirklichung erst wird das Seiende wieder Seiendes.

*

Der Anfang west anfänglicher, das besagt nicht »Steigerung«, sondern Milderung aus Zu-neigung in das eigenste Eigentum – *die Anmut*. Aber so doch ein »Komparativ«, ein *Vergleichsweises*. Allein das je Anfänglichere ist je auch das *Einzig*e.

Die Einzigkeit duldet nicht mehrere für ein dazukommendes Vergleichen.

*

Im ersten Anfang und seinem Fortgang ist das Da-sein wesenhaft versagt. Weshalb? Und was bedeutet dies?

*

Der »Grund« der Verbergung ist Ab-grund des Untergangs in die Zu-neigung zum Abschied.

Die Stille der hütenden Anmut.

*

Sein ist – φύσις Aufgang
 – ἀλήθεια Unverbergung, Unverborgenheit
 – ἀρχή Ver-fügung (Ausgang, Herrschaft).

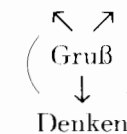
Erst bestreitet das Sein die Anfängnis (Lichtung) als Klärung der Erklärung (ιδέα – Erklären – Belegen – *Möglichkeit* – Ermöglichen – Verursachung) und wird kaum selbst gesagt (als Seiendheit), um dann seinerseits das Seiende zu *erklären*. So muß denn,

um die erste Anfängnis erinnernd zu gewinnen, erst die Seiendheit überwunden und dann erst das Seyn verwunden werden.

D. Denken und Erkennen Denken und Dichten*

nur aus der
Erfahrung des Wesens der Wahrheit
 zu entfalten und deshalb auch nicht
 als »Verhaltensweisen« und Formen
 des »Schaffens« ansetzen

343. Dichten Denken



*

Verlorenheit
 und
 Gegrüßtsein
 Der fernste Gruß

Gruß
 und
 Ereignis

* Über den Anfang [GA 70]: II. Das Erdenken des Anfangs. Vgl. zu Hölderlin.

Verlorenheit und Behütung
als Er-eignis.

Wie der Berg behütet und der Baum verloren sein können – nicht unmittelbar durch uns, aber durch unsere Verlorenheit und Behütung. Und diese wiederum?

*

Danken – Gegrüßt-sein als Bewahrung des Grußes in die Stiftung und Gründung.

*

Die Verlorenheit in den Übergang zum Anfang.
Dichten und Denken der Verlorenheit.
Die Wirkungslosigkeit und Unwirklichkeit.
Die Angst vor dem »Abstrakten«.

344. Gegrüßt-sein und Da-sein

Wehrlos siegen. Durch das *einfach Da-sein* dies vermögen, alles wesenhaft zu sich selbst zu bringen und in seiner Wesenswürde anzuerkennen.

Da-sein als Rat geben; nicht lehrhaftes Vorschreiben, sondern das Weisen der Wege, Züge der Wahrheit, durch das einfache Innestehen in ihnen; auch nicht nur »Beispiel«, sondern *grüßend* – wechselweise sich einbeziehen in den Gruß.

Im Gegrüßt-sein empfangen wir den anfänglichen Rat und sind wohl beraten, auf daß wir dann einen Rat geben können, in dem wir den Gruß »nur« weitergeben.

»Rat« – *Erfahrenheit*; *Rat* ↔ *Befehl*.

Einen mit etwas bedenken, d. h. beschenken.

345. Der Übergang

(Dichten und Denken)

Das seynsgeschichtliche Denken denkt vor dem Dichten; das sich schon ereignet hat, aber deshalb doch erst im Kommen ist.

Dieses Dichten ist Dichten des Heiligen. Das Heilige ist die Verweilung, die eine Weile als den Zeit-Spiel-Raum des Da-seins gewährt.

So erst ist durch vordenkendes Denken gegründet die Wahrheit der Stiftung, die selbst erst Ursprung ist einer anderen Geschichte.

Diese Anfängnis des Anfangs kommt nur als Übergang. Ihm gemäß ist die Inständigkeit des Sprunges.

346. Dichten und Denken

Denken ist nicht nur Auslegung des Dichtens, das als Kunst im absoluten metaphysischen Sinne Hegels sich vollendet hat und am Ende angekommen.

Denken ist Er-denken des Seyns und Gründung des Zeit-Raumes der Stiftung des Seyns, die sich schon ereignet hat.

Denken ist als Erdenken des Seyns die Weisung in die Stille des Ursprungs des Wortes.

Denken ist er-eignet; das Er-eignis ist Geschichte als einzige Dichtung Hölderlins.

Dichtung ist anderen Wesens geworden; alles ist in das Vorläufige einer langen Erharrung eingegangen und so gestimmt vom Ereignis in die Scheu.

347. Denken und Dichten

Das so Benannte nehmen wir sogleich und gern als menschliche Weisen der geistigen Betätigung und vielleicht auch des Schaffens.

Und wir halten uns daran, das allgemeine »Wesen« beider, ihren zeitlosen Begriff, aufzusuchen und dieses begriffliche Wesen genau zu unterscheiden durch Aufzählung der Merkmale. Warum ist uns diese Art des Erfassens geläufig und erwünscht?

Warum ahnen wir nicht, daß so schon das eigentliche Wesen beider verkehrt und verloren ist? Dies nämlich, daß sie geschichtegründend und wesenhaft geschichtlich sind, daß wir im zeitlos allgemeinen Begriff nur ein Scheinwesen festhalten, daß wir freilich auch ohne diesen Schein nicht durchkommen; und weshalb nicht?

Der Historismus und seine Überwindung verstricken beide in

diese Art des Meinens und halten uns von der geschichtlichen Besinnung fern, die wir gern historisierend mit der »Analyse der Situation« verwechseln.

Genauer gesehen, kann es sich nicht einmal um eine Verwechslung handeln, da wir hierzu schon beides kennen müßten, die geschichtliche Besinnung und das historische Erklären und die Abziehung allgemeiner Begriffe.

Nach Dichten und Denken fragen heißt jetzt und künftig, ihre Bestimmung für die Gründung der Wahrheit des Anfänglichen begreifen und d. h. sie, Dichten und Denken, so zu vollziehen oder nicht zu vollziehen.

348. Schweigen und Sagen

1. als *Unvermögen* des Sagens; nichts mehr sagen können und dieses wieder zufolge der Leere und Ratlosigkeit oder aus der Fülle und des Wissens.
2. als *Verzicht auf* die Rede aus Gründen der Vorsicht und des Selbstschutzes und der Verstellung und Verdeckung seiner selbst.
3. als *Erwartung und Entfaltung* einer langen Bereitschaft, ohne die Rücksichten auf sich selbst und nicht bestimmt durch Vermögen und Unvermögen.
4. als das *Gegrüßt-sein*, welches Schweigen nicht die Rede ausschließt, aber auch nicht beliebige Rede zuläßt, sondern ein eigenes Wort anfänglicher Notwendigkeit fordert.

349. Danken

als würdigen, *hinnehmen* die Gunst und Ereignung *zutrauen* in der Treue des Zugehörens. Opfer, *Hingabe des Wesens* als Anverwandlung in das Seyn. *Vorausnehmen* – sich einfügen in das Innehalten.

Die *Inständigkeit* ist das Wesen des ereigneten Dankes. Einkehr und An-dacht.

Wie aber diese Dankbarkeit entzünden und losbinden?

350. Das wesentliche Denken

erklärt nicht das Seiende aus einem Ursprung, an dem alles Entsprungene nicht nur vermißt wird, sondern ins Leere hinabfällt, gesetzt, daß das Erklärende ein allgemeinsten Begriff ist.

Das wesentliche Denken erklärt nicht, sondern versetzt in die Wahrheit des Seyns; genauer: es bereitet diese Versetzung vor, indem es in das Fragen entrückt, welche Entrückung eine stimmend-gestimmte ist. Das Fragen aber ist Er-fragen der Wahrheit des Seyns. Dieses Er-fragen ist jedesmal der Schritt an den Abgrund des Da-seins, das nur im Sprung erreicht wird.

Die bild-los stimmende Entrückung als Er-fragen des Da-seins ist die Bereitschaft zum anderen Anfang.

Die übliche »Philosophie« erklärt und tastet in leeren »Ursprüngen« umher und setzt sich ständig dem Vorwurf aus, daß durch sie nichts erfahren und nichts gelernt werden könne; z. B. leistet die tiefsinnigste Erörterung des »Ursprungs« der Sprache in der »Sprachphilosophie« nichts für das rechte Sagen und den »Gebrauch« der Sprache, was alles doch unmittelbar an den großen Meistern der Dichter und Redner zu erlangen ist.

Also können wir die »Philosophie« entbehren. Gewiß, wenn wir sie als »Erklärung« nehmen und ihr eineersprießlichkeit im Praktischen abverlangen.

Wenn aber die Versetzung in das Seyn zufolge einer anfänglichen Zugehörigkeit in die Wahrheit des Seyns geschichtliche Notwendigkeit wäre.

Seinsverlassenheit des Seienden.

Seinsvergessenheit des Menschen.

Verlorenheit des Menschen.

Versetzung in die Zugehörigkeit zum Seyn.

Versetzung als Gründung.

351. Das wesentliche Denken

Nehmen wir das *wesentliche Denken* nur als Philosophie (d. h. Metaphysik) und fassen wir deren Betreibung auf als eine »Beschäftigung« mit den »Prinzipien« und legen wir uns die »Prinzipien«

zurecht als allgemeinste Begriffe und Grundsätze nach der Art von Regeln und halten wir uns zum voraus an die »Wirklichkeit« im Sinne des hier und dort von jedermann besorgten unmittelbar Vorhandenen, dann erscheint das Denken als öd und leer und so einseitig, daß nicht einmal mehr eine einzige »Seite« des Wirklichen selbst darin beachtet wird.

Vollziehen wir das wesentliche Denken jedoch als eine jedesmal anfangende Inständigkeit in der Wahrheit des Seyns, dann zerbricht alles vorgenannte Meinen.

Denken ist dann weder Beschäftigung mit etwas, als sei dies ein »Gegenstand«, noch ist solches Denken eine Beschäftigung mit »Prinzipien«, als sei das Sein nur das »Allgemeine« zum Seienden.

Das *wesentliche Denken* ist in zwei grundverschiedenen Weisen geschichtlich.

Einmal gründet es, ohne zu wirken und der Wirksamkeit zu bedürfen und an ihr je meßbar zu sein, eine Wahrheit des Seyns, die selbst nur ist als Ereignis.

Dann aber wirkt es auf Leser und Hörer und durch deren Vermittlung an der Klärung, Umformung und Lenkung eines Zeitalters und dabei oft gegen seine eigenen Absichten.

Diesen Weisen entsprechen verschiedene Arten des Sagens.

Ob durch das *reine Denken* jemals etwas Ersprießliches gewonnen werden kann? Diese merkwürdige Frage unterstellt:

1. Denken sei eine Tätigkeit, der irgendwann ein Ergebnis entspringt.
2. Wesentliches müsse immer Ersprießliches, d.h. Nutzhaftes sein.

Ob wir einmal zur Besinnung kommen und in ihr erst zur eigentlichen Erfahrung, daß alles, das viel gepriesene Praktische, anfänglich nur im Sein ruht und deshalb in der Wahrheit das Seyn die Stätte finden muß?

352. Denken und Dichten

Denken – ist das nicht gegen die »Sinnlichkeit« unterschieden und als das »reine Denken« stets *ohne* sie?

Doch wir fragen dagegen: *ist* die »Sinnlichkeit« jemals Sinnlichkeit ohne das »Denken«?

Allein Frage und Gegenfrage kommen beide nicht ins Wesentliche. Denn was wir die Stimmung nennen, liegt *vor* beiden und fordert allerdings vielleicht eine *noch* härtere Scheidung von Denken und Dichten.

Das Denken ist »bildlos« und ohne Berücksichtigung, aber es ist nicht ungestimmt.

Wir müssen allerdings darauf verzichten, alles von den »Eindrücken« her abzuschätzen und von der Wirkungskraft im Umkreis der Eindrücke.

353. Das Eingeständnis und die Inständigkeit

Eingeständnis entspricht dem Anfang, der schon Ereignis ist, aber zunächst und langhin geleugnet und verleugnet im Schein der Anerkennung des Seins, die sich die Gestalt der Bejahung des Seienden als des Wirklichen gibt.

Die Verleugnung des Seyns in der Gestalt der Seinsvergessenheit.

Eingeständnis als Entsprechung, die sich in die Zugehörigkeit zum Seyn ergibt und den Vorrang des Seienden darangibt. Das Eingeständnis als Wendung in den Wesensgrund des Menschenseins; das Verlassen des animal rationale.

Das Eingeständnis – der Beginn des Denkens.

354. Eingeständnis und Gelassenheit

Gelassenheit als Wesung eines Lassens.

Lassen: 1. als *Aufgeben* – sich nicht daran kehren, nichts davon wissen wollen.

2. Freigeben, ins Eigene eingehen lassen, ein Verhelfen.

3. die Freigabe des eigenen Wesens in das Verhelfen aus der Ereignung, die das Seyn selbst ist.

4. nicht nur Freigabe, sondern *Behalten* der *Versenkung* des Wesens in die Ereignung durch das Seyn. Das Behalten als Innegalten – Innestehen – Ein-geständnis.

Das Eingeständnis als Bezug zum Sein und als Bezug zum Wesen und Wesenswandel des Menschen.

Das Eingeständnis (seynsgeschichtlich) gibt der anfänglichen Würde des Seyns allein die Fügung des Menschenwesens in den Bezug zum Seyn frei, damit es also geständig die Inständigkeit wahre in der Bewahrung des Seyns.

355. Die Befängnis im Anfang

Die Befängnis wesenhaft als Scheu der anfänglichen Befangenheit in der Anfängnis des Anfangs.

Diese Befangenheit nichts, was beseitigt, sondern in das Zugeständnis übernommen und zur Inständigkeit entfaltet werden muß.

Befängnis und die Scheu im *Denken*.

Danken – *Eingeständnis* – *Gruß*;

Eingeständnis und Denken;

Eingeständnis und Befängnis in den Anfang.

356. »Denken«

»Denke dir« – entwirft frei dich in den Wurfswung der Schwingung des Seyns.

Das »Denke dir« entreißt allem Gewohnten und wandelt sogar das Denken zu einem Eigentum des in ihm Gedachten, das zunächst noch für einen Augenblick gerade nur das Ergebnis des Denkens zu sein scheint.

Allein: das »Sein« ist nicht das Ergebnis des Denkens, sondern das Denken ist Ereignis des Seyns. Denken ist Vor-denken in die Ankunft des Kommens.

Andenken – ist Erinnern in den Anfang;

»Denken« – als erinnerndes Vordenken ist das Sinnen, das jede Besinnung erst in ihre Möglichkeit bringt.

357. Danken und Schweigen

Das Nächste des Dankens ist das Schweigen. Jenes Schweigen ist das höchste, das als Antwort auf das *Anwort* des Anspruches das Wort nehmen sollte und es auch könnte und es doch nicht nimmt, d. h. nicht in das Öffentliche des Lautes bringt, sondern zurückbehält.

Schweigen zunächst als Anhalten der geläufigen Rede (»Still-sein«). Dieses Anhalten kann verschiedenartig bestimmt und gestimmt sein.

*

Das Innebleiben in der heimlichen Geduld.

Allem Seienden nicht erst, sondern anfänglich dem Seyn *stillhalten*.

Die *Milde*, die allem Widerwärtigen zugekommen; die *Wei-sung*, die der Dank schon in sich trägt und die ihn wieder trägt. *Die Begnügung*.

*

Dank – χάρις

χάριτος σχέσις: μνήμη μετ' εὐεργεσίας. Ps. Plat. "Οροι. 412e, 12s.

Die Haltung des Dankens; Andenken mit Wohltat? fügsame Zuwendung.

358. Denken und Danken

Der Dank – als Ge-denken, das Vor-denken ist.

Der Un-dank – als das wesenhafte Unvermögen zum Danken.

Die Dankbarkeit als Wesensgrund des Denkens.

Die *Dankbarkeit* als Zugehörigkeit in das Seyn.

Der Un-dank nicht eine Folge, sondern Grund der Ehrfurchtslosigkeit.

359. Danken und Seyn

Dank als Gabe und zwar als Gegengabe.

Das Gegenhafte und Erwidern ist wesentlich.

Das Erwidern als das Echo der Er-eignung.

Oder gar

der Dank als »Anfang« des Erwiderns.

Der »Anfang« hier als Übernahme der Er-eignung.

Der Dank hier nicht als nachträgliches *Bedanken*.

Das Wort als Antwort.

Das denkende Wort ist wesentlich Antwort auf den Anspruch, auf die Gunst im Er-eignis. Schenkung, Über-lassung, aber zugleich an sich haltendes In-sich-zurück-gehen – Verbergung in die Verborgenheit der Armut.

Danken –

Vor-danken – *Eingeständnis*

Danken: Sichverschenken in die Zugehörigkeit zum Seyn und darin gerade Innestehen im Da-sein – sich selbst in den Besitz des Wesens nehmen.

Gewähren *und* Bewahren – Inständigkeit in der Wahrheit des Seyns.

360. Er-eignis und Dank

ist Gunst, ist Bezauberung. Es legt den Zauber, das Zauberhafte in das öffnende Zwischen; dieses hat überhaupt anfänglich diesen Grundzug.

361. Denken

Lerne danken und du kannst denken.

Das Wesen des Denkens wird nie durch die »Logik« gedacht. Denn die »Logik«, auch wenn wir sie ursprünglich als Hermeneutik des Sagens und Aussagens nehmen, hat schon den Bezug zum Sein aufgegeben; genauer: sie konnte ihn gemäß ihrer Herkunft von der Auslegung des Seins als *ἰδέα* niemals haben.

Das Wesen des Denkens ist das gedenkende Vor-denken, darcin

die Anfänglichkeit des Anfangs (das Sein als Ereignis) stimmt und für alle Bezüge zum Seienden bestimmend bleibt.

Das Wesen des Denkens enthüllt sich nur, wenn das Denken bestimmt ist von der Stimme des Seyns als Ereignis, dessen Würde sich lichtet der anfänglichen Verehrung, die ihr Wesen hat im Danken der Dankbarkeit. Denken, Danken, Dichten ist in der Anfänglichkeit des seynsgeschichtlichen Wesens das Selbe. Das Danken ist Stiftung.

Aus Rechnenden müßten Dankende werden. Doch eben dieses ist unmöglich. Rechnende nehmen auch ihren und fremden »Dank« als solches, womit sie rechnen, was sie so und so verrechnen als Lohn und Belohnung.

Undank ist nicht nur der »Welt« Lohn, sondern für die Welt ist auch der »Dank« höchstens nur ein Lohn.

Danken und Eingedenk sein.

Danken und Gedenken; Hindenken zu ...

ein »dankbares« Herz – Dank vermögendes

ein »dankbarer« Auftrag – Dank erbringender.

Dank und Stille.

Die Stille als Wesen des Zeit-Raumes.

Stille ist seynshafter denn die Ruhe, auch wenn diese als die anfängliche Sammlung der Bewegung west.

362. Denken und Erkennen

Denken heißt: den Bezug des Sagens zum Seienden und dafür zuvor das Seyn selbst in seiner Wahrheit als solcher innehalten. Das Denken ist nur dann wesentlich, wenn es ereignet ist vom Seyn.

Das Denken ist eben deshalb, geworfen vom Wurf des Seyns, auf seiner Bahn vielsinnig und jedesmal ein Er-denken, das allein der Er-eignung entspricht. Die Vielsinnigkeit besagt: das Wesen des Seyns kann je in einer Hinsicht gedacht werden, so daß die

anderen mitgedacht werden, ohne durch diese Mannigfaltigkeit die Einzigkeit des Seyns und damit die Eindeutigkeit des Denkens anzutasten. Die Eindeutigkeit des wesentlichen Denkens besteht nicht in der leeren Einförmigkeit einer festgelegten und überall hin abgedichteten »Definition«. Diese Art »denken« ist bereits ein »Rechnen«, das im Dienst des Erkennens steht.

Erkennen freilich ist in seinem von ihm eingenommenen Umkreis stets eindeutig. Die Eindeutigkeit kommt aus der Beschränkung auf Seiendes, das von sich her diese fordert.

Das Denken gibt als Denken des Seyns allem Erkennen erst die mögliche »Strenge« des Begriffes, wobei es dem Erkennen den Ernst der Vielsinnigkeit verheimlicht.

Rechnen und Planen ist nur scheinbar »Denken«; in Wahrheit bleibt es ein folgerndes Erkennen. Diesem Erkennen fehlt trotz aller scheinbaren Neuheit seiner Überraschungen und Änderungen und Umstellungen je nach Bedarf jede wesentliche Art der Einbildungskraft.

Durch die Erstickung der Einbildungskraft, die allein aus der Würde des Seyns selbst ihre Anstöße erhält, wird das »Denken« auf das Rechnen eingeebnet und alles löst sich in Werte und Umwertungen auf. Man erwartet nur noch aus dem Eingerichteten und Verrechneten die Lösungen und Erledigungen jeder Art von »Aufgaben«.

Erkennen	und	Denken
Begründung	—	Bestimmung
Grund	—	Abgrund
Ur-sache	—	Anfang

(vgl. *Leibniz*)

Das Erkennen geht auf das Seiende, erklärt das Seiende im Rückgang auf Seiendes; hat im Seienden seine Befriedigung und trachtet daher, erklärend als das Klarste ein höchstes Seiendes festzustellen, aus dem alles erklärt werden kann, auch das Sein. Dieser Erklärbarkeit ist vorgearbeitet durch die Bestimmung des Seins als »Idea«.

Das Denken aber ist das Innhalten des Bezugs zum Seyn und

d. h. des Bezugs des Seyns zur Wahrheit, in die das Denken inständet.

363. Denken

ist Denken des Seyns, ist Anhalten des Wegrasens des Seienden in die Seinsverlassenheit.

Das Anhalten aber bewirkt nichts, greift nicht ein. Das Anhalten ereignet sich so, daß innerhalb im Fort- und Weitergehen eine Ruhe aufkommt, die *nicht* etwa innerhalb des Fortgangs des Seienden eine Pause darstellt; die Ruhe kommt auf und dazwischen. Woher? Aus dem Seyn. Und zunächst aus dem Verborgenen, das gar nicht beachtet wird.

Nur *daß* eine Sammlung sich ereignet, und sonst nichts weiter, genügt, daß alles Rasen in ein Anderes versetzt wird; ob es dieses Anderen sogleich inne wird und wenn ja, ist nicht wesentlich. Nur dieses Daß — eines *Anhalts*.

Aber dieser Anhalt hat nun selbst das eigene, daß er nichts Eigenes sucht und sich an etwas andrängt. Vielmehr das reine Kommen kommen läßt und so allein, in der Freigabe zum Eigentum des Ereignisses, gestimmt wird. Anhalten — ein stimmendes Sagen des Seyns.

*

Nicht Machtspruch der Subjectität des Denkers (ob bedingte oder unbedingte) über das Seiende, nicht Unterwerfung des Denkers unter das absolute Seiende — Vernunft — Glaube, sondern *Zumutung des Seyns in die Anmutung des Denkens. Gemüt.*

*

Denken als Beschäftigung und Anstrengung des Menschen — als *Reflexion!*

Denken als Zumutung des Seins.

Denken als Austrag einer Wahrheit des Seins.

Denken als die Feier der Würde.

Denken als Anhalten des Seienden aus Freigabe des Seins.

Denken als Stimmen.

Wie im vorigen die verschiedenen Momente des Denkens gesammelt sind.

*

Was ein Mit-denken jedesmal verhindert, ist das Unvermögen, in ein Einziges und seine Einzigkeit sich einzulassen und darin, ohne die fatale Beihilfe von Bekanntem, auszuharren und es in seine eigene Anfänglichkeit zu entfalten.

Das Erkennen dagegen »arbeitet« gerade mit dieser Beibringung von Ergebnissen und den Künsten von Erklärungen – die Ausschweifung nach allen Richtungen.

Wir sind durch das »Erkennen« für das Denken verdorben und verstört. Und wenn gar erst das Erkennen zum Rechnen geworden ist.

*

Das Denken ist die Inständigkeit im anfänglichen Wissen.

Weil der Anfang seinem Wesen nach nie sich ergibt und ausliefert in die Aussagbarkeit, sondern entgänglich in der Verbergung sich fängt, deshalb ist (ob dieses Sich-nichtergebens des Anfangs) das Denken ergebnislos.

Die Sage ist nicht Aussage, sondern der Ausklang in den Abschied.

*

Außer der Strenge und dem Strang der Erkenntnisarbeit gibt es die Sorgfalt im Freimut des Denkens.

Hier die Bestimmtheit des Ausgriffes in den Reichtum der Sage. Hier genügt nie die künstliche und lernbare Starre der Regelbefolgung.

Hier reicht nur *die Bestimmung*.

*

Philosophie und Denken: Die Erwartung, da werde ein Etwas erklärt und verständlich gemacht, während doch das Denken das Verstandene sich selbst überläßt.

*

Die Unterscheidung von Denken und Erkennen ist nicht allein weiter, sie ist anfänglicher als diejenige von Philosophie und Wissenschaften. Denn Philosophie nur *eine* Art des Denkens des Seyns; Wissenschaften nur *eine* Weise des Erkennens von Seiendem (Praxis – Technik). Vgl. Dichten und Denken.

*

Das Denken scheint im Unterschied zum Erkennen bloßes Denken zu sein und bereits im Bezirk des Sich-bloß-noch-denkens und dann auch Ausdenkens.

Diese Meinung *sogar* etwas Trifftiges – Wahres, mehr als sie wahr haben möchte.

*

Philosophie – Denken

Die Schranke, die den Meisten sich in den Weg legt, die einen Eingang in die »Philosophie« suchen, ist die Vorstellung, dieses Denken sei ein »Arbeiten«, das durch ein Ziel angezogen und an den Strang genommen angestrengt vielerlei fortgesetzt unternimmt, um ein Ergebnis auszurichten.

Aber »Denken«! ist Er-eignung in den Anfang.

*

Unterscheidung – sogleich in die Anfängnis weisen.

Ihre *Vergeudung*.

Der Anfang – als Ab-grund; kein Woher und Warum.

Bestimmung und Begründung.

Das Seyn bestimmt – nimmt in den Anfang weg;
das Seiende be-gründet, gibt Grund.

E. Dichten und Denken

Vgl. Erkennen und Denken

Vgl. Dichten und Denken

Über den Anfang [GA 70]

Vgl. Überlegungen

[erscheint in GA 94–96]

Dichten und Denken

»Mythologie« und »Philosophie«

Vgl. S.S. 42, S. 37, betreffs Ἑστία

[GA 53, S. 141 ff.]

364. Dichten und Denken

aus dem, *worauf* sie »bezogen«, von woher sie in ihrem Wesensgefälle be-stimmt sind; wie das Bestimmende stimmt und dabei einmal sich enthüllt und zugleich Denken und Dichten fügt und überdies die Art ihrer Gründung fügt.

Dichten und Denken können nicht sogleich als »Schaffen« und »schöpferisches Handeln« genommen werden; das ist vielerlei. Außerdem genügt nicht der Bezug zur Sprache, wenn diese im Wesen unbestimmt bleibt und nicht mitbedacht ist, wie ihr Wesen selbst im Denken und Dichten sich fügt.

Das Entscheidende an der Kennzeichnung der Sprache im Sinne der Stiftung des Seins ist eben der Bezug auf das Sein. Und! »das Sein« ist hier als das Fragwürdige gemeint (vgl. Grundbegriffe, S.S. 41 [GA 51]).

Dichten und Denken – ihr »Verhältnis« ist nicht durch eine »zeitlos« gültige Regel einzurichten; weil sie selbst die Geschichtlichkeit der Geschichte des Menschen im Grunde gründen, sind *sie* im ursprünglichen Sinne geschichtlich, (schickend ein Geschick; fügend als Fug).

So kann es *kommen*, daß, wo vormalis die Dichtung das Denken bestimmte (wie? als gleich ursprüngliches rief), doch jetzt das Denken dem Dichten *vordenken* muß, dieses Vordenken aber selbst die Geschichtlichkeit aus dem Grunde des Seins in die Wesung frei lassen muß und dazu eine Anfänglichkeit des Denkens selbst notwendig ist.

Dichten und Denken als *Gründen* der Wahrheit des Seyns; das Gründen als *Stiften*; das Gründen als *Aufmerksamkeit*.

Wie aber die Sprache? besser das Wort? Beide, Dichten und Denken, gerade beim Unterscheiden aus der Einheit – wessen? (das Seyn und der Mensch).

365. Denken und Dichten

Muß das Denken im Vernehmen, im Vorstellen, im Betrachten verharren, oder ist auch ihm noch aufbehalten, eine Entrückung zu vollbringen? Diese Entrückung ist dann der Entwurf: die Eröffnung der Wahrheit des Seyns. Diese Entrückung vollzieht sich im Wort. Und so findet sich im Wort das Denken mit dem Dichten. Das Dichten entrückt sagend als Berücksichtigung.

Das Denken ist bildlose Eröffnung des Ab-grundes. Die Strenge des denkenden Wortes kennt nicht das Gesetz des Spiels des dichtenden Wortes.

Aber Denken und Dichten sind hier zugleich geschichtlich begriffen als Vollzüge der Gründung der Wahrheit des Seyns im Anfang; nicht als allgemeine »Theorie« der »Poesie« und der »Philosophie«.

*

»Denken« – im Bezug zum Sein sich halten (*wie* –).

»Dichten«.

*

Das Gegenwesen der Dichtung ist die Planung.

Dichterisch wohnet der Mensch –

auch dann noch, wenn er nur noch plant; dann nämlich »wohnt« er *undichterisch* und d. h. *im Unwesen* dichterisch.

*

Denken – nicht »das bloße Nachdenken«, Überlegen und Rechnen.

Dichten – nicht »die leere Lust« (Empfindsamkeit – Schwelgen in Bildern).

*

Dichten – Erfinden – Stiften: »Bild«.

Denken – bildloses Erfahren.

Dichten – ein Dank
Denken – ein Danken } das Danken

Grundstimmung

Da-sein.

Nicht ablesen an vorkommenden Dichtern und Denkern;

nur Beispiele – Heraklit – Parmenides λεῦσσε

Kant (Freiheit)

Sophokles – Pindar

Goethe.

Woher ποίησις – (τέχνη) »Machen«, was noch nicht ist; »gemacht«
wird nicht das Gedichtete – erwirkt nur
Wahrheit für das Anfängliche Sich-auf-
machen zu und für ...

*

Das Gleichnis – vergleicht nicht, sondern hat den Vergleich ver-
(Bilden) wunden.

gibt – eignet das Gleiche

im Gleichen das Selbe.

Und auch noch das Gleichnis durchschreiten und
nicht mehr nach Gleichnis fragen.

F. Der Dichter und der Denker

366. Dichten und Denken

Hölderlins Dichtung und das seynsgeschichtliche Denken

(Feuer) und (Wasser)

Sind Dichter und Denker nicht wie Feuer und Wasser geschieden?
Wenn sie daher einander begegnen, kann wohl die Begegnung
eine Beachtung bewirken. Entweder wird das Feuer durch das
Wasser ausgelöscht, oder aber das Wasser verdampft im Feuer, je
nachdem das eine stärker ist als das andere. So muß das eine vor
dem anderen verschwinden.

Wie aber, wenn beide gleich stark und im Wesen gleich
ursprünglich und getrennt zwei verschiedene Anfänge sind?

Wie gar, wenn das Dichten nicht das bloße Lodern eines Feuers
ist und das Denken nicht die bloße Wässrigkeit eines Wassers?

Wie vollends, wenn das Dichten dieses Dichters zugleich ein
Denken ist und das ihm entgegnende Denken zugleich ein Dich-
ten?

Dann werden das Dichten und das Denken dieses geschicht-
lichen Augenblicks weder gegeneinander verschwinden noch
aber sich in einer Unklarheit ihres Wesens mischen, sondern in
der Entgegnung wird ihr getrenntestes Wesen je in sein Eigenes
befreit, so daß in der Schärfe der äußersten Trennung die einzige
Einheit jenes Dichtens und Denkens erscheint.

Gehören Dichten und dieses Denken in diesem geschichtlichen
Augenblick in ihrem getrenntesten Wesen zusammen, dann zer-
bricht der Anschein, als sei »das Erlebnis des Gefühls« zuständig
für die Zwiesprache mit dem dichtenden Wort. Dann erscheint
aber auch die Möglichkeit, daß das Denken in seinem ursprüng-
lichen Wesen zwar »kalt und nüchtern«, aber anders ist denn das
bloße Rechnen mit »Begriffen«.

Hören nur im Aufmerken, Aufmerken nur in der Zwiesprache,
Zwiesprache nur in der selben Sprache; deshalb Sagen: das selbe
Wort; das Wort wesenhaft das Selbe. Nur das ursprüngliche Den-
ken ist ein Sagen und bringt ins Wort zurück. Nur das Denken ist
im Selben des Wesensanfangs mit dem Dichten, d. h. im Wort.

*

Denken, im Sinne des denkerischen, ist ein *Danken* und somit
zugleich ein *Danken*.

Jedes Denken opfert. Das Opfer ist das Wort. Also denkt auch,
nämlich im Wort, das Dichten.

Weil Dichten und Denken im Wort das Selbe zu eigen haben,
sind sie aus dem Wort, d. h. nach der und durch die Weise des
Sagens eigentlich verschieden. (Vgl. Das Denken und das Wort.
Der ausgezeichnete Bezug des Wortes zum Seyn.)

*

*Eigentlich denken: das Wesen des Wahren erfahren
das Wesen der Wahr-heit wahren.*

Inwiefern ein Danken?

367. Die Wahrheit der Dichtung Hölderlins

So behutsam ist das Wesen des Dichters dieser Dichtung, daß es selbst erst nur im Dichten seines Wesens sich aufhält. Aus dieser dichtenden Behutsamkeit vor dem dichterischen Schicksal bestimmt sich allein die »Wahrheit« dieser Dichtung, sofern man dabei neuzeitlich an »Gültigkeit« und »Verbindlichkeit« denkt. Wir können dieser Dichtung nicht mit einem grundlosen Anspruch entgegentreten, der von ihr die Verständlichkeit der Sätze des rechnenden Denkens fordert oder die empfindsame Eindrücklichkeit von »Erlebnissen«.

Diese Dichtung läßt sich auch nicht literar-historisch zuvor in das Gefolge bekannter Dichter einreihen, wobei die Reihe selbst in einem bloßen Bezirk der historischen Vergegenständlichung steht. So ist die Dichtung aus ihrer Wahrheit gerissen, zu einem historischen Gegenstand herabgesetzt. Und so verunstaltet, wird sie vor den Gerichtshof geschleppt, der ihr eine »Verbindlichkeit« »für uns« abfordert. Als ob »wir« »uns« so grundlos als Maßstab aufspreizen dürften. Als ob feststünde und schon »verbindlich« ausgemacht wäre, wer wir sind. Als ob wir etwas ahnten von der Wesensart der Wahrheit dieser Dichtung.

368. Die erste und äußerste Trennung des Denkens und Dichtens

Die Neigung, alles abzuleiten und zu erklären und damit zugleich zusammenzurechnen und zu vermischen, kommt leicht auf die Vermutung, die Bemerkungen zu Hölderlin und die »Hinweise« auf diese Dichtung folgten der Absicht, das Denken an die Dichtung auszuliefern und in ihr gar eine Zuflucht zu suchen. Damit käme ja die vermeintliche Verurteilung der »Logik« in »Was ist Metaphysik?« [in GA 9] gut überein, insgleichen die »Betreuung«

der »Stimmungen« und überhaupt das »Unwissenschaftliche« des Heideggerschen Denkens.

In Wahrheit aber fordert der Anfang vom Denken die anfängliche Trennung des im Wesen Getrenntesten und erst so ist Klarheit. Aber dazu müssen die Getrenntesten zuvor einander »nahe«, ja überhaupt bedacht und erfahren werden und dieses nicht »systematisch«, sondern geschichtlich nach dem Geschick des Dichtens und nach dem Ereignis des Denkens des Seyns. Dem Denker wird der Dichter eine Schickung. Und auf eine Weile sieht es so aus, als müßte das seynsgeschichtliche Denken zuerst und langhin ein sich-selbst-vernichtendes Hinzeigen auf den Dichter bleiben, damit der Bereich der Auseinandersetzung erscheine als ein solcher, der nicht nur im Denken frei gesetzt ist, sondern aus seiner Verborgtheit befreit wird, in der er in erfüllterem Reichtum west.

369. Denken und Dichten

Von der Dichtung aus gesehen spielt das Denken auf den klanglosen Saiten leerer Begriffe, und »Begriffe« gelten als allgemeine Vorstellungen. Man mißt sie dann noch am Wirklichen, und die Dürftigkeit und Unkraft des Denkens ist erwiesen. Wunderlich, wie die Berufung auf das Dichten und die Kunst so eifrig sich an das Beweisen macht, ohne zu fragen, ob hier ein Beweisbares sei. Ob hier nicht erst gewiesen werden muß in den Bereich, der ein Unterscheiden des Dichtens und des Denkens jeweils einräumt. Als ob dieser Bereich von selbst und für jedermann sich darböte.

370. Dichten und Denken

Insofern das zu Dichtende und das zu Denkende *das Selbe* ist, muß aus dem Dichten und aus dem Denken jeweils die Wahrheit dieses Selben entfaltet werden. Nennen wir das zu Dichtende das Heilige und heißen wir das zu Denkende den Anfang, dann ist jedesmal das Selbe ein Gleiches, insofern es das Weisen des Zeit-Raumes der Geschichte ist, in der auch erst die Natur zu ihrer Wahrheit kommt.

Die Verschiedenheit des äußersten Gleichen zeigt sich jedoch darin, daß das Dichterische im Heimischwerden gründet, das Denkerische jedoch in das Unheimische der Fragwürdigkeit hinausführt. Das Selbe läßt sich nicht nach der Art der Identität eines Gegenstandes und überhaupt eines Seienden dartun, da dieses Selbe, denkerisch gesagt, die Wahrheit des Seyns ist; dichterisch aber über den Göttern und Menschen waltet und sie in ihr Offenes bringt.

Hier, in der Offenheit des Offenen, ist die äußerste Trennung beider in der innigsten Zugehörigkeit, wobei jedoch dieses Offene nie unbestimmt, sondern jeweils dichterisch oder denkerisch erfahren sein muß.

Hier sind auch nicht Stufen nach der Art der Metaphysik, die, von einem Absoluten aus rechnend, die Wissenschaft der Philosophie mit diesem gleichsetzen und die Kunst als eine unbedingte Vorstufe ansetzen könnte.

*

Der verschiedene Bezug des Menschen zum Dichter und zum Denker.

Der unmittelbare, leichtere und fruchtbringende, anziehende Bezug zum Dichter.

Der nur mittelbare, schwere, beraubende, abstoßende Bezug zum Denker.

Der Denker, in der seynsgeschichtlich notwendigen Gestalt des Anmerkens seiner Anmerkungen zur Dichtung des Dichters.

Der dichterische Einklang der Aussprache des Dichters mit dem Dichter.

Die denkerische Entzweiung der Zwiesprache des Denkers mit dem Dichter.

371. Dichten und Denken

Ihr Wesen und d. h. auch ihren Bezug und ihre Verschiedenheit können niemals weder die Dichtungswissenschaft noch der Philosophiegelehrte bestimmen. Gleich als seien Dichten und Denken zwei Gewächse, die der Botaniker zur Bestimmung vor sich liegen

hat als Gegenstände in einem unbestimmten Bezirk eines Gegenständlichen der scheinbar zeitlosen Betrachtung.

Dichten und Denken entscheiden ihr Wesen und ihre Entgegnung nur geschichtlich aus je ihrem Geschick und dem Ereignis ihres Sichttreffens und Trennens.

Der Dichter allein bestimmt dichterisch die Dichtung und ihren Bezug zum Denken und dieses.

Der Denker allein bestimmt denkerisch das Denken und seinen Bezug zum Dichten und dieses.

Der Dichter und der Denker trennen sich geschichtlich in ihrer Entgegnung, die als geschichtliche jeweils ihre einzige Schickung hat.

Jetzt ist die Geschichte des Vorbeigangs der äußersten Seinsverlassenheit und der Bereitung des anderen Anfangs. Der Nachmittag des Abends des Abendlandes.

*

Dichten ist An-denken.

Denken ist Weg-dichten, *Ent-stiften*.

So sind beide ins Äußerste getrennt; beide aber auch ereignet aus der Geschichte des Seyns.

Weg-dichten? Durch Denken in den Abgrund des Abschieds bringen.

Nicht nur nicht stiften

nicht nur gegen Stiftung,

sondern weg von und außerhalb seines Bereiches, aber so noch bezogen (die Berge) – anders in der Folgsamkeit zur Anfängnis.

*

Das denkerische Denken – nicht ablehnen, sondern das Genüge finden im Überfluß des Fragens des Fragwürdigen; darin aber auch ein Verzicht auf das »Bild« und das *unmittelbare* Gehörtwerden.

372. *Der Dank des Verzichts ist der denkerische Dank*

Das Verzichten auf das Heilige aus der Notwendigkeit der Würdigung des Fragwürdigen. Der Verzicht kommt aus der Erfahrung des Eigentums der Fülle dieser Würde.

Dieses Danken ist nicht ein bloßes Ablehnen; es hat sein Ja und seine Bestimmung aus der Stimme der Würde des Seyns selbst und des Ereignisses seiner Verwindung.

Das Danken ist ein Vorbeigehen am ungegründeten Sein und an der Macht des Seienden.

*

Das Danken ist Denken:

1. das Danken als dichterisches Denken.
2. das Danken als denkerisches Dichten.
- (1) Hier ist der Dank Dichten – Grüßen.
- (2) Hier ist der Dank Denken – als Fragen des *Fragwürdigen*.

*

Die Unterscheidung von Dichten und Denken ist zuvor trennende Scheidung von schlechthin Verschiedenem.

Aber diese Unterscheidung scheidet, weil sie Ursprüngliches unterscheidet so, daß die Geschiedenen zu einem Wesen bestimmt sind, aus dem sie auf das andere je verschieden hindenkt und hindichtet.

Das Denken des Seyns ist dichtend.

Das Dichten des Heiligen ist ein Denken.

Die Gefahr und der Anschein der Vermischung ist hier, wo das Getrennteste des Ursprünglichen waltet, am größten und hartnäckigsten.

*

Dichten und Denken nicht aus »Poesie« und »Philosophie« erklärbar, als seien dies feste Bezirke an sich, als handle es sich darum, diese zu erklären.

Höchstens gründen Poesie und Philosophie im Dichten und Denken. Wo aber dieses und von woher erfahrbar? Der Bereich der Übereinkunft in je verschiedenen Gründen und Ebenen, je

nach der dichterischen oder denkerischen Erfahrung; eine dritte bleibt aus-geschlossen.

Erfahrung und *Erfahrung* – die *Not* – Geschichte.

373. *Das künftige seynsgeschichtliche Wesen des Dichters und des Denkers***Der Dichter*

stiftet das Bleiben des Bleibenden,
das Wohnen im Heimischen des Seienden,
durch das Sagen des Heiligen.
Ist Bereitung der Ankunft der Götter.
Dichten ist Heiligung des Heiligen.
Dichten ist Finden des Fraglosen – »Kennen«.
Dichten ist Irren zwischen dem Heiligen und Unheiligen.

Dichten ist das findend nennende Wort (die Nennung).
Dichten ist der *Dank* des Heimischwerdens im Heimischen, d. h. im Seienden.

Der Denker

gründet den Abgrund des Seyns in dessen Verwindung zur Untergängnis des Anfangs;
gründet die Inständigkeit im Unheimischen des Seyns.
Ist die Wagnis der erfahrenen Gottlosigkeit.
Denken ist Würdigung des Fragwürdigen.
Denken ist Suchen des Heillosen.
Denken ist irrender Gang zwischen der Anfängnis (dem einzig Fragwürdigen) und dem Seienden (als dem »Wirklichen-Gegenständlichen«), das unfragwürdig alles Fragen verwirft.
Denken ist das suchend fragende Wort (die Sage).
Denken ist der Dank des verzichtenden Unheimischseins im Unheimischen, d. h. im Seyn.

*Vgl. Früheres zu (Ereignis) und Anfang.

Im Danken
ist die Innigkeit des äußersten Zwiespalts des
Dichtens und Denkens.
Der *Dank* das Danken

Dichten ist Mit-teilen des Hei-
mischen im bildenden Wort der
Nähe des Heiligen.

Dichten ist Stiftung der Ge-
schichte eines Menschentums
zur Heimstatt der Götter.

Dichten ist gerufen vom Heili-
gen zum Fest.

Der Dichter ist begrüßt, um
den Gruß zu erwidern und als
Gegrüßter gerettet zu sein. Der
Dichter grüßt.

Der Dichter wird der Teilneh-
mende am Fest des geheiligten
Gast-seins der Götter.

Dichten ist Heimischwerden
aus dem Unheimischsein.

Denken ist Abschied in das Un-
heimische im bildlosen Wort
der Fuge des Seyns.

Denken ist Gründung der Ge-
schichtlichkeit des Seyns in den
Abgrund der Heil-losigkeit.

Denken ist er-eignet vom
Anfang in das Da-sein.

Der Denker ist angesprochen,
um sich in den Anspruch der
Freiheit erfahrend zu wagen.
Der Denker »fragt«, d. h. trägt
den Abschied aus.

Der Denker springt in die Frei-
heit des Abgrundes der Wahr-
heit zur Aus-einander-setzung
des Er-eignisses des Anfangs.

Denken ist Heimischwerden
im Unheimischsein.
(in der Ortschaft des Abschieds)
Austrag des Unterschieds.

Wenn so der Dichter und der Denker im Wesen unterschieden werden, dann bleibt noch die Frage zurück, von wo aus diese Unterscheidung vollzogen ist und in welchem Hinblick auf welche Zusammengehörigkeit des Wesens der Unterschiedenen sie gewagt werden kann. Sofern hier eine »Frage« zurückbleibt und ein Wagnis erscheint, bekunden wir schon, daß dieses Unterscheiden vom Denken aus gewagt wird. Also stehen wir nicht dem Dichten und dem Denken so gegenüber, als seien dieses zwei

Gegenstände, die von einem Standort außerhalb ihrer betrachtet werden könnten.

Das Dichten ist aus dem Denken erfragt und begriffen. Was bedeutet dieses für die Unterscheidung und ihre Wahrheit? Ist dadurch nicht das Dichten von seinem »getrenntesten Berg« aus erblickt und ist diese denkende Bestimmung nicht eben Umdenkung in den Bereich der Wahrheit des Denkens? Oder kommt hier eine verborgene Einheit des Dichtens und des Denkens ans Licht, die in ihrer Verborgenheit gelassen werden muß? Und ist nicht dieses Lassen allein möglich im Wagnis des Denkens?

Und ist nicht das Erfahren (wiederum nur denkerisch) der Verbergung dieser Verborgenheit der Zugehörigkeit des Dichtens und des Denkens und verborgener noch des Heiligen und des Anfangs, ist nicht dieses Erfahren als äußerste Freiheit die Befreiung dieser Verbergung in ihre reine, wirkungslose, der Wirkung und Verursachung nicht bedürftige, all Solches nicht kennende, – wie sollen wir es nennen und sagen? – Wesung? Hier ist das reine Erfragen der Einheit der Schickung des Geschicks und des Ereignisses des Anfangs. Hier lichtet sich die heimisch-unheimische Ortschaft des geschichtlichen Menschen im Zwischen zwischen dem Sein und dem Seienden. Hier enthüllt sich das verborgene »Wesen« dessen, was das Denken von außen her, und als so es nur eine Sache einer leeren »Logik«, »die Unterscheidung« des Seins und des Seienden nennt und als das Fragwürdigste in seinem Fragen immer wieder und einzig fragt.

Muß nun aber nicht auch, wenn die Geschichte des Seyns in diesen Augenblick des Denkens kommt, die Dichtung das Denken und den Denker dichten? Ist dieses Denken und sein Denker schon gedichtet? Ist Hölderlins »Empedokles-Dichtung« schon diese Dichtung? Oder ist hier noch ein übergängliches Zwischen und zwar ein mehrfaches Zwischen gedichtet? Das Zwischen zwischen Dichten und Denken und dieses selbst wieder als Einheit zwischen dem Bisherigen und dem Künftigen, und dieses geschichtliche Zwischen selbst noch in der Gestalt der eigenen

Geschichte dieses Dichters in seinem Übergang vom Hyperion zur Hymnendichtung.

Ist diese Dichtung des Denkers und des Denkens schon außerhalb des Blickes auf das Denken der Metaphysik? Und wenn ja, in welcher Weise? Kommt die Unterscheidung des Wesens des Dichtens und des Denkens ans dichterische Licht; oder verschwindet diese Unterscheidung in einer noch unerfahrenen unsagbaren verborgen-gefügten Einheit?

Was sagen in dieser Hinsicht die verschiedenen »Stufen« der Empedokles-Dichtung? Ist hier dichterisch ein dichterisches Denken in Bewegung?

Muß nicht auch das Denken ein denkerisches Dichten sein zur Zeit dieses Übergangs der Geschichte des Abendlandes? Und ist dies dann eine Verwischung der Grenzen des Dichtens und des Denkens, oder ist es jedesmal ein wesensverschiedener verborgener Durchgang durch den Bereich der verborgenen »Einheit« des Heiligen und des Seyns? Und woher wieder diese »Einheit«? Drängt alles wieder auf Unterscheidungen formaler Unterschiede hinaus?

Ist die vorige Unterscheidung des seynsgeschichtlichen Wesens von Dichten und Denken nicht eine bloße Antithetik und die Versuchung zur »Dialektik« dieser Beziehung beider? Oder muß von all solchem »Thetischen« abgesehen werden? Ist nicht schon abgesehen, weil hier das Denken aus dem geschichtlichen Erfahren kommt und selbst in der Auseinandersetzung steht – also in sich seynsgeschichtlich ist? In der Tat.

Aber von außen her bleibt der Anschein und die Möglichkeit des nur vorstellenden und meinenden Auffassens und demzufolge des »dialektischen« Aufhebens und Erledigens. Wo es dahin kommt und wo nur dieses in der Absicht steht, da fehlt das Erfahren des Denkens und der Gehorsam zur Dichtung; da ist zum voraus alles losgelöst von der Verbergung der Einheit beider und von Geschick und Ereignis dieser Verbergung als der ereigneten Schickung eines übereigneten Geschicks, das wir erfahren können im Fragen des Anfangs und Hörenkönnen im Nennen des Heiligen. Solange wir

in der Versuchung bleiben, in das Dialektische auszuweichen und am leeren Spiel der Entgegensetzungen uns zu ergötzen, haben wir noch vergessen, daß schon ein Geschick geschickt und das Ereignis übereignet ist. Kraft dieser Vergessenheit verharren wir in der Technik und Historie des Wirklichen und kennen und spüren die Geschichte nur als das Geschehen. Wir wissen nicht den Abend des Geschichts und ahnen nicht unsere Zugewiesenheit in das Land des Abends. Wir sind noch europäisch und noch in der europäischen Aspiration auf das Planetarische. Wir nehmen Dichten und Denken noch als Weisen des »Schaffens« und der »Genialität« des »Genies«; wir stellen noch das Schöpferische vor und die Selbstigkeit des neuzeitlichen Menschen im Zeitalter der Seinsverlassenheit des Seienden. Wir verharren im anthropologischen Meinen und bekümmern uns um die »Kultur« und um die Rettung des »Geistigen«. Wir zerren, was anderen Ursprungs ist, in die Einrichtungen der heutigen Welt- und Menschentechnik, wir hören nicht das Fragen und horchen nicht auf das Nennen.

374. Dichten und Denken in ihrem Bezug zum Wort

Das Wort gehört weder dem Dichten noch dem Denken; beide »haben« es aber auch nicht nur als Mittel zu Lehen, was man meinen könnte im Hinblick auf die Gleichsetzung von Sprache und Wort. Die Sprache entspringt erst dem Wort. Das Wort aber entspringt nicht der Dichtung, auch nicht dem Denken.

Beide unterscheiden sich auch nicht so, als sei jener das bildhafte Wort gegönnt und dieses in das bildlose gezwungen; oder als sei das dichterische Wort sinnlich anschaulich, das denkerische aber begrifflich. Das sind Unterschiede, die in der Metaphysik erwachsen sind und deshalb wesensmäßig ungeeignet bleiben, das Wesen des Wortes und des Bezugs des Dichtens und Denkens zu ihm ins klare zu bringen.

375. Der Denker und der Denker

Der Denker denkt im Seyn schon die Geschichte des Seyns. Der Gelehrte erforscht die Historie (Meinungen über die) der Philosophie.

Nur der Denker vermag es, jedem Denker so nachzudenken, daß er ihm das ursprüngliche Denken auch des schon Gedachten zuzudenken vermag, was man historisch »bei« ihm nachweisen kann (gewähren, vor-denken).

Der Denker will den Denker in der Auseinandersetzung nie verstehen; denn so würde er ja auf das Verstandene drängen statt im Fragwürdigen so zu bleiben, daß dieses sich öffne. Solches Wollen würde den Denker dahin mißleiten, sich selbst und den Denker, dem er nachdenkt, zu verkennen und sich außerhalb des Bereiches des Denkens zu halten. Deshalb führt die denkerische Auseinandersetzung mit einem Denker notwendig dahin, daß in dessen Gedanken das Gedachte ursprünglich aufgeht und die Auseinandersetzung sich selbst überflüssig macht, falls man darunter nachträglich noch die »Kritik« versteht. Die »Kritik« kann nur an den Nach-denkenden selbst gehen und darauf sehen, daß die Grenzen des Bereiches unterschieden innegehalten werden.

Anders verfährt der historisch Gelehrte. Er versteht und will verstehen. Und er versteht nur, wenn er die fremden Gedanken aus dem schon Gedachten und ihm, dem Gelehrten Verständlichen, erklären und dadurch alles in Einflüsse und Abhängigkeiten auflösen kann. Hier bleibt dann vom Denker nichts mehr übrig als eine Ansicht, und man muß sich unter den vielen historisch gewonnenen Ansichten nach einem Ausgleich umsehen oder sonstige Aushilfen, wie die Entwicklung und die »Relativität«, einschieben.

G. »Anmerkungen« und »Auslegung«

*a. Das Denken zu Hölderlin**»Auslegung«**376. Hölderlin*

Soll jede Auslegung unterbleiben? Soll das Wort dieser Dichtung rein aus sich auf ein Hören warten? Aber was heißt hier »aus sich«?

Und ist das auslegungslose Vernehmen und Nichtvernehmen keine Auslegung?

Hörenkönnen und Gehorchen. Dichtung.

Aufmerksamkeit und Folgsamkeit. Behutsamkeit des Denkens.

377. Hölderlinauslegung

Dichtung – nur von Wort zu Wort und jedes wesentlicher als das andere.

Aber gewiß »aufschlußreich«; auf diesem Wege aber wird »man« nie »fertig«; wie soll man dann alle die anderen Dichter bewältigen? Soll man das?

Oder müssen wir uns entscheiden – nur jenen Dichter, der solches Vorgehen fordert, – nicht beschränken, sondern entschränken auf das Einzige?

378. »Auslegungen« zu »Hölderlin«

Sie werden unmittelbar mitgeteilt wie »Interpretationen« von Gedichten. Sie erscheinen als Beiträge zur literarhistorischen Forschung. Vielleicht erwecken sie, weil von der »Philosophie« kommend, den Eindruck des Willkürlichen, »Konstruktiven« und Nichtrecht-Fachmäßigen, also auch nicht Zuständigen. So wird ihnen ein Wettbewerb mit »der Forschung« zugedacht, der ihnen nicht im Sinne liegt.

Sie sind unversehens in eine Zweideutigkeit geraten und nur schwer daraus zu befreien.

Denn die Auslegungen sind weder literarhistorische »Interpretation« noch auch »philosophische Auslegungen«. Sie suchen eher umgekehrt in Hölderlins Dichtung einen geschichtlichen Anhalt, der zu einem Anlaß werden könnte, auf das Erdenken des Anfangs vorzubereiten. Darin offenbart sich allerdings eine geschichtliche Bestimmung der Dichtung Hölderlins, von der wir noch nichts wissen, weil uns das Wesen dieser Geschichte noch verborgen ist. In Wahrheit dient Hölderlin der Auslegung eines Versuches, der die Anfängnis des Anfangs denkt. Wird so die Dichtung nicht dienstbar gemacht dem Denken und »philosophisch« mißbraucht?

*

Auslegung befremdet und verlangt den Verzicht auf das Verständliche der Verständigkeit.

Interpretation erklärt und macht verständlich und verschafft die Beruhigung eines Gewinns.

Wer die Auslegung nach den Maßen der Interpretation abschätzt, verfällt in die Sinnlosigkeit und muß jede Auslegung als Wahnsinn verwerfen. Solcher Bescheid ist immer noch echter als die anmaßliche Art, die einer Auslegung noch zubilligt, daß ihr einige Beobachtungen gelungen seien. (Vgl. Ma. Abschriften der Auszüge aus »Überlegungen« zu Hölderlin [erscheinen in GA 94–96].)

379. Das Denken zu Hölderlin

Die »Auslegung« ist, wenn man auf das rechnet, was ein gewöhnlich faßbarer »Inhalt« sein soll, keine Auslegung; aber deshalb auch kein Hineinlegen; denn das Hineinlegen ist hier nur das »unrichtige« Auslegen, das Zurückweisung verdient. Solche Zurückweisung ist überflüssig, weil dieses Denken zu Hölderlin in einem *wesentlichen* Sinne »nicht« Auslegung ist; denn dieses Denken zu Hölderlin ist Auseinander-setzung, dies aber wiederum seynsgeschichtlich genommen, nicht als Gezänk um Richtiges und Unrichtiges. Auseinander-setzung geschichtlicher Nöte in ihre Geschichtlichkeit; daher auch nicht ein von uns aus nur

veranstaltetes »Setzen«, vielmehr der Gehorsam eines Horchens auf die Stimme des Seyns.

Aus-einander-setzung als Einsetzung in das Gespräch.

380. Die Hölderlin-Auslegung innerhalb des anderen Denkens

Die »Auslegung« ist nicht »historische Interpretation« aus dem Anspruch auf Richtigkeit und Objektivität. Sie ist auch nicht zeitgemäße Verlebendigung der Dichtung.

Wenn ein leicht vermessener Vergleich erlaubt ist, darf das Verhältnis des auslegenden Wortes zum Wort der Dichtung vielleicht in die Entsprechung gesetzt werden zu dem Verhältnis des Hölderlinschen Wortes zu den Pindarfragmenten.

Eigenes, das sagt Notwendiges im Kommenden, ist hier im Zwiegespräch mit Eigenem. Keines kann sich dem anderen angleichen. Aber im Gespräch spricht sich aus, was weder der Eine noch der Andere zu sagen vermag. Beide sprechen aus einem Sagen, das kein Aussagen ist.

Wer also »seinen Hölderlin« behalten will und den »richtigen« im fertigen Besitz beansprucht, mag ruhig dabei bleiben. Insgleichen soll jeder, der nur Hölderlin als einen Dichter unter anderen dem Jahrhundert »erschließt«, dies in seiner Weise tun und sich weiter mit der historischen Vergegenständlichung »beschäftigen«. Ja man kann sogar beklagen, daß hier in der denkenden Auseinandersetzung mit Hölderlins Dichtung diese doch mißbraucht und auf die Zwecke »einer Philosophie« abgerichtet wird. Auch diese Klagen mögen in ihrem Recht sein.

Außer diesem jedoch besteht die Möglichkeit eines Fragens, das weder die historisch vorliegende Dichtung noch eine jetzt betriebene »Philosophie« angeht, das vielmehr aus dem Seyn selbst und seiner Geschichte entspringt und Notwendigkeit ist. Angesichts dieser gibt es keine »Rücksichten«. Hier kann ein Zeitalter entweder alles versäumen oder aber sich in einen anfänglichen Gehorsam finden. Diesem ist alles einzig eine Not.

b. »Anmerkungen« und »Auslegung«

381. »Anmerkungen«

vermögen nie die Auslegung. Diese folgt dem Austrag, darin sich die Wahrheit der Dichtung ihren eigenen Bezirk öffnet, um sich in seinem Gefüge mit ihrem Wesen zu vertragen. Dem Austrag der Dichtung folgen kann wieder nur ein Dichter oder auf geschiedenem Weg ein Denker. Jeder muß anders folgen. Die Auslegung des Dichters ist seine Aussprache des Austrages. Die Auslegung des Denkers hält die Zwiesprache mit dem Austrag und bringt ihn nach ihrer Weise zur Sprache.

Anmerkungen sind nur angebracht. Sie können vielleicht die Notwendigkeit einer Auslegung vorbereiten. Doch sie können diese nie ersetzen und auch nicht bewirken. Die Anmerkungen sind auf das Gedicht angewiesen. Was sie selbst noch beibringen, ist ein Notbehelf.

Die Auslegung wird nur denen geschenkt, die dem Dichter nahe wohnen auf getrenntesten Bergen. Sie sind »die Liebsten«, die sich wechselweise in ihr Wesen bringen und bei solcher Trennung allein in der Nähe bleiben. Die Auslegenden können folgen.

Anmerkungen lassen nur aufmerken auf die Meinungen, die wir selbst über die Dichtung mitbringen. Sie können eine Aufmerksamkeit erwecken auf die Möglichkeit, daß Auslegungen notwendig sind. Was man sonst »Interpretation« und »Auslegung« heißt, ist ein Anmerken, wenn sie gelingen; wenn sie mißlingen, besorgen sie das irre Betteln bei Bettlern.

382. Anmerkungen und die Auslegung

Anmerkungen bieten den Vorzug, daß sie, weil nur an das Gedicht angebracht, jederzeit zur einzigen Gunst des Gedichtes selbst leicht weggelassen werden können.

Die Auslegung dagegen ist von anderem Anspruch und bleibt nur möglich und wesentlich als Auseinandersetzung. Diese wäre allein denkerisch dem Dichterischen gemäß.

Die denkerische Auseinandersetzung mit dem Dichter ist aber von so einziger Art, daß wir Gefahr laufen, uns zu übereilen und das Nötige zu vergessen. Denn das Denken, dem sie entstammt und das sie zugleich vollbringt, gehört einer Erfahrung, die dem Zeitalter fremd bleibt.

Eine Anmerkung zu diesen Anmerkungen ist nötig, so nötig, daß sie sogar vermerkt werden muß, trotzdem sie der Haltung des Anmerkens und vollends der Gelegenheit dieser Grundunterscheidung im wesentlichen Wissen zuwider ist. Sie erst recht möchte aber vom Gedicht abgesondert bleiben. Sie ist mißverstanden, wenn sie das Besinnen auf ihr Vermerktes ablenkt und das »Gedicht« des Dichters zu einer Gelegenheit herabsetzt, »Methodenfragen« zu erörtern.

Die Anmerkungen zum Gedicht haben die einzige Absicht, einen Gehorsam zu diesem zu erwecken und die Bereitschaft, das Gedicht aus seinem Wort dichterisch zu hören.

Wenn der Eindruck entsteht, daß die Anmerkungen eine »Philosophie« in das Gedicht hineindeuten oder gar aus ihm eine »Philosophie« »beziehen«, dann lasse sie der Leser auf sich beruhen. Er halte sich an das Gedicht selbst, an das Gedicht freilich und nicht an seine Meinungen darüber, die nun wohl deshalb nicht mehr Recht haben als die vermutete und gefürchtete Philosophie eines anderen, weil es die Meinungen des Lesers sind. »Man« lasse also beides fahren. Und beachte dann die Verlegenheit, die vielleicht entsteht.

383. Anmerkungen

Soll noch weitläufig versichert werden, daß die Anmerkungen, die nicht nur undichterisch, sondern dichtungslos jedes Wort des Gedichtes geeinzelt vermerken, nicht daran denken, den einen Einklang des Gedichtes zu stören? Er kann sich auch, wo er vernommen ist, nicht stören lassen. Aber der Einklang könnte im wegstoßenden Vergessen des Angemerkten, wozu ein voraufgehendes Durchdenken der Anmerkungen freilich gehört, sogar vernehmlicher werden. Das unbedürftige Insichruhen des Gedich-

tes könnte im unantastbaren Einklang seiner Verse eher in den Anklang kommen.

384. Die Anmerkungen

sind von außen am Gedicht angebracht. Daher können wir sie auch leicht wieder wegbringen. Dann steht das Gedicht für sich allein in seinem eigenen »Raum«. Wir müssen nur gleich den Anmerkungen auch unsere geläufigen Meinungen über das Gedicht, die inzwischen vielleicht deutlicher geworden sind, auf die Seite bringen. Die Anmerkungen können eher auf diese Meinungen aufmerksam machen, als daß sie dem Gedicht selbst dienen. Die Anmerkungen scheinen aus einer unbestimmten Willkür einzufallen. Doch haben sie sich Einiges von dem gemerkt, was dieser Dichter sonst noch sagt. Das Bestimmende freilich für die Anmerkungen, für ihren Vollzug und für ihren nie aus der Dichtung zu begründenden »Inhalt«, ist ein Denken, das nur der Stimme der verborgenen Geschichte des abendländischen Denkens und seiner Not gehorsam zu bleiben bemüht ist. Sollten die Anmerkungen die Eignung haben, alsbald überflüssig zu werden, dann wäre dies vielleicht ein erstes Anzeichen ihrer möglichen »Wahrheit«.

Andere Art als solches Anmerken hat die *Auslegung*. Zu ihr ist der Weg weit. Ihr Gesetz wird durch den Auszulegenden selbst bestimmt. Die Auslegung entstammt entweder der dichtenden Zwiesprache oder sie entspringt und gehört der denkenden Auseinandersetzung mit Hölderlins Dichtung. Solche Auseinandersetzung und ihre Bedingnis ist noch seltener als jene Zwiesprache. Beides aber käme, wenn je eines käme, nur und in verschiedener Weise aus einer Nähe zum dichtenden Wort. Diese wäre allein jenen geschenkt, die diesem Dichter »nahe wohnen auf getrenntesten Bergen« (Hölderlin, Patmos).

385. Anmerkungen

Die schlichten Verse beschwert mit einem Inhalt, der vielleicht ein System der Philosophie ausfüllen mag, aber doch das Einfache dieser Gedichtsworte nicht verunstalten sollte. Die Anmerkungen

sollen dieses auch nicht. Aber sie möchten nur dem Rückgang zum Einfachen einen Anstoß geben. Aber ist es nicht einfacher, das Einfache einfach zu nehmen? Gewiß; aber es ist eine Grundtäuschung eines Zeitalters der Selbstherrlichkeit, daß ihm das Einfache einfach geschenkt werde. An den Anmerkungen liegt nichts, am Gedicht alles.

Die Anmerkungen zum Gedicht »Andenken« lassen uns aufmerken auf das Denken, das in diesem Gedicht gedichtet und selbst ein dichterisches Denken ist.

Die Frage rückt näher, was denn sonst noch das Denken und was gar das denkerische Denken sei und wie dieses zum Dichten sich verhalte. Das zu überlegen ist notwendig für uns; die Wahrheit des Gedichtes bedarf dessen nicht. Solche Überlegung könnte, hier versucht, leicht die Aufmerksamkeit vom Gedicht abziehen. Und dies soll nicht sein. Der Anschein kommt jedoch auf, als seien Dichten und Denken hier einander genähert, wenn nicht sogar vermischt. Dieser Schein könnte aber auch der Anstoß sein, an ihm die abgründige Verschiedenheit des dichterischen Denkens und des denkerischen Denkens zu erfragen, weil bei dieser Frage die allem vorausgehende Besinnung einen Anhalt fände, die auf den Bereich geht, in dem Dichten und Denken sich finden müssen, um von einander wesentlich getrennt zu sein.

386. Die Auslegung

ist denkerisch Auseinandersetzung. Die auseinandersetzen- de Auslegung der Dichtung braucht Gewalt und muß das Wort überfallen. Glückt sie aber, dann kommt sie dem dichtenden Wort entgegen. Sie sagt anderes, das der Sager des Wortes nicht erfahren. Zu meinen freilich, der Sager sei dadurch besser verstanden als er sich selbst verstand, ist irrig. Denn »besser« und »schlechter« ist ein Maß des Gelehrten. Auslegung, streng genommen, ist eine Sache der »Forschung«. (Wir gebrauchen das Wort in der lässigen Bedeutung für jede Art der Erläuterung einer Dichtung, wozu auch die Anmerkungen gehören. Die Auslegung, »streng genommen«, ist selbst nur als Dichtung möglich.) Die Dichtung

kann nur ein Dichter auslegen aus der selben, d. h. aus der dichterischen Berufung, die deshalb nicht die gleiche ist. Die Dichtung kann auch ein Denker »auslegen« aus der unvergleichbar anderen Berufung, die jederzeit zur äußersten Entgegensetzung zum Dichter genötigt ist, die deshalb aber doch zum Selben aus dem Selben bestimmt bleibt.

NACHWORT DES HERAUSGEBERS

Innerhalb der Folge von sieben großen seynsgeschichtlichen Abhandlungen, die durch die »Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)« (GA 65) eröffnet wird, erscheint hier aus dem Nachlaß Martin Heideggers als Band 71 der Gesamtausgabe die sechste Abhandlung mit dem Titel *Das Ereignis*. Zwischen diesen beiden Texten stehen die ebenfalls schon veröffentlichten Abhandlungen »Besinnung« (GA 66), »Die Überwindung der Metaphysik« (in GA 67), »Die Geschichte des Seyns« (GA 69) und »Über den Anfang« (GA 70). Allein die Veröffentlichung der siebenten Abhandlung »Die Stege des Anfangs« (GA 72) steht noch aus. Zwar handeln alle seins- als ereignisgeschichtlichen Abhandlungen vom Ereignis, doch die jetzt zur Veröffentlichung gelangende sechste Abhandlung trägt eigens den Titel *Das Ereignis*. Darin kommt ihr besonderer Rang zum Ausdruck. Ihr innerer Aufbau gliedert sich in elf Teile oder Kapitel und in 386 Abschnitte.

Für die Herstellung der Satzvorlage standen dem Herausgeber die aus 682 handschriftlichen Blättern bestehende, auf die Jahre 1941/42 datierte Handschrift sowie zwei Exemplare der von Fritz Heidegger besorgten Maschinenabschrift zur Verfügung. Die handschriftlichen Blätter, in der Regel im DIN A5 Format, tragen in der oberen rechten Ecke die interne Paginierung der aus mehreren handschriftlichen Blättern bestehenden Abschnitte in arabischen Ziffern oder Kleinbuchstaben. Die von der Hand Fritz Heideggers oben links angebrachten Ziffern verweisen auf seine Maschinenabschrift. Diese Ziffernzählung setzt für jedes der Kapitel neu ein. Die Maschinenabschrift selbst ist oben rechts handschriftlich durchpaginiert von Seite 1 bis 259.

Das handschriftliche Inhaltsverzeichnis führt nach den *Vorworten* als erstes Kapitel *Der erste Anfang* auf. Der auch mit diesem

Titel beschriftete Umschlag jedoch, in dem die handschriftlichen Blätter dieses Kapitels liegen sollten, enthält nur einen Zettel mit der handschriftlichen Notiz Heideggers »das Manuskript in Freiburg für die Vorlesung W.S. 42/43. »Parmenides und Heraklit« 24. Okt. 42.«. (Gemeint ist die unter dem Titel »Parmenides« als Band 54 veröffentlichte Vorlesung.) Weil zur Zeit des Beginns der maschinenschriftlichen Abschrift das Manuskriptbündel zum ersten Kapitel nicht an seinen Ort zurückgelegt war, beginnt auch die Übertragung unter Auslassung des ersten Kapitels mit dem zweiten Kapitel *Der Anklang*, obwohl das maschinenschriftliche Inhaltsverzeichnis mit dem Titel des ersten Kapitels einsetzt. Während die Handschrift des zweiten bis elften Kapitels in den Marbacher Schubern mit der Signatur B 14 und B 15 aufbewahrt wird, konnte schließlich die Handschrift des ersten Kapitels in der Cassette C 25 aufgefunden und identifiziert werden.

Die 187 handschriftlichen Blätter des wieder aufgefundenen ersten Kapitels *Der erste Anfang* mußten zunächst vom Herausgeber übertragen werden. Sodann wurde Fritz Heideggers Maschinenabschrift des zweiten bis elften Kapitels mit den handschriftlichen Vorlagen Wort für Wort verglichen. Hierbei wurden einige Auslassungen nachgetragen, wenige Verlesungen stillschweigend berichtigt, Eigentümlichkeiten in den Schreibweisen beibehalten, unübliche Wortabkürzungen – insbesondere von eigenen Manuskripten und Schriften Heideggers – aufgelöst, handschriftliche Ergänzungen Heideggers aus der Maschinenabschrift in die Satzvorlage aufgenommen, die Zeichensetzung hier und da ergänzt, Unterstreichungen und Sperrungen (aus der Maschinenabschrift) in Kursive umgesetzt, die Absatzgliederungen streng nach den handschriftlichen Vorlagen eingerichtet, Hinweise auf andere Manuskripte und Schriften Heideggers in Sternchen-Fußnoten aufgelöst und durch die Verweise auf die Bände der Gesamtausgabe ergänzt. Die zuweilen neben der Überschrift eines Abschnitts stehenden Begriffsworte sind inhaltliche Kurzanangaben Heideggers. Die mit Kleinbuchstaben gezählten Fußnoten geben Randbemerkungen Heideggers aus dem zweiten Exemplar der Maschi-

nenabschrift Fritz Heideggers wieder. Die von Heideggers Hand ausgeführten handschriftlichen Textverbesserungen aus diesem zweiten Exemplar der Maschinenabschrift wurden in die Satzvorlage eingearbeitet.

Vom Herausgeber wurden die elf Kapitel der Abhandlung mit römischen Ziffern und die 386 Abschnitte mit arabischen Ziffern versehen. In einigen Kapiteln gibt es Unterkapitel, die mit Großbuchstaben A, B, C gezählt werden. In wenigen Fällen kommt es in den Unterkapiteln zu einer weiteren Untergliederung in a., b.. In der Handschrift sind die Ober- und Untergliederungen durch entsprechende Umschläge mit Aufschriften von Heidegger kenntlich gemacht, so daß sich die von ihm eingerichtete innere Gliederung des Gesamtmanuskripts mit sicherer Hand herausheben ließ.

Auf der Grundlage der Erstübertragung des ersten Kapitels und der nach den angegebenen Hinsichten ergänzten und bearbeiteten Maschinenabschrift Fritz Heideggers wurde vom Herausgeber eine Reinschrift als Satzvorlage erstellt.

Die elf Kapitel der Abhandlung *Das Ereignis* tragen folgende Titel: I. *Der erste Anfang*, II. *Der Anklang*, III. *Der Unterschied*, IV. *Die Verwindung*, V. *Das Ereignis. Der Wortschatz seines Wesens*, VI. *Das Ereignis*, VII. *Das Ereignis und das Menschenwesen*, VIII. *Das Da-seyn*, IX. *Der andere Anfang*, X. *Weisungen in das Ereignis*, XI. *Das seynsgeschichtliche Denken. Denken und Dichten*. Das letzte der sechs *Vorworte* mit der Überschrift *Zu den »Beiträgen zur Philosophie (Vom Ereignis)«* nennt aus dem zeitlich späteren Standort der Abhandlung *Das Ereignis* sechs Hinsichten, in denen die Vorgehensweise in den »Beiträgen« noch ungenügend erscheint und die in *Das Ereignis* berücksichtigt worden sind. Dieses *Vorwort* zeigt, daß es die »Beiträge« sind, an denen sich auch jetzt die erneute Entfaltung des seinsgeschichtlichen Denkens orientiert. Das entspricht jener Vorbemerkung zu den »Beiträgen«, wonach diese »als Richtschnur einer Ausgestaltung« (S. XVII) dienen sollen. Die textliche Mitte der elf Kapitel bildet das V. Kapitel, das den Wortschatz für die elf Wesungs-

weisen des Ereignisses in deren Bezügen und Zusammenhängen entfaltet: das Ereignis, das Er-eignen, die Ver-eignung, die Über-eignung, die Zueignung, die An-eignung, die Eigentlichkeit, die Eignung, die Geeignetheit, die Ent-eignung, das Eigentum. Die Handschrift dieses herausragenden Kapitels besteht aus durchgezählten 25 DIN A4 Seiten, auf denen im Querformat links der fortlaufende Text steht, während die jeweilige rechte Seite für textliche Erweiterungen freigelassen ist. Da Heidegger auf dem Gang seines Denkens in *Das Ereignis* wiederholt auch auf die anderen fünf Abhandlungen verweist, die zeitlich zwischen den »Beiträgen« und dem hier zur Veröffentlichung gelangenden Text stehen, sind Leser und Ausleger aufgefordert, *Das Ereignis* aus dem gedanklichen Zusammenhang mit den vorangehenden Abhandlungen zu durchdenken und hierbei auch die nicht unwesentlichen Bedeutungsverschiebungen zahlreicher Grundworte zu beachten.

*

Dem Nachlaßverwalter, Herrn Dr. Hermann Heidegger, und seiner Ehefrau Jutta Heidegger danke ich herzlich für das Nachkollationieren der Satzvorlage mit der Handschrift und der Maschinenabschrift von Fritz Heidegger und ferner für ihren erheblichen Anteil an der Fahren- und Umbruchkorrektur. Eine große Stütze bei den insgesamt umfangreichen Korrekturarbeiten war mir Herr Dr. Klaus Neugebauer, Philosoph und Germanist, der schon als Student in den siebziger Jahren die Korrekturen der Bände 1, 2, 5, 9, 20, 25, 39 mitgelesen hat. Ihm sage ich für seine sorgfältige, umsichtige und kundige Mitarbeit meinen herzlichen Dank. Herrn Oberstudienrat Detlev Heidegger schulde ich herzlichen Dank für wertvolle Hilfe bei der Auflösung schwierigster Entzifferungsfragen. Dem Leiter der Handschriftenabteilung des Deutschen Literaturarchivs Marbach, Herrn Dr. Ulrich von Bülow, danke ich herzlich für die Bereitstellung der hervorragenden Handschriften-Kopien. Meine Danksagung schließt mit einem besonderen Dank an Frau Prof. Dr. Paola-Ludovika Coriando

(Universität Innsbruck) für die gesprächsweise Begleitung der editorischen Arbeiten am vorliegenden Band 71 »Das Ereignis«, nachdem sie den Vorgängerband 70 »Über den Anfang« herausgegeben hat.

Freiburg, im September 2009

F.-W. v. Herrmann

PLAN DER GESAMTAUSGABE

I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910–1976

- 1 **Frühe Schriften (1912–1916)**
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
1978. XII, 454 Seiten. Einzelausgabe bei: Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main
- 2 **Sein und Zeit (1927)**
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
1977. XIV, 586 Seiten. Einzelausgabe bei: Max Niemeyer, Tübingen
- 3 **Kant und das Problem der Metaphysik (1929)**
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
1991. XVIII, 318 Seiten. Einzelausgabe bei: Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main
- 4 **Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung (1936–1968)**
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
1981. 2. Auflage 1996. 208 Seiten
Einzelausgabe bei: Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main
- 5 **Holzwege (1935–1946)**
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
1977. 2., unveränderte Auflage 2003. VIII, 382 Seiten
Einzelausgabe bei: Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main
- 6.1 **Nietzsche I (1936–1939)**
Herausgeberin: Brigitte Schillbach
1996. XIV, 596 Seiten. Einzelausgabe bei: Günther Neske/Klett-Cotta, Stuttgart
- 6.2 **Nietzsche II (1939–1946)**
Herausgeberin: Brigitte Schillbach
1997. VIII, 454 Seiten. Einzelausgabe bei: Günther Neske/Klett-Cotta, Stuttgart
- 7 **Vorträge und Aufsätze (1936–1953)**
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
2000. VIII, 298 Seiten. Einzelausgabe bei: Günther Neske/Klett-Cotta, Stuttgart
- 8 **Was heißt Denken? (1951–1952)**
Herausgeberin: Paola Ludovika Coriando
2002. VIII, 268 Seiten. Einzelausgabe bei: Max Niemeyer, Tübingen

Plan der Gesamtausgabe

- 9 Wegmarken (1919–1961)
Herausgeber: Friedrich Wilhelm von Herrmann
1976. 2., durchgesehene Auflage 1996. X, 488 Seiten. 3. Auflage 2004
Einzelausgabe bei: Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main
- 10 Der Satz vom Grund (1955–1956)
Herausgeberin: Petra Jaeger
1997. VIII, 192 Seiten. Einzelausgabe bei: Günther Neske/Klett-Cotta, Stuttgart
- 11 Identität und Differenz (1955–1957)
1. Was ist das – die Philosophie? (1955); 2. Grundsätze des Denkens (1957); 3. Der Satz der Identität (1957); 4. Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik (1957); 5. Zu Lebzeiten Heideggers veröffentlichte wichtige Briefe
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
2006. VI, 168 Seiten
Einzelausgabe bei: Günther Neske/Klett-Cotta, Stuttgart
- 12 Unterwegs zur Sprache (1950–1959)
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
1985. 262 Seiten. Einzelausgabe bei: Günther Neske/Klett-Cotta, Stuttgart
- 13 Aus der Erfahrung des Denkens (1910–1976)
Abraham a Sancta Clara (1910); Frühe Gedichte (1910–1916); Schöpferische Landschaft: Warum bleiben wir in der Provinz? (1933); Wege zur Aussprache (1937); Winke (1941); Chorlied aus der Antigone des Sophokles (1943); Zur Erörterung der Gelassenheit. Aus einem Feldweggespräch über das Denken (1944/45); Aus der Erfahrung des Denkens (1947); Der Feldweg (1949); Holzwege (»Dem künftigen Menschen ...«) (1949); Zu einem Vers von Mörike. Ein Briefwechsel mit Martin Heidegger von Emil Staiger (1951); Was heißt Lesen? (1954); Vom Geheimnis des Glockenturmes (1954); Für das Langenharder Hebelbuch (1954); Über die Sixtina (1955); Die Sprache Johann Peter Hebels (1955); Begegnungen mit Ortega y Gasset (1955); Was ist die Zeit? (1956); Hebel – der Hausfreund (1957); Aufzeichnungen aus der Werkstatt (1959); Sprache und Heimat (1960); Über Igor Strawinsky (1962); Für René Char (1963); Adalbert Stifter »Eisgeschichte« (1964); Wink in das Gewesen (1966); Die Kunst und der Raum (1969); Zeichen (1969); Das Wohnen des Menschen (1970); Gedächtnis (1970); Rimbaud vivant (1972); Sprache (1972); Der Fehl heiliger Namen (1974); Fridolin Wiplingers letzter Besuch (1974); Erhart Kästner zum Gedächtnis (1975); Grußwort für Bernhard Welte (1976)
Herausgeber: Hermann Heidegger
1985. 2., durchgesehene Auflage 2002. VIII, 254 Seiten
- 14 Zur Sache des Denkens (1962–1964)
Herausgeber: Friedrich Wilhelm von Herrmann
2007. VI, 156 Seiten
Einzelausgabe bei: Max Niemeyer, Tübingen

Plan der Gesamtausgabe

- 15 Seminare (1951–1973)
Herausgeber: Curt Ochwadt
1986. 2., durchgesehene Auflage 2005. 448 Seiten
Einzelausgabe bei: Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main
- 16 Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910–1976)
Herausgeber: Hermann Heidegger
2000. XXII, 842 Seiten

II. Abteilung: Vorlesungen 1919–1944

MARBURGER VORLESUNGEN 1923–1928

- 17 Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1923/24)
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
1994. 2., unveränderte Auflage 2006. XIV, 332 Seiten
- 18 Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (Sommersemester 1924)
Herausgeber: Mark Michalski
2002. XIV, 418 Seiten
- 19 Platon: Sophistes (Wintersemester 1924/25)
Herausgeberin: Ingeborg Schübler
1992. XXXII, 668 Seiten
- 20 Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Sommersemester 1925)
Herausgeberin: Petra Jaeger
1979. 2., durchgesehene Auflage 1988. 3., durchgesehene Auflage 1994. XII, 448 Seiten
- 21 Logik. Die Frage nach der Wahrheit (Wintersemester 1925/26)
Herausgeber: Walter Biemel
1976. 2., durchgesehene Auflage 1995. VIII, 418 Seiten

Plan der Gesamtausgabe

- 22 Die Grundbegriffe der antiken Philosophie
(Sommersemester 1926)
Herausgeber: Franz Karl Blust
1993. 2. Auflage 2004. XIV, 344 Seiten
- 23 Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant
(Wintersemester 1926/27)
Herausgeber: Helmuth Vetter
2006. XII, 256 Seiten
- 24 Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927)
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
1975. 2. Auflage 1989. 3. Auflage 1997. X, 474 Seiten
- 25 Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen
Vernunft (Wintersemester 1927/28)
Herausgeberin: Ingrid Götter
1977. 2. Auflage 1987. 3. Auflage 1995. XII, 436 Seiten
- 26 Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz
(Sommersemester 1928)
Herausgeber: Klaus Held
1978. 2. Auflage 1990. 3., durchgesehene Auflage 2007. VI, 292 Seiten

FREIBURGER VORLESUNGEN 1928–1944

- 27 Einleitung in die Philosophie (Wintersemester 1928/29)
Herausgeber: Otto Saame und Ina Saame-Speidel
1996. 2., durchgesehene Auflage 2001. XII, 404 Seiten
- 28 Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophi-
sche Problemlage der Gegenwart (Sommersemester 1929)
Im Anhang: Nachschrift »Einführung in das akademische Studium«
(Sommersemester 1929)
Herausgeber: Claudius Strube
1997. XII, 368 Seiten
- 29/30 Die Grundbegriffe der Metaphysik.
Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (Wintersemester 1929/30)
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
1985. 2. Auflage 1992. 3. Auflage 2004. XX, 544 Seiten

Plan der Gesamtausgabe

- 31 Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die
Philosophie (Sommersemester 1930)
Herausgeber: Hartmut Tietjen
1982. 2., durchgesehene Auflage 1994. XII, 308 Seiten
- 32 Hegels Phänomenologie des Geistes (Wintersemester 1930/31)
Herausgeberin: Ingrid Götter
1980. 2. Auflage 1988. 3. Auflage 1997. VIII, 224 Seiten
- 33 Aristoteles, Metaphysik Q 1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft
(Sommersemester 1931)
Herausgeber: Heinrich Hüni
1981. 2. Auflage 1990. 3., durchgesehene Auflage 2006. VIII, 228 Seiten
- 34 Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet
(Wintersemester 1931/32)
Herausgeber: Hermann Möhrchen
1988. 2., durchgesehene Auflage 1997. X, 338 Seiten
- 35 Der Anfang der abendländischen Philosophie
(Anaximander und Parmenides) (Sommersemester 1932)
Herausgeber: Peter Trawny
In Vorbereitung für 2010
- 36/37 Sein und Wahrheit
1. Die Grundfrage der Philosophie (Sommersemester 1933)
2. Vom Wesen der Wahrheit (Wintersemester 1933/34)
Herausgeber: Hartmut Tietjen
2001. XIV, 506 Seiten
- 38 Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache
(Sommersemester 1934)
Auf der Grundlage der Vorlesungsnachschrift von Wilhelm Hallwachs
herausgegeben von Günter Seibold
1998. VIII, 176 Seiten
- 39 Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«
(Wintersemester 1934/35)
Herausgeberin: Susanne Ziegler
1980. 2. Auflage 1989. 3., unveränderte Auflage 1999. XII, 296 Seiten

Plan der Gesamtausgabe

- 40 Einführung in die Metaphysik
(Sommersemester 1935)
Herausgeberin: Petra Jaeger
1983. X, 234 Seiten. Einzelausgabe bei: Max Niemeyer, Tübingen
- 41 Die Frage nach dem Ding.
Zu Kants Lehre von den transzendentalen
Grundsätzen (Wintersemester 1935/36)
Herausgeberin: Petra Jaeger
1984. VIII, 254 Seiten. Einzelausgabe bei: Max Niemeyer, Tübingen
- 42 Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809)
(Sommersemester 1936)
Herausgeberin: Ingrid Schüßler
1988. X, 290 Seiten. Einzelausgabe bei: Max Niemeyer, Tübingen
- 43 Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst
(Wintersemester 1936/37)
Herausgeber: Bernd Heimbüchel
1985. XII, 298 Seiten
Überarbeitete Fassung in »Nietzsche«. 2 Bde. bei Günther Neske/Klett-Cotta,
Stuttgart
- 44 Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken:
Die ewige Wiederkehr des Gleichen
(Sommersemester 1937)
Herausgeberin: Marion Heinz
1986. VIII, 254 Seiten
Überarbeitete Fassung in »Nietzsche«. 2 Bde. bei Günther Neske/Klett-Cotta,
Stuttgart
- 45 Grundfragen der Philosophie
Ausgewählte »Probleme« der »Logik« (Wintersemester 1937/38)
Herausgeber: Friedrich Wilhelm von Herrmann
1984. 2. Auflage 1992. XIV, 234 Seiten
- 46 Zur Auslegung von Nietzsches II. Unzeitgemäßer Betrachtung
»Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben«
(Wintersemester 1938/39)
Herausgeber: Hans-Joachim Friedrich
2003. XII, 382 Seiten

Plan der Gesamtausgabe

- 47 Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis
(Sommersemester 1939)
Herausgeber: Eberhard Hanser
1989. XVI, 330 Seiten
Überarbeitete Fassung in »Nietzsche«. 2 Bde. bei Günther Neske/Klett-Cotta,
Stuttgart
- 48 Nietzsche: Der europäische Nihilismus (II. Trimester 1940)
Herausgeberin: Petra Jaeger
1986. XVI, 340 Seiten
Überarbeitete Fassung in »Nietzsche«. 2 Bde. bei Günther Neske/Klett-Cotta,
Stuttgart
- 49 Die Metaphysik des deutschen Idealismus.
Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchun-
gen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusam-
menhängenden Gegenstände (1809)
Herausgeber: Günter Seubold
1991. 2., durchgesehene Auflage 2006. X, 210 Seiten
- 50 Nietzsches Metaphysik (für Wintersemester 1941/42 angekündigt,
aber nicht vorgetragen)
Einleitung in die Philosophie – Denken und Dichten
(Wintersemester 1944/45)
Herausgeberin: Petra Jaeger
1990. 2., durchgesehene Auflage 2007. VIII, 162 Seiten, 2 Tafeln
- 51 Grundbegriffe (Sommersemester 1941)
Herausgeberin: Petra Jaeger
1981. 2., durchgesehene Auflage 1991. X, 128 Seiten
- 52 Hölderlins Hymne »Andenken« (Wintersemester 1941/42)
Herausgeber: Curt Oehwadt
1982. 2. Auflage 1992. X, 204 Seiten
- 53 Hölderlins Hymne »Der Ister« (Sommersemester 1942)
Herausgeber: Walter Biemel
1984. 2. Auflage 1993. VIII, 210 Seiten
- 54 Parmenides (Wintersemester 1942/43)
Herausgeber: Manfred S. Frings
1982. 2. Auflage 1992. XII, 252 Seiten

Plan der Gesamtausgabe

- 55 Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens (Sommersemester 1943)
2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos (Sommersemester 1944)
Herausgeber: Manfred S. Frings
1979. 2., durchgesehene Auflage 1987. 3. Auflage 1994. XII, 406 Seiten

FRÜHE FREIBURGER VORLESUNGEN 1919–1923

- 56/57 Zur Bestimmung der Philosophie
1. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem (Kriegsnotsemester 1919). 2. Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie (Sommersemester 1919). 3. Anhang: Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums (Sommersemester 1919)
Herausgeber: Bernd Heimbüchel
1987. 2., durchgesehene und ergänzte Auflage 1999. X, 226 Seiten
- 58 Grundprobleme der Phänomenologie (Wintersemester 1919/20)
Herausgeber: Hans-Helmuth Gander
1992. 2. Auflage in Vorbereitung für 2010. X, 274 Seiten
- 59 Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (Sommersemester 1920)
Herausgeber: Claudius Strube
1993. 2., durchgesehene Auflage 2007. VIII, 202 Seiten
- 60 Phänomenologie des religiösen Lebens.
1. Einleitung in die Phänomenologie der Religion (Wintersemester 1920/21)
Herausgeber: Matthias Jung und Thomas Regehly
2. Augustinus und der Neuplatonismus (Sommersemester 1921).
3. Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik (Ausarbeitung und Einleitung zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/19)
Herausgeber: Claudius Strube
1995. XIV, 352 Seiten

Plan der Gesamtausgabe

- 61 Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1921/22)
Herausgeber: Walter Bröcker und Käte Bröcker-Oltmanns
1985. 2., durchgesehene Auflage 1994. XIV, 204 Seiten
- 62 Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik (Sommersemester 1922).
Anhang: Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation). Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)
Herausgeber: Günther Neumann
2005. XXIV, 452 Seiten
- 63 Ontologie. Hermeneutik der Faktizität (Sommersemester 1923)
Herausgeberin: Käte Bröcker-Oltmanns
1988. 2. Auflage 1995. XII, 116 Seiten

III. Abteilung: Unveröffentlichte Abhandlungen Vorträge – Gedachtes

- 64 Der Begriff der Zeit (1924)
I. Die Fragestellung Diltheys und Yorcks Grundtendenz – II. Die ursprünglichen Seinscharaktere des Daseins – III. Dasein und Zeitlichkeit – IV. Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit. Anhang: Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1924
Herausgeber: Friedrich Wilhelm von Herrmann
2004. VI, 154 Seiten
- 65 Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis) (1936–1938)
I. Vorblick – II. Der Anklang – III. Das Zuspiel – IV. Der Sprung – V. Die Gründung
a) Da-sein und Seinsentwurf b) Das Da-sein c) Das Wesen der Wahrheit d) Der Zeit-Raum als der Abgrund e) Die Wesung der Wahrheit als Bergung – VI. Die Zukünftigen – VII. Der letzte Gott – VIII. Das Seyn
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
1989. 2., durchgesehene Auflage 1994. 3., unveränderte Auflage 2003. XVI, 522 Seiten

Plan der Gesamtausgabe

- 66 **Besinnung (1938/39)**
I. Einleitung – II. Der Vorsprung in die Einzigkeit des Seyns – III. Die Philosophie – IV. Zum Entwurf des Seyns – V. Wahrheit und Wissen – VI. Das Seyn – VII. Das Seyn und der Mensch – VIII. Das Seyn und der Mensch – IX. Der Anthropomorphismus – X. Geschichte – XI. Die Technik – XII. Historie und Technik – XIII. Seyn und Macht – XIV. Das Seyn und das Sein – XV. Das Denken des Seyns – XVI. Die Seynsvergessenheit – XVII. Die Seynsgeschichte – XVIII. Götter – XIX. Die Irre – XX. Zur Geschichte der Metaphysik – XXI. Die metaphysische Warumfrage – XXII. Seyn und »Werden« – XXIII. Das Sein als Wirklichkeit – XXIV. Das Seyn und die »Negativität« – XXV. Sein und Denken. Sein und Zeit – XXVI. Eine Sammlung des Besinnens – XXVII. Das seynsgeschichtliche Denken und die Seinsfrage – XXVIII. Der seynsgeschichtliche Begriff der Metaphysik
Im Anhang: Mein bisheriger Weg (1937/38)
Herausgeber: Friedrich Wilhelm von Herrmann
1997. XIV, 458 Seiten
- 67 **Metaphysik und Nihilismus.**
1. Die Überwindung der Metaphysik (1938/39).
2. Das Wesen des Nihilismus (1946–1948)
Herausgeber: Hans-Joachim Friedrich
1999. XII, 274 Seiten
- 68 **Hegel. 1. Die Negativität (1938/39). 2. Erläuterung der »Einleitung« zu Hegels »Phänomenologie des Geistes« (1942)**
Herausgeberin: Ingrid Schüßler
1993. 2. Auflage 2009. X, 154 Seiten
- 69 **Die Geschichte des Seyns**
1. Die Geschichte des Seyns (1938/40)
2. Κολύβ. Aus der Geschichte des Seyns (1939)
Herausgeber: Peter Trawny
1998. XII, 250 Seiten
- 70 **Über den Anfang (1941)**
I. Die Anfängnis des Anfangs – II. Anfang und das anfängliche Denken – III. Ereignis und Da sein – IV. Bemerkungen über das Auslegen – V. Die Seynsgeschichte – VI. Sein und Zeit und das anfängliche Denken als Geschichte des Seyns
Herausgeberin: Paola Ludovika Coriando
2005. XII, 200 Seiten

Plan der Gesamtausgabe

- 71 **Das Ereignis (1941/42)**
Vorworte – Der erste Anfang – Der Anklang – Der Unterschied – Die Verwindung – Das Ereignis. Der Wortschatz seines Wesens – Das Ereignis – Das Ereignis und das Menschenwesen – Das Daseyn – Der andere Anfang – Weisungen in das Ereignis – Das seynsgeschichtliche Denken (Dichten und Denken)
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
2009. XXII, 548 Seiten
- 72 **Die Stege des Anfangs (1944)**
Herausgeber: Friedrich-Wilhelm von Herrmann
- 73 **Zum Ereignis-Denken**
- 74 **Zum Wesen der Sprache**
Herausgeber: Thomas Regehly
In Vorbereitung für 2010
- 75 **Zu Hölderlin – Griechenlandreisen**
Herausgeber: Curd Ochwadt
2000. VI, 408 Seiten
- 76 **Zur Metaphysik – Neuzeitlichen Wissenschaft – Technik**
Herausgeber: Claudius Strube
2009. VIII, 408 Seiten
- 77 **Feldweg-Gespräche (1944/45)**
1. Ἀρχιβάσις. Ein Gespräch selbtritt auf einem Feldweg zwischen einem Forscher, einem Gelehrten und einem Weisen
2. Der Lehrer trifft den Türmer an der Tür zum Turmaufgang
3. Abendgespräch in einem Kriegsgefangenenlager in Rußland zwischen einem Jüngeren und einem Älteren
Herausgeberin: Ingrid Schüßler
1995. 2., durchgesehene Auflage 2007. VI, 250 Seiten
- 78 **Der Spruch des Anaximander (1946)**
Herausgeberin: Ingeborg Schüßler
In Vorbereitung für 2010
- 79 **Bremer und Freiburger Vorträge**
1. Einblick in das was ist. Bremer Vorträge 1949. Das Ding – Das Ge-stell – Die Gefahr – Die Kehre. 2. Grundsätze des Denkens. Freiburger Vorträge 1957
Herausgeberin: Petra Jaeger
1994. 2., durchgesehene Auflage 2005. VI, 182 Seiten

Plan der Gesamtausgabe

80 Vorträge

u. a.: Frage und Urteil (Vortrag im Rickert-Seminar 10. Juli 1915) – Wahrsein und Dasein. Aristoteles, *Ethica Nicomachea* Z (Vortrag in der Kant Gesellschaft Köln WS 1923/24) – Kasseler Vorträge (1925) – Begriff und Entwicklung der phänomenologischen Forschung (Vortrag im Marburger kulturwissenschaftlichen Kränzchen 4. Dezember 1926) – Phänomenologie und Theologie. I. Teil: Die nichtphilosophischen als positive Wissenschaften und die Philosophie als transzendente Wissenschaft (Vortrag vor der evangelischen Theologenschaft in Tübingen 8. Juli 1927) – Die heutige Problemlage der Philosophie (Vortrag in der Kantgesellschaft Karlsruhe 4. Dezember 1929 und vor der wissenschaftlichen Vereinigung zu Amsterdam 21. März 1930) – Philosophische Anthropologie und Metaphysik des Daseins (Vortrag in der Kantgesellschaft Frankfurt 24. Januar 1929) – Hegel und das Problem der Metaphysik (Vortrag in der wissenschaftlichen Vereinigung zu Amsterdam 22. März 1930) – Augustinus: Quid est tempus? Confessiones lib. XI (Vortrag in Beuron 26. Oktober 1930) – tō yēādoj (Vortrag im Freiburger Kränzchen 22. Juli 1932) – Der Satz vom Widerspruch (Vortrag im Freiburger Kränzchen 16. Dezember 1932) – Das Dasein und der Einzelne (Vortrag Zürich 18. Januar 1936) – Europa und die deutsche Philosophie (Vortrag im Kaiser-Wilhelm-Institut Bibliotheca Hertziana Rom 8. April 1936) – Von der Grundbestimmung des Wissens (Vortrag im Freiburger Kränzchen 9. Juni 1939) – Der Spruch des Parmenides (Vortrag im Freiburger Kränzchen Juni 1940) – Zur Geschichte des Existenzbegriffs (Vortrag im Freiburger Kränzchen 7. Juni 1944) – Über die Be-stimmung der Künste im gegenwärtigen Weltalter (Vortrag in Baden-Baden Haus Schweizer 7. und 8. Mai 1959) – Max Kommerell (Vortrag in der Gedächtnisfeier für Max Kommerell 27. Februar 1962) – Überlieferte Sprache und technische Sprache (Vortrag auf dem Lehrgang für Gewerbeschullehrer auf der Comburg 18. Juli 1962) – Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum (Vortrag St. Gallen 3. Oktober 1964) – Die Herkunft der Kunst und die Bestimmung des Denkens (Vortrag in der Akademie der Wissenschaften und Künste in Athen 4. April 1967) – Die Bestimmung der Sache des Denkens (Vortrag 19. Juli 1967 in Kiel zu W. Bröckers 65. Geburtstag)
Herausgeber: Hartmut Tietjen

81 Gedachtes

I. Frühe Gedichte – Briefe – Gedachtes
II. Aus der Erfahrung des Denkens
III. Gedachtes für das Vermächtnis eines Denkens
IV. Vereinzeltes
Herausgeberin: Paola Ladovika Coriando
2007. X, 360 Seiten

Plan der Gesamtausgabe

IV. Abteilung: Hinweise und Aufzeichnungen

82 Zu eigenen Veröffentlichungen

83 Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus Herausgeber: Mark Michalski

84 Seminare: Leibniz – Kant Herausgeber: Hans-Helmuth Gander

85 Seminar: Vom Wesen der Sprache Die Metaphysik der Sprache und die Wesung des Wortes. Zu Herders Abhandlung »Über den Ursprung der Sprache« Herausgeberin: Ingrid Schüßler 1999. XII, 220 Seiten

86 Seminare: Hegel – Schelling Herausgeber: Peter Trawny

87 Seminare: Nietzsche Herausgeber: Peter von Ruckteschell 2004. XXII, 324 Seiten

88 Seminare: 1. Die metaphysischen Grundstellungen des abendländischen Denkens. 2. Einübung in das philosophische Denken Herausgeber: Alfred Denker 2008. XIV, 336 Seiten

89 Zollikoner Seminare Herausgeber: Claudius Strube

90 Zu Ernst Jünger Herausgeber: Peter Trawny 2004. XVI, 472 Seiten

91 Ergänzungen und Denksplitter

92 Ausgewählte Briefe I

93 Ausgewählte Briefe II

94 Überlegungen II–VI

Plan der Gesamtausgabe

- 95 Überlegungen VII -XI
- 96 Überlegungen XII-XV
- 97 Anmerkungen II-V
- 98 Anmerkungen VI-IX
- 99 Vier Hefte I – Der Feldweg
Vier Hefte II – Durch Ereignis zu Ding und Welt
- 100 Vigiliae I, II
- 101 Winke I, II
- 102 Vorläufiges I-IV