

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

II. ABTEILUNG: VORLESUNGEN 1919–1944

BAND 35

DER ANFANG DER ABENDLÄNDISCHEN PHILOSOPHIE
AUSLEGUNG DES ANAXIMANDER UND PARMENIDES



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

**DER ANFANG DER ABENDLÄNDISCHEN
PHILOSOPHIE**

**AUSLEGUNG DES ANAXIMANDER UND
PARMENIDES**



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Freiburger Vorlesung Sommersemester 1932
herausgegeben von Peter Trawny

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 2012



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 978-3-465-03725-5 kt · ISBN 978-3-465-03726-2 Ln

INHALT

DER ANFANG DER ABENDLÄNDISCHEN PHILOSOPHIE AUSLEGUNG DES ANAXIMANDER UND PARMENIDES

ERSTER TEIL

Der Spruch des Anaximander von Milet. 6./5. Jahrhundert

EINLEITUNG

- § 1. Der Auftrag und der Spruch 1
- a) Abbruch und Anfang 1
- b) Der Spruch in den landläufigen Übersetzungen 2

ERSTES KAPITEL

DER ERSTE GANG DER AUSLEGUNG

A. DAS ERSTE STÜCK DES SATZES

- § 2. Das Seiende im Ganzen als Thema des Spruches 3
- a) Die Bedeutung von τὰ ὄντα 3
- b) Das Seiende in γένεσις καὶ φθορά 6
- c) ἐξ ὧν – εἰς ταῦτα – das Woher-Dahin – unsere Kennzeichnung von Herkunft und Schwund. Das Unzureichende der Rede vom »Grundstoff« 7
- d) Das Woher und Wohin der Herkunft und des Schwundes κατὰ τὸ χρεῶν – nach der Notwendigkeit ... 9

B. DAS ZWEITE STÜCK DES SATZES

§ 3. Das Seiende im Verhältnis von Fug und Un-fug	10
a) Das Vor- und Gegeneinanderweichen von Herkunft und Schwund	10
b) Das Unzureichende rechtlich-sittlicher Bedeutungen von δίκη, τίσις und ἀδικία	12
c) ἀδικία als Un-fug, δίκη als Fug.	13
d) Übersetzung des zweiten Satzstücks	14

C. DAS DRITTE STÜCK DES SATZES

§ 4. Sein und Zeit	16
a) Das Seiende κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Die Zeit als Maßgabe	16
b) Das Verständnis von χρόνος im Rückgang auf Sophokles	18
c) Das Sein und die Zeit als φύσις	19

ZWEITES KAPITEL
DER ZWEITE GANG

§ 5. Der einheitliche Gehalt des Ausspruchs aus seiner inneren Mitte	22
a) Die Wesensmacht des Seins als Un-fug.	22
b) Der Un-fug. Tag und Nacht als die Grund- erscheinung	23
c) Der Un-fug: Bestehen auf der Umrissenheit gegen die Umrißlosigkeit; der Fug: Rückgang in die Umriß- losigkeit	24

DRITTES KAPITEL
DER ANDERE SPRUCH

§ 6. Der herrschaftliche Ausgang des Seienden als die ermächtigende Macht des Erscheinens	27
a) Die ἀρχὴ τῶν ὄντων.	27
b) τὸ ἄπειρον	28
c) τὸ ἄπειρον oder Der Unterschied zwischen Sein und Seiendem	31

ZWEITER TEIL
ZWISCHENBETRACHTUNG

§ 7. Die vier Bedenken gegen die Auslegung	33
a) Der Spruch ist zu fern, veraltet, grob und dürftig, unwirklich	33
b) Voraussetzungen der Bedenken in einer Selbsttäuschung	35
c) Worin die Selbsttäuschung besteht	36
d) Der Abstand zum Anfang der abendländischen Philosophie	37
§ 8. Das Un-verhältnis zum Anfang	39
a) Der Wanderer und die Quelle.	39
b) Die nächste Nähe des verborgenen Anfangs	40
c) Das Unvermögen, mit dem Anfang anzufangen	41
§ 9. Die Besinnung auf die »heutige Situation«	43
a) Wer fragt nach dem Anfang? Zur Bestimmung des »Wir«	43
b) Der Abweg der »Generation«	44

c)	Die Feststellung der heutigen Situation durch Friedrich Nietzsche	45
§ 10.	Das begründende Sagen vom Sein	46
a)	Das Kennzeichen des Anfangs	46
b)	Der Ausspruch als Antwort auf eine Frage	47
c)	Das Fragen als Erfragen des Seins	49
d)	Das Wesen der Frage und die verschiedenen Frageweisen	50
e)	Die Seinsfrage als die ursprünglichste, erste und letzte Frage	52
§ 11.	Das wirkliche Fragen der Seinsfrage	55
a)	Das Fraglichwerden der Seinsfrage	55
b)	Das Fraglose der Seinsfrage	56
c)	Das bekannte Seiende und das unbekannte Sein	57
d)	Die Bekanntschaft mit dem Sein im »ist«-Sagen	58
e)	Die bekannte Vielfältigkeit des Seins in Daß-sein, Was-sein, So-sein, Wahr-sein	61
f)	Der Tatbestand des Seinsverständnisses (Zusammen- fassung)	63
g)	Die Fragwürdigkeit des Fraglosesten	64
§ 12.	Die Erinnerung an den Sprachgebrauch	66
a)	Werden, Sollen, Denken und Schein	66
b)	Die Vorläufigkeit und Enge der Seinsfrage	69
c)	Das Sein in Werden, Sollen, Denken und Schein	71
d)	Das endgültige Ausbleiben der Fragwürdigkeit der Seinsfrage	73
§ 13.	Die Grundfrage nach der Existenz	75
a)	Die Un-ruhe als Erfahrung des Fragens	75
b)	Der Ursprung der Existenz im Würdigen des Seins ..	76

c) Die Insistenz im Seienden im Ganzen	77
d) Die Lockerung der Insistenz	78
e) Die völlige Entwürdigung des Seins	80
§ 14. Erläuterung unseres Existenzbegriffs	81
a) Die Unmöglichkeit der völligen Entwürdigung des Seins und das Seinsverständnis als Möglichkeit unserer Existenz	81
b) Zur Bedeutung von »Existieren« und »Existenz« in Abgrenzung zu Kierkegaard und Jaspers	82
c) Das Verhalten zum Seienden	84
d) Die Verhaltenheit	86
§ 15. Die volle Fassung des Seinsverständnisses	88
a) Der Vorrang des Seinsverständnisses als vorbegriffliches	88
b) Seinsverständnis als Transzendenz der Existenz	89
c) Die Würde des Seinsverständnisses nur im Bezug auf Existenz	91
§ 16. Die Befreiung zur Freiheit	92
a) Das Zur-Herrschaft-Kommen der Existenz als Wandlung des Menschseins	92
b) Das Fragen der Seinsfrage als nächste Nähe der Existenz	93
c) Die ungefragte Seinsfrage als nächste Nähe der Existenz	95
d) Das geschichtliche Wiederfragen der Seinsfrage als Wiederanfangen des anfänglichen Anfangs	97
§ 17. Übergang zur ersten ausdrücklichen und zusammenhängenden Entfaltung der Seinsfrage bei Parmenides	100

DRITTER TEIL

*Das »Lehrgedicht« des Parmenides aus Elea
6./5. Jahrhundert*

§ 18. Einleitung	103
a) Zu Text und Übersetzung	103
b) Das Sich-Loslassen in den Sinn und Gehalt	104
c) Stellungnahme zu eigenen Interpretationen	105
§ 19. Auslegung von Fragment 1. Die Vorbereitung der Seinsfrage	106
a) Die Erfassung der Tatbestände und der Bilder	106
b) Die Entdeckung der Methode	111
§ 20. Auslegung der Fragmente 4 und 5	113
a) Die erste Besinnung auf die Wege des Fragens	113
b) Der Satz von der inneren Zusammengehörigkeit des Seins und des Vernehmens als Begründung der Unterscheidung der Wege	117
c) Das Ausbleiben der Begründung des Satzes	119
§ 21. Auslegung der Fragmente 6 und 7	120
a) Die weitere Klärung der Wege. Der dritte Weg	120
b) Das Fehlen der rechten Wegweisung	124
c) Das Abgehen des Seinsverständnisses	126
d) Die drei Wege in ihrem Aufeinanderbezogensein ..	128
e) Abschluß der vorbereitenden Besinnung auf die möglichen und unmöglichen Wege	131
§ 22. Auslegung von Fragment 8	134
a) Der Gang auf dem ersten Weg	134
b) Die Kündigung der Göttin Ἀλήθεια	139
c) Die σήματα des Seins	142
α) Der Charakter der Aufzählung	142

β)	Die erste Gruppe verneinender σήματα	142
γ)	Die zweite Gruppe bejahender σήματα	145
δ)	Abschließende Beurteilung der Gruppen: das inbegriffliche Fragen	148
d)	Das Sein als ἀγένητον	151
α)	Eine leitende Hinsicht auf das Sein	151
β)	Das Problem des »indirekten Beweises«	153
γ)	Das Seinsverständnis der δόξα, wonach das Sein eine Herkunft habe.	156
δ)	Berufung auf den Ursatz über das Sein	157
ε)	Der Schein als mögliches Woher des Seins	158
ζ)	Die Δίκη als verfügender Fug	159
η)	Die Unmöglichkeit des Woher und Wohin ist dieselbe	160
e)	Der Ursatz und der Wesenssatz des Parmenides	161
f)	Das Sein ist Gegenwart. Der Zeitsatz des Parmenides	163
g)	Die Unmöglichkeit der Abwesenheit im Sein	167
h)	Der Rückgang in den Ursatz	168
i)	Die Einheit der einfach-einigen Selbigkeit des Seins	170
α)	Das Sein als das Eine, das jedes Andere aus- schließt	170
β)	Die recht verstandene Unvollendbarkeit des Seins	171
j)	Der Einschub von Fragment 2	173
α)	Die Rede von den ἀπεόντα	174
β)	Alles Abwesende im Umkreis von Anwesenheit . .	176
γ)	Die endgültige Fassung von Gegenwart und Anwesenheit	178

k)	Die Zusammengehörigkeit von νοεῖν und λέγειν	180
l)	Das Sich-Ändernde als das Nicht-Seiende	181
m)	Der Weg der δόξα	183
α)	Das Durchschauen der δόξα	183
β)	Die Irre und der Schein	185
§ 23.	Die δόξα-Fragmente 9, 12, 13, 10, 11, 14, 16, 19 (in der Reihenfolge ihrer Auslegung)	187
a)	Die Gleichheit von Licht und Dunkel	187
b)	Die Geburt als Grundgeschehnis des Werdens	188
c)	Die Erscheinungsgeschichte der Welt	190
d)	Vernehmen und Leiblichkeit	192
e)	Das Sein ist vernehmend	193

SCHLUSS

§ 24.	Die anfängliche Frage nach dem Sein und das Gesetz der Philosophie	196
-------	---------------------------------------------------------------------------------	-----

ANHANG

Entwürfe und Aufzeichnungen zur Vorlesung	197
Nachwort des Herausgebers	269

ERSTER TEIL

Der Spruch des Anaximander von Milet. 6./5. Jahrhundert

EINLEITUNG

§ 1. *Der Auftrag und der Spruch*

a) Abbruch und Anfang

Unser Auftrag: der Abbruch des Philosophierens?¹ *D.h. das Ende der Metaphysik* aus ursprünglichem Fragen nach dem »Sinn« (Wahrheit) des Seyns. 1

Wir wollen den *Anfang* der abendländischen Philosophie aufsuchen (vgl. S. 31!). – Die abendländische Philosophie hat ihren *Beginn* im 6. Jahrhundert vor Christus bei dem kleinen, verhältnismäßig abgeschlossenen und rein auf sich gestellten(??), Volk der Griechen. Diese wußten freilich nichts von »abendländisch« und »Abendland«. Der Ausdruck meint zunächst einen geographischen Begriff, als Abgrenzung gegen das Morgenland, das Orientalische, Asiatische. Zugleich aber ist der Titel »abendländisch« ein historischer Begriff und meint die mit den Griechen und vor allem den Römern anhebende, durch das jüdische Christentum wesentlich bestimmte und getragene Geschichte und Kultur des heutigen Europa.

Hätten die Griechen von dieser abendländischen Zukunft etwas gewußt, es wäre nie zu einem Anfang der Philosophie gekommen. Römertum, Judentum und Christentum haben die anfängliche Philosophie – d. h. die griechische – völlig verändert und umgefälscht.

¹ Vgl. Überlegung II, 89. [Erscheint in Überlegungen II–VI, GA Bd. 94.]

b) Der Spruch in den landläufigen Übersetzungen

Wir wollen den Anfang der abendländischen Philosophie aufsuchen. Was wir darin finden, ist wenig. Und das Wenige ist unvollständig. Als ersten Philosophen pflegt die Überlieferung zu nennen: *Thales von Milet*. Über ihn und seine Lehre wird Vieles berichtet. Unmittelbar überliefert ist Nichts.

Nach Thales wird als zweiter genannt *Anaximandros* (ungefähr 610–545). Von ihm sind uns einige Worte und Sätze erhalten. Der eine lautet:

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

Bei Simplicius (Physik-Kommentar) aus Theophrast *Φυσικῶν δόξαι*.²

Man übersetzt: »Woraus aber die Dinge das Entstehen haben, dahin geht auch ihr Vergehen nach der Notwendigkeit; denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Ruchlosigkeit nach der festgesetzten Zeit.« Diels.³

»Woher die Dinge ihre Entstehung haben, dahin müssen sie auch zu Grunde gehen, nach der Notwendigkeit; denn sie müssen Buße zahlen und für ihre Ungerechtigkeiten gerichtet werden, gemäß der Ordnung der Zeit.« Nietzsche.⁴

² [Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria. Edidit H. Diels. Reimer: Berlin 1822. Phys. I, 2; S. 24. Vgl. auch Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. Erster Band. Vierte Auflage. Weidmannsche Buchhandlung: Berlin 1922. Bei Diels: τοῖς οὐσι, καὶ.]

³ [Diese Übersetzung ist bei Diels nicht zu finden. In der vierten Auflage der »Fragmente der Vorsokratiker« lautet sie: »Woraus aber ihnen die Geburt ist, dahin geht auch ihr Sterben nach der Notwendigkeit. Denn sie zahlen einander Strafe und Buße für ihre Ruchlosigkeit nach der Zeit der Ordnung.« S. dazu auch das Nachwort von Der Spruch des Anaximander. GA Bd. 78. Hrsg. von Ingeborg Schüßler. Frankfurt am Main 2010, S. 339 ff.]

⁴ [Friedrich Nietzsche: Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen. In: Nietzsche's Werke. Gesamtausgabe in Großoktav. 19 Bde. Nachgelassene Werke. Bd. X. C. G. Naumann: Leipzig 1903, S. 26.]

ERSTES KAPITEL
DER ERSTE GANG DER AUSLEGUNG

A. DAS ERSTE STÜCK DES SATZES

§ 2. *Das Seiende im Ganzen als Thema des Spruches*

a) Die Bedeutung von τὰ ὄντα

1.) *Worüber* spricht da Anaximandros? Über τὰ ὄντα. τὰ ὄντα – der Plural des Neutrums τὸ ὄν – das Seiende – plural die Seienden. Aber Plural des Neutrums bedeutet von früh an schon im Sanskrit nicht einfach die Mehrzahl von einzelnen, sondern die vielen einzelnen in ihrer Einheit: also *das Seiende* – und dabei bedenken, daß *das* Seiende in viele einzelne Seiende, in *die Seienden* vereinzelt ist. Übersetze: »die Seienden« – wenn wir nur beachten, es sind nicht beliebige einzelne Seiende. Deutlicher zunächst: Singular – das Seiende – doch das bedarf jetzt der Erläuterung.

Das Seiende – einfach über das Seiende (vgl. unten S. 35b, τὸ εἶν) – nicht über irgend ein beliebiges einzelnes Seiendes Ding in seiner zufälligen Zudringlichkeit, etwa das Meer; auch nicht das Seiende, das wir Land nennen; auch nicht was im Meer, auf dem Land, in der Luft, nicht die Pflanzen, Tiere; auch nicht den Menschen und seine Werke, seine Not und seinen Jubel, sein Gelingen, sein Herrwerden und seinen Tod – alles dieses ist *ein* Seiendes, aber nicht *das* Seiende. Auch all dieses zusammengerechnet ist nicht das Seiende. Denn alsbald, wenn wir beginnen, irgend ein Seiendes aufzugreifen und Weiteres ihm zuzurechnen, allsogleich haben wir das aufgegriffene Einzelne herausgegriffen aus dem Seienden. Wir haben nicht zuerst Nichts und dann die einzelnen Seienden, sondern zuerst und zuletzt das Seiende; dieses, das Seiende, ist doch auch wieder nicht nur *alles* einzelne Seiende in einer Zusammenschiebung, sondern *mehr* als dieses alles und zugleich

doch *wieder weniger*: Das Seiende – das will sagen: das Seiende vor und um uns, unter und über uns – uns selbst mit einbezogen. Das Seiende – nicht dieses und nicht jenes und nicht alles zusammen, sondern mehr als »Alles«, aber wiederum?

- 2 Gibt es | solches, was »mehr« sein könnte denn »alles«? »Alles« – das duldet doch außer sich nicht noch »mehr«. »Alles« – schließt jegliches ein und läßt nichts aus. Aber wenn wir z. B. an einer Pflanze »alles« sorgfältig auseinander- und zurechtlegen: Wurzel, Stengel, Blätter, Blüten, wenn wir nichts von all dem weg lassen, haben wir mit all dem zusammen »die Pflanze«? Nein, es fehlt noch etwas. Das Ganze der Pflanze, das ist nicht das Ergebnis jener Zusammenschiebung der Stücke, sondern ist *vor* allen Bestandteilen; selbst dann, wenn diese eigens gar nicht vorhanden sind, wie etwa im Keim und Samenkorn. Alles an der Pflanze ist nicht *die* seiende Pflanze, das ganze Seiende.

Und so werden wir sagen: das Seiende – wenn es mehr meint als alles Einzelne, dann meint es das *ganze* Seiende.

Und wir meinen damit nicht etwa, das ganze Seiende sei dergleichen wie eine ungeheure Pflanze oder sonst welcher »Organismus«. Die Ganzheit eines Ganzen ist nicht ohne weiteres und notwendig die Ganzheit eines »Organismus«. Allein, wenn wir auch diesem Vorbehalt Rechnung tragen, dürfen wir dann »das Seiende« (τὰ ὄντα) gleichsetzen mit: *das ganze Seiende*?

Kann denn überhaupt je ein Mensch alles Seiende einzeln erfassen und dann zusammennehmen? Selbst wenn es angehe, alles einzelne Seiende einzeln zu erfassen und durchzugehen, müssen wir dabei nicht immerfort das schon Erfasste wegstellen? Wie will ein Mensch alles Seiende mit einem Schlag erfassen? Allein, wir sahen, das Seiende meint nicht alles, sondern das ganze Seiende. Doch – ist das Ganze Seiende nicht noch weniger erfaßbar? Hierzu müßte der Mensch das Seiende schlechtweg umfassen, er müßte außerhalb seiner über dem Ganzen stehen und er dürfte selbst nicht dazu gehören. Außerhalb des Ganzen Seienden, da ist nur das Nichts. »Das Seiende« – wenn wir diesem Ausdruck die Bedeutung geben: das ganze Seiende, ist es gerade dann nicht ein

nichtssagendes Wort? Allerdings! Das Seiende bedeutet uns also auch nicht das ganze Seiende, weder dieses noch »alles Seiende«.

Wir sagten deshalb mit Bedacht: »das Seiende« – ist mehr und zugleich weniger denn alles Seiende. Mehr, sofern es irgendwie auf das Ganze geht; *weniger* – inwiefern?

Sofern damit zunächst nicht und nie *alles* Seiende erfaßt zu sein braucht, um das Gesagte wahrhaft zu verstehen. Ja, es ist überhaupt nicht entscheidend, wie *groß* der Anzahl und dem Ausmaß nach das Seiende ist, das wir ausdrücklich kennen; und vollends gleichgültig ist, wieviel wir wissenschaftlich wissen. Der Bauer, dessen »Welt« dem Städter eng und arm vorkommen möchte, hat am Ende doch »das Seiende« weit näher und unmittelbarer. Seine Erfahrung geht ganz anders ins Ganze und kommt ganz anders aus dem Ganzen als das aufgeregte Gezappel des Städters, der nur am »Telephon und Radio« hängt. Der kleinste und engste Umkreis des bekannten Seienden hat doch seine Weite ins Ganze; selbst die Enge ist immer noch eine Weite – eine ins Ganze. Wogegen das vielste Vielerlei zumeist der Weite entbehrt, so sehr, daß es nicht einmal zu einer Enge kommt – als ein bloßes Zerflattern und sein Immerfort.

Das Seiende ist immer weniger als alles Seiende, es ist auch nicht das Ganze Seiende schlechtweg umfaßt und durchschaut. Es ist, wie wir sagen, *das Seiende im Ganzen* – insofern doch mehr, wesentlich mehr als jede und jede größtmögliche Summe.

τὰ ὅντα – das Seiende – das meint: das Seiende im Ganzen. Davon unterschieden: alles Seiende sowohl, wie das Ganze Seiende. Doch machen wir uns nichts vor. Was damit gemeint ist, verstehen wir doch noch nicht in aller Klarheit. Und doch ist etwas angezeigt, was wir ganz sicher im Gefühl haben. Dieses »im Ganzen« aber ist gerade deshalb anfänglich zu unfaßlich, weil es das uns ständig Nächste und Vertrauteste ist: wir springen immer darüber hinweg; ja noch mehr, es ist uns unversehens meist mißdeutet und unkenntlich gemacht. Um das Seiende, d. h. jetzt das Seiende im Ganzen zu erfahren, brauchen wir nicht irgendwelche geheimnisvollen Verrenkungen des Denkens und Vorstellens vorzunehmen

und beizubiegen, sondern ganz im Gegenteil: wir brauchen nur die alltägliche Fesselung an das jeweilige Zudringlich-Zufällige etwas zu lockern – und schon haben wir das staunende Erfahren eigens in der Erfahrung. | Zwar nur ganz ungefähr – dieses Ungefähre, dieses *im Ganzen* ist aber in sich etwas ganz Bestimmtes und Wesentliches; auch wenn wir jetzt noch so weit entfernt sind, es zu begreifen. –

Worüber Anaximandros spricht in dem angeführten Wort, ist vorläufig erläutert. Wir fragen jetzt: 2.) Was sagt er darüber? über »das Seiende«? »Woher (woraus) aber die Herkunft ist dem Seienden in eben dieses geschieht auch der Schwund nach der Notwendigkeit.«

b) Das Seiende in γένεσις καὶ φθορά

a) *Dem Seienden ist Herkunft und Schwund.* α) γένεσις überhaupt β) ἡ γένεσις ἢ φθορά. Man ist schnell bei der Hand für γένεσις und φθορά zu sagen: »Entstehen und Vergehen« und so kurz: Veränderlichkeit, Anderswerden, überhaupt *Werden*. Und das ist verständlicher und in Worten nicht gekünstelt. Aber für uns ist die Frage, ob durch die erstgenannte Übersetzung nicht unversehens etwas Ungriechisches in den Gehalt des ganzen Satzes kommt. Dem ist in der Tat so: Herkommen meint herkommend Ankommen, ankommend Auftauchen, sich Zeigen, *Erscheinen*⁵; und entsprechend Schwund: Verschwinden, Abziehen, Weggehen. Doch welcher Unterschied besteht da zu Entstehen und Vergehen? Wir sind gewohnt, bei Entstehen an Entwicklung zu denken, an das Nacheinander von Vorgängen, bei denen die Vorigen jeweils die Ursache der Folgenden sind, an Ineinander-, Über-, und Fortgehen, an *Richtung*, an von ..., zu ..., aus ..., in ...; und entsprechend bei Vergehen an Vernichtung und Verfall. Für den Griechen ist nicht entscheidend das ursachenmäßige Nacheinander,

⁵ Herauf – hervor. γένεσις qua »Genesis« erst spät; bei Aristoteles erst da, wo κίνησις begriffen; und selbst da noch primär aus ποίησις, d. h. Herstellen – εἶδος.

das Auseinander-und-Durcheinander-Hervor-Kommen, sondern überhaupt das *Vor-treten*, als Auftreten. Wir sagen dafür kurz das *Erscheinen*. (Vgl. unten S. 8; sorgfältig jede Beziehung zu späteren Bedeutungen des Wortes als Terminus beiseite lassen; auch zum Begriff Kants, obwohl »Erscheinung« dort in gewissen Grenzen echt und ursprünglich gebraucht; nur dadurch, daß »Erscheinung« zum Gegenbegriff wird zu »Ding an sich«, wird er hier für uns unbrauchbar.)

Erscheinen ist das Auftauchen, nicht das Gesehen- und Aufgefaßtwerden, sondern als Charakteristik des Geschehens des *Seienden* als solchen, und demzufolge das Vernehmen und Habbarwerden eines Seienden. Erscheinen – in der Erschienenheit sich halten bzw. daraus sich entfernen. Erscheinen – wie wir sagen: »ein neues Buch erscheint« oder »der Vereinsvorsitzende dankt den erschienenen Gästen für ihr Erscheinen«. Dieses nur ganz weit und ursprünglich verstandene Erscheinen schwingt in der Bedeutung von γένεσις – daher nicht Entstehen, sondern Her-kunft. Und der Schwund, das Verschwinden ist nur eine ausgezeichnete Weise des Erscheinens, gehört ganz zu diesem; denn nur, was erschienen ist bzw. erscheinen kann, kann auch verschwinden und zwar so, daß das Erscheinen zurückgenommen wird.

c) ἐξ ὧν – εἰς ταῦτα – das Woher-Dahin –
 unsere Kennzeichnung von Herkunft und Schwund.
 Das Unzureichende der Rede vom »Grundstoff«

b) Dem Seienden ist *die* Herkunft und *der* Schwund nicht irgend ein Vorkommnis, sondern das eben den ὄντα *Wesenhafte*. Und zwar werden beide jetzt *näher gekennzeichnet* in einer bestimmten Hinsicht. ἐξ ὧν – εἰς ταῦτα; das von Wo aus des Herkommens und das Dahin des Verschwindens. Und es wird gesagt: *Das Von-wo-aus und das Dahin des Erscheinens (Verschwindens) ist dasselbe.* Das Wo-her ist das Da-hin und umgekehrt. – Diese Auskunft ist reichlich mager. Wir möchten doch gern wissen, was dieses Woher und

Dahin ist. Und wenn wir vollends von vornherein verkehrt – wie alle Ausleger seit Aristoteles tun – von Entstehen und Vergehen reden, dann denken wir an die *Weltenstehung* – »Welt« als die Natur, dann nimmt es sich sogar als tiefsinnige Forschung aus, zu fragen, woraus denn nun das Seiende entsteht. Woraus etwas entsteht, pflegt man Stoff zu nennen, und wenn nun das Seiende – jegliches – aus demselben Stoff entsteht und in denselben zerfällt, so ist das Woher-Wohin der Grundstoff. Und man tut ein Übriges dazu und lobt den Anaximandros, daß er schon so fortschrittlich in Physik und Chemie gewesen sei. Als ob Wissenschaften ohne weiteres ein Fortschritt wären; als ob Fortschritt für Philosophie überhaupt eine Auszeichnung sein könnte. Und vor allem – als ob Anaximandros je nach Stoffen und Grundstoffen gefragt hätte. Dieses Bild von Anaximandros und seiner Physik ist nicht einmal falsch, so weit weg ist es vom Gehalt seiner Lehre, denn um falsch und verkehrt zu sein, müßte es mindestens etwas davon fassen. Dieses Bild oder, besser, dieses Mißbild begegnet auf Schritt und Tritt, und es sei hier nur erwähnt, um es wegzuschieben. Denn selbst eine Auseinandersetzung damit ist unfruchtbar. |

Um Stoffe und Grundstoffe kann es sich hier nicht handeln; denn 1.) zielt das Fragen überhaupt nicht auf die Feststellung einer Aufeinanderfolge, das aus- und durcheinander Entstehen von Dingen; somit ist keine Veranlassung gegeben, nach etwas zu fragen als einem Stoff, daraus sich Dinge bilden. 2.) aber – müßte die Frage nach einem Grundstoff von vornherein »das Seiende« gleichsetzen mit dem stofflich-materiellen Bereich der leblosen Natur. τὰ ὅντα meint aber das Seiende im Ganzen und gerade nicht irgend einen einzelnen, für sich abgegrenzten oder ausgezeichneten Bezirk des Seienden. Mithin gilt das Woher und Wohin für das Seiende im Ganzen, ebenso wie das Erscheinen nicht etwa nur das Auftauchen von Wasser oder Luft oder Getier, sondern jegliches Geschehen meint.

Nun wird freilich das Woher-Wohin von dem Seienden im Ganzen unterschieden – eben als solches, aus dem das Seiende im Ganzen sein Erscheinen hat und dahin zurück. Was aber vom

Seienden unterschieden wird und *nicht* ein Seiendes, nicht *das* Seiende ist, das müssen wir als das Nichts ansprechen. Wie dem auch sei: wenn anders das Woher-Wohin vom Seienden im Ganzen unterschieden bleiben muß, dann geraten wir damit an den Rand des Nichts. Wir dürfen davor nicht ausweichen und müssen vielmehr dies bedenken: wollen wir das Seiende begreifen, die Griechen sagen begrenzen, in Grenzen legen, dann müssen wir an die Grenze des Seienden und zwar notwendig – und das ist das Nichts. Daher kommt es, daß uns zunächst und auf lange hinaus Jegliches, was über das Seiende gesagt wird, *nichts*-sagend vorkommt. Es sagt uns *nichts*, weil wir gewohnt sind, immer nur Seiendes zu vernehmen. Und zu diesem Nichts-sagenden gehört es auch, daß wir zunächst mit dem Satz: das Woher des Erscheinens und das Wohin ist dasselbe, wie wir zu sagen pflegen, nichts anzufangen vermögen.⁶

Doch bevor wir näher darüber befinden, was in solchem Anspruch liegt, gilt es erst Anaximanders Aussage über das Seiende vollständig bereit zu legen.

d) Das Woher und Wohin der Herkunft und des Schwundes
κατὰ τὸ χρεῶν – nach der Notwendigkeit

c) Dem Seienden ist das Woher und Wohin der Herkunft und des Schwundes dasselbe κατὰ τὸ χρεῶν – nach der Notwendigkeit. Was da über das Seiende gesagt wird, daß das Erscheinen, die Herkunft, der Schwund, das Verschwinden in dasselbe, woraus die Herkunft, sei, hat sich nicht irgendwann einmal so ergeben, es ist nicht in die Wahl und das Belieben des Seienden gestellt, diese Selbigkeit seines Woher und Wohin gleichsam anzunehmen oder nicht, sondern das ist Notwendigkeit – schärfer τὸ, *die* Notwendigkeit.⁷

⁶ Vollends wenn wir beachten: Plural – also gar nicht ein ἔν! Oder doch – solches – was Vielheit nicht ausschließt – | aber *Wesensfülle* – Plural – Anzeige – des *Unfaßlichen*? Überfülle. vgl. unten 11b.

⁷ Wesen – als *Nötigende Macht* – Fug. [?]

In dieser Selbigkeit des Woher-Wohin kommt die Notwendigkeit zum Vorschein. —

So haben wir jetzt mehr aufzählend erläutert, was über das Seiende ausgesprochen wird: Herkunft und Schwund (Erscheinen), Woher-Wohin, dessen Selbigkeit, diese als die Notwendigkeit.

All das über das Seiende Gesagte sagt uns, wie das Seiende sich verhält, wie es mit dem Seienden steht. Aber wohlgemerkt; es wird nicht erzählt und festgestellt, wie dieses oder jenes einzelne Seiende sich »benimmt«, welche Eigenschaften und Launen es bekundet. Es soll vielmehr gesagt werden, wie das Seiende eben als Seiendes, das es ist, sich verhält. Die Weise z. B., wie der singende Vogel sich verhält, nennen wir das Singen. Die Weise, wie das seiende Seiende sich verhält, nennen wir das Sein.

In dem Ausspruch des Anaximander über das Seiende im Ganzen wird also vom Sein des Seienden gesprochen. Aber es wird nicht nur Allerlei aufgezählt, was zum Sein des Seienden gehört. Es wird sogleich, wie das weitere Stück des Spruches zeigt, gesagt, *warum* das Aufgezählte zum Sein des Seienden gehört, (das Sein ausmacht). |

B. DAS ZWEITE STÜCK DES SATZES

§ 3. Das Seiende im Verhältnis von Fug und Un-fug

a) Das Vor- und Gegeneinanderweichen von Herkunft und Schwund

II. διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας — es gewähren nämlich sie (die Seienden als solche) Fug und Entspruch einander in Rücksicht des Unfugs. Einander — das eine dem anderen und das andere dem einen.

Damit soll *begründet* werden, warum das zuvor Gesagte das Sein des Seienden ausmacht. In dieser Absicht wird das Seiende einer erneuten Kennzeichnung unterworfen, und zwar unter Fest-

haltung des zuvor Gesagten. – Herkunft und Schwund sind nicht beliebig bald dieses, bald das, sondern in Herkunft und Schwund sind die Seienden *aufeinander bezogen*.

Woher nehmen wir die Bezeugung für solchen Wechselbezug in Ankunft und Schwinden? Wir brauchen uns nicht auf die Umwege gekünstelter Untersuchungen zu verlieren; es ist überflüssig verstiegen, uns etwas dergleichen auszudenken. Wessen es bedarf, ist dieses: wir sollen nur den weitesten und einfachsten Lebensblick klar- und offenhalten und wir erfahren es: Nacht weicht dem Tag und der Tag der Nacht: σκότοι φάος ἀντίμοιρον (Aischylos, Choephoron, 320⁸). Der Finsternis ist das Licht Gegengeschick, eine Heraufkunft (des Tages) und Schwinden der Nacht und umgekehrt – das ist *ein Erscheinen*, das die Griechen (vor allen anderen!) in einer unausdenkbar klaren Wucht in der weitesten Weite ihrer Erfahrung stehen hatten. Und nicht minder: Winter und Sommer, Sturm und Stille, Schlaf und Wachen, Jugend und Alter, Geburt und Tod, Ruhm und Schmach, Glanz und Grauen, Fluch und Segen (vgl. Sophokles, Aias, 670 f.⁹). Wechselweise weicht das Eine dem Anderen, und dieses Weichen ist jeweils Ankommen oder Schwinden, d. h. das Erscheinen. *Das Erscheinen schwingt in solchem Vor- und Gegeneinanderweichen der Herkunft und des Schwindens*. – Wir wollen diesen einfachen und zugleich großen und freien Blick in das Seiende tun, denn mit all dem erscheint das eigentlich Nächste und Ständige. Hiervon läßt sich Anaximander sagen, was das Seiende ist. Wir Heutigen müssen erst zu diesem Blicken erziehen. Statt: Subjekt-Objekt und dergleichen. Erst sofern die »Dinge« *in* all dem Erscheinen sind, sind sie vorhanden. Nicht etwa Vorhandenheit nur »Anwesenheit« eines Dinges und von da nur der Bereich erweitert. Nicht suchen im abgezogenen Bezirk des Dürren und Dünnen einer sogenannten *Chemie* und *Physik*!

⁸ [Aeschyli Tragoediae. Recensuit G. Hermannus. Editio altera. Tomus primus. Weidmann: Berolini 1859.]

⁹ [Sophoclis Fabulae. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit A. C. Pearson. Impressio Altera. Nonnullis locis correctior. Oxonii 1924.]

b) Das Unzureichende rechtlich-sittlicher Bedeutungen von
 δίκη, τίσις und ἀδικία

Dieser Weise, wie das Seiende seiend ist, d. h. dem Sein, gibt nun Anaximander die schon angeführte Begründung. Er sagt: die Seienden gewähren einander Fug und Entspruch in Rücksicht auf den Un-fug.

Schon durch diese Übersetzung habe ich die seit langem übliche und naheliegende Auslegung dieses Satzes zurückgewiesen. Die Worte δίκη Recht, τίσις Buße, ἀδικία Unrecht weisen auf rechtlich-sittliche, menschliche Verhältnisse. Und meist nimmt man sogar die Worte des Textes noch betonter. Man spricht von Strafe, Vergeltung, Sühne, Ruchlosigkeit, Schuld. Und man wird dem zugeben müssen, daß Anaximander mit diesem Satz, wonach »das Seiende Strafe und Buße zahlt für die Schuld«, eine rechtlich-sittliche Ausdeutung und Beurteilung der Dinge gibt.

Beachten wir dazu das früher Gesagte, daß man zugleich die Lehre des Anaximander als eine Lehre vom Grundstoff der Natur auffaßt, dann liegt es vollends auf der Hand zu sagen, daß hier primitive Naturwissenschaft und das Einfühlen und Hineindeuten menschlicher Erlebnisse in die Dinge – wie das bei Primitiven ja üblich ist – ineinanderlaufen. Diese Auslegung des Satzes ist so alt wie die Quellen, die uns den Satz überliefern; sie geht zurück bis Theophrast, den Schüler des Aristoteles und wohl auf diesen selbst – 4. Jahrhundert vor Christus. Ja, Theophrast sagt direkt von diesem Satz: ποιητικώτερος ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων – Anaximander spricht hier in poetischen Worten. Aber »poetisch« sind diese Worte nur, wenn man ihnen eine betont rechtlich-sittliche Bedeutung gibt und dazu an der ungegründeten Voraussetzung festhält, es handle sich um Naturerkenntnis. Poetisch freilich sind sie in einem echten Sinne der Seinsdichtung – Er-dichten das Sein; das aber gerade das Verlassen der »Anthropomorphie« und deshalb Unmöglichkeit solcher Überlegung!

Lassen wir aber diese Voraussetzung vom Anfang nicht zu, da es sich um das Seiende im Ganzen handelt, dann fehlt zum mindesten

von vornherein die Möglichkeit, einen Zwiespalt zwischen Naturerkenntnis und moralischer Beurteilung der Dinge zu konstruieren. Gewiß – aber dann bleibt eben doch bestehen: daß das Ganze des Seienden im rechtlich-sittlichen Sinne gedeutet ist. Aber nur so lange, als wir kritiklos Begriffe des Rechts und der Sittlichkeit aus der späteren Ethik oder gar aus der der Spätantike und schließlich des Christentums diesen Worten unterlegen. Dazu haben wir nicht nur kein Recht, sondern wir wissen positiv, daß diese Worte in der Frühzeit eine weitere und tiefere Bedeutung haben.

c) ἀδικία als Un-fug, δίκη als Fug

Weil wir diesen Worten – und das gilt für alle Grundworte, allen voran »das Seiende« und »das Sein« – weil wir diesen nicht das unterlegen dürfen, was uns gang und gäbe ist und deshalb bestimmt und dicht sich ausnimmt, gewinnt es den Anschein, als seien jene Worte in der Frühzeit noch unbestimmt und leer. Aber diese Unbestimmtheit ist nicht die des Flachen und Eitlen, sondern ist das Unentfaltete einer früheren Ursprünglichkeit und Kraft. – Um zu den einzelnen Worten überzugehen: wir finden ἀδικία übersetzt mit Schuld, Ruchlosigkeit – und lesen dann anderswo vom ἄδικος ἵππος, ein schuldiges Pferd, oder ein ruchloses – oder gar sündhaftes. Gewiß nicht, sondern ein Pferd, das nicht eingefahren ist – nicht | im Geschirr läuft, was sich nicht einfügt, was nicht im Fug, ohne Fug ist – da herrscht der Un-fug. Der Fug – das ist das Gefüge, die Gehörigkeit des Zusammen von solchem, was auf- und ineinander eingespielt ist. Der Fug demnach ein Charakter dessen, was *aufeinanderzu* ein Verhältnis hat; und wir sehen dieses an den Phänomenen Tag – Nacht, Geburt – Tod u.s.f. Dessen Gegenteil aber: Un-Fug – wo das Seiende irgendwie aus den Fugen ist, ἀδικία der Un-fug, in diesem ursprünglichen Sinn. Gewiß heißt bisweilen und später durchgängig ἀδικία Unrecht u.s.f. Aber in unserem Zusammenhang hat das Wort keine moralisch-rechtliche Bedeutung, aber ebenso wenig nur die neutrale etwa von »Struktur« und dergleichen.

Wie wir den Gegenbegriff δίκη zu nehmen haben, ist damit schon gesagt: der Fug (vgl. auch mit »Fug und Recht«). Der Fug, der es fügt, der Fügung ist für etwas und der sich dieses zu fügen hat. Alle gewöhnlichen Vorstellungen von Recht, Gericht, Strafe, Vergeltung sind hier fernzuhalten und deshalb läßt sich auch der dritte Begriff τίσις nicht so schnurstracks mit Buße und Sühne übersetzen. τίω heißt überdies ursprünglich »schätzen«, etwas in seinem Verhältnis zum anderen unter das Maß nehmen, ausmachen, ob und wie es einem anderen *entspricht*. Wir übersetzen daher nicht mit Buße (Sühne), sondern »Entspruch«. Während δίκη – Fug – die *Zueinandergehörigkeit* als solche betont, hebt τίσις heraus die *jeweilige Abgemessenheit der Entsprechung*. Daß unter *diese* Bedeutung von τίσις die von Buße und Sühne fällt, ist einleuchtend; aber ebenso, daß es nicht notwendig und angängig ist, gleich von Buße zu sprechen, wo τίσις vorliegt.

Auch dürfen wir nicht meinen, in der Frühzeit hätten diese Worte *zunächst* auch eine vereinzelte-praktisch-sittliche Bedeutung gehabt und seien dann nachträglich entsprechend verändert und auf nicht sittliche Verhältnisse des Seienden anderer Gebiete übertragen worden. Es ist umgekehrt und zu bedenken, daß in der Frühzeit eine *Scheidung von einzelnen Gebieten des Seienden noch gar nicht herrscht* – Abgrenzungen, die erst meist im Zusammenhang der Entstehung der Wissenschaften aufkommen – und den ursprünglichen ganzen Blick auf das Seiende im Ganzen ablenken und trüben.

d) Übersetzung des zweiten Satzstücks

All diese Erörterungen über die Grundbedeutungen der angeführten Worte und deren Ursprung sollen und können fürs erste nur dazu dienen, den Unterschied der beiden folgenden gegeneinander gestellten Übersetzungen des griechischen Satzes fühlbar zu machen: διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσις ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας.

1.) die *übliche* Übersetzung: »denn die Dinge zahlen einander Strafe und Buße für ihre Ruchlosigkeit.«

2.) »es gewähren nämlich sie (die Seienden) Fug und Entspruch einander in Rücksicht des Un-fugs.«

Die Übersetzung ist immer Ergebnis und letzte Sammlung einer Auslegung. Übersetzung ist nie ein bloßes Auswechseln einer fremden Sprache gegen die Muttersprache, sondern das *Über*-setzen mit der ursprünglichen Kraft der eigenen Sprache in die Wirklichkeit der Welt, die sich in der fremden bekundet.

Die eigentlich triftige Bewährung gewinnt unsere Übersetzung erst aus der durchgeführten Auslegung des ganzen Satzes und dessen, was uns von Anaximander unmittelbar überliefert ist. Hierzu aber ist gefordert, erst einmal den ganzen Satz zu überprüfen.

Wir behaupteten, das γάρ zeigt es klar an, das eben besprochene Satzstück soll die Begründung geben für das, was zuvor als zum Sein gehörig festgelegt wurde. Ist dem so, dann will Anaximander sagen: das Woher und Wohin des Erscheinens ist dasselbe, *weil dieses Erscheinen selbst nichts anderes ist als das Gewähren von Fug und Entspruch in Rücksicht auf den Un-fug. Ist das eine Begründung?* Von einer solchen verlangen wir, daß sie das Zubegründende *einsichtig* macht. Und hierzu ist Voraussetzung, daß die Begründung selbst einsichtig ist und zwar so, daß wir uns dabei »beruhigen«. Aber ist diese Begründung einsichtig? Ich dünkte, alles andere als dieses, denn sie merkt und beruft sich darauf, daß das Gewähren geschähe in Rücksicht auf den Un-fug; welchen Unfug? Nicht irgendeiner, sondern *der* Un-fug; der Un-fug, der offenbar das Seiende im Ganzen betrifft, denn nur um dieses handelt es sich. Das Seiende im Ganzen – der Un-fug? *Und wir erfahren es erneut*: ein Versuch, das Seiende in dem, was es ist, in seinem Sein zu begrenzen, führt uns an den Rand des Nichts und an den Ab-grund. Denn ist und öffnet sich da kein Abgrund, wenn wir hineindenken sollen in das von Anaximander Ausgesprochene: das Seiende im Ganzen, genauer sein Sein – der Un-fug?

Mit *diesem Ausblick ins Nichts und ins Dunkle* kommen wir jetzt zum *letzten Stück* des ganzen Satzes. |

C. DAS DRITTE STÜCK DES SATZES

§ 4. Sein und Zeit

a) Das Seiende κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. Die Zeit als Maßgabe

κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν, »nach der Maßgabe der Zeit«. Dieses letzte Stück des ganzen Satzes gehört noch zur Begründung; es wird hier gesagt: das einander Gewähren von Fug und Entspruch, was ja das Erscheinen kennzeichnet, geschieht nach der Maßgabe der *Zeit*. Die leitende Aufgabe ist, zu sagen, *wie* das Seiende im Ganzen als das Seiende *ist*, was das Sein des Seienden ist. Dabei taucht jetzt schließlich die *Zeit* auf und es ist die Rede von τάξις τοῦ χρόνου.

Das Seiende – (Sein) Erscheinen → der Un-fug – Zeit.

Überflüssig, erneut zu bemerken, daß auch von den jetzt zur Erörterung stehenden Grundworten χρόνος – τάξις das früher Gesagte gilt. Oder besteht hier keine Gefahr der Mißdeutung? Es scheint so. Denn daß die Dinge und alle Vorgänge in der Zeit ablaufen und daß deshalb die *Zeit* die allgemeine Ordnung (τάξις) der Folge der Stellen ist, an die jeweils jedes Vorkommnis gehört, das ist einleuchtend. Gewiß – uns heutigen ist das geläufig; und wir heutigen sind gleich dabei, das Zeugnis der Philosophie herbeizurufen, daß Kant ja die *Zeit* auffaßt als eine Form, worin das Mannigfaltige der Abfolge der Erscheinungen geordnet wird, also *Zeit* eine allgemeine Ordnungsform des Nacheinander der Dinge als Erscheinungen ist. Diese Charakteristik des Wesens der *Zeit* ist gar nicht selbstverständlich. Sie nimmt die *Zeit* lediglich so, wie sie sich in der rechnenden Erforschung der Natur zunächst in der Physik darbietet, d. h. die *Zeit* hier lediglich in Hinsicht auf den Ablauf der Naturvorgänge im Sinne ihrer Aufeinanderfolge nach Vorangehendem und Folge, Ursache und Wirkung verstanden.

Nun sehen wir aber: Anaximander fragt 1.) überhaupt nicht nach einem bestimmten Bezirk des Seienden als *Natur*, sondern

handelt vom Seienden im Ganzen 2.) Er versteht das Seiende überhaupt nicht in erster Linie als Entwicklung als ursachemäßiges Hervorgehen und Verfallen, sondern als Her-kunft und Schwund; wie wir sagten: Erscheinen. Wenn Anaximander von der Zeit spricht, dann gewiß in der Hinsicht, daß sie mit diesem Erscheinen zusammenhängt. Aber was heißt dann hier Zeit und *τάξις* der Zeit? Man hat sich diese Frage überhaupt noch nie gestellt, weil eben dieser Satz des Anaximander so einleuchtend klingt – für die Gedankenlosigkeit nämlich. Es ist da ja, wird man anführen, von *γένεσις* und *φθορά* die Rede, Entstehen und Vergehen, und eben mit Bezug darauf von Zeit; nun – die Dinge entstehen und vergehen in der Zeit. Die Zeit, das ist ja gerade das Vergängliche; das Zeitliche im Unterschied zum Ewigen. Was ist naheliegender, als daß Anaximander, wenn er von *γένεσις* und *φθορά*, Entstehen und Vergehen, spricht, auch an die Zeit denken muß. Aber *γένεσις* heißt nicht »Entstehen« und *φθορά* nicht »Vergehen«, sondern Ankommen, Erscheinen und Verschwinden, aus dem Erscheinen sich zurückziehen. Und Zeit ist vielleicht dann auch nicht das abrollende Band, an dem jedes Ding mit seiner Stelle festgehaftet ist, so daß die Zeit eben den Rahmen der Ordnung des Nacheinander lieferte.

Um dergleichen handelt es sich doch gar nicht in dem Ausspruch, sondern um das Seiende im Ganzen und darum, daß sich die Seienden Fug und Entsprechung gewähren rücksichtlich des Un-fugs. Damit wird die Zeit in Zusammenhang gebracht – die Zeit und der Un-fug. Aber wir wissen ja noch nicht, was das überhaupt bedeutet: der Un-fug des Seienden im Ganzen. Und so werden wir nur schwer ausmachen können, was hier Zeit bedeutet und wie ihr Bezug zum Seienden im Ganzen zu fassen ist. Nur das Eine dürfte klar geworden sein: das schnell fertige Herumtragen einer heutigen Vorstellung der Zeit, die überdies höchst verworren und vor allem unbegründet ist – dieses Verfahren führt zu nichts, läßt uns ganz außerhalb des Gehaltes dieses Ausspruches stehen.

b) Das Verständnis von χρόνος im Rückgang auf Sophokles

Wie sollen wir χρόνος fassen? Aber es bietet sich ein einfacher Ausweg. Wir fragen nicht Kant, sondern die griechischen Philosophen, was sie über das Wesen der Zeit denken. Aristoteles hat darüber eine große Abhandlung geschrieben. Aber gerade sie hilft uns nicht. Denn in dieser Abhandlung wird eben die Auffassung der Zeit ausgebildet, in der sich seitdem das abendländische Denken in der Philosophie wie den Wissenschaften und im alltäglichen Handel und Wandel bewegt. Und Platon sagt uns wieder ganz wenig; und selbst wenn es viel wäre: es liegen zwischen Platon und Anaximander zwei Jahrhunderte und keine beliebigen, sondern jene, in denen sich die griechische Philosophie schon wesentlich gewandelt hat. Weit sicherer gehen wir, wenn wir außerhalb der Philosophie nachfragen, ob und wie das griechische Dasein sich über die Zeit ausgesprochen hat. Das ist hier nicht darzustellen. Nur ein Zeugnis; freilich kein beliebig angetroffenes und aufgegriffenes, sondern ein mit Grund ausgewähltes. Es steht bei Sophokles, Aias, 646/7. Warum gerade diese Stelle hier beigezogen ist, wird sie uns sogleich selbst sagen: ἄπανθ' ὁ μακρὸς κἀναριθμητὸς χρόνος φύει τ' ἄδηλα καὶ φανέντα κρύπτεται.¹⁰ Die gewaltige, unberechenbare Zeit läßt aufgehen *alles* Unoffenbare und alles in der Erscheinung Stehende verbirgt sie. Alles hat die Zeit in ihrer Macht, (nämlich) aufgehen läßt sie das Unoffenbare, und das in der Erscheinung Stehende verbirgt sie (läßt sie verschwinden).

8 Danach steht die Zeit im engsten Zusammenhang mit allem, was erscheint, was als Erschienenes hervorgekommen und vorhanden ist. Zum Erscheinen gehört aber, wie sich ergab, als seine eigene Weise das Verschwinden; was verschwindet, *zieht sich zurück*, | wird un-offenbar; d. h. alles Un-offenbare ist entweder solches, was noch verschwunden bleibt, oder wieder verschwunden ist. Erscheinen aber in diesem ganz weiten Sinne ist der Charakter,

¹⁰ [Ebd.]

der dem Seienden als Seienden von Anaximander zugesprochen wird; er kennzeichnet dessen Sein. Bei Sophokles wird nun gesagt, mit *diesem* Sein des Seienden steht die Zeit im Zusammenhang. Und zwar ist der ein wesentlicher, sofern gerade *durch die Zeit* das Erscheinen und Verschwinden geschieht. Wohl gemerkt – nicht etwa nur, daß dieses Erscheinen »in der Zeit« verläuft, davon ist gar nicht die Rede, sondern die Zeit läßt das Verschwinden geschehen. *Sie* ist es, von der gesagt wird – κρύπτεται, sie verbirgt – das vordem in der Erschienenheit Offenbare. Ebenso ist es die Zeit, die das Un-offenbare, Verborgene zum Erscheinen bringt. Dafür gebraucht Sophokles einen höchst bemerkenswerten Ausdruck: χρόνος – φύει. φύειν heißt Wachsen lassen – φύσις Wachstum – das Gewachsene und Wachsende – »Natur«.

c) Das Sein und die Zeit als φύσις

Wir gebrauchen heute und seit langem dieses Wort in einer zweifachen Bedeutung: 1.) Natur etwa im Unterschied zu Geschichte oder zur Kunst; und wir meinen damit einen bestimmten Bereich des Seienden, den die Naturwissenschaften zum Gegenstand ihrer Forschung machen. 2.) Natur in einem wesentlich weiteren Sinne: wir sprechen von und fragen nach der Natur eines geschichtlichen Vorgangs, nach der Natur des Kunstwerks, allgemein nach der *Natur* einer Sache; Natur soviel wie Wesen einer Sache, das, was ein Seiendes ist, das *Was- und Wiessein*. Das griechische φύσις bedeutet nun in der Frühzeit der griechischen Philosophie weder das eine noch das andere, sondern ganz allgemein das Weben und Walten des Seienden – dessen Sein. Wenn die Philosophen im Anfang der griechischen Philosophie nach der Physis fragen, fragen sie nicht nach der »Natur«, als wären sie Naturforscher, sondern sie fragen nach dem Seienden – dessen Sein ist φύσις – φύειν.

Doch haben wir bisher nicht ständig betont, für die Griechen bedeute das Sein des Seienden soviel wie Erscheinen, in der Erschienenheit sich halten bzw. sich daraus Zurückziehen,

Verschwinden? Gewiß – und daß dieses Sein durch φύειν und φύσις bezeichnet wird, widerstreitet dem nicht im geringsten. Im Gegenteil, darin liegt nur eine ganz entscheidende Bestätigung unserer früheren Auslegung von γένεσις und φθορά, gesetzt, daß wir φύσις wirklich griechisch verstehen und nicht neuzeitliche Vorstellungen hineindeuten, nämlich die, wonach uns im Naturvorgang, also auch beim Wachstum, als wesentlich gilt das ursachenmäßige Aufeinanderfolgen der Zustände und Eigenschaften. Wir übersehen dabei das wesentliche Moment, was die Griechen mitverstanden, wenn sie φύσις und φύειν sagten: Wachsen, Hervorgehen – eben aus der Erde und dabei *Aufgehen*, sich Entfalten, offen Darlegen, sich Zeigen – Erscheinen.

χρόνος φύει – die Zeit läßt aufgehen das Verborgene. Sie läßt erscheinen. *φύειν ist der Gegenbegriff zu κρύπτεσθαι*, verbergen. (Von da aus verstehen wir den Ausspruch Heraklits (D 123): ἡ φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ – das Seiende hat in sich das Streben, sich zu verbergen. Das ist nur möglich, wenn das Seiende als Seiendes zugleich ist *Erscheinen*, nur was erscheint und erscheinen, sich zeigen kann, kann sich auch verbergen.)

Was entnehmen wir aus der Sophokles-Stelle für die Charakteristik der Zeit? Die Zeit steht im Bezug zu allem Seienden und zwar zu dessen Sein, *ihr Amt und Wesen* ist es, das *Seiende erscheinen und verschwinden zu lassen*. (Vgl. Zusammenhang zwischen Zeit und Sonne, Licht und Dunkel.) Sie mißt jeweils dem Seienden sein Sein, Erscheinen und Schwenden zu. Die Zeit stellt vor (Gegenwart) und nimmt zurück (Vergangenheit), behält zurück (Zukunft); vgl. dagegen die Entleerung und Entmächtigung des Wesens der Zeit zu einer Rechenform der Abzählbarkeit. Die *Zeit – hier das Sein Zumessende*, die Zeit gibt jeweils die »Taxe« – τάσσω Platz An-weisen – die Zeit ist das *Anweisende* überhaupt, τάξις das Sein, das ein Seiendes hat. Die Zeit: die Maß-gabe des Seins; daher unsere Übersetzung: »nach der Maßgabe der Zeit«. Nicht handelt es sich um die Ordnung und Abfolge des Nacheinander und dessen zahlenmäßige Festlegung und Berechnung.

Sophokles nennt sie daher auch ἀναρίθμητος, d. h. dem ganzen Zusammenhang nach nicht einfach nur: nicht abzählbar, als sollte gesagt werden, man komme beim Zählen und Messen an kein Ende. Um Zählen und Messen handelt es sich überhaupt nicht, sondern gemeint ist: die Zeit ist un-berechenbar. Ihr Gegenüber als dem, was eben das Seiende bringt und nimmt, *versagt in dieser Hinsicht jedes menschliche Rechnen und Planen*. Sie ist μακρός, nicht lang im Sinne einer bloßen endlosen Dauer, sondern weit, weithin umgreifend, gewaltig, indem sie alles Seiende in seinem Sein in ihrer umfassenden Gewalt hat.

Das mag fürs Erste zur Verdeutlichung des Wortes χρόνος – τάξις χρόνου genügen.

Damit ist nun auch der Ausspruch des Anaximander in allen Stücken durchgesprochen. Wir haben die einzelnen Worte und Satzglieder erläutert. Wir wiederholen: »Woher aber die Herkunft ist den Seienden, dahin auch der Schwund sich ergibt (geschieht) nach der Nötigung (Zwang); denn es geben (die Seienden) Fug – Entspruch einander haltend, den Entspruch zueinander sich *fügend* – (in Rücksicht auf) zurück für den Unfug nach der Zeit Anweisung.« *Doch werden wir uns erdreisten zu sagen, wir verstünden diesen Ausspruch?* Im Gegenteil: was anfänglich sich annahm wie eine reichlich naive poetisch-moralische Bemerkung über den gewöhnlichen Lauf der Dinge, das bedrängt uns jetzt als ein durch und durch dunkler Ausspruch über *das Sein des Seienden im Ganzen* (Sein und Zeit). Läßt sich das Dunkel lichten? |

ZWEITES KAPITEL DER ZWEITE GANG

§ 5. *Der einheitliche Gehalt des Ausspruchs aus seiner inneren Mitte*

a) Die Wesensmacht des Seins als Un-fug

Wir müssen es jedenfalls *versuchen*, bevor wir den Satz als *unverständlich* beiseite schieben. Das wäre ebenso willkürlich, wie das freilich noch verhängnisvollere Verfahren, das den Satz zu einem primitiven poetisch-moralischen Erguß herabsetzt. – Wir verfahren daher jetzt, über die Erläuterung des Einzelnen hinaus, den *einheitlichen Gehalt* des Ausspruchs aus seiner *inneren Mitte* her zu fassen. Hierzu erst wieder das Bisherige zusammennehmen.

Der Ausspruch spricht über das Seiende im Ganzen, wie es ist, wie das Seiende ist (Sein), wie es mit dem Sein steht (*wie das Sein west*) – also vom Sein des Seienden. Und zwar im ersten Stück: erste Angabe der Charaktere des Seins: Erscheinen, dessen Woher und Wohin dasselbe. Im zweiten: gesagt, warum das Sein diesen Charakter hat, warum das Wohin des Verschwindens dasselbe wie das Woher der Herkunft, weil das Seiende einander Fug und Entspruch gewähren muß und dieses in Rücksicht auf den Un-fug. Im dritten Stück: für dieses Gewähren, d. h. für diese Rücksichtnahme auf den Un-fug gibt die Anweisung die Zeit; die Zeit mißt dem Seienden jeweils das Sein zu. Rücksicht auf den Un-fug gemäß der Macht der Zeit – *Wesensmacht des Seins*.

So ein durchsichtiger Aufbau des Satzes – und doch ist er uns im Grunde unzugänglich, befremdlich. Zur Not können wir uns klarmachen: im Seienden ist ein wechselweises Kommen und Gehen. Aber daß dieses gegenseitige Sichweichen den Charakter eines Gewährens von Fug und Entspruch haben soll, daß vollends darin liege die Rücksichtnahme auf den Un-fug – daran stoßen

wir uns. Die Stelle mithin, an der wir eigentlich Anstoß nehmen, liegt hier: *daß das Seiende auf dem Un-fug besteht*, als Seiendes in seinem Sein der Un-fug ist. Aber eben diese Stelle ist die *Mitte* des Ganzen, denn von hier aus bestimmt sich ja der ganze Charakter des Seins des Seienden. In diesem Un-fug gründet die Weise, wie das Seiende ist. Wenn wir in den Gehalt eindringen wollen, müssen wir hier Klarheit schaffen.

b) Der Un-fug. Tag und Nacht als die Grunderscheinung

Worin besteht der Un-fug? Inwiefern besteht er? Diese zwei Fragen sind eine. Die innerste Behauptung des Ausspruchs sagt: das Sein des Seienden besteht auf dem Un-fug. Wir werden zu fragen haben: wie wurde in der bisherigen Auslegung das Sein des Seienden gefaßt? Läßt sich daraus, bei weitergehender Aufhellung, schließlich entnehmen, inwiefern der Un-fug besteht und warum er besteht?

Der bisher allein genannte Grundcharakter des Seienden ist das Erscheinen mit der ihm eigensten Weise des Verschwindens (*γένεσις – φθορά*). Es wurde hingewiesen auf Tag und Nacht, Geburt und Tod (u.s.f.). Dieser Hinweis diene zunächst einer Veranschaulichung des Gesagten. Allein, es wäre ein verderbliches Mißverständnis, wollten wir Tag und Nacht, Geburt und Tod, nur als Sonderfälle und Beispiele des Erscheinens nehmen. Mit einer solchen Auffassung sind wir schon aus der griechischen Art des Erscheinens herausgetreten bzw. ihr nie nahe gekommen; wir bleiben ein Opfer neuzeitlichen Denkens. Denn für den Griechen sind *Tag und Nacht* keine beliebigen Erscheinungen unter anderen, sondern in ihnen (Tag und Nacht) offenbart sich das *ursprüngliche* Erscheinen. Und das nicht nur deshalb, weil Tag und Nacht alles umfassen, sondern Tag und Nacht sind die *Grunderscheinung* im wirklichen Sinne, weil sie den Grund alles anderen Erscheinens ausmachen. Sie lassen alles Erscheinen entspringen. Denn indem der Tag sich zeigt, erscheint das Licht – die Helle; und eben dieses

erscheinende Licht läßt erst alles übrige Seiende, Meer und Land, Wald und Berg, Mensch und Tier, Haus und Hof erscheinen. Im Schwinden des Tages, seinem Weichen vor der Nacht, nimmt er das Erscheinende in gewisser Weise wieder mit, überläßt die Herrschaft der Nacht, die alles verbirgt. Im Schein des Tages und Lichtes erscheint das Seiende. Das Licht, die Sonne, was erscheinen läßt – das Seiende ins Sein anwesen – das ist die Zeit. Wir sind keinen Schritt weiter – im Gegenteil – das künstliche Licht im Wesentlichen nicht über die Macht des Lichtes hinausgekommen; höchstens, daß wir es dadurch völlig verkennen – und die ursprüngliche Bindung daran vergessen.

c) Der Un-fug: Bestehen auf der Umrissenheit gegen die Umrißlosigkeit; der Fug: Rückgang in die Umrißlosigkeit

Und was heißt das nun? Jedes Seiende stellt sich ein und her, hebt sich heraus und ab gegen anderes. Das Erscheinen ist nicht nur Her-kommen, sondern das Herkommen *Eintreten in den Umriß* und seine Grenzen. In seiner Umrissenheit her-gestellt und her-stehend »ist« das Seiende, *kommt es an den Tag*. Umriß – nicht gleichgültiger Rahmen, sondern *fügende-sammelnde Kraft* und inneres Gewicht der Dinge. So hat sich uns durch die Aufhellung des Erscheinenden als Erscheinenden ein neuer wesentlicher Charakter des Seins des Seienden aufgedrängt; genauer, das Erscheinen als Auftauchen hat sich uns näher bestimmt als Eintreten in die Umrissenheit. Er-scheinen – das *aufgehende Eingehen in die Umrissenheit*. Das Seiende als das in diesem Sein Erscheinende zu erfahren ist die Urerfahrung der Griechen.

Doch was soll uns diese schärfere und vollere Fassung des Wesens der Erscheinung? Sie soll uns dem Verständnis des Seins des Seienden näherbringen. Und dieses wiederum soll geschehen, um aus dem so verstandenen Sein zu verstehen, inwiefern es auf dem Un-fug besteht, worin der Un-fug des Seienden besteht. Wenn der Un-fug dem Seienden nicht anklebt etwa gar als eine

schlechte Eigenschaft oder als nachgetragene Folgeerscheinung, sondern wenn er, wie Anaximander im Grunde sagt, zum Wesen des Seienden als Seienden gehört, dann muß eben eine hinreichend weit dringende Aufhellung des Wesens des Seins die Aufklärung darüber | bringen, inwiefern hier im Seienden, sofern es ist, der Un-fug herrscht.

10

Das Erscheinende, in der Erschienenheit Stehende, ist *als ein solches aus dem Fug*. Was kann das jetzt heißen, auf Grund der weitergeführten Klärung des Erscheinens? Wir versuchen, uns das aus dem Zusammenhang des Ausspruches klarzulegen, gleichsam in einer freien Konstruktion.

Erscheinen – besagt Aufgehendes Eingehen in den Umriß; dieses Eingehen in soll sein heraus aus dem Fug. Woraus tritt jenes heraus, was in den Umriß eingeht? Aus der Umrißlosigkeit. Was sich in der Erschienenheit hält, besteht gegen die Umrißlosigkeit auf Umriß. Der Unfug wäre dann das Bestehen auf der Umrissenheit.

Und was ist nun so gesehen das *Verschwinden*? Bleiben wir wieder in der griechischen Grunderfahrung! Wenn der Tag vor der Nacht weicht und das Dunkel sich über die Dinge legt, dann verschwinden Umrisse und abhebende Farben, die Grenzen der Dinge verschwimmen, verlieren sich, die Dinge verlieren ihr Gewicht und damit das einzelne Seiende – alles verbirgt sich in der gährenden Leere (χάος) des Dunkels. Das Verschwinden ist sonach das Zurücktreten aus der Umrissenheit in die Umrißlosigkeit. So erscheinend weicht das Erscheinende aus und vor dem Bestehen auf den Umriß. Im Weichen davor nimmt es die Rücksicht auf den Un-fug durch das Aufgeben der Umrissenheit.

Der Schwund fügt sich der Umrißlosigkeit. In diesem sich Fügen bezeugt er diese (gewahrt es den Fug). So wäre dann der *Un-fug: Bestehen auf der Umrissenheit gegen die Umrißlosigkeit; der Fug: Rückgang in die Umrißlosigkeit*.

In beiden, im Un-fug wie im Fug, kommt die Umrißlosigkeit zum Vorschein. Sie fügt es, daß das Erscheinende als solches – Unfug ist; und sie verfügt darüber, was und daß Fug ist: Aufge-

ben der Umrissenheit. Die Umriß-, also *Grenzenlosigkeit* wäre dann das, was über Un-fug und Fug, d. h. das Gegen-zueinander derselben, fügend verfügt. Das Gegeneinander weichen aber ist das Erscheinen, d. h. das Sein. Die Umriß- und Grenzenlosigkeit kommt in allem Erscheinen (Herkunft und Schwund) zuerst und zuletzt zum Vorschein – sie hat den Vor- und Überrang. Das Grenzenlose ist das über Fug und Un-fug, d. h. *das Sein des Seienden Verfügende*.¹¹

Aus dem Wesen des Erscheinens als aufgehendes Eingehen in den Umriß haben wir uns so klar gemacht, worin der Un-fug bestehen kann und was Fug heißen kann.

¹¹ Was das Sein – wesen läßt. Das Sein ist das Wesende und nur es.

DRITTES KAPITEL
DER ANDERE SPRUCH

§ 6. *Der herrschaftliche Ausgang des Seienden als die
ermächtigende Macht des Erscheinens*

a) Die ἀρχὴ τῶν ὄντων

Aber Un-fug kann nicht nur so heißen (Bestehen auf Umriß – gegen Umrißlosigkeit) und Fug kann nicht nur so heißen, sondern ἀδικία und δίκη *müssen* im Ausspruch des Anaximander solches bedeuten, wenn anders über sie, wie gezeigt, die Umriß- und Grenzenlosigkeit verfügt. So ist es aber; denn Anaximander sagt und das ist der zweite Satz, der uns noch überliefert geblieben: ἀρχὴ τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον. Ausgang für das Seiende und zwar eben als ein solches, d. h. hinsichtlich des Seins, ist das Grenzenlose.

Bevor wir diesen zweiten Ausspruch mit dem ersten in einer zusammenfassenden Darstellung zur inneren Einheit bringen, soll er kurz wie der erste erläutert werden.

1. τὰ ὄντα; zunächst springt wieder in das Auge: gesprochen wird auch hier über *das* Seiende im Ganzen. Also nicht über dieses und jenes, nicht irgend einen Bezirk ausgezeichnet vor anderen, sondern über das Seiende als solches, denn es ist die Rede von

2. ἀρχή – ἀρχεῖν vorangehen. ἀρχή – was allem vorangeht, von wo alles weitere ausgeht. Hier handelt es sich um den *Anfang des Seins*, des Erscheinens, Eingehens in den Umriß, was dabei erscheinend vorangeht, was dabei *im Voraus zum Vorschein kommt*. Das ist eben das Umriß-lose, das im Erscheinen in den Umriß eingeht, sich da, obzwar gebunden, durchhält und den Rückgang in es, Aufgehen der Umrissenheit erzwingt.

ἀρχή – zunächst nicht ein Seiendes, also nicht etwa Ausgang in dem Sinne dessen, wobei etwas anfängt, welche Ausgangsstelle aber als das Gleichgültige, Weg-gestellte im Fortgang zurück-

gelassen wird, sondern in der philosophischen Verwendung des Wortes ἀρχή müssen wir zugleich heraushören die Bedeutung, die es gleichfalls hat – Vorangang als *Herrschaft* («Monarchie»): Ausgang und Herrschaft für das Seiende als solches, d. h. für dessen Sein. Hier ἀρχή gerade nicht »Terminus«. Aber auch bei Aristoteles, wo das Wort sich ganz | terminologisch verfestigt hat, auch da schwingt die Grundbedeutung des *Herrschaftlichen* nach; vgl. Met. Λ, XII, fin.¹² Die ganze Abhandlung von der ἀρχή τῆς οὐσίας schließt mit einem Vers aus Homer Ilias, B, 204: οὐκ ἀγαθὸν πολυκοιρανίη· εἷς κοίρανος ἔστω¹³ – nicht gut ist Vielherrschaft, einer sei Herr, Herrscher. Nach allem Gesagten kaum noch nötig zu betonen, daß die spätere Bedeutung von Ur-sache ferngehalten werden muß; nicht nur, weil diese erst später ausgebildet wird, sondern weil sie im Zusammenhang der Frage des Anaximander überhaupt keinen Sinn hat.

ἀρχή als der *herrschaftliche Ausgang* bleibt gerade in allem gegenwärtig, kommt zuerst und zuletzt in allem Erscheinen und Verschwinden zum Vorschein.

b) τὸ ἄπειρον als die ermächtigende Macht des Erscheinens

Diese ἀρχή τῶν ὄντων – τῶν ὄντων und zwar eben als solches, d. h. hinsichtlich ihres Seins (und zwar u. a. Was- und Daß-sein) – ist τὸ ἄπειρον. πέρας – Grenze, aber nicht so sehr in dem nur negativen Sinne das, womit und wobei etwas aufhört und nicht weiter kann, versagt, sondern was etwas umreißt, Umriß und innerer Aufriß von etwas, was jeweils jedem Erscheinenden, d. h. Seienden, seine geschlossene *Eigenheit* und *Sicherheit*, *Gefäßtheit* und *Haltung* gibt.

περαίνω – etwas zu seiner Grenze, d. h. in seinen Umriß bringen, her-stellen, her-vor bringen: erscheinen lassen.

Auf dem Grunde von πέρας ist die begriffliche Bedeutung

¹² [Aristotelis Metaphysica. Recognovit W. Christ. Lipsiae in aedibus B. G. Teubneri 1886.]

¹³ [Homeri Ilias. Edidit G. Dindorf. Editio quinta correctior quam curavit C. Hentze. Pars I. Teubner: Leipzig 1896.]

von τέλος erwachsen, das im genannten Sinne bestimmte Ende. Später ist dieser Grundbegriff der griechischen Philosophie aus mancherlei Gründen mißdeutet und zur Bedeutung von Zweck und Ziel um-gefälscht worden. Teleologie, Zielstrebigkeit, jedes Seiende hat sein τέλος, heißt *griechisch*: jedes *Seiende steht als ein Seiendes in der Umrissenheit*. Später heißt der Satz: jedes Ding hat seinen Zweck und Ziel und seinen verborgenen Hintersinn. Dieser Satz paßt vielleicht in den Schöpfungsbericht der Bibel und in die christliche Dogmatik, aber nicht in die Grundaussagen der antiken Philosophie über das Seiende.

Aber was besagt nun: τὸ ἄπειρον – das Grenzen- und Umrißlose? Grammatisch ein privativer Ausdruck: α- drückt aus das Ohne; solches, was Grenze *nicht* hat. *Nicht haben*, gewöhnlich ein *Mangel*, aber hier keineswegs Nichthaben als das Entbehren aus Mangel, sondern Nichthaben im Sinne des Verschmähens und Vonsichweisens aus Über-fluß, Über-macht über jedes Gemächte, im Umriß eingeschlossene. τὸ ἄπειρον das, *was über das Seiende als solches verfügt*, als solche Fügende Verfügung das Sein ausmacht, was jedes Erscheinende als Eintretendes im Umriß zum Un-fug werden läßt, ohne es loszulassen, sondern um es in das Verschwinden zum Fug zurückzuholen.

Daß das Seiende ist und sofern es ist – darin besteht der Un-fug, weil das Erscheinende die Grenzen-losigkeit verlassen und auf dem Umriß bestehen muß. In dem Ausdruck *Un-fug* nicht nur Verstoß gegen den Fug, das Ohne-den-Fug, sondern er bleibt »Fug« in dem Sinne zugleich, daß er die unausweichbare Fügung für das Sein bedeutet.¹⁴ (Kurz zurück zum ersten Ausspruch!)

Das Seiende, sofern es ist, steht unter dem Zwang des Seins. τὸ χρεών – der Un-fug ist über es verfügt aus der ἀρχή, der Verfügenden Fügung. Und jetzt verstehen wir schon eher: was es heißt, das *Woher und Wohin*¹⁵ ist dasselbe der Erscheinenden Her-

¹⁴ ungenügend – nicht *Umriß* als solcher, sondern daß *er dauert* ohne *Entgang*, Abschied sich versteift auf Weile. [As¹]

¹⁵ ἐξ ὧν – εἰς ταῦτα – | aber warum denn nicht ἐξ οὗ – εἰς τοῦτο? Weil τὸ ἄπειρον – als die *Übermacht der Über-fülle* des Erscheinenden und Verschwindenden *es ent-*

kunft, ist aus dem Grenzen-losen und sein Schwund geht dahin. Im Erscheinen als solchen geschieht die ständige Bewährung des Grenzen-losen. Dieses hat in allem Erscheinen und Schwinden den Vor-schein – die Verfügung – die *ermächtigende Macht*.

Indem das Erscheinende verschwindet, gibt es dem Un-fug (den) Fug zurück. Diese Rückgabe geschieht in der Weise, daß die einzelnen Seienden einander entsprechen, indem sie sich einfügen in die Entsprechung, die mitgesetzt ist durch die Umrissenheit, Aufriß der Verhältnisse, in dem Erscheinendes zu Erscheinendem steht. Das ἀλλήλοισι ist in einem betonten Sinne auf τίσις zu beziehen, und es besagt: das Erscheinende verschwindet nicht irgendwie und irgendwann, nur daß überhaupt dem Un-fug der Fug zurückgegeben ist, sondern καὶ τίσις ἀλλήλοισι – und zwar in der Weise, daß die jeweilige Entsprechung von Tag und Nacht, Geburt und Tod, Ruhm und Schmach *eingehalten* wird: »dem Entsprech zueinander sich fügend«.

Nicht, wie falsch übersetzt, d. h. falsch verstanden wird, zahlen die Dinge einander eine Buße (kein einzelnes Seiendes hat von anderem Fug zu fordern), sondern wenn schon bezahlt werden soll, dann wird der Fug bezeugt gegenüber der Über-macht des ἄπειρον – aber so, daß *dieses Gegeneinander Weichen sich fügt der Entsprechung*, in der die Seienden je nach ihrer Art zueinander stehen.

Somit den ersten Ausspruch noch einmal in seinem Zusammenhang eingehender erläutert bis auf das letzte Stück – die τάξις τοῦ χρόνου. Hier ist zunächst zu schweigen, aber nicht ohne das Unabweisbare vor Augen zu halten, daß zu dem, was das Seiende in seinem Sein ermächtigt, die *Anwesenung und Macht der Zeit* gehört, also gerade nicht die *Ewigkeit*, die man sonst mit der *Unendlichkeit* zusammenzubringen pflegt. Aber ἄπειρον heißt nicht Un-endlichkeit, jedenfalls nicht sofern wir irgendwelche späteren, christlichen Vorstellungen in dieses Werk einschleichen lassen.

Nummehr haben wir die beiden Aussprüche zur *inneren Ein-*

läßt und zurücknimmt, vgl. ob. 4b, *nicht* als das irgendwie vorhandene Leere des völlig Un-bestimmten.

heit gebracht. Der Eine erhellt den Anderen. Der zweite gibt Aufschluß über Un-fug und Fug; der erste gibt einen Einblick in den ἀρχή-Charakter des ἄπειρον. Beide in ihrer Einheit bezeugen: es geht darum zu sagen, was das Seiende als das Seiende, das es ist, sei. Sein ist nicht mehr nur »Erscheinen«. Wesen des Seins ist τὸ ἄπειρον als die ermächtigende Macht des Erscheinens und des Schwundes, d. h. als erfügendes Fügen des Unfugs. |

12

c) τὸ ἄπειρον oder Der Unterschied zwischen
Sein und Seiendem

Nunmehr sind die beiden Aussprüche zur inneren Einheit gebracht. Der Eine erhellt den anderen. Vom zweiten, kürzeren her, verstehen wir erst die Mitte des ersten, was Un-fug, Fug besagt. Und wir sehen jetzt, wie in der Tat mit dem γάρ eine Begründung eingeleitet ist dafür, daß das Sein nicht nur überhaupt Erscheinen und Verschwinden ist, sondern daß das Woher und Wohin dasselbe sein muß.

Umgekehrt verstehen wir erst von dem zunächst besprochenen Satz her, wofür das ἄπειρον ἀρχή ist τῶν ὄντων, nämlich in ihrer Weise, wie sie sind, hinsichtlich ihres Seins, und damit zugleich, wie es als dieser herrschaftliche Ausgang waltet: Un-fug verfügt und Fug fügt.

Aus der inneren Einheit beider Aussprüche ersehen wir erst, was da über das Sein des Seienden gesagt wird. Jetzt dürfen wir nicht mehr bei der einleitenden Charakteristik stehen bleiben: darnach ist Sein Erscheinen. Das ist zutreffend, aber unzureichend, das Wesen des Seins ist aus dem ἄπειρον zu verstehen. Sein ist Un-fug, steht in Fügung und Verfügung – *im Sein als solchen bekundet sich die ermächtigende Macht des Erscheinens und Verschwindens.*

Es erübrigt sich, auf die Streitfrage einzugehen, die seit langem die Gelehrten beschäftigt: wie das ἄπειρον des Anaximander vorzustellen sei, ob quantitativ oder qualitativ.

Die Frage setzt voraus, daß das ἄπειρον und was Anaximander so nennt ein Seiendes sei, etwas, was auch vorhanden ist, und wovon man verlangen kann, daß es sich irgendwie anschaulich vorstellen lasse.

So sagt man, unter der Voraussetzung, daß es sich um Chemie handle, das ἄπειρον ist ein in dem unendlichen Raum ausgebreiteter Grundstoff, oder er ist dieser grenzenlose Raum selbst. Man muß sich dann erwidern lassen, daß eben dann das ἄπειρον gegen alles Unstoffliche und Unausgedehnte abgegrenzt ist, dieses nicht ist, vielmehr selbst auf einen bestimmten Bezirk des Seienden eingeschränkt und somit unfähig, das *allgemeinste Prinzip* des Seienden abzugeben. Also ist es angebracht, das ἄπειρον als das qualitativ Grenzenlose vorzustellen. Die Antworten sind alle gleich unsinnig, weil sie auf eine Frage antworten, die selbst in sich unmöglich ist, weil sie von Grund aus die eigentliche Absicht der Aussprüche verfehlen. Über das *Sein* soll gesagt werden – und *nicht das Seiende*; die Frage: was für ein Seiendes das Sein sei, ist daher in dieser Form widersinnig.

Und wenn wir, auch unangemessen freilich, fragen, welches Ergebnis nun eigentlich diese Aussprüche enthalten, dann ist es dieses: *daß das Seiende ist aufgrund des Seins, daß aber das Sein selbst nicht ein Seiendes ist. Sein und Seiendes sind unterschieden* – dieser *Unterschied* ist der *ursprünglichste*, der überhaupt sich auf-tun kann.¹⁶ Also Ergebnis: das Sein ist nicht das Seiende. Eine trostlose Auskunft, trostlos, mag sein, es bleibt nur die Frage, ob solche Aussprüche über das Sein dazu berufen sind, uns einen Trost zu verschaffen. Aber wenn schon nicht Trost, dann doch mindestens eine klare und begründete Einsicht. Wo bleibt diese?

¹⁶ Vgl. Manuskript über das Wesen *dieser* Unterscheidung als der *ursprünglich-wesenden* – | diese Unterscheidung und die Zerklüftung. [Erscheint in Zum Ereignis-Denken, GA Bd. 73.]

ZWEITER TEIL
ZWISCHENBETRACHTUNG

§ 7. Die vier Bedenken gegen die Auslegung

- a) Der Spruch ist zu fern, veraltet, grob und dürftig,
unwirklich

Erscheinung – Unfug – Zeit – Grenzenlosigkeit – taumeln wir da nicht haltlos zwischen leeren Worten? Mit welchem *Anspruch* treten solche Aussprüche auf? Wie wollen sie ihre *Wahrheit* ausweisen? Auf welchem Wege sind sie gewonnen? Sind das nicht bloße Machtsprüche, Einfälle einer ungreifbaren Willkür, aber keine »strenge Wissenschaft«? Aber gleichgültig auch, was das sein mag, ob Wissenschaft oder Philosophie oder Dichtung oder etwas anderes, wofür wir keinen Namen haben: das Ausgesprochene ist *uns nicht zugänglich*, wir spüren keine Nähe; das alles *geht uns nichts mehr an*.

Nehmen wir noch dazu, was wir gleich zu Beginn zugestehen mußten, daß wenig überliefert sei und das Wenige unvollständig (vgl. unten S. 31), wird dann nicht das ganze Vorhaben, den Anfang der abendländischen Philosophie aufzusuchen, *im höchsten Maße fragwürdig*? Allerdings. Und es ist daher an der Zeit, rücksichtslos *die Bedenken* zur Sprache zu bringen, denen unser Vorhaben ausgesetzt ist. Wir kürzen diese Bedenken auf vier zusammen: | 12a

1.) *Zwischen uns* und jenem *Anfang* der abendländischen Philosophie liegt ein Zeitraum von zweieinhalb Jahrtausenden. Der Weltzustand und der Mensch sind seitdem gründlich verändert. Jene Frühzeit ist so fern, daß sie unzugänglich bleiben muß. Zweieinhalb Jahrtausende lassen sich doch nicht durch die Veranstaltung einer solchen Vorlesung einfach überspringen.

2.) Doch selbst wenn das möglich wäre, daß wir aufgrund anderer Quellen diese Kluft in etwa beseitigen, wozu dann diese

Bemühung? Nur um schließlich festzustellen, daß die Philosophie *inzwischen sehr viel weitergekommen* ist? Was sollen dann wir mit diesen *längst überholten Sachen und Sprüchen*? Und gar wir Heutigen, denen das Neueste nicht »neu« genug sein kann. Wodurch können wir etwas schärfer treffen und zurückweisen als dadurch, daß wir ihm entgegenhalten, es sei veraltet?

12b 3.) Und selbst, wenn man zugeben könnte, dieses Veraltete sei doch in das Spätere eingegangen und habe die Fortschritte bestimmt und dürfe daher für sich doch auch eine Bedeutung beanspruchen, dann | verschwindet diese Bedeutung doch sofort, wenn wir beachten, wie grob und viel zu dürftig diese Sätze und Lehren sich ausnehmen etwa gegenüber der inneren Lebendigkeit der Dialoge Platons oder gar der Geschlossenheit und Fülle der Abhandlungen des Aristoteles, oder vollends gegenüber der Weiträumigkeit und Vielschichtigkeit der Werke Kants oder Hegels. Wir, die wir all das »kennen«, wehren uns gegen solche (allzu) »primitiven« *einfachen und reizlosen Wahrheiten*. Wir empfinden es fast als eine Beleidigung, wenn uns zugemutet wird, solche allzu grobschlächtigen Versuche des Anfangs noch ernstzunehmen – wir, denen die Wahrheit nicht *verwickelt und prickelnd* genug sein kann, um überhaupt als Wahrheit zu gelten.

4.) Aber selbst auch dieses sei noch eingeräumt: das Einfache und Grobe dieser Sätze soll uns nicht abhalten, ihren Gehalt zu durchdenken. Bedeutet das am Ende nicht eine *bloße gelehrte Beschäftigung*, die uns in alle möglichen Künste der Interpretation fortlockt, mit bisher unbekanntem Vorstellungen uns vielleicht für einen Augenblick bezaubert, wobei alles doch nur eine Schein- und Schattenwelt bleibt, so daß wir auf nichts treffen, was uns »Heutige« berühren oder gar nachhaltig und endgültig umwerfen könnte, nur *Un-wirkliches, literarisch philologisch Erdachtes* – und daher ohne jede bezwingende Macht über uns?

Das ist eine geschlossene Reihe gewichtiger Bedenken – unüberbrückbarer Zeitraum / veraltet / grob und dürftig / unwirklich (schattenhaft). Unser Vorhaben bleibt den Bedenken gerade dann ausgesetzt, wenn es etwas anderes sein will als ein abseitiger, recht

spät gekommener und im Grunde gleichgültiger Bericht über ein längst entschwundenes Zeitalter menschlicher Geschichte. *Lassen sich diese Bedenken entkräften*, etwa so, daß wir sie mit Gegengründen widerlegen?

Aber können wir erwarten, daß durch eine Widerlegung von Bedenken die entschwundene Zeit zurückkehrt und neu und reich und wirklich wird? Durch Widerlegung falscher Ansichten ist doch noch nie eine Wirklichkeit entstanden. Vgl. unten.

b) Voraussetzungen der Bedenken in einer Selbsttäuschung

Das Anrennen gegen diese Bedenken bleibt fruchtlos, solange wir nicht zum mindesten über Gehalt und Wesen *der Voraussetzungen* stutzig geworden sind, aus denen die Bedenken hervordachsen und sich nähren. Was spricht aus diesen Bedenken? Nun – wir selbst und deshalb haben sie ja das Dringliche und Einsichtige. *Wir* also – wir, wie verhalten wir uns da, wenn wir sagen: unüberbrückbarer Zeitraum / veraltet / grob und dürftig / unwirklich (schattenhaft) – wir tun so, beim Auspielen dieser Bedenken, als seien wir ohne Frage bereit, auf den Anfang der abendländischen Philosophie hinzuhören. Wir tun so, als seien wir nicht nur bereit, sondern natürlich auch vorbereitet, uns etwas sagen zu lassen. Wir tun so, als seien wir weiter inständig dafür, zu entscheiden, ob denn dieser Anfang uns etwas zu sagen hat oder nicht. Wir tun so und meinen gar, es sei ehrliches Bemühen und wir bilden uns gar etwas ein auf die kritische Vorsicht, mit der wir einem solchen Vorhaben begegnen, den Anfang aufzusuchen. Wir tun so – aber wenn wir uns dabei in einer Selbsttäuschung bewegen; eine Selbsttäuschung, der sogar am Vorschützen dieser Bedenken etwas gelegen wäre? Vielleicht gut gemeint, aber deshalb nicht weniger *eine große Selbsttäuschung*, die jene Bedenken vorschützt; vorschützt, um sich davor *zu schützen*, *jemals jener Frühzeit wirklich ausgesetzt zu werden*? Es ist allerdings eine Selbsttäuschung. –

c) Worin die Selbsttäuschung besteht

Und worin besteht jene Selbsttäuschung, von der wir seit langem befallen sind? Daß der Mensch sich einredet, das Alte sei das Veraltete; und das Veraltete sei das Vergangene und das Vergangene sei das, was nicht mehr ist und das nicht mehr Seiende – als das Nicht-seiende sei das Nichtigte. Was ist einleuchtender als diese Einrede, das Alte sei das Veraltete, und was ist leichter abzuschüteln als das Veraltete, da es ja als Vergangenes von selbst vergeht.

Aber diese Selbst-täuschung – ist sie zufällig da? Wenn nicht, woran liegt es, daß sie sich so breitgemacht hat? Sie entspringt einem fest eingesessenen *Vorurteil* über den Menschen und sein Verhältnis zur Geschichte; das Vorurteil, das Verhältnis des Menschen zur Geschichte bestehe in und gründe sich auf *historische Kenntnisse*. Man hält sich ohne weiteres für befugt und gesonnen, darüber zu befinden, was *uns Geschichte und vollends Vergangenheit* bedeuten kann und darf.

Jene vier Bedenken erwachsen aus einem Vorurteil. Dieses ist heute besonders gut behütet, daß es nicht im Geringsten gefährdet, sondern höchstens zunehmend befördert wird. Denn welches Zeitalter hat je historisch so viel und vielerlei gewußt, wie das heutige? Wann wurden jemals vergangene »Kulturen« und Menschentypen in solchem Ausmaße durchstöbert und psychologisch-analytisch durchleuchtet? Wann wurden jemals diese täglich sich häufenden Kenntnisse in so schmackhafter Zubereitung vorge-setzt wie durch den heutigen Journalismus, dessen Erfolge selbst die Wissenschaft nicht schlafen lassen? *Muß nicht endlich ein solcher Überfluß an historischen Kenntnissen uns die ganze Fülle der Geschichte zeigen und uns einflüstern*, wir hätten ein *Verhältnis zur Geschichte!* Oder ist es gerade dieses Unmaß an Historie, was uns in dem Vorurteil über unser vermeintlich echtes und maßgebendes Verhältnis zur Geschichte festbannet? Kann denn historisches Wissen überhaupt ursprünglich ein Verhältnis zur Geschichte schaffen? Nein – sondern historische Erkenntnis ist erst auf dem Grunde eines ursprünglichen Verhältnisses zur Geschichte

möglich. Sie kann dieses Verhältnis erläutern und erweitern, aber ebenso sehr auch untergraben und lockern und vor allem eben über die Gefährdung und Zerstörung und damit den gänzlichen Mangel eines solchen Grundverhältnisses zur Geschichte hinwegtäuschen.

Und so steht es heute. Und deshalb können wir ohne Hemmung uns für berechtigt halten, Bedenken vorzubringen gegen die Möglichkeit und inneren Wert unseres Vorhabens, den Anfang der abendländischen Philosophie aufzusuchen, und diese Bedenken einleuchtend finden. Ja sogar – wir halten uns für besonders kritisch und ernstlich bemüht, wenn wir solchen Bedenken Gehör verschaffen wollen.¹⁷ |

13

d) Der Abstand zum Anfang der abendländischen Philosophie

Gesetzt aber, es ließe sich wirklich und überzeugend dartun, daß unser vermeintliches Verhältnis zur Geschichte nur ein Vorurteil ist, daß uns mithin jeder *innere* Anspruch abgeht auf eine Zuständigkeit, diese Bedenken vorzubringen, ja, daß diese Bedenken selbst nur vorgebracht sind aus einem Unverständnis der Geschichte und einem Un-verhältnis zu ihr – gesetzt, das ließe sich dartun, müßten dann diese Bedenken nicht in sich selbst zusammenfallen und eine Widerlegung überflüssig machen? Gewiß – aber was wäre damit gewonnen? Wir hätten dann die Bedenken nicht durch eine Widerlegung beseitigt, sondern sie von vornherein entkräftet, durch Entziehung des Bodens.

Allein, wird dadurch etwa der Zeitabstand von zweieinhalb Jahrtausenden, der uns vom Anfang trennt, geringer? Wird der Anfang dadurch weniger veraltet? Erreichen wir dadurch, daß wir Bedenken abweisen, positiv etwa dieses, daß uns der Anfang noch

¹⁷ *Wenn aber umgekehrt?* – Historie in Geschichte und Historie uns erlauben, aber ebenso sehr lockern, untergraben, zerstören und dabei noch täuschen. Wenn aber dann gleichwohl dieses Vorurteil herrscht, dann eine *Un-kraft und Unerhältnis* zur Geschichte. *Hieraus* die Bedenken gegen ein Verhältnis zur Geschichte!!

unmittelbar etwas angeht? Läßt sich darum überhaupt durch solche Überlegungen, und seien sie noch so scharfsinnig, ein wirkliches Verhältnis zur Geschichte und zum Anfang hervorzaubern? Zweieinhalb Jahrtausende – der vielfältige Wandel der Welt und der Menschen läßt sich doch nicht durch solche Reflexionen rückgängig machen; ganz abgesehen davon, daß wir gar nicht einsehen, warum und wozu das geschehen soll. Sind Anfänge vielmehr nicht allemal dazu da, daß über sie weg weitergegangen wird?

Wir bleiben abgesperrt vom »Anfang«. Ob wir die angeführten Bedenken widerlegen oder nicht, ob wir über die ihnen zugrundeliegenden Voraussetzungen stutzig werden oder nicht, ob wir die Bedenken einfach mißachten oder nicht. Keine Künste der Auslegung können uns über diese Kluft von Jahrtausenden hinwegtragen, keine sogenannte Ein-fühlung kann an die Stelle eines Vergangenen ein Wirkliches zaubern. – *So steht es*, wenn wir die Nüchternheit bewahren und uns nichts vormachen. Wir stehen vor der Tatsache unseres fortschreitenden Wegschreitens von dem Anfang. Wir stehen genauer in der Tatsache einer *Loslösung* von diesem Anfang. Und es ist eine schöne Sache um die Nüchternheit und um die Verbeugung vor den Tatsachen, besonders wenn diese so unumstößlich sind wie der *ständig zunehmende Abstand der Gegenwart* von der Vergangenheit – unser *Weg- und Fortschreiten* von dieser?

Allein, es ist auch etwas Eigentümliches um die Tatsachen, daß sie sich nämlich gerade nicht in dem erschöpfen, was wir so ohnehin handgreiflich feststellen. Wir meinen freilich gemeinhin, darin das zu haben, was die Tatsache ist. Wir rechnen nicht mit dem und haben kein Auge für das, was am Ende mit der sogenannten Tatsache sein könnte.

§ 8. Das Un-verhältnis zum Anfang

a) Der Wanderer und die Quelle

Aber was könnte denn diese *unbezweifelbare zeitliche Kluft* zwischen uns Heutigen und dem Anfang der Philosophie noch weiter sein? Welche *verborgene Möglichkeit* könnte noch in dieser nackten Tatsache lauern? Wir wollen zunächst *durch ein Bild* auf diese Möglichkeit hinzeigen.

Ein Wanderer muß sich bei seiner Wanderung in einer wasserarmen Gegend immer mehr von der Quelle entfernen, an der er zuerst und zuletzt schöpfte. Damit vergrößert sich, nüchtern gesehen, sein Abstand von dieser Quelle. Er läßt sie hinter sich und verliert mit dem wachsenden Abstand die Orientierung, sie liegt schließlich unzugänglich weit zurück. Gesetzt, der Wanderer verdurstet und geht zugrunde. Warum ist er zugrunde gegangen? Nun – *an dem zu großen Abstand zur Quelle, er hatte kein Verhältnis mehr*. Aber wie, ist der zu große Abstand von der Quelle etwa kein Verhältnis mehr zu ihr? Hört dieses Verhältnis bei genügend großem Abstand etwa auf ein Verhältnis zu sein, oder ist der unverhältnismäßig große Abstand von der Quelle *immer noch ein Verhältnis* zur Quelle, ein *Un-verhältnis*, aber doch eben ein Verhältnis und sogar ein recht wenig gleichgültiges? Wird der Wanderer etwa in wachsender Entfernung von der Quelle diese los? *Tritt er aus dem Verhältnis zu ihr heraus?* Das Gegenteil ist der Fall. Setzt sie ihm nicht vielmehr *um so bedrängender nach*, je näher er dem Verdursten ist – ja, ist es nicht gerade die, nüchtern gerechnet, sehr weit entfernte Quelle, die ihn zugrunde gehen läßt, daß also der Wanderer bei seinem Fortwandern und Fortschreiten an nichts anderem zugrunde geht als an dieser Quelle? Ein Bild. –

Wenn wir nun in unserem Verhältnis zum Anfang der abendländischen Philosophie solche fortschreitenden und fortschrittlichen Wanderer wären! Wenn nicht erst heute, sondern seit langem der Fortschritt der abendländischen Philosophie ein *stän-*

diges, wachsendes Zugrundegehen an ihrem Anfang wäre! Und wenn in dieser Geschichte des Zugrundegehens – und gerade in ihr – der Anfang dem Fortschreitenden nachsetzte und zusetzte! Und wenn in diesem Nach- und Zusetzen der Anfang ständig in der nächsten Nähe da wäre, noch ganz anders nahe als das im Bilde der Quelle und des Wanderers angezeigt werden konnte. Und wenn diese nächste Nähe des Anfangs gerade auf Grund des Fortschrittes *verborgen* bleiben müßte!

b) Die nächste Nähe des verborgenen Anfangs

Wie steht es jetzt mit der nackten Tatsache, daß wir uns fortschreitend mehr vom Anfang entfernen? Diese Tatsache hat sich verändert, sie ist reicher geworden; wenn auch nur um eine Möglichkeit.

Zu der Tatsache des Abstands gehört die Möglichkeit, daß das Verhältnis zwischen uns und dem Anfang ein Un-verhältnis ist; ein Un-verhältnis, kraft dessen der Anfang verborgen in unserer nächsten Nähe steht.

Diese Tatsache steht nicht nur vor uns, sondern wir stehen in ihr – also in der Möglichkeit, daß uns der Anfang in der nächsten Nähe ist. Dann aber ist die Frage, ob wir diese zweieinhalb Jahrtausende überspringen können oder nicht, eine »Lappalie« gegenüber der Frage, ob *wir es erfahren und sehen*, daß uns der Anfang aus der nächsten Nähe nach- und zusetzt. Der mehr als zweitausend Jahre zeitliche Abstand, dieses Riesenverhältnis an Zeitraum, wäre in seiner Bedeutung ein Nichts gegenüber diesem

14

Un-verhältnis der Nähe. |
Die Berufung auf die bloße Tatsache dieses zeitlichen Abstands wäre dann höchstens eine Irreführung, die wir mit der angeblichen Nüchternheit nur noch bekräftigen. Am Ende müssen wir uns entschließen, zum mindesten *dieser Möglichkeit der gefährlichen nächsten Nähe des verborgenen Anfangs* ins Gesicht zu sehen. Wir müssen begreifen lernen, daß hier und überhaupt in

der nackten Tatsache der Geschichte das Wesentliche versteckt ist und nur scheinbar das wirkliche Geschehen der Geschichte ausmacht; daß freilich die Vorstellung von der Geschichte noch hilfloser wird, wenn man zu den sogenannten Tatsachen sogenannte Ideen hinzuanerkennt und die Geschichte mithilfe von Ideologie zu erklären versucht. Man hat immer noch nicht gesehen, daß dieser »Ideologismus« übelster Positivismus ist; ja, daß dieser sogar noch in der Überlegenheit bleibt.

c) Das Unvermögen, mit dem Anfang anzufangen

Wir müssen also mit der Möglichkeit rechnen, daß unser Verhältnis bzw. Unverhältnis zum Anfang der abendländischen Philosophie in erster Linie gar nicht abhängt vom Ausmaß des Zeitraums, der dazwischen liegt (vgl. die Bedenken!). D. h. es könnte sein, daß wir von diesem Anfang ebenso weit entfernt bleiben, wie wir es heute sind, auch wenn der Anfang erst vor einem Jahrzehnt oder vor einem Jahr geschehen wäre; es könnte sein, daß wir im Unverhältnis zum Anfang *so sehr verstockt* sind, daß wir einfach seine Nähe nicht etwa nur nicht erfahren und begreifen können, sondern nicht erfahren und begreifen *wollen*.

Wir müssen mit der Möglichkeit rechnen, daß nicht der Anfang das Alte ist als das Veraltete, sondern daß *wir* so sehr gealtert sind, daß wir einen Anfang gar nicht mehr verstehen können – gerade dann nicht verstehen können, wenn wir uns auf das Fortgeschrittene und Heutige berufen.

Wir müssen dann auch mit der Möglichkeit rechnen, daß dieses Anfängliche des Anfangs nicht das Anfängerhafte und Primitive ist, sondern daß das, was wir als Primitivität ausgeben, nichts anderes ist als die *Einfachheit*, die *allem Großen* eignet, daß wir aber diese Einfachheit nicht fassen, weil wir die Größe nicht sehen, weil wir längst zu klein geworden. Denn nur was selbst groß ist, oder zum mindesten in einem wesentlichen Sinne um Größe weiß, kann dem Großen wieder begegnen.

Wir müssen am Ende mit der Möglichkeit rechnen, daß der Anfang, der uns *nichts mehr anzugehen* scheint, uns im höchsten Maße *aus der nächsten Nähe bedrängt*; daß er ständig alles mit uns anfängt und wir ohne ihn nicht das Geringste anzufangen vermögen. Daß wir dieser Bedrängnis des Anfangs nichts mehr entgegenzusetzen vermögen als unsere unüberbietbare Ahnungslosigkeit und Harmlosigkeit, mit der wir in der Geschichte fortgeschwemmt werden (wobei das Zeitalter der Historie noch meint, es stünde in einem lebendigen Verhältnis zur Geschichte).

Kurz gesagt: Wir, die Verstockten, Gealterten, Kleingewordenen und Harmlosen müssen mit der Möglichkeit rechnen, daß nicht der Anfang und seine Eigenart uns verhindert, ihm nahezu kommen, sondern daß wir selbst und zwar ohne daß wir es wissen, uns daran hindern, den Anfang aufzusuchen. Dieses Hindernis besteht dann in nichts Geringerem als in dem Unvermögen, mit dem Anfang anzufangen.

Nur wer mit dem Anfang anfangen *kann*,¹⁸ verfügt über die *innere Vorbereitung* zu dem Vorhaben, den Anfang aufzusuchen.

Wenn wir daher zu Beginn der Vorlesung sagten: »wir wollen den Anfang der abendländischen Philosophie aufsuchen«, so war das keine harmlose Bemerkung und Aufmunterung zu einer mehr oder minder unterhaltsamen oder langweiligen Beschäftigung mit einigen Fetzen alter Texte, sondern es ist, wenn wir recht verstehen, der Wille, auf irgendeinem Wege Herr zu werden über unser Unvermögen, mit dem Anfang anzufangen.

15 Wo stehen wir jetzt – und wie steht es also mit unserem Vorhaben? |

¹⁸ d. h. aber von ihm an-gefangen wird. [As¹]

§ 9. Die Besinnung auf die »heutige Situation«

- a) Wer fragt nach dem Anfang?
Zur Bestimmung des »Wir«

»Wir« sollen es sein, die wir uns da selbst hindern, mit dem Anfang anzufangen? *Wen* meinen wir da eigentlich mit diesem »Wir«? Nicht uns als die Heutigen und Hiesigen; nicht etwa jene Vielen, die gemäß ihren persönlichen Absichten und Umtrieben eine Kenntnisnahme der antiken Philosophie für überflüssig halten; auch nicht jene, die zwar den Wunsch haben, denen aber das ausreichende Handwerkszeug dazu fehlt. Wir, nicht die zufälligen Heutigen, sondern wir als die Nachkommen einer langen Geschichte der Ohnmacht des Menschen, mit jenem Anfang wirklich anzufangen. Wir – diese Nachkommen, aber diese zugleich je *zuvor* als die Vorfahren der Kommenden.

Wir, die nachkommenden Vorfahren jener Geschichte, die mit dem Anfang der abendländischen Philosophie angefangen hat, jener Geschichte, die ständig im Verborgenen geschieht, *indem* »wir« an diesem Anfang zugrundegehen. Gelingt es nicht mehr, in die Nähe der Größe des Anfangs zu kommen, dann bleibt uns alles versagt – sogar dieses, daß wir mit Größe und Gefäßtheit zugrunde gehen.

Ob wir mit dem Anfang anfangen oder an ihm enden sollen – in jedem Falle ist es das *Erste*, daß wir die *Nähe* des Anfangs *in unserem Dasein erfahren*. Dazu gehört die Vorbemühung, auf den Anfang in unserer Nähe hinzuzeigen. Und das verlangt, daß *wir uns auf uns einlassen*. Diese Aufgabe ist jedoch naheliegenden Mißverständnissen ausgesetzt, die die Haltung des Verstehens bei den folgenden Betrachtungen von Grund aus behindern können. Die Mißverständnisse betreffen die Frage: *wer sind die »wir«, die wir da »uns« auf »uns« einlassen sollen?*

Es wurde schon angedeutet: wenn wir im Folgenden von *uns und unserem Dasein sprechen*, dann sprechen und fragen wir aus einem *langen und anhaltenden Rückblick* und aus einem *weiten*

Vorblick. So – vorblickend-rückblickend – *blicken wir über die Gegenwart weg.* Diese schrumpft in Nichts zusammen. Soweit Gegenwärtiges sich einmischt, ist es das Gleichgültige.

b) Der Abweg der »Generation«

Wir sprechen von uns und meinen nicht die Einzelnen, auch nicht den Einzelnen und noch weniger die sogenannte »Generation«. Es ist seit kurzem üblich geworden, nicht mehr von »sich« als Einzelnem, sondern von sich als Zugehörigem zu einer Generation zu sprechen. *Die Selbstbegaffung geschieht jetzt generationenweise.* Man denkt in »Generationen«, man vergleicht nach Generationen. Und es sieht so aus, als sei man über den Einzelnen hinweg in eine dichtere Wirklichkeit der Geschichte gekommen.

In Wahrheit hat sich dadurch das ungeschichtliche, spielerische Gegeneinanderschieben von Menschen und Gruppentypen, das »Kalkulieren« mit Typologien und Ideologien nur ins Massenhafte erweitert. Die Unkraft zum geschichtlichen Dasein hat sich gesteigert. Die Selbsttäuschung über das Verhältnis zur Geschichte hat sich noch mehr verhärtet. Dagegen spricht nicht, daß heute jedermann von der Geschichtlichkeit redet. Denn wovon redet man heute nicht?

Dieses hemmungslose, äffische Herumwühlen in der eigenen Generation und in weiterer Ausdehnung, in der sogenannten »heutigen Situation«, wird nachgerade ekelhaft. Aber davon kann man ja zur Not den nötigen Abstand halten.

Verhängnisvoll ist aber dieses: die *aufgeregte Betulichkeit* für die heutige Situation wird zum innersten Verderb, weil sie eine Grundtäuschung großzieht, die Meinung nämlich: | mit der Besinnung auf die heutige Situation fange das ernsthafte Fragen an – hier liege die vielgenannte und nie vollzogene »Entscheidung«. Dieses Verfahren der Situationsbetrachtung und seine Bewertung ist aber *nur eine willkürliche und dazu verkehrte Übertragung* der Haltung moralischer Selbstreflexion auf das Verhältnis zur

Geschichte und diese selbst. Allein, noch immer ist die Geschichte in ihrem Wesen hintangehalten und verdorben worden, wenn die Moral sich einmischte. Das Hinter-der-Situation-Her-Laufen täuscht Nähe zur Wirklichkeit der Geschichte vor und ist doch das *ungeschichtlichste Gebaren*, das ausgedacht werden kann.

c) Die Feststellung der heutigen Situation durch
Friedrich Nietzsche

Das heute immer wieder und in den verschiedensten Formen vorgenommene Abschildern der heutigen Situation ist nicht nur in sich verkehrt, sondern außerdem auch überflüssig und zwar schon seit langem. Schon vor zwei Menschenaltern ist die heutige Situation festgestellt worden – *durch Friedrich Nietzsche*. Ja, noch mehr: sie konnte allein damals festgestellt werden und allein durch ihn. Die jeweilige heutige Situation läßt sich nämlich gar nicht auffinden durch das unterhaltsame Abschildern von heutigen Strömungen, Moden und Meinungen; sie wird *nur sichtbar aus einer schöpferischen Voraussicht*, d. h. einer solchen, die um eine wesentliche Aufgabe klar weiß und die dieses Wissen bewahrt und nährt in einem langen Blick aus der Vergangenheit.

Ein solches Feststellen der geschichtlichen Lage in der Tiefe und in dem Ausmaß, wie das Nietzsche vollzog, ist etwas *Einmaliges*, von *einzigartiger Notwendigkeit*; es ist *unwiederholbar*: Dies Vollbringen dieses Werkes wird bezahlt mit dem ungeheueren Schicksal eines großen Menschen. Eine solche Aufgabe kann nicht so nebenbei, als Parergon, erledigt werden, sie verbraucht die ganze, innere und äußere Geschichte eines Menschen vom Range Nietzsches.

Die *völlige Selbsttäuschung*, mit der die Heutigen in ihrem Heute fröhlich plätschern, bezeugt sich vielleicht am deutlichsten in der Tatsache, daß Nietzsche trotz, ja, wegen der endlosen Literatur über ihn, nicht verstanden ist. Nur wenige beginnen heute etwas zu ahnen von der Aufgabe und Verpflichtung, *das Schicksal Nietz-*

sches als Grundgeschehnis unserer innersten Geschichte zu begreifen: d. h. *wirksam* zu machen. Das bedeutet freilich alles andere als etwa Nietzsches Philosophie zu »vertreten«. Keine wirkliche Philosophie läßt sich vertreten, wenn sie wahrhaft verstanden ist. Die »Vertreter« sind immer diejenigen, die nichts verstehen.

Bevor wir uns nicht in den Stand setzen, aus der Kraft einer Zukunft und das sagt zugleich in Kraft der Vergangenheit die Gegenwart verschwinden zu lassen, kurz gesagt, solange uns *nicht diese wesentliche Verwandlung des Wesens der Zeit gelingt*, solange bekommen wir nicht eigentlich zu wissen, was wir meinen, wenn wir »wir« sagen.

Es kann jetzt nur darauf vorgeedeutet werden: wir – nicht als die Heutigen, sondern *als die nachkommenden Vor-fahrer einer verborgenen Geschichte*. –

Wir wollen den Anfang der abendländischen Philosophie aufsuchen. Dazu ist Vorbedingung, daß wir überhaupt imstande sind, mit dem Anfang anzufangen. Das erfordert, die Nähe des Anfangs zu erfahren. Dazu bedarf es des Hinweises auf die mögliche Nähe des Anfangs *in unserem Dasein*. Hierzu müssen wir uns auf uns einlassen. Das besagt weder: uns psychologisch-analytisch zergliedern noch über die heutige Situation unterhaltsame Geschichten erzählen. |

16

§ 10. Das begründende Sagen vom Sein

a) Das Kennzeichen des Anfangs

Wie sollen wir die Nähe des Anfangs in unserem Dasein *anzeigen*? Woran kann der Anfang uns dabei *kennlich* werden? Ohne genügend sicheres und deutliches Kennzeichen möchten wir uns da leicht versehen. Was wissen wir bis jetzt aufgrund unserer vorangegangenen Betrachtungen vom Anfang? Wir »kennen« den Ausspruch des Anaximander, wobei wir hier jetzt n. 1 und 2 zusammennehmen; »kennen«? Wie denn, haben wir unser Ver-

ständnis des Gehaltes dieses Ausspruchs nicht selbst nachträglich in Zweifel gezogen, indem wir sogar die Bedingungen für ein solches Verstehen bei uns vermißten? Damit würde doch der Ausspruch selbst zu einem höchst fragwürdigen Kennzeichen für den Anfang.

Soll demnach die ganze Auslegung zurückgenommen werden? Nein – aber zuzugeben ist, daß ihre bisherige Bewährung nicht ausreicht und ihre weitere Rechtfertigung einer späteren Gelegenheit aufbehalten bleibt. Das schließt nicht aus, daß wir dem Ausspruch etwas entnehmen, was kennzeichnend ist für den Anfang. Und dabei brauchen wir uns jetzt auch nicht auf den eigensten und innersten Gehalt, der gerade strittig sein möchte, berufen. Wir entnehmen dem Ausspruch nichts, sondern nehmen ihn vollständiger. Wir nehmen jetzt *nur das* in Anspruch, was daran *unbestreitbar* und *gleichsam handgreiflich* »vorliegt«. Und was ist das? Folgendes: der Ausspruch spricht über τὰ ὄντα, das Seiende, indem er etwas vom Sein des Seienden sagt und das über das Seiende Gesagte irgendwie zu begründen sucht, inwiefern das Seiende so sein muß, wie es ist (vgl. das γάρ und ἀρχή). Kurz:

Der Ausspruch ist ein begründendes Sagen vom Sein über das Seiende. Das kennzeichnet unbestreitbar das älteste Zeugnis der abendländischen Philosophie, mithin den *Anfang*, *soweit wir ihn kennen*. Diese Einschränkung müssen wir zunächst noch beifügen mit Rücksicht auf den vorläufig noch möglichen Einwand, daß doch das älteste erhaltene Zeugnis nicht notwendig auch schon den *ersten* Anfang betreffen muß. Das älteste Zeugnis kann sehr wohl jünger sein als der wirkliche Anfang, ja dieser ist vielleicht überhaupt nicht bezeugt. Eine Frage, die freilich nur scheinbar von großer Tragweite ist.

b) Der Ausspruch als Antwort auf eine Frage

Soweit wir also zurückgehen können, ist dieses das *Eigentümliche des Anfangs*: das begründende Sagen vom Sein über das Seiende.

Wir dürfen das für ein vorläufiges Kennzeichen des Anfangs nehmen. Daß da im Einzelnen vom »Grenzenlosen«, vom Fug und Un-fug, von der Zeit und vom Erscheinen gehandelt wird, wollen wir zwar fortan nicht mehr vergessen, aber zunächst auch nicht weiter in Anspruch nehmen.

Aber ist dieses Sagen vom Sein über das Seiende *nur ein Kennzeichen* des Anfangs? Ist denn *solches Sagen* nicht der *Anfang selbst*? Gesetzt, daß vordringlich gesagt wird, der Ausspruch sei nicht nur das älteste Zeugnis aus dem Umkreis des Anfangs, sondern der wirkliche erste Anfang selbst, auch dann dürften wir in diesem Ausspruch nicht den eigentlichen Anfang sehen. Weshalb nicht? Wir entnehmen dem Ausspruch: er ist ein *begründendes* Sagen. Das Begründen sagt den Grund, sagt: das Sein habe »darum« und »deshalb« die aufgesagten Charaktere. Das »Darum« und »Deshalb« ansagen heißt aber *in Rückbeziehung auf ein Warum? und Weshalb?* sprechen, mithin *auf eine Frage Bezug nehmen*. Solches Sagen nennen wir eine *Antwort*.

Der Ausspruch ist nicht einfach eine Aussage, sondern er ist Antwort. Der Gehalt des Ausspruchs mag in sich und auch für die Auslegung noch so strittig sein, unbestreitbar ist er als Antwort wesentlich verwurzelt in einem Fragen. Der Anfang kann also nicht im Ausspruch als solchem liegen, sondern in dem Fragen, das der Ausspruch beantwortet. Das begründende Sagen als mit dem Grund antwortendes Sagen enthält das Fragen in sich. *Der volle Gehalt des Ausspruchs ist gar nicht gefaßt, wenn dieses Fragen beiseite gelassen wird.* Denn dieses Fragen ist nicht etwa nur die Weise, wie es zur Antwort kommt, die Entstehungsart des Ausspruchs, die weggelassen werden könnte, nachdem er einmal entstanden ist. Vielmehr – der Spruch spricht gar nicht als er selbst, wenn er nicht antwortend spricht, d. h. zugleich und zuvor als Frage gesprochen wird. –

Wenn also der Ausspruch nur als Aussage mitgeteilt und in solcher Mitteilung weitergegeben wird, dann bleibt die Mitteilung wesentlich unvollständig. Auch wenn man den Gehalt des Ausspruchs noch so weitläufig erläutert und etwa mit anderen

vergleicht, dadurch wird er nicht mitgeteilt; denn es wird keine Möglichkeit gegeben, an seinem vollen Gehalt teilzunehmen, d. h. mitzufragen. Solange und so oft der Ausspruch nur als Aussage vor- und nachgesagt wird, bleibt die Mitteilung aber nicht nur wesentlich unvollständig, sondern diese Un-vollständigkeit bringt mit sich eine völlige *Verkehrung seines Charakters*. Daß hier ein Fragen sich ausspricht, bleibt dann, wenn es überhaupt beachtet wird, etwas Beiläufiges, Allzusebstverständliches, auf das man sich nicht weiter einzulassen braucht.

c) Das Fragen als Erfragen des Seins

Allein nur, wenn wir das in ihm sich aussprechende *Fragen mitfragen*, fassen wir das *Anfängliche* des Ausspruchs, seinen *Anfangscharakter*: Als bloße Aussage genommen ist der Ausspruch gar kein Anfang, sondern höchstens das Ende einer Überlegung, die, wenn das Ergebnis erst vorliegt, genau so gleichgültig wird, wie das Gerüst, wenn das Haus steht. Sprechen wir dann vom »Anfang der abendländischen Philosophie«, dann meinen wir nicht das, was »am Anfang«, d. h. | in der ersten Zeit an Sprüchen und Aussprüchen vorliegt, sondern wir verstehen darunter das *Anfangen selbst*, das in solchen Sprüchen sich allenfalls ausspricht: der Anfang als *Geschehnis* – und nicht das erste abgelöste liegengeliebene Ergebnis, hinter das wir nicht mehr zurückkönnen. *Der Anfang ist also ein Anfangen in der Weise eines Fragens*. Auf der Suche nach einem Kennzeichen für den Anfang hat sich uns das Wesen des Anfangs näher bestimmt. Der Anfang als Anfangen; das Anfangen als Fragen; das Fragen als Erfragen des Seins; das Fragen als *Seinsfrage*. Läßt sich dieses Fragen näher kennzeichnen? Fürs Erste nur soweit, als wir das zugehörige Antworten kennen – den Ausspruch. Der wurde zuletzt gefaßt als: begründendes Sagen vom Sein über das Seiende.

Worüber geantwortet wird, im Umkreis dessen hält sich das Fragen. An das Seiende wenden wir uns fragend, was es, das Seiende,

sei. Das Seiende ist das *Befragte*. Woraufhin wird es befragt? Auf das hin, was das Seiende als ein Seiendes bestimmt, auf das Sein. Darnach wird gefragt. Das Sein ist das Ge-fragte. Wir sehen aber: das Sagen ist begründendes Sagen des Seins. Es wird nicht einfach angesagt, was das Sein sei, sondern warum es diesen Charakter hat. Das Fragen nach dem Was entfaltet sich zum Fragen nach dem Grunde des Was. Das Fragen ist ein *Aufsuchen des Wesens-Grundes*, ein *Ergründen* des Seins. Dieses ergründende Fragen nach dem Sein des Seienden nennen wir das *Erfragen des Seins*.

d) Das Wesen der Frage und die verschiedenen Frageweisen

Das Anfangen: das Erfragen des Seins des Seienden, oder wie wir verkürzt sagen: *die Seinsfrage*. Damit haben wir ein Kennzeichen für den Anfang gewonnen. *Wo dergleichen uns begegnet, wie die Seinsfrage und das damit im Bunde geht, da ist der Anfang in der Nähe*. Doch – was ist das selbst: die Seinsfrage? Das ist uns jetzt doch nur ein Titel. Was *überhaupt eine Frage* ist, das mag uns zur Not geläufig sein, mindestens so weit, daß wir jederzeit leicht eine *Frage tun*, d. h. ein Fragen vollziehen und es als ein solches in Anspruch nehmen können. Z. B. *diese alltäglichen Fragen*: was geht da vor? Wer hat gesiegt? Wann ist das Examen? Wo finden die Übungen statt? Ist das Buch erschienen? Warum fällt die Vorlesung aus? (Vgl. unten S. 25 *mi.*) *Frageweisen*, die wir formelhaft benennen können: die Was-Wer-Wann-Wo-Fragen; die Ob-Fragen, die Warum-Fragen. In den Formen dieser Fragen können wir endlos Vieles befragen.

Wir können es nicht nur, wir tun es ständig, und nicht nur und erst dann, wenn wir die Fragen in Fragesätzen oder bloßen Frageworten – wo? warum? – aussprechen; *vielfach fragen wir unausgesprochen*, und das besonders, wenn wir *bei uns selbst anfangen* und fragend unserem jeweiligen Verhalten seine Weisung suchen und sichern. Vielfach ist das Fragen aber *Anfragen bei* den ande-

ren und wird zum *Mitfragen* mit diesen. Wir können dabei unser Fragen auch bloß durch die Weise des Blickes ausdrücken, oder etwa unser Fragen, ob etwas so und so ist, durch ein Achselzucken kundgeben. (Zweifelsfrage!)

In ganz anderer Hinsicht wieder gibt es Fragen, die *flüchtig* auftauchen und auch schon beantwortet sind; solche aber auch, die *bestehen* bleiben: die soziale Frage; die Ostfrage; die Wehrfrage; in der klassischen Philologie gibt es die »homerische Frage«; in Bayern besonders die Bierpreisfrage u.s.f.

Wieder in anderer Hinsicht können wir unterscheiden: *Erkundungsfragen*, *Prüfungsfragen* und *Ausdrucksfragen*. Zu den Erkundungsfragen gehören dann alle jene, in denen nach dem Gefragten selbst gefragt wird. Das ist in den Prüfungsfragen nicht der Fall; da wird nur gefragt, ob der »Gefragte« die Frage kennt und beantworten kann. Und die Ausdrucksfragen (rhetorische) sind nur im sprachlichen Ausdruck Fragen, ihrer Meinung nach aber Behauptungen, Überzeugungen, Aufforderungen und dergleichen.

Und in noch anderer Hinsicht gibt es weit auseinanderliegende Formen: *Scheinfragen* und *Schicksalsfragen*. Was und wie in der Scheinfrage befragt und gefragt wird, ist gar nicht ursprünglich und unmittelbar angeeignet; es wird durch das Fragen nicht aufgelockert und gelichtet, erhellt, sondern verdunkelt und verstellt. Die Aufmachung solcher Fragen *täuscht Anteilnahme* an einer Sache vor und erzeugt doch nur Bodenlosigkeit. Solche Scheinfragen (Scheinfrage: ob Idealismus oder Realismus?) können eine ganze Literatur hervorbringen, und es gibt Gelehrte und wissenschaftliche Richtungen und Schulen, deren Tätigkeit nur darin besteht, durch Fortzeugen von Scheinfragen die Dinge bis zur Unkenntlichkeit zu verwickeln und der Bodenlosigkeit ihrer Wissenschaft den Fortbestand zu sichern. Es gibt andere und das sind die Seltenen, die durch eine einzige Frage die Sache auf das Wesentliche vereinfachen und so wesentlich von der Stelle bringen. Und was eine Schicksalsfrage ist, darüber wollen wir zunächst nicht weiter reden.

Diese *grobe Übersicht* soll nur dazu dienen, das Phänomen der Frage und des Fragens anzuzeigen. Dahinter steht allerdings die Aufgabe zu klären: *was überhaupt* dergleichen wie das Fragen *für ein Verhalten ist*, ob als eigenständiges Verhalten überhaupt anzusprechen? Ferner zu ergründen: wie so etwas wie das Fragen möglich ist; *welches Wesen* allein fragen kann oder sogar fragen *muß*? Daß ein Gott nicht fragen kann, nicht etwa weil er aus irgendeinem Grunde unfähig dazu wäre, sondern weil er dazu überhaupt nicht fähig sein darf, soll er ein Gott sein. Daß ein Tier nicht fragen kann, weil es überhaupt nicht zu fragen braucht, aus anderen Gründen freilich als ein Gott. Daß der *Mensch* fragen kann, ja, sogar muß, daß mithin auch nur der Mensch etwas ungefragt lassen kann, so zwar, daß er durch solches *Nichtfragen* zugleich *entscheidet*, was er von sich selbst hält und wie er genommen sein will. *Das sind vielerlei meist noch gar nicht eigentlich gestellte, geschweigedenn gelöste Fragen über die Frage.* Wozu auch die Frage gehört, inwiefern und in welchen Grenzen über die Frage gefragt werden kann.

18 Mit diesem Ausblick kehren wir zurück *zu unserer Frage*, oder vorsichtiger gesprochen: zu der Frage, die uns zu diesen Hinweisen veranlaßte, zur Seinsfrage. Was ist das für eine Frage? Wir sagten bereits: das Seiende wird befragt hinsichtlich des Seins und das so gefragte Sein soll im Grunde seiner Möglichkeit ergründet werden. Wir sagten: das Sein wird erfragt. |

e) Die Seinsfrage als die ursprünglichste, erste und letzte Frage

Unter welcher der oben bezeichneten Formen des Fragens gehört also die Seinsfrage? Wir fragen: was ist das Seiende? Wasfrage; und fragen: warum hat das Sein dieses Was? Warumfrage. Demnach eine *Verkoppelung einer Wasfrage mit einer Warumfrage.* Sehen wir zu!

Wir hören z. B. plötzlich im Gesträuch ein Rascheln und fragen: was bewegt sich da, was ist das? Eine Wasfrage! Wonach fra-

gen wir da? Nach dem einzelnen Tier etwa, das sich vermutlich da bewegt. Vielleicht ist es auch nur ein Windstoß, der in die Blätter gefahren ist. Was ist das? Eine Amsel oder ein Fink, ein Eichhörnchen oder eine Eidechse. Betrachten wir eine zweite Wasfrage: z. B. was ist das – ein Buch? *Jedesmal fragen wir »was ist das« und doch in ganz verschiedener Hinsicht.* Im ersten Fall wollen wir nicht wissen, was eine Amsel, was ein Eichhörnchen ist, sondern ob ein Einzelnes dieser Art sich hier bewegt. Was ist (es), daß dieses Rascheln vor sich geht? Wir suchen am Leitfaden möglicher Arten von solchem, was sich hier bewegen könnte, das einem Einzelnen, wirklich einer Art Zugehörige. Dagegen im zweiten Fall fragen wir nicht, ob das vorliegende Einzelne Ding ein Buch sei, sondern was das sei – Buch. Dort wird gesucht, als was das X zu bestimmen sei, hier ist das Vorhandene bestimmt – Buch, und es wird nach dem Bestimmenden selbst, nach dessen Was gefragt, nach dem Wassein.

Offensichtlich ist die Seinsfrage eine Wesensfrage. Was ist das Seiende, worin besteht sein Wesen?¹⁹ In seinem Sein! Ist das eine Antwort? Wir werden sogleich fragen: welches ist das Wesen des Seins? Diese Wesensfrage hat verschiedene Stufen. Aber dieses Eigentümliche gilt von jeder Wesensfrage – was ist ein Buch? Antwort: ein Gebrauchsding. Abgesehen davon, daß dies keine hinreichende Wesensbestimmung des Buches ist, vielleicht aber eine notwendige, können wir sogleich weiterfragen: welches ist das Wesen eines Gebrauchsdinges und von da wieder weiter. Doch wie weit geht dieses Und-so-weiter? Vor allem, wenn wir fragen: was ist das Sein? »Ist« da überhaupt darüber hinaus noch etwas möglich, wonach gefragt werden könnte, und was als Grund des Wesens des Seins herausgestellt und gesichert werden könnte? Etwas, was angegeben werden könnte als solches, das *es gibt*? Oder kommt, wenn wir *vom Sein weitergehen*, nicht sogleich und unausweichlich das *Nichts*, womit zugleich jede Möglichkeit eines Grundes abhanden kommt, nicht mehr Grund, sondern nur noch

¹⁹ »Wesen«, Wesensfrage – nicht jede Wasfrage eine Wesensfrage: was kostet die Fahrt?

Ab-grund. (Unterschied des grund-losen und ab-gründigen Fragens.)

Dann wäre die Seinsfrage zwar eine Wesensfrage, aber *doch eine ausgezeichnete*: ein ergründendes Fragen, das im Rückgang auf den Grund *notwendig*, nicht zufällig *an den Abgrund* gelangt. Noch mehr – die Seinsfrage ist nicht nur *eine* Wesensfrage u. a., obzwar eine Ausgezeichnete, sondern sie ist *die* Wesensfrage in dem Sinne, daß sie überhaupt die *Möglichkeit jeglicher Wesensfrage sichert*, denn Wesen meint das Was-sein eines Seienden: Was-sein eine Weise des Seins. Solange aber das Sein als solches nicht erfragt und ergründet ist, bleibt jede Wesensfrage unbegründet und dunkel, wenn wir auch noch so häufig und ungehemmt nach dem Wesen der Dinge fragen.

Und schließlich ist die Seinsfrage nicht nur die Wesensfrage schlechthin, sondern überhaupt *die* ursprünglichste, erste und letzte *Frage* überhaupt, die Frage zugleich nach dem, *worin die Möglichkeit jeglicher Frage* verwurzelt ist.²⁰ Die erste und letzte, die tiefste und weiteste, also wohl auch keine Scheinfrage, sondern das äußerste Gegenteil: eine – ja, *die* Schicksalsfrage »des Menschen«. Zwar nicht so des Menschen überhaupt und im allgemeinen, der nie und nirgends ist, sondern des Menschen, dessen Geschichte in ihrem Anfang durch das Fragen der Seinsfrage mitangefangen wurde. Aber eben deshalb, weil diese Frage die Frage dieses Menschen ist, ist sie auch *die vergessenste Frage*. Und weil die Seinsfrage die ursprünglichste Frage ist, deshalb bleibt sie auch gemeinhin verstellt und abgedrängt durch Scheinfragen. Solche Scheinfragen machen sich heute besonders breit in all dem, was man »*Ontologie*« nennt.

²⁰ Also verkehrt gefragt, wenn versucht, in feste Formen einzuschachteln – die Frageform selbst – nur aus der Seinsfrage zu begründen.

§ 11. Das wirkliche Fragen der Seinsfrage

a) Das Fraglichwerden der Seinsfrage

Schön – das ist also die Seinsfrage! Wir haben *über* sie allerlei erfahren, nur nicht sie selbst. Trotz allen Erörterungen über das Fragen überhaupt und die Frageformen und die Einordnung der Seinsfrage unter diese, trotz der auszeichnenden Abhebung der Seinsfrage gegen alle anderen Fragen – die Seinsfrage bleibt uns ein nebelhaftes Gebilde, schließlich eben doch ein bloßer Titel. Und das wird sie bleiben, solange wir nicht *uns aufmachen und diese Frage fragen; nur so, als gefragte Frage*, wird sie uns wirklicher Frage und als solche mögliches *Kennzeichen des Anfangs* und seiner möglichen Nähe als des Anfangens in der Weise eines Fragens. [Hier den bleibenden Zusammenhang aufmachen! Vgl. S. 17 ob.]

Es gilt, jetzt die Seinsfrage *wirklich* zu fragen. Also fragen wir die Seinsfrage ohne Umschweife und Seitenblicke: was ist das Seiende, nämlich hinsichtlich des Seins? Antwort – wir haben keine. Selbst wenn wir eine solche hätten, niemand wird behaupten wollen, daß wir, indem wir die Frage fragen, auch schon die Antwort haben. Doch haben wir mit diesem Fragen *auch nur zum mindesten die Frage?* Besteht denn das Fragen *nur darin*, daß *der Fragesatz und dessen Formel hergesagt und nachgesagt werden?* Was ist das Seiende? Wenn wir wirklich fragen wollen, muß uns da nicht etwas *fraglich* geworden sein? Und wie anders begegnet uns das Fragliche, als daß es uns ins Un-gewisse stellt, in das Un-bestimmte, Un-gegründete, Offene? Das Fragliche bringt uns die Un-ruhe des Hin und Her, des ob-so oder ob-anders, ob-überhaupt. Die Beunruhigung durch das Fragliche kann bis zur Qual sich steigern – quälende Frage. Quält uns etwas, oder auch nur, beunruhigt uns etwas, wenn wir die Frage fragen: was ist das Seiende? Gar nicht, denn das ist eine gleichgültige und »brotlose« Frage, wenn überhaupt eine Frage, mit der wir weder die Reichsfinanzen in Ordnung bringen, noch den 6 Millionen Arbeitslosen Arbeit beschaffen. |

b) Das Fraglose der Seinsfrage

Die Seinsfrage hat für uns nichts Beunruhigendes, vielleicht hören wir sie jetzt *zum ersten Mal* und sie läßt uns kalt – die Frage hat für uns *nichts Fragliches*. Und deshalb können wir sie eigentlich auch nicht fragen.

Doch warum hat die Seinsfrage für uns nichts Fragliches? Etwa weil wir nichts dergleichen finden? Und weshalb finden wir nichts? Weil die Seinsfrage nichts Fragliches bei sich führt. Das wäre eine vorschnelle Behauptung. Haben wir denn schon überhaupt nach dem Fraglichen, darauf die Seinsfrage gehen soll, ernsthaft gesucht? Offenbar nicht. Wie können wir sagen, daß wir nichts finden? Die Seinsfrage erschöpft sich für uns zunächst in der hergesagten Formel – was ist das Seiende als solches? Das Sagen der Formel braucht dabei gar nicht aus einer wirklich fragenden Haltung vollzogen zu sein. Wir fragen erst eigentlich, wenn wir die Frage stellen. Den *Fragesatz nachsagen ist noch keine Fragestellung*.

Was gehört denn zur Fragestellung? Zunächst dieses: daß wir uns *vor* das bringen und stellen, worüber die Frage ergehen soll. Wir nannten es das Befragte. Dieses muß, bevor und indem es von einem Fragen betroffen wird, uns bekannt sein und dabei zunächst außer Frage stehen. Das Befragte ist das zunächst Bekannte und Fraglose. Aber eben dieses Bekannte muß zugleich irgendwie unbekannt sein oder unbekannt werden können, wenn es soll befragt werden können. Das Fraglose muß fraglich werden im Hinblick auf das, woraufhin es befragt wird, d. h. im Hinblick auf das Gefragte.

Die Fragestellung stellt uns nicht nur überhaupt vor das Befragte, sondern scheidet an ihm das Fraglose und Fragliche, so freilich, daß gerade das *Fraglose in seiner Fraglichkeit heraustritt*.

Die Fragestellung besteht also in einem *Sich-Vor-und-Durchfragen zum Befragten als dem irgendwie fraglichen Fraglosen*. Jede Frage hat ihre eigenen Vorfragen, die den Fragebestand ausarbeiten und so den Frager vor das Befragte, Gefragte und Erfragte

stellen. Nur eine so ausgearbeitete Frage ist gestellt, und nur eine so gestellte trägt das Fragliche bei sich und kann deshalb wirklich gefragt werden. Dieses Vorfragen, als Ausarbeitung der Fragestellung, ist nun jeweils verschieden nach der Art der Frage. Ist die Seinsfrage die in jeder Hinsicht ausgezeichnete Frage, dann gilt das auch von der Ausarbeitung der zugehörigen Fragestellung.

c) Das bekannte Seiende und das unbekannte Sein

Versuchen wir also jetzt die Seinsfrage zu stellen. Was ist das Seiende? Ihr Befragtes ist das Seiende. Wie steht es damit? Wir haben darüber gleich in der ersten Stunde Einiges gesagt. Wir finden uns jederzeit inmitten des Seienden vor das Seiende selbst als Seiende gestellt. Und zwar so, daß dieses Seiende eine gewisse Zugehörigkeit zeigt, ohne daß wir das Einzelne durchschauen oder wüßten, wie eine Durchsichtigkeit zu erreichen sei. Das Seiende im Ganzen ist uns im Voraus in gewissen Grenzen vertraut, also bekannt.

Wir wissen in gewissen Grenzen, was jeweils das Seiende ist, ob Tier oder Mensch, ob Stein oder Pflanze, ob Zahl oder Werkzeug; noch einzelner: ob Stock oder Schirm, ob Buch oder Feder, ob Hund oder Vogel. Wir *kennen* das Seiende in dem, *was es jeweils ist. Was fragen wir aber dann noch die Frage: was ist das Seiende?* Wir kennen dieses Seiende als Tafel, als Buch, Treppe, Tür – was es je ist, Wassein, Wesen; und doch kommen wir sogleich in Verlegenheit, wenn wir eindeutig und endgültig sagen sollen, worin das Wesen eines Buches, einer Treppe besteht. So zeigt sich: wir haben zwar eine *gewisse Kenntnis des Wasseins* (Wesens) des Seienden, aber keine *eigentliche Erkenntnis* desselben. Im Unterschied zu dieser nennen wir jene die *Vorkennnis* des Seienden in seinem jeweiligen Was und So. Diese *Vorkennnis* des Wesens gehört zu jener Vertrautheit mit dem Seienden, in die wir hineinwachsen und ohne weiteres unbesehen für uns in Anspruch nehmen.

Das Seiende als das in der Seinsfrage Befragte ist uns in seinem Wesensbestand in gewisser Weise bekannt und fraglos. *Was ist aber nun das Unbekannte und Fragliche?* Unbekannt sind uns gewiß mancherlei Gebiete des Seienden und innerhalb dieser Gebiete das einzelne dazu Gehörige. Aber auch innerhalb bekannter Gebiete ist uns vieles unbekannt. (Geschichte ..., Natur ...) Doch wenn wir im Sinne der Seinsfrage nach dem Unbekannten am Bekannten, dem Seienden, fragen, dann suchen wir nicht etwa die bisher unerforschten Gebiete des Seienden, etwa die Problembezirke der Wissenschaften, wir fragen ja gar nicht, was dieses oder jenes Seiende sei, wir fragen auch nicht, ob dieses oder jenes Seiende sei, sondern wir fragen: was ist *das* Seiende, *es* als *ein solches*, sofern es überhaupt Seiendes ist?²¹ *Was macht Seiendes, gleichviel welcher Art und aus welchem Gebiet, überhaupt zu Seiendem? Wir antworten: das Sein.* Aber mit dieser Antwort beantworten wir nicht die Seinsfrage, sondern geben der Frage allererst ihr Fragliches: das Seiende ist das Bekannte, dessen Sein das Unbekannte. Das Seiende ist das Fraglose. Das Sein das Fragliche. In der Frage: was ist das Seiende? fragen wir nach dem Sein. Wir bringen uns vor das Fraglose in seiner Fraglichkeit. |

d) Die Bekanntschaft mit dem Sein im »ist«-Sagen

Aber wie das? Wie sollen wir »Seiendes« kennen und zugleich das Sein nicht kennen – »Seiendes« – wir können auf dergleichen hinzeigen, solches vorbringen eben doch nur dann, wenn wir es nicht etwa verwechseln mit dem Nicht-Seienden, dem *Nichts*. Vor der Gefahr dieser Verwechslung und solchen Versehens sind wir aber nur dann behütet, wenn wir über ein Kennzeichen verfügen, darnach wir Seiendes von Nichtseiendem unterscheiden. Und wodurch unterscheidet sich das Seiende von solchem, was nicht

²¹ In dieser ausgezeichneten ursprünglichen Wesensfrage auch entsprechend *die Ob-Frage!*

das Seiende ist? *Durch das Sein*, was ja doch dem Nicht-Seienden fehlt. Indem wir also auf Seiendes hinzeigen, solches vorbringen, ja, überhaupt mit Seiendem vertraut sind, kennen wir es, das Seiende, als ein solches. Wir wissen also darum, was »Sein« besagt. *Sein ist uns bekannt*. Aber wir sagten doch, »Sein« sei dasjenige, wonach wir in der Seinsfrage fragen. *Das Seiende ist das Fraglose – das Sein das Fragliche*.

Und nun sehen wir, das Fragliche, das Sein ist uns auch bekannt; ja, muß uns sogar bekannt sein, denn ohne das könnte das Fraglose, das Seiende uns nicht einmal ein Fragloses bleiben. Ja noch mehr, das Sein muß uns auch deshalb bekannt sein, damit es ein Fragliches werden kann, denn wie soll es, das Sein, in Frage gestellt werden, wenn wir es zuvor überhaupt nicht kennen. Kurz: das Seiende ist uns bekannt, *aber auch das Sein*. Und doch haben wir bisher zeitlebens noch nie von dieser unserer Bekanntschaft mit dem Sein die geringste Kenntnis genommen. Seiendes, ja, das begegnet uns, umdrängt uns, durchstimmt uns, nimmt uns gefangen; dem Seienden, wohl, solchem bringen wir uns entgegen, oder wir entziehen uns ihm; wir lassen uns davon treiben oder versinken darin. Aber Sein und gar unsere Bekanntschaft mit dem Sein, das ist uns bisher nicht vorgekommen, ja, wir möchten auch jetzt noch glauben, daß *da nur eine Wortunterscheidung ihr Unwesen treibt*: Seiendes und Sein – eine *Wortklauberei*, hinter der nichts steht, die *uns* jedenfalls nichts angeht! –

Wie steht es um unsere Bekanntschaft mit dem Sein? Zum Sein verhalten wir uns, wenn wir etwas Seiendes erfahren, in dem, wie es *ist*, indem wir also eigens das »ist« sagen. Und wie oft geschieht das nicht, daß wir »ist« sagen oder Abwandlungen? Wie oft sagen wir im Tag: das ist so und so; wie oft gebrauchen wir das »ist«, wie oft haben wir es schon gebraucht und werden es noch brauchen. Mit dem »ist« meinen wir ja doch das Sein von Seiendem. Wir sagen z. B.: »die Tür ist zu«. Wir sehen diese Tür da, wir sehen auch oder können durch Drücken feststellen das »Zu«. Aber das »ist« – *wo in aller Welt steckt das »ist«*, das wir meinen, wenn wir sagen: »die Tür ist zu«? –

Oder können wir das »ist« entbehren als eine sprachlich-grammatische Form, an die wir zwar seit langem gewöhnt, aber nicht notwendig gebunden sind? Z. B. die »Tür – zu« – wie etwa ein Kind sagen mag; und wir selbst, etwa wenn der Soldat meldet: »Befehl ausgeführt«. Das »ist« beidemale fortgelassen. Und es hat sich gar nichts geändert. Allerdings nicht. Beweist das etwas für die Entbehrlichkeit des »ist«? Ganz im Gegenteil – es ist der schärfste Beweis für seine *Unentbehrlichkeit*, für die Unentbehrlichkeit dessen nämlich, was wir dabei verstehen, was aber der Einwand, es sei ein bloßes Wortgebilde, nicht wahrhaben will. Denn auch im »Tür – zu« meinen wir gerade die Tür, als zu-seiende, in ihrem *Zu-sein*. Das Wort »ist« kann wegbleiben; aber mir will scheinen, das, was das Wort »ist« bedeutet, kommt dabei sogar zur verstärkten Erfahrung eben als Zu-sein der Tür – bleibt dabei gar nicht etwa auch weg! – oder als Befehl: »Tür – zu!« – Tür soll zu sein.

Wir verstehen auch hier beim Fehlen des Wortes das Sein und ist – ja, wir müssen es verstehen. Was sollte denn sonst das »Tür – zu« besagen? Vorstellen einer Tür und das sogar gleichzeitige Vorstellen von Geschlossenheit sagt doch nicht das Zu-sein der Tür – ganz abgesehen davon, daß wir auch Geschlossenheit, d. h. Geschlossenheit, ohne das Sein nicht zu verstehen, nicht einmal für sich vorstellen können.

Das Beispiel zeigt uns das weitere: wir verstehen das »ist« und das Sein auch da, wo es nicht im eigenen Wort ausgesprochen wird: z. B. »es regnet«. Hier der sprachliche Ausdruck in der entsprechenden Verbalform: Regen ist jetzt eingetreten und gerade vorhanden. Das »ist« und das »Sein« kann also nicht als bloßer Wortlaut gelten, der nichts weiter besagte, sondern umgekehrt: das »ist« und »sein« kann nur deshalb gebraucht und gesprochen werden, weil darin (etwas) ausgesprochen wird. Und *ausgesprochen* kann es nur werden, weil es vor dem Ausspruch und ohne diesen schon vorhanden ist. Ob wir im einzelnen Fall und wieviel wir im einzelnen Fall uns dabei »denken«, ist eine Frage von minderm Rang. Denn wir haben ja das zweifelhafte Vorrecht, gedankenlos zu reden und zu schreiben. Hätte das »ist« aber überhaupt

keine Bedeutung, dann könnten wir dieses Wort nicht einmal gedankenlos aussprechen. Gedankenlosigkeit besteht ja nur darin, daß wir von der zugehörigen Bedeutung und ihrem Verstehen keinen Gebrauch machen.

Noch mehr – das »ist« und das Sein verstehen wir aber selbst dann, wenn wir *überhaupt nicht* reden und etwa *nur schweigend* das Seiende erfahren, etwa irgendeinen Vorgang wahrnehmen und dabei ohne Verlautbarung vor uns hinsagen: »unerhört« – nämlich: *ist* diese Sache – *ja, dieses Wort braucht nicht einmal innerlich zu erklingen*. Wollen wir jetzt immer noch unsere Bekanntschaft mit dem Sein in Abrede stellen und das »ist« als eine bloße Art zu reden verdächtigen und als bloße grammatische Form belanglos machen? Oder wollen wir uns mindestens dazu bequemen, dieses gleichgültige und vielgebrauchte »ist«, mit allen seinen Abwandlungen natürlich, *ernst zu nehmen*?

e) Die bekannte Vielfältigkeit des Seins in Daß-sein,
Was-sein, So-sein, Wahr-sein

Wir sagen: »die Erde ist«, und meinen dabei dieses Wirkliche in seiner Wirklichkeit, eben dieses: daß die Erde ist – das *Daß-sein*. Wir sagen: »die Erde ist ein Planet«, und meinen dabei das, was die Erde als solche ist – das *Was-sein*. Wir sagen: »die Erde ist rund«, und meinen das, was da als Erde ist, hat solche und solche Beschaffenheit, So und So – *So-sein*. Wir sagen: »die Erde ist ein Planet«, und meinen dabei: es ist so (wahr), daß die Erde in bestimmter Zeit sich um die Sonne bewegt, es ist wahr – *Wahr-sein*. |

21

In allen vier Fällen sagen wir *dasselbe* gleichgültige »ist« und meinen das Sein und verstehen dabei *doch jedesmal etwas anderes*: Daß-sein – Was-sein, So-sein, Wahr-sein.

Und wir verstehen dieses jeweilige Sein *ohne jede weitere Vorkehrung*, das springt uns mit dem »ist« einfach so zu. Da zeigt es sich also: wir sind mit dem Sein nicht nur so obenhin überhaupt bekannt, sondern wir kennen das Sein in seiner Vielfältigkeit.

Und wie sicher kennen wir das Sein! Weit sicherer als das Seiende. Wir sagen: die Tür ist zu. Darüber täuschen! Aber das kann doch dem Zweifel unterliegen, sie kann auch nur angelehnt sein. Ob dieses Seiende in jedem Falle so und so ist, läßt sich bezweifeln, aber was wir dabei unter dem »ist« – Sein und So-sein überhaupt – verstehen, das wird uns gar nicht zweifelhaft, ja, es muß sogar außer Zweifel stehen, damit wir überhaupt bezweifeln können, ob die Tür zu oder nur angelehnt ist! Ob hier und dort etwas vorhanden ist, darüber können wir uns täuschen, aber *Vorhandensein* als solches steht hier außerhalb der Täuschung.

Und weiter – das »ist« und Sein verstehe ich *nicht* etwa *nur für mich*, so etwa wie ich vielleicht bestimmtes Seiendes allein wirklich kenne und andere nicht, so daß ich mich erst mit anderen darüber verständigen muß. Über »ist« und »sein« finden *wir uns immer schon im Einverständnis und Einklang*. Der eine behauptet: die Tür ist zu, der andere: die Tür ist nicht zu. Über ist und nicht-ist, was es heißt – kein Streit.

So wird uns unsere Bekanntschaft mit dem Ist und Sein doch zusehends aufdringlicher. Und doch können wir uns derselben noch entziehen, indem wir zu bedenken geben, unter diesem »ist« und »Sein« können wir uns nichts »vorstellen«. »Tür« »zu«, »Erde«, »Planet«, »rund«, »gut« – aber »ist«? *Wir verstehen nicht, was das eigentlich heißt*, zugegeben, aber damit können wir uns doch nicht all dem, was im Vorigen aufgezeigt wurde, entziehen, daß wir das »ist« und Sein, gesprochen und unausgesprochen und in der Vielfalt seiner Bedeutung, ohne Zweifel und Täuschung in Einverständnis mit anderen verstehen und doch nicht verstehen, was es eigentlich heißt. Allerdings – wir verstehen nicht, was das eigentlich heißt, wir verstehen es nicht in seinem Wesen; und daher: wir haben davon *keinen Begriff*. Aber wieviel ist uns doch bekannt, wovon wir keinen Begriff haben, bezüglich dessen wir noch nicht zu einem Begriff vorgeedrungen sind. Das gehört gerade zu der Art und Weise unserer Bekanntschaft mit dem Sein, daß *wir es verstehen und doch nicht begreifen*, daß wir es vor allem Begriff verstehen.

Und auch dieses gehört zu unserer Bekanntschaft mit dem Sein, daß wir ihrer gar nicht achten. Es bleibt uns gleichgültig, ja noch mehr, es ist uns *nicht einmal gleichgültig*, denn hierzu wäre notwendig, daß wir darauf aufmerksam geworden wären, um es allsogleich und für immer auf die Seite zu schieben. Nicht einmal gleichgültig, sondern ganz *vergessen*, gar nicht da ist das Sein, sondern nur das Seiende.

Wie soll uns da je das Sein fraglich werden, wo es ohnehin außer jedem Zweifel, aber dazu noch als dieses ganz vergessen ist?

f) Der Tatbestand des Seinsverständnisses
(Zusammenfassung)

Es ist das Fragloseste! Mit dem »ist« und dem »Sein« bleibt es also doch eigenartig bestellt. Und da so viel gleichgültige Dinge in der Welt geschehen, denen wir unser Augenmerk schenken, dürfen wir uns auch einmal für einen Augenblick dazu herbei- und herablassen, diesen Tatbestand, den wir eben verfolgten, etwas festzuhalten. Es handelt sich um die Bekanntschaft mit dem »Sein«, die wir uns verdeutlichen am Verstehen des »ist« und demgemäß all der Abwandlungen dieses »Hilfszeitwortes«. Dieses Verstehen gilt nicht dem Wort und seiner Bedeutung, sondern dem in dieser Wortbedeutung bedeuteten Sein. Wir nennen den Tatbestand *das Seinsverständnis*. Wir sprechen zunächst von einem *Tatbestand* lediglich im Hinblick darauf, daß wir das sogenannte jetzt erst einmal aufweisen. In welcher Weise und in welchem Sinne dieser Tatbestand besteht, ob überhaupt dieser Titel eine mehr als vorläufige Kennzeichnung des Seinsverständnisses darstellt, bleibt jetzt offen. Wir versuchen jetzt nur die aufgezeigten Momente einheitlich und in einer gewissen Ordnung zusammenzusehen.

1. Das Seinsverständnis erstreckt sich auf die ganze Weite des Seienden im Ganzen in seine verschlungene und zerfahrene Vielfalt seiner Reiche und Schichten – Natur, Geschichte, Kunstwerk, Zahl, Raum, das Göttliche und dergleichen.

2. Das Sein und »ist« gliedert sich dabei selbst über diese einzelnen Reiche und Bereiche hinweg wie von selbst in das Was-sein, Daß-sein, So-und-So-sein, Wahr-sein, ohne daß diese Gliederung eigens herausgehoben wird.

3. Das Seinsverständnis kann sich zwar aussprechen im »ist«, bleibt aber an diesen sprachlichen Ausdruck nicht gebunden, sondern bekundet sich in aller Rede und jeder Redeform; es herrscht auch im schweigenden Erfahren des Seienden.

4. Das Seinsverständnis ist frei von Täuschung und unberührt vom Zweifel.

5. Über das im Seinsverständnis verstandene Sein herrscht Einverständnis mit den Mitmenschen.

6. Das im Seinsverständnis Bekannte ist zwar mit Sicherheit verstanden, aber nicht begriffen. Das Seinsverständnis ist vorbe-griffliches.

7. Das im Seinsverständnis Verstandene ist als solches uns gleichgültig, das Seinsverständnis bleibt unbeachtet.

8. Nicht nur unbeachtet, sondern einfach vergessen, aber trotz des ständigen Gebrauchs unverbraucht.

9. Das so bekannte Sein und das Verständnis stehen in jeder Hinsicht außer Frage – das schlechthin Fraglose.

Diese Charakteristik des Seinsverständnisses ist weder erschöpfend noch gar in der ursprünglichsten und gar einzigsten Durchblicksrichtung vorgenommen. Aber sie sagt uns genug hinsichtlich dessen, was wir jetzt wollen. |

22

g) Die Fragwürdigkeit des Fraglosesten

Wir wollen ja die Seinsfrage im Unterschied zu einem bloßen Hersagen des Fragesatzes: »was ist das Seiende?« wirklich fragen. Hierzu muß, wie sich zeigte, die Frage als solche gestellt sein. Die Fragestellung geschieht in der Ausarbeitung der Frage durch das Fragen der »Vorfragen«. Diese suchen die Umgrenzung für das, *was* befragt wird und *wonach* gefragt wird. Befragt wird das

Seiende und gefragt ist nach dem Sein. Das Seiende ist das Fraglose und das Sein das Fragliche? Aber ist das Sein das Fragliche? Die Charakteristik des Seinsverständnisses zeigt uns: das Sein ist überhaupt das Fragloseste. Wenn das, dann steht es am weitesten außer jeder Frage. Dergleichen aber ist offensichtlich am seltensten und schwersten in die Frage zu stellen. – Und nun merken wir auch, weshalb das Hersagen der Frage: »was ist das Seiende?«, also das Herfragen nach dem Sinn – für uns so gar nichts von einem Fragen hat. Weil das Fragliche so völlig fehlt. Aber zugleich sehen wir: das Fragliche fehlt uns, nicht etwa insofern das Sein überhaupt nicht da ist, sondern *es zu sehr da und zu nah ist als das Fragloseste*.

Also gilt es, dieses Fragloseste erst *fraglich* zu machen. Aber wie geht solche Veränderung vor sich? – Etwa so, wie wir das offenstehende Fenster schließen und in seinem Zustand abändern, zumachen? Sollen wir das uns fraglose Sein irgendwie abändern, damit es fraglich wird, oder sollen wir es gerade umgekehrt so lassen, wie wir es im Seinsverständnis dahaben und dann nachsehen, inwiefern und inwieweit an ihm etwas zu erfragen ist? Läßt sich das Fragliche einfach so feststellen? Nein. Was wir überhaupt keiner Frage würdigen, daran werden wir auch nie etwas Fragliches finden. Fraglich kann uns nur jenes werden, was uns *im Voraus fragwürdig* ist – würdig befragt und gefragt zu werden. Nur wo überhaupt ein Fragwürdiges, da der mögliche Spielraum für Fragliches und Fragloses.

Solange uns mithin das Sein überhaupt nicht *fragwürdig* wird, können wir an ihm auch nichts Fragliches aufzeigen und so das Fragen darauf ausrichten, stellen.

Aber wie soll uns das Sein *fragwürdig* werden, solange wir es nicht hinreichend kennen, um zu entscheiden, ob es solche Würde hat oder verdient? Allein, wir kennen das Sein doch. Es ist uns nur allzubekannt. Auf dieses Allzubekannte beruft man sich doch, wenn man versichert, daß wir uns bei dem »Sein« und »ist« nichts weiter denken und denken können. Aber vielleicht ist diese Feststellung und Behauptung nun nur eine Gedankenlosigkeit, die

um nichts besser und berechtigter wird, wenn sie gar noch folgerete: weil man sich unter dem »Sein« und »ist« gemeinhin nichts weiter denkt, *deshalb* ist das auch »nichts weiter« als ein bloßes Wort und eine grammatische Form, die uns zum Narren hält. Als ob damit etwas entschieden wäre, daß man es in das Gebiet des »bloßen« Sprachgebrauchs abschiebt; als ob wir so ohnehin wüßten, was ein Wort ist und gar was Sprache ist und was Sprachgebrauch ist. Wie wenig wissen wir vom Wesen der Sprache? – So wenig wie vom Wesen des Seins.

Aber ist es denn überhaupt so ausgemacht, daß wir uns bei dem Wort »Sein« nichts weiter denken? Wir müssen all dem eine Strecke weit nachgehen und uns näherzubringen versuchen, was wir denn da meinen, wenn wir das Sein verstehen. *Vielleicht* stoßen wir da auf solches, das einer Frage *würdig* werden *könnte*, was daher in irgendeiner Hinsicht fraglich gemacht werden *müßte* und so die Notwendigkeit der Seinsfrage erweisen *dürfte*.

Seit der ersten Stunde dieser Vorlesung sprechen wir vom Sein des Seienden – das Sein, obzwar kein bloßer Wortlaut, so doch eine recht unbestimmte Bedeutung. Und diese gibt sich wie Leeres, das Leerste Unfaßlichste und doch wieder jenes, was jegliches Seiende und das Seiende im Ganzen als ein solches »bestimmt«.

Und *allgemach werden wir unsicher und ungeduldig*, ob *wir uns da überhaupt jemals auf einem sicheren Weg finden* und dem näher kommen, was da Sein besagt.

§ 12. Die Erinnerung an den Sprachgebrauch

a) Werden, Sollen, Denken und Schein

Diese lästige Frage wird aber doch einfach beseitigt, indem wir die Wortbedeutung aus der Wortgeschichte und der Wurzel des Wortes feststellen, auf diese Feststellung uns berufen.²² Aber die-

²² Vgl. □ Das Sein. [Vermutlich in Zum Ereignis-Denken, GA Bd. 73.]

ses Verfahren ist ebenso einfach wie gefährlich, denn es könnte sein, daß die Wurzelbedeutung längst abgestorben ist, ja, so, wie wir sie vielleicht festzustellen glauben, gar nie im Gebrauch war. Vor allem aber – wir wollen ja *nicht nur die Bedeutung* eines Wortes kennen lernen, sondern jenes, *was uns in der Bedeutung* bedeutet und zu *verstehen gegeben* wird.

Andererseits können wir nicht ohne Hinblick auf die Sprache und den Sprachgebrauch auskommen, zumal dann nicht, wenn wir die Sprache selbst nicht als etwas Beiläufiges, als ein bloßes Werkzeug des Gedankenausdrucks und der Vermittlung nehmen. Ja, wir verfolgen jetzt sogar einen Sprachgebrauch und zwar einen solchen, in dem wir uns seit langem bewegen. Und zwar verfolgen wir ihn nicht auf seine Etymologie, sondern auf den uns geläufigen Bedeutungsgehalt, d. h. aber auf das, worin *sich unser Seinsverständnis* unmittelbar ausspricht. |

23

Wir erinnern noch einmal daran, daß wir Sein gebrauchen für das Seiende im Ganzen. Das Sein – das Weitesten, was seine Grenze nur am Nichts findet, nur an diesem seine Schranke und Einschränkung, gesetzt, daß wir überhaupt dergleichen vom Nichts sagen dürfen.

Aber nun zeigt uns die *Erinnerung* an den geläufigsten Sprachgebrauch doch noch etwas ganz anderes. Sein unterscheiden wir vom *Werden*; Sein heben wir ab gegen das *Sollen*; Sein setzen wir entgegen dem *Denken* im weiteren Sinne; Sein scheiden wir vom *Schein*.

Hieraus entnehmen wir leicht: 1.) Durch solche Entgegensetzungen wird die Bedeutung von Sein offensichtlich *eingegrenzt*. 2.) Diese Eingrenzung geschieht in *verschiedener* Hinsicht. 3.) Auf Grund dieser verschieden gerichteten Eingrenzungen erfährt »das Sein« seine vielseitige *Bestimmtheit*. 4.) Sofern wir aber uns unausgesetzt in diesem Sprachgebrauch bewegen, muß uns die vielseitig bestimmte Bedeutung des »Seins« eben doch in einer *eigentümlichen* Unverwechselbarkeit und Sicherheit vertraut sein. 5.) Diese eingegrenzte und bestimmte Bedeutung von Sein läuft her neben der weitesten und unbestimmten.

Wir versuchen zunächst, uns diese Abhebungen des Seins gegen Werden, Sollen, Denken, Schein etwas näherzubringen. Dabei leitet uns die Absicht, das festzulegen, was sich aus diesen Abhebungen für die bestimmtere Eingrenzung des »Seins« ergibt.

*Sein und Werden.*²³ Diese Unterscheidung ist geläufig und zwar nicht etwa nur innerhalb des philosophischen Sprachgebrauchs. Die Unterscheidung will offenbar sagen: was wird, das ist noch nicht; was ist, das braucht nicht erst zu werden. Was ist, das Seiende, hat das Werden hinter sich gelassen und widersteht künftig seinem Andrang.²⁴ Im Werden aber finden wir jedenfalls dergleichen wie *Wechsel*, Übergang von-zu, Un-rast. Sofern dem Werden das Sein entgegensteht, besagt hier Sein soviel wie Bleiben, *Beharren*. Das Seiende ist das Beharrende, Fertige, endgültig Rastende; das werdende das Rastlose, Fließende.

Sein und Sollen. Der besonderen Fassung nach ist uns diese Unterscheidung seit Kant und Fichte geläufig, der Sache nach aber viel älter. Solches, was wir sollen, verstehen wir als Forderung, Anspruch, Aufgabe und Pflicht. Wir sollen tun oder einhalten das Gesollte, das sich selbst als solches gibt im Sollen. Unter dem Sollen versteht man dann eigentlich das *Gesollte als solches*. Und in solcher Bedeutung steht es dem Seienden und dessen Sein entgegen. Das Gesollte, was noch aus- und bevorsteht, noch nicht ist. Das Seiende gilt hierbei als jenes, was nicht erst gesollt wird, sondern was schon getan und eingehalten und erledigt ist, das Durchgeführte, Erledigte und als solches Verfügbare. Oder das Seiende ist unterschieden vom Gesollten in der Weise, daß damit gemeint ist jenes, *was überhaupt nicht gesollt werden kann*, was an sich nicht zur Aufgabe eines Tuns und Herstellens werden kann, was sich von selbst ohne Zutun macht und darbietet und so jederzeit ohnehin schon zur Verfügung (im Vorhandenen) steht.

Sein und Denken. In dieser Unterscheidung wird »Denken« in

²³ Vgl. unten S. 41. Parmenides.

²⁴ Vgl. die Neubearbeitung S.S. 35, S. 38ff. [Martin Heidegger: Einführung in die Metaphysik. GA Bd. 40. Hrsg. von Petra Jaeger. Frankfurt am Main 1983, S. 103 ff.]

einem *sehr weiten* Sinne genommen, so wie Vorstellen oder gar Bewußthaben oder Erleben, so daß wir die Abhebung auch in die Formel bringen können: *Sein und Bewußtsein*, Sein und Erlebnis (Leben). Und nimmt man für Bewußtsein als Grundcharakter das Ich, das Subjekt, dann besagt Sein und Denken soviel wie *Objekt und Subjekt*. Wenn auch die drei genannten Formeln sich nicht ohne weiteres decken, wir sehen doch sofort, in welcher Bedeutung jetzt das Wort »Sein« fungiert. Gemeint ist das Seiende im Sinne dessen, was gegenüber steht, Gegenstand, Objekt und an sich Vorhandenes, an sich vorhanden und als solches gedacht, vorgestellt, bewußt werden kann. Sein – die Vorhandenheit im Unterschied zur Gedachtheit, Bewußtheit, Erlebtheit. (Sein und Leben).

Sein und Schein. Was Schein ist, das sieht eben nur so aus wie Seiendes, ist es aber nicht. D. h. Sein bedeutet jetzt soviel wie *Wirklichkeit*, Echtheit, Wahrheit. Das Seiende – das Wirkliche, Echte, Wahre gegenüber dem nur Vorgemachten, Vorgespielten als eingebildeten Vorgetäuschten. Das Wirkliche, Handgreifliche, Vorhandene, was standhält und nicht zerflattert in ein willkürlich Zurechtgemachtes.

b) Die Vorläufigkeit und Enge der Seinsfrage

Nehmen wir jetzt einmal die vier Entgegensetzungen, in denen »das Sein« steht, zusammen, dann wird es zunächst freilich schwerfallen, *eine einheitliche Beziehung* zwischen Werden, Sollen, Denken, Schein zu ermitteln – fast willkürlich. Um so eindeutiger aber und faßlicher ist die Bedeutung des Seins, die in allen vier Entgegensetzungen zum Vorschein kommt. Sein bedeutet: Beharren, Bleiben, Rasten, Zur-Verfügung-Stehen, Vorhandenheit, Handgreiflichkeit und Wirklichkeit. Zwar immer noch verschiedene Titel, die nicht schlechthin derselben Bedeutung, und doch finden sich diese Bedeutungen einheitlich in einem wahren Bedeutungsgehalt zusammen, dem wir für jetzt nicht nachgehen.

Nur vorläufig sei gesagt, daß es sich bei diesem Bedeutungsgehalt um die Anwesenheit handelt – aber nicht als das formale Allgemeine, als noch leerer Abhub!, sondern als die *Sammlung!* Im Sinne dieser Bedeutung von Sein verstehen wir das Seiende als das Bleibende, Beständige, Verfügbare, Vorhandene, Wirkliche. Wir verstehen unter Sein demnach etwas *ganz Bestimmtes*. Und die Bestimmtheit des Seinsverständnisses gibt uns die unmittelbare Sicherheit und Geläufigkeit der genannten Abhebungen.

Was haben wir gewonnen? Sein – Seiendes – doch kein bloßer Wortlaut, bei dem eine unbestimmte Bedeutung mitschwingt. Vielmehr hat jetzt die Frage nach dem Sein – gesetzt, daß wir fragen – eine ganz bestimmte Richtung. Sein und nicht ... Gewiß! Aber damit gestehen wir etwas zu, was allem früher Gesagten zuwiderläuft. Wir sagten doch, die Seinsfrage sei die tiefste und weiteste. Das Sein sei so umfassend, daß es nur am Nichts seine Grenze findet. Jetzt zeigt sich doch: aus dem Sein fällt heraus das Werden, das Sollen, das Denken, der Schein. In das Gebiet des Werdens fällt die Natur mit ihren Vorgängen und Entfaltungen, die Geschichte und ihre Ereignisse und Gestaltungen; unter das Sollen fällt alles sittliche Handeln des Menschen, ja, alles Tun, das unter Anspruch und Aufgaben sich stellt; Denken, Bewußtsein, Erleben umfaßt das ganze Gebiet des Subjekts und der Subjektivität; Schein all das, was der Wahrheit entgegensteht. – |

24

Weiteste und wesentlichste Gebiete fallen so aus dem Feld des Seienden und des Seins heraus. Man sieht kaum noch, was dann als Bereich des Seienden übrig bleiben soll. Die Seinsfrage mag eine berechtigte Frage bleiben, sie ist *aber nie und nimmer die weiteste und tiefste* und entscheidendste. Und wenn zwar die Seinsfrage den *Anfang* der Philosophie ausmachen soll, dann beweist das eben ganz eindeutig, daß im Anfang nur ein bestimmt begrenztes Gebiet des Befragbaren in Frage kam, und daß es der nachkommenden langen Geschichte der Philosophie bedurfte, um, über die Seinsfrage hinaus, die übrigen Gebiete zu erobern und damit die Seinsfrage in ihrer Vorläufigkeit und notwendigen Enge zu begreifen. Und so mag es völlig berechtigt sein, wenn die Seins-

frage aus der beherrschenden Mitte des philosophischen Fragens überhaupt verschwunden ist. So der übliche Begriff von *Ontologie* und *ontologisch*. Von da aus ganz handgreiflich, daß die Orientierung an der antiken Grundfrage der Philosophie eine willkürliche dogmatische Verengung darstellt. Sein – gegen und ohne Bewußtsein (Descartes – Kant?). Daher innerer Widerstand heute – man versteht die Seinsfrage nicht. Andererseits erweist es sich als eine willkürliche Einseitigkeit, wenn wir versuchten, der Seinsfrage einen solchen Rang zu verschaffen. Das ginge nur solange, als wir das Wort und die Bedeutung von Sein in einer Allgemeinheit gebrauchten, die eben, wie sich jetzt zeigt, nur die Allgemeinheit des Unbestimmten ist. In demselben Augenblick jedoch, wo wir uns klarwerden über die Bestimmtheit der Bedeutung von Sein, da verliert auch die Seinsfrage jeden Anspruch auf die ihr zuge dachte Stellung.

Und beachten wir überdies noch, daß die aufgeführte mehrfache Eingrenzung des Seins gegenüber Werden, Sollen, Denken, Schein nicht erst von heute ist, sondern uns sogar, wie wir zeigen müssen, im Anfang der abendländischen Philosophie schon begegnet, dann werden wir es *vollends aufgeben*, die Seinsfrage als die erste und letzte, tiefste und weiteste vorzustellen oder gar durchzusetzen. Und so behalten diejenigen am Ende doch recht – es ist die ganze bisherige Überlieferung der Philosophiegeschichte –, die die abendländische Philosophie mit der Naturphilosophie beginnen lassen, d. h. mit dem Fragen nach der Natur als einem bestimmten Bezirk des Befragbaren, welcher Bezirk eben anfänglich mit dem Seienden gleichgesetzt wird.

c) Das Sein in Werden, Sollen, Denken und Schein

Daß das Wort und die Bedeutung von Sein in der aufgeführten Eingrenzung gebraucht wird, ist nicht zu bestreiten. Aber folgt daraus, daß wir die *Ausarbeitung der Frage nach dem Sein in der Richtung dieser eingegrenzten Bedeutung durchführen müssen?*

Wer befiehlt und entscheidet hier? Bloßer Sprachgebrauch oder die Sache? Ich denke: nur *die Sache selbst*. Der eingegrenzten Bedeutung von Sein und ihrem Gebrauch müssen wir zunächst entgegenhalten: jegliches etwas, was nicht Nichts ist, hat irgendwie Sein. Dieser Gebrauch von Sein ist ebenso geläufig und berechtigt, ja, vielleicht notwendig, wie der eingegrenzte eine Tatsache ist. Was ergibt sich aber daraus, für all das, was in den angeführten Abhebungen gegen das Sein ausgegrenzt wurde? Werden, Sollen, Denken, Schein?

Ist das Werden etwa ein Nichts? Wenn etwas wird, dann hat nicht nur das Etwas, das ins Werden eingeht, ein Sein, sondern dieses Werden selbst *geschieht*. Dieses Geschehen hat ein Sein, nur eben nicht Sein in der Bedeutung von Bleiben und Beharren! Wieviel von dem, was wir im weitesten Sinne das Seiende nennen, bleibt und beharrt? Ist nicht, grob gesprochen, das Meiste in Wechsel und Veränderung? Werden wir deshalb behaupten, es habe kein Sein, »sei« Nichts?

Ist das Sollen und Gesollte etwa Nichts oder etwas? Sowohl das Gesollte wie das Gesolltsein, das Gesolltsein des Seinsollenden. Oder besagt Sollen nicht eben *Seinsollen*, und ist dieses Seinsollen nicht jederzeit ein *Gesollt-sein*? Dies gewiß nicht als Sein im Sinne des Vorhandenseins eines Dinges. Ist das Sein-sollen nicht ebenso eine Weise des Seins wie das Sein-müssen, die Notwendigkeit, und das Sein-können, die Möglichkeit? Warum sollen denn nur Notwendigkeit, Möglichkeit und Wirklichkeit sogenannte »Modalitäten« des Seins darstellen?

Ist das Denken, Vorstellen, Erleben etwa Nichts (esse ist nicht percipi)? Daß wir es so ohne weiteres dem Sein entgegensetzen dürfen; verrät man sich nicht, wenn man sagt: Sein und *Bewußtsein*? Ist das Vorstellen und Denken und Bewußthaben von etwas nicht eben auch eine Weise des Seins, eben das Sein des sogenannten Subjekts und des Ich und Selbst? Oder sagen wir zu Unrecht »ich bin«, »wir sind«. Warum soll nur das, was möglicherweise Gegenstand eines Denkens und Vorstellens werden kann, ein Seiendes heißen – als ob das Denken nichts wäre.

Ist der Schein, den man dem Sein und Seienden gegenüber setzt, etwa Nichts? Wollen wir der Täuschung, der Lüge, der Falschheit, dem Irrtum das Sein absprechen, oder müssen wir nicht täglich zugeben, daß dergleichen ist und seine Macht über uns ausübt? Oder in anderer Richtung gesehen: wenn die Physik und Astronomie uns belehren, daß das, was wir Sonne nennen und als Sonne sehen, wenn wir einen Sonnenuntergang betrachten, Schein sei, werden wir das so ohne weiteres zugeben? In jedem Fall ist es doch nicht nichts; wer sagt denn, daß die astronomische und astrophysikalische Sonne die wirkliche, seiende Sonne sei, auf welcher Gesetzestafel steht das geschrieben? Ist am Ende die astrophysikalische Sonne nicht auch nur ein Bild, ein Schein, nur ein wesensloserer als die Sonne und der Sonnenuntergang des Dichters oder Malers?

d) Das endgültige Ausbleiben der Fragwürdigkeit
der Seinsfrage

Wir sehen: mit der eingegrenzten Bedeutung des Wortes Sein hat es eine *eigentümliche Bewandnis*. Gewiß zeigt sie eine Bestimmtheit. – Aber ist sie nicht ebensosehr eine Verengung? Warum soll denn nur das Bleibende, Beharrende, Vorhandene das Seiende sein und Sein haben und alles von ihm Unterschiedene nicht? Zumal man doch sich nicht entschließen wird zu sagen: Werden, Sollen, Denken, Schein verdienen als Nichts angesprochen zu werden!

(Dahinter die Frage: warum der Anfang das Sein qua *Anwesenheit* fassen muß, warum der Anfang abgefangen wird! und deshalb dann der λόγος der οὐσία allein zur Herrschaft kommt?)

Wir sehen aber auch dieses Nichts nicht als Nichts, sondern irgendwie als seiend. Zugleich aber setzen wir es dem Sein entgegen. – *Was geht da vor sich?* Schwer zu sagen, aber dieses sehen wir: daß unser Verstehen des Seins höchst merkwürdig ist. Wie von selbst verstehen wir Sein in der Weise, daß es nur am Nichts seine Grenze findet und zugleich gebrauchen wir es in vielfachen

Verengungen, die dem Sein eine gewisse geläufige Bestimmtheit verleihen. Ist das zufällig und nur eine nicht weiter nachprüfbare Laune des Sprachgebrauchs?

Ist das *nur* merkwürdig? Wert, daß wir es einmal vermerken? Oder liegt hier mehr vor? Ist das Sein, das wir in der gekennzeichneten zwiespältigen Weise verstehen und bemerken und der Weise, wie wir es verstehen, einmal in der größtmöglichen Weite und zugleich in einer ganz bestimmten Verengung, nicht wert, einmal zur Frage gemacht zu werden? Ist das Sein und Seinsverständnis *nicht fragwürdig?*²⁵ |

25

Wir werden sagen: gewiß kann nach dem vielfach charakterisierten Seinsverständnis und dem darin verstandenen Sein gefragt werden, *so eben wie* nach allem, *was uns merkwürdig vorkommt* und unsere *Aufmerksamkeit auf sich zieht*. In dieser Hinsicht jedoch ist der jetzt verhandelte Tatbestand nichts Besonderes gegenüber jeder anderen Merkwürdigkeit, auf die wir unschwer etwa innerhalb der Wissenschaften stoßen können. Nur, daß dieser Tatbestand recht abseitig ist, seine Untersuchung ohne jede ersichtliche praktische Abzweckung und Verwendbarkeit, höchstens das Geschäft eines verstiegenen und abstrakten Grübelns. Das alles aber dient nur dazu, die »Fragwürdigkeit« wieder herabzumindern.

Wir sehen trotz all der aufgebotenen Charakteristik des Seins und des Seinsverständnisses *nichts* von einer *Fragwürdigkeit* derselben, die etwa gar der Seinsfrage den *unbedingten Vorrang* zuweisen könnte, von dem wir einmal gesprochen.

²⁵ Die Flucht vor dem Seyn ins *hab-bare* Seiende! Vgl. Nietzsche!

§ 13. Die Grundfrage nach der Existenz

a) Die Unruhe als Erfahrung des Fragens

Wir können aber doch auch nicht durch einen Machtspruch verkünden, daß das Sein etwa das Fragwürdigste ist für alles Fragen. Das wäre nicht nur eine befremdliche Willkür, sondern vor allem nutzlos. Denn es liegt im Wesen des Fragens, daß es sich nicht aufreden und aufzwingen läßt, soll es wirklich vollzogen werden. Das Fragen ist ein Verhalten, darin wir uns jedesmal, wenn auch in verschiedener Weise und in verschiedenem Ausmaß, *auf uns selbst* zurückstellen, uns *in uns selbst* halten und *so* dem Unbestimmten und Offenen und Ungegründeten und Unentschiedenen uns entgegenhalten (vgl. oben S. 17). Das gilt auch von jenem Fragen, das »nur« *ein Mitfragen* ist. Das Mitfragen läßt zwar eine Frage nicht eigentlich erstmalig entspringen. Und doch hat auch es den Charakter des Von-sich-aus, nämlich sofern es einschwenkt und einschwingt in eine bereits schwebende Frage. Das Einschwenken ist allein dann möglich, wenn der Einschwenkende von sich aus die Schwingung mitbringt, kraft derer er selbst die Bewegung des Fragens mitmacht.

Diese Schwingung muß aus der *Unruhe* entspringen, in die das *Fragwürdige als solches* versetzt.

Wenn es sich für uns um das *Mitfragen der Seinsfrage* handeln soll, dann müssen wir selbst – jeder von sich aus – aus einer Erfahrung der Fragwürdigkeit des Seins und Seinsverständnisses einschwingen in dieses Fragen.

Wie aber soll uns das Sein über etwas bloß Merkwürdiges hinaus fragwürdig werden? Allenfalls könnte das nur dann eintreffen, wenn wir das Sein in seinem Wesen durch und durch begriffen haben; dann freilich müßte es gelingen, seine Bedeutung zu ermessen. Das ist der »Zirkel«! Aber jetzt bewegen wir uns doch eben in dem *vorbegrifflichen* Seinsverständnis. Solange das Sein nicht hinreichend begriffen wird, solange ist es auch nicht mit Sicherheit und Eindringlichkeit auf würdig oder unwürdig oder

gleichgültig abzuschätzen. Und andererseits begreifen wir das Sein doch nur, wenn wir über das vorbegriffliche Seinsverständnis hinaus, durch es hindurch, das Verstehen in ein Begreifen verwandeln. Wieder der Zirkel! Oder kann uns das Sein auch bevor wir es begriffen haben fragwürdig werden? Innerhalb des vorbegrifflichen Seinsverständnisses? Ja, wenn dieses Verständnis als solches zuvor fragwürdig wird. Gesetzt aber, schon das vorbegriffliche Seinsverständnis offenbarte sich uns als etwas Fragwürdiges, ja, sogar als das Fragwürdigste, muß dann nicht erst recht und zuvor das Sein zum Fragwürdigsten werden? Denn das Verstehen des Seins ist ja solches und so wie es ist nur um des Seins willen.

Wir können also auch schon innerhalb des Umkreises des vorbegrifflichen Seinsverständnisses, eben da, wo wir uns jetzt ständig halten, die Fragwürdigkeit des Seins erfahren, gesetzt, daß das Seinsverständnis uns zum Fragwürdigsten wird. Aber das Seinsverständnis ist ja doch das Fragloseste. Wie ist Fragwürdigkeit und Würde überhaupt zu *erfahren*? Es soll nun das Fragwürdigste werden. Und zwar nicht durch einen Machtspruch.

b) Der Ursprung der Existenz im Würdigen des Seins

Wer erteilt dann diesem Fraglosesten die höchste Würdigkeit, befragt zu werden? Das ist die Grundfrage des Ursprungs der Existenz. Zunächst: woher das Seinsverständnis diese höchste Fragwürdigkeit hat, braucht uns vorerst nicht zu beunruhigen, genug, wenn es sie überhaupt hat. Wie sollen wir diese Fragwürdigkeit am Fraglosen feststellen? Läßt sich überhaupt eine *Würdigkeit* und eine Würde, gleichviel welcher Art und welchen Ranges einfach nur vorfinden, so wie wir Eigenschaften an einem beliebigen Ding feststellen? Kann man irgend einem Ding, irgend einem Menschen oder sonstwelchem »Wesen« die »Würde« ansehen? Gewiß – wenn wir nur jeweils in der rechten Weise sehen, d. h. die dazu erforderliche Weise des »Sehens« in dem Sinne des Erfahrens *innehalten*.

Dergleichen wie Würde erfahren wir überhaupt nur dann, wenn *unser Verhalten* als solches *im Voraussehen* abgestimmt ist auf und als ein *Würdigen*. Wo wir überhaupt nicht würdigen, bleiben wir blind gegen Würde, aber auch ebenso gegen Unwürde. Wenn unser Verhalten nicht würdigend ist, dann erfahren wir nur das Gleichgültige? Nein, auch das nicht, ja, strenggenommen nicht einmal dieses, denn selbst damit uns etwas gleichgültig bleibe, muß es uns angehen. Auch das Gleichgültige als solches ist nicht Nichts, sondern eben die *zerflossene Ungeschiedenheit und Unentschiedenheit des Zwischen von Würde und Unwürde*, nicht das gänzliche Außerhalb. *Nichtwürdigend* sich verhalten besagt aber keineswegs schon *Entwürdigen*, etwa in der Weise des Versagens von Würde, des Entreißens der Würde oder der Würde und Würdehaftigkeit gänzlich entsetzen. Das Würdigen andererseits besteht nicht erst im Zusprechen einer Würde, sondern ist *vor* dem ursprünglich das *Aufleuchtenlassen* der Würde *vor* uns. Hierzu muß das würdigende Verhalten selbst in der *rechten Grundstellung* sein zu dem, dessen Würde ihm eigens und eigentlich aufgehen soll. Würdigen ist nicht Werten! Würde kann nachträglich in der Verrechnung zu einem Wert entäußert werden!

c) Die Insistenz im Seienden im Ganzen

Welche Grundstellung haben wir nun zum Seinsverständnis, dessen Fragwürdigkeit jetzt auf dem Spiel steht? Wir sahen, es ist uns etwas Gleichgültiges, ja, sogar gänzlich Vergessenes. Das Seinsverständnis und das darin verstandene Sein kümmert uns gar nicht. Uns liegt ständig nur am Seienden, daß wir uns im Seienden zurechtfinden, daß wir das Seiende bewältigen, daß wir dem Seienden Genüge tun, ihm Einkehr verschaffen, daß das Seiende uns trägt und beflügelt und befeuert, andererseits nicht überwältigt und bedrückt, daß wir es mitgestalten und ihm Raum geben. All unser Verhalten verhält sich nicht nur überhaupt immer zum Seienden, sondern es hat sich dem Seienden zuvor irgendwie ver-

26 schrieben. Genauer: zunächst und zumeist ist unser Verhalten so, daß es in sich darauf besteht, im im Grunde zugänglichen Seienden aufzugehen, ja, sogar in dem, was Gang und Gäbe ist, ganz in *ihm sich zu verlieren*. | Diesen Charakter des Verhaltens des Menschen, daß er nämlich nicht nur überhaupt jeweils zu etwas, zu Seiendem sich verhält, sondern dabei zunächst und zumeist auf das Seiende besteht – insistiert – nennen wir die *Insistenz*. Wenn wir von Verhalten sprechen, dann meinen wir immer das Verhalten des Menschen. Ein Tier, ein Stein, ein Gott verhält sich nicht, deren Art zu sein gilt uns nicht als das Verhalten, in dem Sinne wie wir dieses Wort, mit einer gewissen Willkür freilich, gebrauchen.

In der Insistenz liegt eine *eigentümliche Unbekümmertheit* um das Seinsverständnis und das darin verstandene Sein. Aber diese Versteifung der Insistenz des Verhaltens kann gelockert werden. Und wir haben eine solche Lockerung bereits vollzogen. Sofern wir nämlich überhaupt uns dazu herbeiließen, das gewohnte Aufgehen im Seienden in seiner ausschließlichen Vorherrschaft zu brechen. Zunächst nur so, daß wir *überhaupt* sehen lernten, *es ist so etwas da wie* das Seinsverständnis und das darin verstandene Sein. Das, was es gibt, ist nicht erschöpft durch das Seiende, darauf wir uns ausschließlich zu versteifen pflegen. Über das Seiende hinaus und zuvor gibt es das Sein und es gibt sich uns eben im Seinsverständnis.

d) Die Lockerung der Insistenz

Unsere früher gegebene Charakteristik des Seinsverständnisses und des darin verstandenen Seins war also *nichts anderes als eine Lockerung der Insistenz* unseres Verhaltens. Das Verhalten ist immer ein Verhältnis zum Seienden. Durch die genannte Lockerung der Insistenz wird jedoch das Verhältnis zum Seienden in keiner Weise angetastet, in dem Sinne, daß es unsicher, schwankend oder gar unterbrochen und abgebrochen würde. Unser Ver-

halten zur Tür und ihrem Geschlossen- oder Offensein bleibt nach wie vor dasselbe. Das Verhältnis zum Seienden ist nicht gelockert, sondern nur das Verhalten in sich ist aufgelockert, insofern jetzt solches heraustritt, was es bei solchem Verhalten außerdem auch gibt. Bei unserem Verhalten zum Seienden kommt jeweils auch vor das Verstehen von Sein, eben in der früher geschilderten Weise. Wir sprechen daher von einem Tatbestand, dessen Aufweisung uns den Bestand des Verhaltens *als reicher* bekundet gegenüber dem, was wir davon zu wissen und zu beachten pflegen. (Noch einmal kurzer konkreter Hinweis auf Seinsverständnis; was – wie »ist« und dergleichen.)

Diese Lockerung ist *der erste Schritt* zu einer *Würdigung* des Seinsverständnisses und des Seins. Wir lassen jetzt überhaupt erst einmal gegenüber dem Seienden das Seinsverständnis und Sein zu Wort kommen. Diese Würdigung ist freilich eine sehr geringe – wir lassen es ihm, daß es eben auch da ist. Aber irgend einen besonderen Rang, der eine besondere Würdigung verdiente und verlangte, sehen wir nicht. Der Rang entscheidet über das Maß der beanspruchbaren Würde. Und der Rang seinerseits wiederum bemißt sich nach Maßgabe des Herrschaftlichen und seiner Herrschaft. Das Seinsverständnis und das Sein werden wir also dann höher würdigen, wenn wir ihm überhaupt über das bloße Auchvorkommen hinaus einen Rang, wenn nicht gar einen höchsten Rang zugestehen müssen. Und das müssen wir dann, wenn wir das Seinsverständnis und Sein in einer höchsten Herrschaft antreffen und sehen. Aber davon sehen wir nichts, sowenig wie einen besonderen Rang und eine besondere Würde. Wenn wir dergleichen nicht sehen, dann auch keinen Beweis, daß Herrschaft, Rang und Würde nicht da. Also versuchen wir die Probe darauf und zwar gleich die schärfste Probe, die sich auf einen vermeintlichen Rang und Würde durchführen läßt.

e) Die völlige Entwürdigung des Seins

Wir sehen nach, ob das Seinsverständnis eine völlige *Entwürdigung* verträgt, d. h. wir machen den Versuch, es jeder besonderen Würde zu berauben. Aber müssen wir denn erst noch diese Entwürdigung eigens vollziehen? Geschieht sie nicht fortwährend darin, daß wir das Seinsverständnis und das Sein *vergessen*? Gewiß. Doch wir würdigen selbst dann noch, wenn wir vergessen, ja, oft gerade dann und in solcher Weise geben wir zu, daß das Vergessene *ist* ... Durch das Vergessen wollen wir ihm ja gerade, ob wissentlich oder nicht, aus dem Weg gehen, wir lassen es einfach auf sich beruhen. Auch das Vergessen kann das Seinsverständnis und das Sein *nicht um die völlige Würde bringen*. Solche gibt es immer noch. Darin liegt, daß dergleichen uns noch als solches gelten darf, was irgendwie vorkommt.

Die völlige Entwürdigung versuchen wir erst dann, wenn wir es *jeglicher* Herrschaft *schlechthin* entsetzen. Das geschieht am durchgreifendsten dann, wenn wir annehmen, daß dergleichen wie Seinsverständnis und Sein überhaupt nicht in unserem Verhalten vorkommt. Was ergibt das für unser Verhalten? Wir müssen dann unser Verhalten so einrichten, daß wir *versuchen, ohne Seinsverständnis und Sein auszukommen*. Hier liegt die Wurzel des eigentümlichen Fragens nach den »Bedingungen der Möglichkeit von etwas« als einer Stufe und Formel der *Wesensfrage!* Vgl. S.S. 35, S. 34f.²⁶

Versuchen wir es. Gesetzt also, wir verstehen nicht, was »Sein« und »ist« besagt; gesetzt, wir verstehen nicht das Was-sein im Unterschied vom Daß-sein und nicht das So-sein und Wahr-sein; gesetzt, wir verstünden auch nicht das Sein in der einzelnen Bedeutung im Unterschied zu Werden, Sollen, Denken und Schein; gesetzt, wir verstünden nicht etwa nur diese sprachlichen Ausdrücke nicht, sondern vor allem nicht, was sie bedeuten – was wäre dann? Dann könnte uns gar *kein Seiendes begegnen*, Seien-

²⁶ [Vgl. Heidegger: Einführung in die Metaphysik. A.a.O., S. 80 ff.]

des könnte uns als solches nicht bedrängen und nicht beseligen, nicht verpflichten noch unterhalten und beschäftigen. Wir könnten uns zu Seiendem überhaupt nicht verhalten, auch nicht zu uns selbst als Seienden; wir könnten uns selbst als Seiende nicht halten inmitten des Seienden. Wir könnten nicht einmal wünschen, daß das Seiende lieber nicht sei als sei, denn selbst dazu müßten wir zum mindesten das Sein irgendwie verstehen und Nichtsein! Wir könnten *nicht einmal* fragen, *ob* das Seiende denn sei und *was* es sei, hierzu müßten wir ja schon das Sein verstehen. Nicht einmal *die Leere des Nichts vermochten wir zu erfahren*, ohne daß wir das Sein verstünden.

§ 14. Erläuterung unseres Existenzbegriffs

- a) Die Unmöglichkeit der völligen Entwürdigung des Seins und das Seinsverständnis als Möglichkeit unserer Existenz

In dem Augenblick, wo wir wirklich versuchen, das Seinsverständnis und das Sein völlig seiner Herrschaft zu entsetzen, *leuchtet uns die unbedingte Vorherrschaft* des Seinsverständnisses vor allem Verhalten und *in* allem Verhalten und *für* alles Verhalten am *eindringlichsten auf*. Denn es leuchtet uns unwiderstehlich ein, daß ja erst das Seinsverständnis jegliches Verhalten zu Seiendem dazu ermächtigt, überhaupt ein Verhalten zu sein. Was für ein *Ein*-leuchten? Ein Bezwingen und *Über-fall* – *Über*-antwortung. Das Seinsverständnis *ist nicht auch so ein Tatbestand*, den wir, wenn es uns gefällt, gelegentlich auch feststellen und anmerken. *Geschähe nicht das Seinsverständnis, stünde es nicht in allem Verhalten in Herrschaft und Vorrang, dann vermöchten wir Menschen überhaupt nicht zu existieren*. Unsere Existenz wäre von Grund aus unmöglich. *Das Seinsverständnis ist der Grund der Möglichkeit unserer Existenz*. Aber was heißt das – Existenz und existieren? Das ist genauer zu sagen! Zumal der Ausdruck in verschiedener Bedeutung gebraucht wird und heute ein Modewort geworden ist.

b) Zur Bedeutung von »Existieren« und »Existenz«
in Abgrenzung zu Kierkegaard und Jaspers

Existieren und Existenz kommt von *existentia*; dieses Wort seit langem als Terminus gebraucht im Unterschied zu *essentia*. Was mit beiden Titeln gemeint ist, kennen wir schon: *essentia* das Was-sein (das Sein eines Seienden, das wir meinen, wenn wir nach seinem Wesen, Was-sein fragen). *Existentia* jenes Sein des Seienden, das wir meinen, wenn wir fragen, ob ein Seiendes eines bestimmten Wesens ist oder nicht ist – Daß-sein, Vorhandensein im weitesten Sinne. Nach dieser abgegriffenen Bedeutung besagt es einfach soviel wie *Wirklichkeit* eines Wirklichen irgendwelcher Art. In dieser Bedeutung gebraucht auch Kant noch das Wort Existenz, es ist ihm völlig gleichbedeutend mit »Wirklichkeit« und »Dasein«; Da-sein, d. h. ihm da und dort vorfindlich, Vorhandensein.

Existenz des Seehundes, der Erde, der Sonne, der Rose, des Menschen, Existenz Gottes, wobei zu beachten ist, daß die Tradition, mittelalterliche Scholastik und neuzeitliche Philosophie (Leibniz z. B.), nicht meint, ein Hund existiere in demselben Sinne wie Gott. *Existentia* nicht univoce, sondern analogice. Das Sein als allgemeinste Bestimmung des Seienden gefaßt, überhaupt nicht der Allgemeinheitscharakter der obersten Gattung. Das hat schon Aristoteles gesehen. Freilich sind wir auch bis heute nicht darüber hinausgekommen, d. h. es ist nicht eigentlich in seiner Problematik begriffen.

Wir gebrauchen den Ausdruck *nicht in dieser weiten Bedeutung* für das *Daß-sein* jedes beliebigen Seienden, *aber auch nicht* in der engen Bedeutung, die der Ausdruck durch *Kierkegaard* erhalten hat; eine Bedeutung, die neuerdings vor allem Jaspers als philosophischen Terminus aufgenommen hat. Jaspers sagt: »Existenz ist, was sich zu sich selbst und darin zu seiner Transzendenz verhält.«²⁷ Zur Erläuterung dieses Satzes nur soviel: Existenz bedeutet hier

²⁷ [Karl Jaspers: Philosophie I. Philosophische Weltorientierung. Springer Verlag: Berlin 1932, S. 15.]

eigentlich nicht eine *Weise des Seins* (Existieren), sondern *ein Seiendes*: Existenz ist, d. h. *ein Existierendes* ist, was sich zu sich selbst und darin zu seiner Transzendenz verhält. So gebraucht auch Jaspers, wie das heute noch in der Philosophie allgemein üblich ist, den Titel Sein zugleich für das Seiende; ebenso in dem obigen Satz und immer Transzendenz als das Transzendente und dieses als das Absolute – Gott. Das ist freilich keine Frage terminologischer Sauberkeit, sondern die Stelle, an der sich alles überhaupt entscheidet. Verwirrung in den elementarsten Begriffen! |

27

Für Jaspers steht nur die Existenz, das Existierende, d. h. der sich zu sich selbst und darin zum Weltgrund sich verhaltende Mensch, im Zentrum seines Philosophierens. Daher ist die Bezeichnung dieser Philosophie, die Jaspers selbst gebraucht, »*Existenzphilosophie*« ganz angebracht. Es ist aber Unsinn und Leichtsinn zugleich, meine Arbeiten so zu benennen, d. h. aufzufassen. Ganz abgesehen davon, daß ich Existenz überhaupt nicht im Sinne von Kierkegaard und Jaspers gebrauche, d. h. eben sachlich das Wesen des Menschen anders bestimme.

Beiläufig gesagt: 1.) Ich habe keine Etikette für meine Philosophie, und zwar deshalb nicht, weil ich keine eigene Philosophie habe; ja überhaupt keine Philosophie, sondern es handelt sich bei meinen Bemühungen nur darum, den Weg dahin zu erobern und zu bereiten, daß Künftige vielleicht wieder mit dem rechten Anfang der Philosophie anfangen können.

2.) Dem Wortlaut nach haben Jaspers und ich gerade zentrale Termini gemeinsam: Dasein, Existenz, Transzendenz, Welt. Jaspers gebraucht durchweg alles in einer total anderen Bedeutung; eine ganz andere Problematik, trotz einer Gemeinsamkeit in der Haltung. Die Verwirrung unabsehbar und heillos. Aber Terminologie läßt sich nicht vorschreiben, sondern, wenn sie echt ist, bestimmt sie sich aus den Sachen selbst und der Art ihrer Befragung und Auslegung.

Existenz ist dabei immer *mögliche* Existenz, d. h. nie *wirklich*, sofern man unter wirklich eben traditionsgemäß nur vorhanden versteht; mögliche Existenz irreführend! Im Philosophieren zur

Existenz kommen, *darin besteht das Wesen der Philosophie*. Für uns gilt die Seinsfrage – »Existenz« nur eine Weise des Seins und solche nur auf Grund des Seins und Seinsverständnisses.

Gemeinsam mit Kierkegaard im Gebrauch des Existenzbegriffes nur dieses, daß wir ihn ausschließlich auf den Menschen beziehen. Das gibt der Bedeutung von Existenz eine bestimmte Verengung gegenüber dem überlieferten Wortgebrauch. Zugleich aber ist damit, trotz Angabe der besonderen Bedeutungsrichtung, recht wenig gesagt, wenn man bedenkt, was für ein vieldeutiges und fragwürdiges Wesen eben der Mensch ist. Existenz meint die Seinsart des Menschen. Aber *nicht des Menschen überhaupt und als solchen. Nicht alle Menschen, die wirklich sind*, die es wirklich gegeben hat und geben wird, »existieren«, haben existiert oder werden existieren – in *dem Sinne*, wie wir Existenz verstehen. Wir gebrauchen dieses Wort nämlich in einer Bedeutung, durch die zugleich die Wurzelbedeutung zu Geltung kommt: ex-sistere – ganz davon abgesehen, ob es früher jemals so gebraucht wurde, was in der Tat auch nicht der Fall ist: ex-sistere heißt *heraustreten, sich-heraus-stellen zu*. – Dieses ex-sistere soll sprachlich *die Seinsart des Menschen* fassen, in dessen Geschichte wir selbst stehen und sind. Was das heißt, soll sich alsbald zeigen.

c) Das Verhalten zum Seienden

Existenz ist die Seinsart des Menschen, der wir selbst sind. Die Charaktere dieser Seinsart nenne ich Existenzialien und das Fragen und Untersuchen, Zergliedern des Menschen im Hinblick auf dessen Sein und die Gliederung und Gliedschaft dieses Seins existenziale Zergliederung – (Analytik). So in »Sein und Zeit I«²⁸. Und doch ist in dieser Abhandlung der Begriff der Existenz nicht in der notwendigen Eindeutigkeit und Bestimmtheit gebraucht,

²⁸ [Erste Ausgabe: Martin Heidegger: Sein und Zeit. Erste Hälfte. Max Niemeyer Verlag: Halle an der Saale 1927; jetzt: Martin Heidegger: Sein und Zeit. GA Bd. 2. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1977.]

bleibt hinter der Klarheit des leitenden Problems zurück. Das ist ein großer Mangel. Bald nach Erscheinen der Abhandlung gelang mir die dem Leitproblem allein angemessene Fassung des Existenzbegriffes, wie ich sie seitdem in meinen Vorlesungen und Übungen vortrage.

Existenz das *Sein des Seienden*, das *wir selbst* sind. Und welches ist nun der Grundcharakter dieses Seins? Im Hinblick worauf läßt sich die Art dieses Seins am ehesten und reinsten in den Blick bringen?

Ich versuche das zunächst zu zeigen durch eine kritische Abhebung unseres Existenzbegriffes gegen den von Jaspers gebrauchten. Jaspers: »Existenz ist, was sich zu sich selbst und darin zu seiner Transzendenz verhält.« Wenn wir diese Bestimmung zunächst strenger fassen, so daß sie eine Seinscharakteristik gibt, dann will sie sagen: Existenz qua existieren heißt zuvor sich zu sich selbst, darin aber sich zum (Weltgrund) Absoluten verhalten. Ich frage: was heißt hier Verhalten? Kann man das in einer so zentralen Bestimmung des zentralen Begriffs *unbestimmt* lassen? Kierkegaard läßt es unbestimmt, ebenso wie Jaspers. Sich-Verhalten! Was will das meinen? Sich-Verhalten ist immer irgendwie ein Sich-Verhalten zu ..., formal in Beziehung stehen zu etwas und zwar so, daß dieses, wozu das Verhalten in Beziehung steht, *als Seiendes* begegnet. Das Begegnende braucht aber nicht Gegenstand zu werden! Es ist auch nicht gesagt, daß Begegnen als Gegenstand unbedingt eine Auszeichnung des Begegnens wäre. So ist unser hantierender Umgang mit den Dingen, unser Herstellen und Gebrauchen etwa von Fahrzeugen oder Schuhzeug die Washeit des Existierens. Jaspers würde dergleichen Verhalten nicht zur Existenz zählen, dazu gehört nur das Verhalten zu sich selbst als des handelnden, im weiteren Sinne *moralischen Selbst* (*das Existenzielle*). Auch Psychologie und psychologische Betrachtung, die etwa eigene Leibzustände und dergleichen verfolgt, also doch irgendwie ein Verhalten zu uns selbst ist, ist für Jaspers kein Existieren.

Uns ist *nicht* kennzeichnend für die Existenz das *Zu-sich-Selbst-Verhalten* weder im Sinne des Selbst als Person noch sonstwie als

eigener Leib und eigene Seele, sondern das *Verhalten als solches*, d. h. *als In-Beziehung-Stehen zu Seiendem*, dabei sich das Seiende irgendwie als ein solches offenbart. Existieren ist Sich-Verhalten in dem definierten Sinne. Darnach können wir nicht sagen: ein Tier verhält sich, obzwar es in Beziehung steht z. B. zu Stein, in Beziehungen eingespannt ist. Jedes Verhalten ist aber ein *Sich-Verhalten*. Das meint: solches In-Beziehung-Stehen zu Seiendem sieht dabei immer sich selbst an das Seiende gewiesen und verwiesen. Dabei ist es aber gar nicht notwendig, daß das Selbst eigens bewußt und gar zum ausdrücklichen Zielgegenstand eines neuen Verhaltens würde. Wir sprachen bereits davon, daß unser Verhalten zum Seienden auch zu uns selbst zunächst und zumeist derart geschieht, daß wir in dem Seienden, wozu wir uns verhalten, aufgehen, darin uns gleichsam verlieren, auf das jeweilige Seiende uns versteifen, insistieren. Unsere Existenz ist zunächst und zumeist insistent. Damit ist gesagt: die Insistenz ist eine und zwar eine wesensnotwendige Weise der Existenz.

d) Die Verhaltenheit

Was heißt dann aber Existenz? Die Bestimmung ihres Wesens kann sich nicht darin erschöpfen, ein Verhalten in dem besagten Sinne zu sein. Oder doch! Nur daß wir eben den Tatbestand vergessen, auf den unsere ganze Betrachtung jetzt gestoßen ist: das Seinsverständnis. Wenn das Verhalten ist In-Beziehung-Stehen zu Seiendem, so zeigt sich uns durch die Probe, die wir anstellen, daß eben das Verhalten als solches nur sein kann, was es ist, *auf Grund des zugehörigen Seinsverständnisses* und seines Vorrangs. Und wir verstehen jetzt den ausgesprochenen Satz schon eher: Geschähe nicht das Seinsverständnis, stünde es nicht in allem Verhalten in Herrschaft und Vorrang, dann vermöchten wir überhaupt nicht zu existieren, wir könnten uns nicht zu Seiendem wenden, weder zu Seiendem, das wir nicht selbst sind, noch zu Seiendem, das wir selbst sind. Das Seinsverständnis, kurz gesagt, ist der Grund der

Möglichkeit unserer Existenz, d. h. der Seinsart, der gemäß, wie wir schon öfters sagten, wir inmitten des Seienden uns befinden, vor dem Seienden stehen, selbst als seiende.

Das Wesen, dessen Seinsart durch das Verhalten bestimmt wird, ist als sich verhaltendes aus sich herausgetreten, ohne dabei sich zu verlassen; im Gegenteil, dieses *Außersichsein* in der Weise des Sich-Beziehens auf Seiendes ist überhaupt die Bedingung der Möglichkeit dafür, daß ein Verhaltendes sich zu sich verhalten, auf sich zurückkommen kann und es selbst als ein Selbst sein kann. Zum Wesen des Selbst gehört das Heraus-treten aus, das Außer sich, das ex-sistere. *Nur was sich verhält, d. h. existent ist, kann ein Selbst sein.* Zu sich selbst verhalten kann sich nur, was sich überhaupt verhält. Existenz kann man also nicht durch das Zu-sich-selbst-Verhalten bestimmen, zumal dann nicht, wenn man es überhaupt unterläßt zu fragen, was da Verhalten besagt. |

28

Zum Wesen des Verhaltens gehört aber nicht nur das in Beziehung stehen zu Seiendem als solchem, sondern die wesensmäßige Möglichkeit dessen, was wir die *Verhaltenheit des Verhaltens* nennen. Wir meinen damit dieses: das Verhalten als Verhalten zu etwas braucht nicht in dem, wozu es sich verhält, völlig aufzugehen, sich daran gar verlieren, sondern es kann als Verhalten an sich halten, verhaltend *sich frei* dem, wozu es sich verhält, *gegenüber sich haltend*, im Selbst die *Haltung* bewahren (Haltung und Bodenständigkeit). Jegliches Verhalten gehört in eine Haltung, die auch die Weise der *Haltungslosigkeit* annehmen kann oder das gleichgültige Zwischen, zwischen dem freien In-sich-selbst-Schwingen und der Flatterhaftigkeit des jeweils nur Gezogenen und Umhergetriebenen. Von hier aus wird erneut klar, inwiefern die Insistenz nur eine Weise der Existenz ausmacht.

Existenz hat den Grund ihrer Möglichkeit im Seinsverständnis. Darin west die Existenz. *Das Wesen der Existenz ist Seinsverstehen.*

Das Sich-zu-sich-selbst-verhalten macht *nicht* das Wesen der Existenz aus, sondern *setzt sie voraus*; nur was existiert, d. h. Sein versteht, kann sich zu sich selbst verhalten. Das ist freilich keine zureichende Auseinandersetzung im Ganzen, aber ein wesent-

licher Fragebezirk ist damit berührt. Von da aus ist meine *Stellung zu Philosophie und Metaphysik* ganz anders philosophisch auf Sein als solches bezogen, nicht auf Existenz. Doch es handelt sich hier weder um Jaspers noch um Heidegger. –

§ 15. Die volle Fassung des Seinsverständnisses

a) Der Vorrang des Seinsverständnisses als vorbegriffliches

Das genüge jetzt zur Erläuterung unseres Existenzbegriffs. Leicht zu sehen, es ist keine Erklärung einer willkürlich angenommenen Wortbedeutung, sondern es war *zuvor* eine sachliche Wesenscharakteristik des Menschen als des Seienden, dessen Sein als Verhalten und Haltung bestimmt ist. Diese *Charakteristik des Wesens des Menschen* aber verschafft uns zugleich den sachlichen Zusammenhang, in den hinein wir nunmehr den Tatbestand einordnen, den wir als Seinsverständnis kennengelernt haben. Was wir Tatbestand nannten, ergab sich uns durch die durchgeführte Probe als jenes Verstehen, in dem und aus dem erst Verhalten zu Seiendem und Haltung inmitten von Seiendem, also Existenz als solche möglich wird. Das Seinsverständnis hat die *Herrschaft* über jedes Verhalten, in dem nur das vorgängige Verstehen von Sein etwas als Seiendes für ein Verhalten zugänglich macht. Tatbestand – jetzt Wesensgrund der Existenz, d. h. jeweils von uns selbst. –

Das Seinsverständnis hat diesen *Vorrang* im *Verhalten* und *für dieses auch dann*, wenn es bei dem bleibt, was wir die Vorkenntnis des Was- und Wieseins des Seienden nannten. Diese Vorkenntnis etwa des Was-seins des Seienden ist noch gar keine begriffliche, ist überhaupt nicht das Ergebnis irgend einer »Abstraktion« aus einzelnen Fällen und Beispielen. Es ist ein alter Irrtum zu meinen, das einzelne Gegebene, also etwa diese einzelnen Bäume, diese einzelnen Vögel, seien ursprünglicher, früher gegeben als das sogenannte »Allgemeine«. Baum, Vogel, was wir »erst« durch

Abstraktion gewinnen. Vielmehr ist *gleichursprünglich* mit dem einzelnen »Diesda« gegeben etwa das Vogelhaftes, das Baumhaftes, das Hausmäßige. Erst die Reflexion und Abstraktion faßt dann nachträglich im Vergleich mit und in Beziehung auf Einzelnes dieses So-und-So-hafte als ein Allgemeines, das für viele gilt. Die Vielgültigkeit ist überhaupt kein notwendiger Charakter des Was-seins und des Wesens, sondern nur eine mögliche Folge eines bestimmten gefaßten Begriffes von Wesen.

Was ursprünglich verstanden wird, ist jenes Was-sein im Sinne des Vogelhaften, Tierhaften u.s.f. Die Frage, was ursprünglicher sei, das Einzelne, die *ἕκαστα* oder die *Wesensbegriffe* – *ιδέαι* – ist eine *Scheinfrage*, weil *beide* nachträglich sind gegenüber dem im Seinsverständnis gefaßten Sein. Daher ist auch das alte platonische Problem, wie denn die Kluft zwischen dem Einzelnen und dem Allgemeinen – der *χωρισμός* – zu überbrücken sei, eine unmögliche Frage, denn wenn das nicht besteht, wozwischen die Kluft, dann eben auch keine Kluft. Dieses beiläufig. Entscheidend bleibt für uns die *Einsicht*, daß das *Seinsverständnis auch als vorbegriffliches schon den Vorrang in allem Verhalten und für jedes Verhalten hat*.

b) Seinsverständnis als Transzendenz der Existenz

Im Blick auf diesen Vorrang des Seinsverständnisses sehen wir, daß das Seinsverständnis nicht daraus erwächst, daß wir uns auf Seiendes beziehen, um daraus etwa das Sein und den Seinsbezug *zu abstrahieren*, sondern umgekehrt, wir können uns erst überhaupt verhalten, d. i. auf Seiendes beziehen, sofern das Seinsverständnis schon geschieht. Zu sagen, wie es allgemein nachgesprochene Lehre ist, der Begriff des Seins sei der abstrakteste, ist schon deshalb widersinnig, weil das Sein überhaupt nicht abstrahiert ist. Und es ist nicht abstrahiert, weil es überhaupt nicht abstrahiert werden kann. Aber auch der Begriff davon und demgemäß *jeder philosophische Begriff* ist deshalb ein ganz anderes.

Wir brauchen nicht erst Seiendes und seine Begegnung abzuwarten, um daran das Sein zu verstehen, sondern wir sind immer schon über das Seiende als solches hinaus, über es weg, ihm vorausgesprungen im Verstehen, um dann erst das Begegnende als ein Seiendes und als das Seiende sein zu lassen, das es ist und wie es ist. Diesen Charakter des Seinsverständnisses, daß es über das Seiende im Voraus hinaussteigt, nennen wir die *Transzendenz*. Ich brauche das Wort im echten Wortsinn, als Benennung des transcendere, des Transzendierens, aber nicht in der unsinnigen Bedeutung für etwas, wohin das Transzendieren geht, was man auch fälschlicherweise das Transzendente nennt. Für dieses falsch benannte Transzendente gebraucht Jaspers noch einmal fälschlicher Weise den Ausdruck Transzendenz, die Transzendenz als Gott, das Absolute.

Transzendenz das Hinaussteigen, aber *nicht* über das gewöhnliche eben in der sinnlichen Erfahrung gegebene Seiende zu dem höchsten Übersinnlichen Seienden, sondern das wesensmäßige Hinaussteigen über jegliches Seiende als solches zum Sein; dieser Hinausstieg wird vom Seinsverständnis nicht außerdem vollzogen, als wäre es sonst noch etwas anderes, sondern das *Seinsverständnis ist in sich diese Transzendenz zum Sein*. Das Sein gibt es nur in und durch dieses Verstehen. Jedes Verhalten ist nur Verhalten auf Grund der Transzendenz des Seinsverständnisses. *Existenz ist in ihrem Wesensgrunde Transzendenz*.

Wenn wir sagen: »der Mensch existiert«, dann bedeutet das im Sinne des dargelegten Existenzbegriffes nicht: der Mensch ist wirklich vorhanden und nicht etwa nur ein Scheingebilde. Es wird nicht gesagt, daß er ist, sondern *was* er ist. Existenz drückt das Was-sein, Wesen des Menschen aus, der wir sind. Die Essenz des Menschen besteht in seiner Existenz. Und dieses sein Wesen ist möglich auf Grund der Transzendenz. Die *Transzendenz* geschieht als *Seinsverständnis*.

c) Die Würde des Seinsverständnisses nur im Bezug
auf Existenz

Anfänglich begegnete uns dieses lediglich als ein merkwürdiger und vergessener Tatbestand. Wir versuchten dann über die Würdigkeit desselben uns klar zu werden. Wir versuchten eine völlige Entwürdigung, indem wir annahmen, das Seinsverständnis geschähe nicht. Dabei leuchtet die unbedingte Vorherrschaft und der Vorrang des Seinsverständnisses auf und somit leuchtet uns die wesenhafte Würde des Seinsverständnisses ein.

Das Seinsverständnis gab sich uns als *das Fragloseste*. *Hat es sich jetzt als das Fragwürdigste herausgestellt?* Es wäre voreilig, wenn wir das sagen wollten. Denn damit, daß jetzt gezeigt wurde, es sei nichts Gleichgültiges, sondern solches, was im Wesen der Existenz des Menschen die höchste Herrschaft und den höchsten Rang hat, also verdient, gewürdigt zu werden, damit ist doch noch nicht gesagt, daß wir es eines Fragens nach ihm würdigen sollen. Das Seinsverständnis hat auf Grund der gezeigten Herrschaft und des Ranges eine Würde verdient und verlangt mit Recht, entsprechend beachtet zu werden, wenn es sich um die Existenz des Menschen handelt. Aber daraus ergibt sich doch nicht ohne weiteres, daß das Seinsverständnis nun gerade dessen würdig sei, in Frage gestellt zu werden. Ganz abgesehen davon, daß es doch *bezweifelt* werden kann, *ob das Fragen nach etwas und gar das »Ausfragen« jederzeit eine Würdigung ist.* |

29

Sollen wir nicht vielmehr das, was in sich Rang und Würde hat, *ohne Frage* anerkennen und gelten lassen? Fragen ist doch da nur wie ein Sich-einmengen, neugieriges Antasten, Abstand verlieren. Durch das Fragen ziehen wir doch das Befragte irgendwie in unseren Kreis und zu uns herab. So ergibt sich:

1.) Das Fragen und Befragen als solches ist überhaupt nicht ohne Weiteres ein Würdigen. 2.) ist nicht entschieden, ob und wie das Seinsverständnis, obzwar es in sich Rang und Würde hat, nun gerade als Weise der angemessenen Würdigung seiner Würde das Fragen nach ihm fordert.

Aber hat denn das Seinsverständnis, wie wir oben sagten und festgestellt zu haben glaubten, *in sich* unbedingt Rang und Würde? Doch wohl nicht; sondern *nur in Bezug auf* das Verhalten, d. h. innerhalb der Existenz des Menschen. Nur unter der Voraussetzung, daß die Existenz des Menschen als solche sich durchsetzen und behaupten soll, hat das Seinsverständnis den Rang und die Würde, aber nicht an sich und unbedingt.

§ 16. Die Befreiung zur Freiheit

a) Das Zur-Herrschaft-Kommen der Existenz als Wandlung des Menschseins

Aber *warum* soll der Mensch als *existenter* sein? Die Notwendigkeit davon ist gar nicht einzusehen. Menschen und Menschengeschlechter sind und sind gewesen und werden sein, ohne daß ihr Sein als Existenz bestimmt war, ohne daß es dem Menschen um die Haltung ging, d. h. sich selbst als seiender inmitten des Seienden zum Seienden als solchen sich verhaltend zu halten. Es gibt ein Sein des Menschen, da dieser in höchster Einfalt sich bewegt und im Einklang seines Bedürfnisses und Könnens mit den ihn umstimmenden und bergenden Mächten. Aus solchem Einklang und solcher Geborgenheit bricht nichts auf vom Seienden als solchen. Der Mensch *ist* und *existiert doch nicht* in dem festgelegten Sinne von Existenz.

Gesetzt aber, das Sein des Menschen komme zur Existenz, d. h. das Sein des Menschen verlege sich in das Verhalten und halte sich in der Haltung, d. h. zuvor das Seinsverständnis *übernehme die Herrschaft*, gesetzt das geschehe – kann dergleichen beliebig geschehen und so, daß es dem Menschen nur »passiert« und befällt, oder muß da zuvor und zugleich bei solchem Übergang zur Existenz etwas geschehen, was die Existenz als neue Seinsart fordert?

Gesetzt, das Sein des Menschen komme zur Existenz, dann ist eine Wandlung des Menschen geschehen. Im Übergang zur Existenz wird er von dieser her bestimmt. Dieses als Seinsverständnis ist Sein-lassen: Freiheit. Der Übergang zur Freiheit führt zur Ungeborgenheit, also zu einer Befreiung von – zu ... Befreiung von Geborgenheit aber heißt? Wohin ist der Mensch gestellt? Befreiung zu Existenz, Seinsverständnis, *Sein*. Das geschieht nur in der Haltung und im Sich-zu-sich-selbst-verhalten. Haltung und *Selbstheit!* Diese nicht moralisch und religiös zu verstehen, sondern vom Sein her und Un-verborgenheit des Seienden im Ganzen.

Das Seinlassen im Verhalten zum Seienden inmitten seiner ist Freiheit (*nicht ethisch!* – *Sein-lassen*). Freiheit ist nur aus und als Befreiung. Die Befreiung zur Freiheit kann ihrem Wesen nach nur durch das geleitet werden, wozu sie sich eigentlich befreit, also durch die Existenz und was in dieser den Vorrang hat – das Seinsverständnis und was darin sich offenbart. Darin kommt es auf das Sein des Seienden an. Nur wenn es um das Sein im Seinsverständnis und dessen Herrschaft gehen soll, kann diese Befreiung zur Freiheit der Existenz geschehen.

b) Das Fragen der Seinsfrage als nächste Nähe der Existenz

Aber weshalb und wozu soll es um das Sein und Seinsverständnis gehen? Was geschieht denn, wenn es darum geht? Dann geschieht nichts Geringeres, als daß das vordem in der Offenbarung noch verborgene Seiende im Ganzen *erstmal*s und künftighin, so oder so, *die Stätte und den Spielraum* findet, in dem es aus seiner Verborgenheit heraustreten kann, um *als das Seiende, das es ist, überhaupt zu sein*. Es wird ihm so erst die *Verborgenheit* überhaupt verschafft. Vordem hatte es nicht einmal diese.

Damit kommt das Seiende zu seinem Sein.²⁹ Dies nur, wenn und insofern das Seinsverständnis geschieht. Und die Bedingung

²⁹ Diese Zusammenkunft als »Herkunft« (Erscheinung).

der Möglichkeit dafür, daß dieses Geschehen zur Geschichte wird, ist der *Existenzübergang* des Menschen. Aber wiederum, daß das Seiende als solches zu ihm selbst komme, ist an sich nicht notwendig; auch dann nicht, wenn der Mensch schon ist.

Das Seiende kann an sich in der völligen Nacht des selbstumnachteten Nichts versunken bleiben, so daß ihm nicht einmal die Möglichkeit beschieden wird, verborgen zu bleiben. Denn Verborgenheit gibt es erst, wenn die Stätte der Entbergung vonstatten geht. |

29a Wenn aber das Seiende als ein solches an den Tag kommen soll, wenn dieser Tag für das Seiende tagen soll, dann muß, wie durch den vollzogenen Versuch einer völligen Entwürdigung des Seinsverständnisses gezeigt wurde, zuvor das Sein ins Verstehen kommen. Das Sein kann nun aber nie innerhalb des Seienden als ein Seiendes unter anderen einfach vorgefunden werden. Es läßt sich auch nicht durch eine Abstraktion vom »Seienden« erstmalig abziehen. Das Sein ist also nirgends und nie ohne weiteres anzutreffen. Also muß es ganz für sich ursprünglich gesucht, d. h. erfragt werden.³⁰ Der Mensch muß dieses Fragen übernehmen. Und die nächste Form, in der dieses Fragen überhaupt beginnt, ist die Frage: *was ist das Seiende?* Und in dieser Frage liegt schon: *wie steht es um das Sein?* Das Sein ist damit im Voraus in die Frage gestellt, das Gesuchte ist als *solches gebildet*, und zwar als dasjenige, worum es geht, wenn es um das Seiende als solches gehen soll. Durch dieses ursprüngliche Fragen und nur durch es wird das Sein zu dem, worum es vor allem und für alles Seiende geht. Indem so das Sein ins Verstehen kommt, wird das Seiende als solches zu ihm selbst ermächtigt. Fortan kann es als das Seiende, das es ist, zum Vorschein kommen. Aber jetzt erst auch kann es sich als Seiendes, das es nicht ist, sich vordrängen und damit verstellt und verdeckt werden.³¹

Es bleibt wohl zu beachten: es genügt schon, daß nach dem Sein

³⁰ Mehr zu erhellen – Wesen des Suchens – *ursprüngliches Suchen* | *wieder suchen* – in diesem Suchen entspringt es – *wird gebildet*.

³¹ Woher das »Nicht«? Das »Nicht« und das Fragen! Suchen –

auch nur gefragt wird, damit es gefunden sei. *Dieses Erfragen als solches erbringt den wesentlichen Fund*; und das Sein bleibt nur Fund, sofern und solange nach ihm die Frage steht. (Das Sein wird er-funden – gedichtet – gebildet.) Nur solange gibt »es« (das Sein) Sein! Wobei eben diese Frage auch als *ungefragte* (nicht mehr eigens gefragte) »stehen« kann.

Das Sein erfragen heißt zunächst fragen: »was ist das Seiende als solches?« In diesem Fragen hält der Mensch erstmalig an sich und in solchem An-sich-halten hält er sich eigens entgegen jenem, was ihm so in der Fragehaltung begegnet und damit verhält er sich zu ... solchem, was ihm als Seiendes in der Frage begegnet. Das Menschsein wird jetzt das ex-sistente Aus-sich-heraus zu Seiendem als solchem. Dieses Fragen nach dem Sein ist der *Grundakt der Existenz*; mit diesem Fragen beginnt die Geschichte des Menschen als eines existierenden.

Mit diesem Fragen nimmt sich der Mensch vom Sein (und Wesen) her Grund und Maß der Dinge und Mut und Macht seiner selbst.³² *Dieses Fragen als Fragen ist die ursprüngliche Würdigung des Seins.*

Das Fragen also ist die dem Sein wesensmäßig und ursprünglich zugehörige Weise der Würdigung. Gesetzt, daß der Mensch existiert, dann hat das Sein nicht nur überhaupt Herrschaft und Würdigkeit, sondern diese ist in sich solche Würde, die nur im Fragen gewürdigt wird: Fragwürdigkeit. Mit der Existenz des Menschen besteht die wesentliche Fragwürdigkeit des Seins.

c) Die ungefragte Seinsfrage als nächste Nähe der Existenz

Aber nie darf vergessen werden: dem Sein und Seinsverständnis eignet die Fragwürdigkeit (und Herrschaft) nicht an sich und überhaupt, sondern *nur* dann und insofern, als der Mensch die *Befreiung zur Existenz* innehält und beansprucht. Das geschieht

³² Ur-sprung der Allein-heit und All-einheit.

nun *freilich auch dann* noch, und da noch, wo Haltung und Verhaltung des Menschen den Charakter der *Insistenz* haben. Denn auch so ist ja das Verhalten das herrschende, d. h. das In-Beziehung-Stehen zum Seienden, nur daß das dabei herrschende und leitende Seinsverständnis vergessen und das Erfragen des Seins aufgegeben ist.

Wenn uns demnach das Seinsverständnis unbekannt und die Seinsfrage von uns vergessen bleibt, dann folgt hieraus noch keineswegs, daß wir es nicht doch in Anspruch nehmen, d. h. aber existieren. Die insistente Existenz tilgt nicht etwa das Seinsverständnis aus, im Gegenteil, es verfestigt nur eine hergebrachte Weise desselben unbesehen. Das Seinsverständnis *verschwindet nicht* überhaupt, sondern *versteckt* sich hinter einer *Maske*, nämlich der Maske des Fraglosesten. Solange wir insistend existieren durchschauen wir die Maske nicht. Sobald wir aber den Blick für das Wesen der Existenz gewonnen haben, sehen wir: dieses fraglose Harmlose-Gleichgültige Seinsverständnis und Sein ist nichts geringeres als *das entwürdigte Fragwürdigste für die Existenz*. Diese Entwürdigung des Fragwürdigsten bedeutet aber die Seinsfrage ungefragt lassen. Aber damit, daß wir die Seinsfrage ungefragt lassen, ist *sie nicht etwa beseitigt*, sondern niedergehalten als *ungefragte festgehalten*. So niedergehalten ist die Seinsfrage da – wo denn? In unserer insistenten Existenz. Daß wir die so niedergehaltene Seinsfrage als solche nicht beachten, beweist nichts gegen ihr »Da-sein«, sondern beweist nur, daß wir, indem wir sie | niederhalten, meinen, wir könnten uns ihr jemals entziehen. Wir können uns ihr nur so entziehen wie der Wanderer, der sich mehr und mehr von der Quelle entfernt, scheinbar jede Beziehung zu ihr verliert und gerade durch und an dieser Beziehung des Sichentfernens zugrunde geht.

Die Seinsfrage ist als ungefragte in der nächsten Nähe unseres Daseins als des existenten. Denn was kann unserer Existenz wesentlicher, also näher und inniger sein, als der Grund der inneren Möglichkeit derselben? Das ist aber doch die Seinsfrage – und ihr Erfragen.

Die Seinsfrage aber, so hörten wir früher, ist das Anfangen der Philosophie. Wenn die Seinsfrage, obzwar als ungefragte, unserer Existenz so wesentlich nahe ist, *dann ist der Anfang in unserer nächsten Nähe*. Wir stehen, sofern wir existieren, wengleich insistent, in diesem Anfang. Aber im Anfang als einem nicht mehr angefangenen, sondern vorzeitig vielleicht zu Ende gegangenen. Die Seinsfrage ist ja ungefragt, aber deshalb nicht nichts. Die *entwürdigte* Frage verlangt in einem *noch ganz anderen Sinne und Ausmaß* die ihr zugehörige Würdigung *als die überhaupt noch nie gestellte* Frage. Angesichts der ungefragten Seinsfrage wird das Sein und Seinsverständnis *nur noch fragwürdiger*; wenn anders die Insistenz in sich die Existenz beansprucht.

So ergibt sich zusammengesehen Folgendes:

Wirklich existent sein besagt für uns: werden, die wir *sind*.

Das *Grundgeschehnis dieses Werdens* aber ist: den Grund der Möglichkeit unserer Existenz ergründend begreifen.

Das bedeutet: die ungefragte Seinsfrage wiederfragen.

Und darin liegt: den unangefangenen Anfang wieder anfangen.

In dem Augenblick, da wir unser Menschsein als existentes begreifen, wird das Anfangen des Anfangs erste und letzte Notwendigkeit. Dann aber liegt der Anfang *nicht mehr hinter uns* als etwas Abgestoßenes, Zurückgelassenes Vergangenes, er ist auch nicht einfach in der nächsten Nähe als das in der Maske des Fraglosesten Versteckte, sondern er steht *vor uns als die Wesensaufgabe unseres eigensten Wesens*.

d) Das geschichtliche Wiederfragen der Seinsfrage als Wiederanfangen des anfänglichen Anfangs

Die Fragwürdigkeit des Seins und des Seinsverständnisses und somit die Fragwürdigkeit der Seinsfrage mag uns einleuchtend und dringlich geworden sein, daraus kann aber doch immer noch nicht gefolgert werden, daß wir hierzu an den ersten Anfang der

abendländischen Philosophie zurückgehen müssen. Im Gegenteil – wird die Seinsfrage nicht umso unmittelbarer gefragt, je ausschließlicher *wir ganz aus uns – heute – fragen?* Wir aus *uns – aber wer sind wir denn*, wenn wir unser Sein aus dem Grunde seiner Möglichkeit verstehen? Wir existieren, wir sind in unserem Sein auf das Seinsverständnis gebaut, noch mehr, auf die schon gefragte Seinsfrage und das, was sie über das Sein erfragte. Sofern wir existieren, *geschieht immer noch* jener Anfang. Er ist *gewesen*, aber nicht vergangen – als Gewesener west er und behält uns Heutige in seinem Wesen.

Seitdem unser Menschsein als existentes auf dem Geschehnis des Anfangs gegründet ist, seitdem ist jedes Fragen der Seinsfrage, wenn es wirkliches, sich verstehendes Fragen ist, ein *Wiederfragen*, in sich geschichtlich und somit eigentlich historisch. Die *historische Erkenntnis* hat nicht etwa nur den Sinn, das Gewesene zu behalten und das Behaltene weiterzuliefern, sondern vordem die Grundaufgabe, das Gewesene in die Höhe seiner jeweiligen Größe hochzuwerfen.

Historie, die nicht gesonnen ist, dem Gewesenen seine Größe zu wahren, Historie, der es nicht gelingt, daran zu schaffen, daß diese Größe nicht sinke, ist ein nutzloser Zeitvertreib, der dadurch noch nicht gerechtfertigt ist, daß er exakt wissenschaftlich vollzogen wird. Vielmehr bekommt die unerbittliche Strenge wissenschaftlicher Arbeit erst daher Sinn und Rechtfertigung. (Vgl. oben S. 12b ff.)

Das Fragen der Seinsfrage ist in sich geschichtlich und historisch – wie alles Philosophieren. Aber auch nicht deshalb erst und deshalb nur, weil der erste Anfang ob seiner wesenhaft unerreichbaren Größe Vorbild und Führer in unserem Fragen sein kann und sein muß, nicht deshalb erst mit ihm anzufangen, sondern weil *unser* Fragen der Seinsfrage, gerade wenn es ganz aus uns und aus unserem durchklarten Wesen entspringt, zu sich *zurückgewiesen* ist in *die Auseinandersetzung mit dem Anfang*.

Es heißt einem Scheinproblem nachsinnen, wenn man fragt, ob und wie »systematische Philosophie und Geschichte der Philo-

sophie« zusammengehen sollen, denn schon die Trennung beider verkennt das Wesen der Philosophie.³³ Es ist eine der verderblichsten Täuschungen, der die neuen und heutigen Bemühungen in der Philosophie zum Opfer fallen, wenn sie meinen, man könnte die Geschichte der Philosophie so beliebig nach Geschmack und Vorliebe und gelegentlich und nachträglich zur »Illustration« der »eigenen« Gedanken beziehen. |

31

Die Seinsfrage mitfragen – ein *Wiederanfang* des *anfänglichen* Anfangs – ist keine beliebige Beschäftigung, nichts dergleichen, was nur abseits vom Seienden verläuft, etwa gar eine gleichgültige Betrachtung, die dem Seienden aufgestülpt würde und ebenso leicht wieder weggehoben werden könnte.

Vielmehr entscheidet sich damit, ob und wie die Seinsfrage gefragt wird, ob und wie sie ungefragt bleibt, damit entscheidet sich überhaupt, *wie es um das Sein des Seienden steht*, welche Möglichkeit und welcher Spielraum dem Sein geschaffen und bereitet ist, das Seiende zu sein, *das es ist*. Es entscheidet sich, wie es um die Offenbarkeit des Seienden steht, um die Wahrheit als solche; nicht das ist das Erste und Entscheidende, welche Wahrheiten wir finden und an welche wir uns halten, sondern dies, was uns überhaupt *die Wahrheit* ist im Wesen – (Seinsfrage).³⁴ Und je nach der Ursprünglichkeit und Klarheit, in der das Sein offenbart wird, und diese Offenbarkeit selbst im Wesen gegründet ist, *entscheidet sich die Möglichkeit des Begreifens* und *des Begriffes*. – Alle Welt redet jetzt von einem neuen Wissenschaftsbegriff, der kommen soll. Und man meint, das ließe sich bewerkstelligen mit einem sogenannten »neuen seelischen Auftrieb« und der sogenannten »Nähe zum Leben«. Es ist freilich ebenso oberflächlich gehandelt, wenn man gegen solche Wünsche und Süchte die altbewährte Wissenschaft von 1890 als Vorbild zu predigen versucht.

³³ Hegel! aber?

³⁴ (Vgl. Wahrheitsvortrag.) [Martin Heidegger: Vom Wesen der Wahrheit. In: Wegmarken. GA Bd. 9. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1976, S. 177–202. Der Vortrag wurde 1930 zum erstenmal öffentlich gehalten.]

Gesetzt, wir verstehen uns überhaupt noch als existent, als solche, die zum Seienden sich verhaltend inmitten des Seienden im Ganzen selbst Seiende »sind«, dann haben wir keine Wahl, ob wir das Sein verstehen und begreifen wollen oder nicht. Wir haben nur die Wahl, ob wir es recht begreifen oder schlecht, ob das Begriffene uns Größe gewinnt oder klein bleibt, ob die Klarheit und Härte des *gewachsenen Begriffes* die Stimmung unserer Existenz bestimmen soll oder irgend ein zufälliger, verworrener Taumel.

§ 17. *Übergang zur ersten ausdrücklichen und
zusammenhängenden Entfaltung der Seinsfrage
bei Parmenides*

Es galt nach der ersten unmittelbar zugreifenden Kenntnisaufnahme des ältesten überlieferten Zeugnisses der abendländischen Philosophie (vgl. oben S. 12), uns darauf zu besinnen, wie es mit unserem Vorhaben steht. Das ist jetzt geschehen. Dabei wurde klar: Wenn wir, wie zu Beginn gesagt wurde, den Anfang der abendländischen Philosophie aufsuchen wollen, dann heißt das: die Seinsfrage als Grund der Möglichkeit unserer Existenz wieder fragen, d. h. sie *so* fragen, daß wir dabei den anfänglichen Anfang mitanfassen.

Es gilt jetzt nur das eine: mit diesem durchleuchteten Wollen das Mitfragen mit der anfänglichen Frage aufzunehmen. Das sagt: wir müssen jetzt *dort anfragen*, wo uns *zum erstenmal die ausdrückliche, zusammenhängende Entfaltung der Seinsfrage* begegnet. Das geschieht nach der Überlieferung durch Parmenides aus Elea in seinem sogenannten Lehrgedicht (eine φυσιολογία δι' ἐπῶν, Suidas, Diels A 2, λόγος περὶ φύσεως). Die Chronologie ist umstritten. Am sichersten und vorsichtigsten und auch genügend, wenn wir sagen, um die Wende des 6. zum 5. Jahrhundert. Diogenes Laertius berichtet, einige, darunter Theophrast, sagten auch, Parmenides habe den *Anaximander* gehört (vgl. Diels A 1). – Ob

diese Nachricht zutrifft oder nicht, läßt sich nicht nachprüfen. In jedem Fall zeigt sie, daß schon die Alten irgend einen näheren Zusammenhang zwischen Anaximander und Parmenides annahmen. Inwiefern ein solcher Zusammenhang besteht, wird der Vergleich beider Lehren zeigen.

Wir beginnen sogleich mit der Auslegung des Lehrgedichts des Parmenides. Was die *bisherigen Bemühungen* zur Interpretation des Parmenides geleistet haben, soll gelegentlich der jeweiligen sachlichen Erörterungen erwähnt werden. Im Übrigen aber wird die Werkstatt im Einzelnen nicht vorgeführt. Nicht etwa, weil sie gleichgültig wäre, sondern weil so unumgänglich, daß darüber gar nicht erst zu reden ist. Uns liegt *in erster Linie* daran, ein philosophierendes Verständnis des Anfangs der abendländischen Philosophie zu vermitteln und erst *in zweiter Linie* an dem, in das Verfahren der Aneignung früherer Philosophie, in die *Methode der Interpretation* eigens einzuführen.

Gegenüber allen bisherigen Auslegungsversuchen, auch dem Hegels, ist zu sagen: man hat sich die Arbeit philosophisch zu leicht gemacht, zum Teil unter Berufung auf ein höchst einleuchtendes Prinzip, daß eben das Anfängliche das Anfängerhafte sei und deshalb grob und roh – der Wahn des Fortschritts! (Dazu nach dem Bisherigen nichts weiter zu sagen.)

Die Auslegung des Parmenides *eng verkoppelt* mit der Frage nach *seinem Verhältnis zu Heraklit*, wer wen voraussetzt und als Gegner bekämpft. Die Vorstellung, sie seien im Wesentlichen gerade im schärfsten Gegensatz, ist dabei als gültig vorausgesetzt. Aber am Ende ist diese Voraussetzung gerade der Irrtum. Am Ende sind Parmenides und Heraklit im höchsten Einverständnis – wie alle wirklichen Philosophen – nicht auf Grund eines Verzichts auf Kampf, sondern gerade aus letzter jeweils eigener Ursprünglichkeit. Für den Nichtphilosophen, der nur an Werken, Meinungen, Richtungen, Namen und Titeln kleben bleibt, bietet allerdings die Geschichte der Philosophie und Philosophen den Anblick eines Narrenhauses. Aber das kann ruhig so bleiben. |

DRITTER TEIL

Das »Lehrgedicht« des Parmenides aus Elea. 6./5. Jahrhundert³⁵

»Doch Menschen ist Gegenwärtiges lieb.«³⁶
Hölderlin, Die Wanderung

§ 18. Einleitung

a) Zu Text und Übersetzung

Zunächst kurz über das »Äußere« des vorliegenden Textes. Die Vervielfältigung so angelegt, daß auf die Gegenseite die Übersetzung eingetragen werden kann. Das Werk ist nicht vollständig überliefert, aber doch der größte Teil in Fragmenten. Woher diese? Verschiedene zerstreute Fundstellen; nirgends ein geschlossener Gesamtplan überliefert, also zu ermitteln aus dem zunächst lose und locker gelassenen Fragmentenmaterial. Die *Ordnung der Fragmente* richtet sich nach dem Verständnis ihres Inhalts. Die Ihnen vorliegende Ordnung der Fragmente ist die von Hermann Diels, vgl. Sonderausgabe 1897³⁷ – und dann innerhalb »Die Fragmente der Vorsokratiker« – seit 1903 in mehreren Auflagen.³⁸ Die Ordnungszahl jeweils über dem einzelnen Fragment D 1, 2. Unsere Anordnung teilweise anders; jeweils neben der Dielsschen Ordnungszahl einzutragen.

³⁵ Die Auslegung ist unzureichend, wenngleich Manches wesentlich gefaßt.
[As²]

³⁶ [Friedrich Hölderlin: Sämtliche Werke. Vierter Band. Gedichte. Besorgt durch Norbert von Hellingrath. Zweite Auflage. Propyläen Verlag: Berlin 1923, S. 170.]

³⁷ [Parmenides Lehrgedicht. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. Mit einem Anhang über griechische Thüren und Schlösser. Georg Reimer Verlag: Berlin 1897.]

³⁸ [1903; 1906; 1912; 1922.]

Unter der Ordnungszahl steht die jeweilige Fundstelle. Die Fragmente sind eben Zitate, aus späteren Autoren entnommen, z. B. D 7 Platon: Sophistes, Aristoteles: Metaphysik; D 3 Proclus in Platonis Parmenides; D 6 Simplicius in Aristotelis Physicorum; u.s.f. Bei den größeren Fragmenten sind die Verszeilen je von 5 zu 5 durchgezählt, am linken Rand.

Ich gebe zunächst eine Übersetzung. Dazu eine erste Erläuterung der Hauptbegriffe und Sätze und damit eine erste Verständigung über den Inhalt; Vorzeichnung des inneren Aufbaus und Blick auf das Herauswachsen der leitenden Fragen.

b) Das Sich-Loslassen in den Sinn und Gehalt

Nach Möglichkeit müssen wir uns *loslassen* in das Ganze, so befremdlich es zunächst scheinen mag. Aber wir haben doch irgendwo noch den *Rest einer Verwandtschaft* und *Nachkommenschaft* bewahrt. Diesen gilt es zu einer ursprünglichen Fülle zu entfalten. (Seinsverständnis.)

Sinn und Gehalt des Werkes und der *Geist* des Parmenides zugänglich nur, wenn wir ihn *beschwören*. Diese Beschwörung notwendig mit unseren Mitteln der Interpretation. Der Laie, wozu ich auch eine gewisse Klasse »sogenannter wissenschaftlicher Philologen« rechne, sieht darin im Handumdrehen nur eine Modernisierung. Er sieht die heutigen Mittel und das Heutige darin, was damit erzielt wird und wohin das führt. Was uns dadurch näher kommt, sieht er nicht, weil er es nicht sehen will, und dies weil ihm im Grunde diese alten Sachen gleichgültig sind, als seien sie nur da, damit es davon eine Wissenschaft geben kann, als würden Bücher nur geschrieben, damit den Rezensenten dies Geschäft nicht lahmgelegt wird.⁵⁹

⁵⁹ Sil.! Hier eine »persönliche Bemerkung« einschieben, die der Sache nach gefordert ist. Versuch einer neuen Interpretation des Parmenides.

c) Stellungnahme zu eigenen Interpretationen

Es ist jetzt Mode geworden, meine Interpretation früherer Philosophen damit zu widerlegen, daß man sagt, das ist Heidegger, aber nicht Hegel – Heidegger, aber nicht Kant u.s.f. Gewiß. *Aber folgt daraus ohne weiteres, daß die Interpretation falsch ist?* Das läßt sich so »ohne weiteres« gar nicht entscheiden; besonders nicht, so lange man meint, es gäbe hier überhaupt eine *an sich* wahre für *jedermann jederzeit verbindliche* Interpretation. – Die Wahrheit einer Auslegung hängt neben vielem anderen in erster Linie davon ab, in welche Ebene der Fragestellung und des Verständnisanpruchs man die Auslegung überhaupt verlegt. Wenn wir irgend welche Begriffe und Sätze aus einer zufällig aufgegriffenen philosophischen Lehre übernehmen, etwa gar der Heideggerschen, und daran dann die Auslegung messen, dann sind meine Interpretationen in der Tat alle falsch. *Aber die entscheidende Frage ist eben die nach Notwendigkeit und Ursprünglichkeit der leitenden Fragestellung, unter der die Auslegung steht.* Die sogenannten »richtigen« Interpretationen sind dann nicht von x oder y, sondern von »Niemand« – ganz darnach sind sie auch. –

Statt dessen verfährt man umgekehrt: man weist mit großem Fleiß »Falschheiten« nach und bemerkt zum Schluß oder zu Anfang, auf die eigene Philosophie Heideggers sich einzulassen, sei nicht der Ort und Gelegenheit und würde zu weit führen. Aber das heißt, sich um das Wesentliche drücken und eine rein formale Rabbulistik unter dem Schein wissenschaftlicher Exaktheit vorführen. Das zur Beantwortung der oft an mich gerichteten Frage, warum ich denn auf die deutsche Kritik nicht antworte. Ich fühlte mich bisher noch gar nicht ernstlich angegriffen, freilich auch ebensowenig durch sogenannte Anhänger wirklich verteidigt. Überflüssig zu sagen, daß ich nicht der Meinung bin, meine Interpretationen seien fehlerlos und die wirklich faulen Stellen meiner Versuche nicht kennte.

Was dieses alles sagen will, ist in Kürze: Achten Sie zunächst *nicht* auf die Mittel und Wege unserer Interpretation, sondern auf

32a das, wovor Sie durch dieselbe gestellt werden. Wenn Ihnen dieses nicht zuvor wesentlich wird, bleibt die Diskussion der Richtigkeit oder Unrichtigkeit der Auslegung erst recht belanglos. |

§ 19. *Auslegung von Fragment 1.*
Die Vorbereitung der Seinsfrage

a) Die Erfassung der Tatbestände und der Bilder

Das Lehrgedicht hat eine längere Einleitung. Es beginnt also nicht unvermittelt etwa mit der einfachen Frage: was ist das Seiende? Die Einleitung des Parmenides bewegt sich in einer bildlichen Darstellung Absicht und Aufgabe derselben und der Gehalt im Einzelnen lassen sich nur *aus der Darstellung des eigentlichen Lehrgehalts* des Gedichtes begreifen.

Vermutlich wird diese Einleitung die *Seinsfrage vorbereiten* helfen und wir werden zu fragen haben, ob die *anfängliche Fragestellung* der Frage nach dem Sein sich deckt mit der, die wir zu entfalten versuchten, indem wir uns auf das zur Existenz gehörige Seinsverständnis besannen und es als das Fragwürdigste uns vorführten.

Falls sich beide Fragestellungen nicht decken, ist auszumachen, warum das nicht der Fall ist; ob das notwendig ist und welche Unterschiede hier aus der Sache heraus notwendig sind. Von da aus auch erst zu entscheiden, inwiefern mit Recht oder zu Unrecht von einer Einleitung, einem Prooemium, gesprochen wird, ob sie etwa nicht zur Sache selbst gehört, diese notwendig zu einer »Einleitung« gehört. Zunächst wollen wir diese Einleitung vorläufig zur Kenntnis nehmen – in einer gleichfalls nur vorbereitenden Übersetzung.

D 1, 1–32

Ἴπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι,
 πέμπον, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
 δαίμονος, ἣ κατὰ πάντα τη φέρει εἰδότα φῶτα
 τῆ φερόμην· τῆ γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι
 5 ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἠγεμόνευον.
 ἄξων δ' ἐν χανοίησιν ἔϊεν σύριγγος ἀντήν
 αἰθόμενος· δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν
 κύκλοις ἀμφοτέρωθεν, ὅτε σπερχοῖατο πέμπειν
 Ἥλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός,
 10 εἰς φάος, ὡσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας.
 ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός εἰσι κελεύθων,
 καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός·
 αὐταὶ δ' αἰθέρῃαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις.
 τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούσ·
 15 τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν
 πεῖσαν ἐπιφραδέως, ὡς σφιν βαλανωτὸν ὀχῆα
 ἀπτερέως ὡσειε πυλέων ἄπο· ταὶ δὲ θυρέτρων
 χάσμ' ἀχανὲς ποίησαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους
 ἄξοντας ἐν σύριγγιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι
 20 γόμφοις καὶ περόνησιν ἀρηρότε· τῆ ῥα δι' αὐτῶν
 ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἄρμα καὶ ἵππους.
 καὶ με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ
 δεξιτερὴν ἔλεν, ὧδε δ' ἔπος φάτο καὶ με προσηύδα·
 ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἠνιόχοισιν,
 25 ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ
 χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι
 τήνδ' ὁδὸν (ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν),
 ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. χρεῶ δέ σε πάντα τυθέσται
 ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ
 30 ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθῆς.
 ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὡς τὰ δοκοῦντα
 χρῆν δοκιμῶσ' εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

- 1) Rosse, die mich bringen, soweit jeweils mein Gemüt verlangt, geleiteten mich.
- 2) Denn sie brachten mich – fahrend – auf den vielkündenden Weg der Göttin, der durch das All [das Seiende im Ganzen] hinträgt jeden wissenden [οἶδα; vgl. Hermes 60, 185⁴⁰, der Wissende, der *weiß* worauf es ankommt – »Bescheidwissen«! Wofür und wohin er sich im Voraus einzusetzen hat, der den rechten Einsatz im *Wesentlichen* gemacht hat und nun »steht«.] Mann.
- 4) Da (auf diesem Weg der Göttin) fuhr ich dahin; denn da geleiteten mich viel angebende-zeigende [andere als die meinen!] Rosse, den Wagen ziehend, Mädchen aber wiesen den Weg.
- 6) ... die Achse in den Büchsen gibt Flötenlaut – glühend – in zwei wohlgerundeten Kreisen beiderseits dreht sie sich rasch ... [dies alles geschah]
- 8) *so oft* die Sonnenmädchen liefen zum Geleit, nachdem sie das Haus der Nacht verlassen, hinaus ins Licht, vom Haupt sich schlagend die bergenden Schleier.
- 11) Dort ist das Tor der Wege der Nacht und des Tages; und ein Türsturz umschließt es und eine steinerne Schwelle; die (lichte) heitere Weite ist erfüllt mit großen Türen.
- 14) Dazu aber hat Dike, die vielverfolgende, die wechselweise (schließenden) öffnenden Schlüssel. (– indem sie einerseits schließen, öffnen sie?)
- 15) *Die* also (die Göttin) sprachen an die Mädchen in schmeichelnder Rede und redeten ihr zu mit Bedacht, ihnen den verpflockten Riegel flugs vom Tor aufzustoßen;
- 17) das aber aufschlagend schuf der Tür weitklaffende Gähnung, da es die erzbeschlagenen Träger rückwärts gewandt in den hellknarrenden Büchsen, (die Träger) die mit Zapfen und Dornen (Stiften) befestigten.
- 20) Da nun zwischen ihnen gerade durch hielten die Mädchen auf den Fahrweg zu Wagen und Pferde.

⁴⁰ [Hermann Fränkel: Xenophanesstudien. In: Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie. Bd. 60. 1925, S. 185.]

22) Und mich nahm die Göttin gewogenen Sinnes auf, faßte die Rechte mit der Rechten, also nahm sie das Wort und redete mich an:

24) »Jüngling – unsterblichen Wagenlenkerinnen ein Gesell, da du mit Pferden, die dich tragen, zu *unserem* Hause gelangst, sei begrüßt; denn (vgl. 1, 2) kein arges Geschick hat dich vorgeschickt diesen Weg [den der Göttin] zu gehen. *véεσθαι* – auf ihm auszuziehen – (in den Krieg)

27) wahrlich denn von den Menschen *weg*, außerhalb ihres ausgetretenen Pfades zieht er – |

28) (nicht böses Geschick), sondern Satzung sowohl als Fug. Es besteht aber die Notwendigkeit (für dich, der du diesen Weg jetzt antrittst), daß du alles erfährst, sowohl der schönkugeligen Unverborgenheit schlagloses Herz [vgl. S.S. 35. S. 43 ob.]⁴¹ als auch der Menschen Ansichten, in denen kein Verlaß auf das Unverborgene ist.

30) Aber bei dem allen (gleichwohl) sollst du *auch das* kennen lernen, wie das Scheinende daran gehalten bleibt, schein(mäßig) durch alles hindurchzuziehen, alles verfertigend, *bildend*. Vgl. D 8, 60 f.

Versuchen wir, das Gesagte uns bestimmter zu vergegenwärtigen und in einen einheitlichen Zusammenhang zu gestalten. Es will nicht ohne weiteres gelingen. Wenngleich unverkennbar *in gewissen Bildern* gesprochen wird, so müssen wir uns doch von Vornherein hüten, in eine Sucht nach Symbolen zu verfallen und in der gekünstelten Weise auszudeuten, wie das bei Sextus Empiricus im 2. Jahrhundert nach Christus geschieht, bei dem uns dieses Stück überliefert ist. Diese Spätzeit verfügt über alles andere, nur nicht über die Voraussetzungen des Verständnisses von Parmenides. Mystagogentum, damaliges und heutiges, hat mit Philosophie nichts zu tun.

Es gilt zunächst ganz nüchtern die Tatbestände zu fassen, auch die der Bilder.

⁴¹ [Heidegger: Einführung in die Metaphysik. A.a.O., S. 120.]

1) Da ergibt sich fürs erste dieses: Parmenides fährt mit einem Rossegespann zum Hause der Göttin – Ἀλήθεια –. Er legt diesen Weg zur Göttin zurück. Von *diesem* Weg wird hier nicht weiter gehandelt. Etwas Wesentliches freilich ist von der Durchmessung dieses Weges gesagt: ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι. Dieser Weg und seine Reichweite ist bestimmt durch das ἐπικάνειν des θυμὸς, durch das eigene Vor-verlangen des Parmenides. *Er selbst von sich aus* macht sich auf den Weg, nicht eine mystisch-mysterienhafte Verzauberung und Verzückung reißt ihn weg.

Dieses Sich-auf-den-Weg-Machen geschieht *wiederholt*, immer wieder, (Optativ), bestimmend ist der θυμὸς.

Was die Griechen damit meinen, gibt am besten wieder das alte deutsche Wort *Muot*, Mut, so wie wir es noch brauchen in Freimut, Großmut, Langmut, Schwermut, Über-mut – wie einem zu Mute ist.

Mut ist Gesinnung und Stimmung in einem; »einem etwas zumuten« – ihm etwas zuschieben, daß er es in seinen Mut, Sinn und Gesinnung aufnehme. *Mut: das gerichtet-gestimmte-verlangende Vor-langen*. Für »Mut« später »Gemüt«, so Kant überall da, wo er alle Vermögen des Menschen in eine Wurzel zurückverlegt, sofern sie »im Gemüt« bereitliegen. Später und für uns Gemüt wieder verengt zu Gefühlssphäre im Unterschied zu Denken und Wollen. θυμὸς ist Drang, Dranggestaltung, Drangführung und die Gestimmtheit in einem. θυμὸς, animus, Gemüt – nicht irgend eine Neugier bewegt den Parmenides auf dem Weg zur Göttin, sondern das gerichtet-gestimmte-verlangende Vor-langen *seines ganzen Menschseins*.

2) Dieses Haus der Göttin hat ein Tor. Aus diesem Tor führt *wieder ein Weg*. Es ist der Weg *der* Göttin, nicht *zur* Göttin, sondern der Weg, den die Göttin selbst reist. Bei der Fahrt auf diesem Weg sind die Sonnenmädchen die Lenkerinnen.

Beachten wir also von Vornherein in aller Schärfe: es handelt sich um Wege – ὁδοί. »Weg« – das können wir verstehen als eine *durchlaufbare Strecke* zwischen zwei Haltepunkten. »Weg« können wir betrachten bezüglich des *befahrbaren Bodens* als Pflaster.

Weg aber auch bezüglich des *Um-blicks* und *Ausblicks*, den er bietet, die *Gegend*, durch die er führt. Jeder Weg hat seine *Aussicht*. Und *darauf kommt es hier an*. ὁδὸς πολύφημος (1, 2) – vielkündend; nicht, wie Diels meint, der Weg, der vielgerühmt ist, wer soll ihn auch rühmen, da er erst entdeckt wird und die Vielen ihn ja gerade nicht kennen; sondern der Weg ist vielkündend, er bietet Viel an Aussicht, er eröffnet den Zugang zu ... – Wozu? Nun, wenn er der Weg der ἀλήθεια ist, offenbar zum Unverborgenen als solchem.

Dieser Weg ist daher ausgezeichnet 1, 27: ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἔκτος πάτου ἔστιν. πάτος, der ausgetretene, von jedem ständig gegangene Pfad; *weg* von diesem. Nicht dem Tritt und Trott der Menge gilt es zu folgen; abseits von ihrem Meinen und Wähnen, nicht bestimmt durch das, was man sagt und hört und meint.

Es handelt sich um Wege, *genauer darum, sie einzuschlagen*, die eingeschlagenen *einzuhalten*, die Wege, um auf ihnen *unterwegs* zu sein, dem Weg und seinem Wesen nachgehen – μετὰ – μέθοδος – *Methode*. |

33a

b) Die Entdeckung der Methode

Wesen und Notwendigkeit von Methode wird entdeckt. Methode ist kein Vorrecht der Wissenschaft, sondern methodisch kann und muß die Wissenschaft nur sein, sofern sie in der Philosophie wurzelt.

Wir stehen mitten in der Grundbesinnung auf die Methode; freilich nicht als formaler, ablösbarer Technik – sondern? Der Weg, den Parmenides unter Führung der Ἀλήθεια gehen soll, ist *abseitig* vom gemeinen Menschenpfad. Und *doch nicht* etwas Absonderliches, im Sinne von Praktiken einer Geheimlehre, Techniken der Mysterienweihe, sondern der *Weg setzt zum erstenmal ins Freie* – dieses Wort ganz voll genommen. Die Aussicht entscheidend! Die Göttin (Ἀλήθεια) sagt 1, 28: χρεῶ δέ σε πάντα πυθέσθαι – *Alles* mußt du erfahren – πάντα. Was alles? 1, 29: ἡμὲν – ἡδέ – sowohl die

Unverborgenheit als auch die Ansichten der Menschen, die also von der Wahrheit unterschieden sind, irgendwie Un-wahrheit. –

Aber hörten wir nicht eben, daß der Weg der Göttin weit abliege vom ausgetretenen Pfad der Menschen? Jetzt also doch soll Parmenides auch diese Ansichten erfahren, also auch diesen Weg gehen. Nein, es sollen nicht der ausgetretene Pfad der Menschen begangen und ihre Ansichten, δόξαι, zur Kenntnis genommen werden, sondern Parmenides soll auf diesem Pfad erfahren, d. h. verstehen lernen, was es mit diesem Pfad als solchem auf sich hat. Er soll nicht Ansichten hören und somit halb wahrer und halb falscher, sondern das Wesen der Ansicht der δόξα soll er einsehen, also die *Wahrheit über die δόξα*. Und dementsprechend: nicht nur vielerlei Wahrheiten, falls es überhaupt solche gibt, sondern das Wesen der Wahrheit und die wesentliche Wahrheit soll begriffen werden.

Die Wahrheit über die δόξα ist aber offenbar nur zu gewinnen auf dem Wege der Wahrheit. Umgekehrt aber auch: ist die Ansicht, die der Weg der Wahrheit bietet, nur dann ganz übersehen, wenn auch die Wahrheit über die δόξα einsichtig geworden ist.

Das πάντα, alles, *umfaßt* 1.) *das Wesen der Wahrheit*; 2.) *das Wesen der δόξα*. Aber ist das wirklich alles? Nein, ἀλήθεια und δόξα – das »und«? D. h. warum denn neben ἀλήθεια überhaupt irgendwelche Art von Un-wahrheit? Warum und in welcher Weise kommt neben der ἀλήθεια auch die δόξα zur Herrschaft, so sehr, daß sie die Menschen gemeinhin auf ihren Weg zieht? Das muß geklärt werden. Erst dann ist die Einsicht über ἀλήθεια und δόξα gewonnen. Und deshalb ist das πάντα nicht erschöpft mit ἡμὲν – ἡδέ, sondern es folgt: ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα. Aber bei all dem sollst du sogar auch einsehen lernen, wie das Scheinende in seiner Weise, gemäß seinem Wesen zu seiner Allherrschaft kommt. Erst wenn dieses erfahren, ist der ganze Weg der Göttin ausgemessen.

Die eigentliche Besinnung auf die Wege, die Methode, ist die Frage nach dem Wesen der Wahrheit (dieses aber ist die Frage nach dem Sein! Seinsverständnis) und ihrer Wesensmöglichkeit zur Un-wahrheit. Wer diese begreifen will, muß die Unwahrheit ver-

stehen, darf ihr nicht ausweichen, sondern muß sie *in die innerste Auseinandersetzung* aufnehmen. Die entscheidende Einsicht bekundet sich hier gleich zu Anfang des Lehrgedichtes und sie verwirklicht sich in seinem eigentlichen Gehalt.

Damit ist wieder gesagt: dieser Weg des Parmenides hat nichts mehr gemein mit Mythos und Mysterien, denn es ist das Charakteristische der Verzückung und Entrückung des Eingeweihten, der sich auf Sondererscheinungen beruft, daß er weggehoben ist in sein eigenstes Reich und sich dort geborgen weiß. Geborgen und geschützt vor aller Un-wahrheit – der Weg des Parmenides geht ins Freie, wo eben die ganze Gegensätzlichkeit von Wahrheit und Un-wahrheit *erst frei* wird. Es handelt sich um *den* Weg, den der *Freie* sich *freimacht* und *freihält* – die Methode schlechthin –.

§ 20. Auslegung der Fragmente 4 und 5

a) Die erste Besinnung auf die Wege des Fragens

Halten wir uns diesen Gesamtausblick des Weges der Göttin gegenwärtig, dann ist leicht zu zeigen, daß die Verse, die jetzt bei Diels folgen 1, 33 ff. und die schon Sextus Empiricus so bringt, nicht hierher gehören können. Aus Simplicius läßt sich überdies zeigen, daß Sextus Empiricus in seinem Zitat die entscheidenden Verse 31 und 32 ausgelassen hat, in denen eben auf die Wesens-zusammengehörigkeit von ἀλήθεια und δόξα verwiesen wird. Das zu verstehen, wäre zu viel verlangt gewesen von der billigen Art, wie Sextus Empiricus sich die Symbolik dieser »Einleitung« zurechtlegt. Er hat sie deshalb kurzerhand weggelassen. Weshalb 1, 33–38 nicht an diese Stelle gehört, ist gelegentlich der positiven Einordnung zu zeigen. Übrigens haben alle Ausleger und Herausgeber vor Diels hier viel richtiger gesehen. Reinhardt nimmt die ältere Ordnung wieder auf.⁴²

⁴² [Karl Reinhardt: Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie. Friedrich Cohen Verlag: Bonn 1916.]

Es entspricht einem ganz natürlichen Fortgang der Darstellung, wenn die Göttin jetzt, nachdem sie dem Parmenides den allgemeinen Ausblick darauf gegeben hat, was all er erfahren muß, wenn jetzt die Besinnung auf die Wege eindringlicher aufgenommen wird. So folgt jetzt auf 1, 32 D 4 – εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ... |

D 4

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
 αἶπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι
 ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι
 Πειθοῦς ἔστι κέλευθος (Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ),
 5 ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι,
 τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν
 οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὼν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)
 οὔτε φράσαις.

1) Wohlan denn so künde ich – nimm aber du in Pflege (bewahre) – das Wort, das du hörst, *welche Wege* als die *einzig* eines Erfragens ins Auge zu fassen sind.⁴³

3) Der eine: wie es ist⁴⁴ und wie (es, das »es ist«) unmöglich Nichtsein.

4) Des gegründeten Vertrauens Pfad ist der, er (πειθῶ) folgt nämlich der Unverborgenheit nach.

5) Der andere aber, wie es nicht ist und auch wie notwendig Nichtsein, dieser also, so gebe ich kund, ist ein Fußsteig, zu dem überhaupt nicht zugeredet werden kann.

7) Weder nämlich vermagst du Bekanntschaft zu pflegen mit dem Nichtsein (denn es ist gar nicht beizubringen (zu beschaffen)), noch kannst du es mit Worten angeben (genau durchsichtig einem zeigen) ...

⁴³ Vgl. S.S. 35, S. 42. [Ebd., S. 117 ff.]

⁴⁴ Vgl. unten zu 8, 3 – ὡς ἐὼν ... (S. 41 ob.).

D 5

... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

... denn dasselbe ist Vernehmen sowohl als Sein.⁴⁵

Parmenides ist also jetzt auf dem von Menschenpfaden weit abliegenden *Weg der Göttin unterwegs*, im Begriff, *ihn ganz* zu durchlaufen. Wohin führt und welchen Ausblick gewährt er? Wir hörten schon: πάντα soll erfahren werden. Aber nicht einfach so überhaupt, damit nur etwas, irgendeine Sache, zur Kenntnis genommen sei, sondern es kommt dabei auf den Weg und das Innehalten des Weges an. Die *Wegfrage* ist nicht minder wesentlich als die *Sachfrage*, ja, künftig beide nicht mehr zu trennen.⁴⁶

Und da ist das erste die Besinnung darauf, *welche Wege das Erfragen überhaupt ins Auge fassen kann*. Der Weg ist ein solcher des Aufsuchens (δίζησις) – ὁδοὶ δίζησιος – Aufsuchen und Suchen für Erkenntnis. Es wird etwas in seiner Offenbarkeit (was für Wege überhaupt? δίζησις!) zu erlangen gesucht, also für die Erkenntnis; untersuchend-entscheidendes Suchen ist *Fragen*. Jetzt soll im Voraus geklärt und festgehalten werden: was überhaupt erfragt werden kann und was nicht, welche Wegrichtung das Fragen einschlagen muß und welche es nicht einschlagen kann bzw. nicht darf. Dieses zweite muß eben so klar und ständig vor Augen stehen wie das erste. Wieder die Rede von ἡ μὲν – ἡ δέ (4, 3 und 4, 5) – zwei Wege zunächst. Diese Zweiteilung aber nicht ohne weiteres gleichzusetzen der obigen in der Einleitung 1, 29 f.

⁴⁵ Vgl. D 8, 34 ff.

⁴⁶ Ob und wo wir diese Zusammengehörigkeit finden. Also das Seiende *wie erfahren*. Was für eine Erfahrung *Grunderfahrung*? / Der ersten und höchsten Ausweisung – was dazu offenbar sein muß. / Beide geben sich die gegenseitige Befugnis, zusammengehören zu müssen. / Sein »an sich« | unmöglich – in welchem Sinne? sachlich! nicht zu glauben! aber Aufgabe / nicht also, daß Sein zu etwas anderem in Beziehung steht und was das andere sei – sondern, daß das Wesen des Seins in dieser »Beziehung« zu anderem besteht – dieses andere selbst besteht nur als Bezug zum Sein.

ἀλήθεια – βρωτῶν δόξα – ἡ μὲν – ἡ δέ. Hier der eine Weg – Πειθοῦς κέλευθος. Der Pfad, den gehend wir auf etwas bauen können. Der Weg des *gegründeten Fragens*, das auf Festem ruht, es kündend: der andere – παναπειθῆς ἀταρπός – der Fußsteig, zu dem ganz und gar nicht, überhaupt nicht zugeredit werden kann – schlechthin *aussichtslos*. Wir lesen mit Proclus παναπειθῆς, weil so genau die gegensätzliche Entsprechung gewahrt, die ja ganz scharf durch die Scheidung der beiden Wege hindurchgeht. Die *zwei Wege* – der eine, der gegangen werden muß, der andere gänzlich ungangbar – werden nicht einfach durch solche Namen unterschieden, sondern es wird zugleich gesagt, was jeweils auf dem Wege erfragbar ist bzw. gänzlich verschlossen (vgl. 34a).

Auf dem einen Weg wird erfragt (διζήσις), »wie es ist«, ὅπως ἔστιν – wie das »Ist«. ὅπως ἔστιν – der Satz kein Subjekt oder, besser, *das Prädikat ist selbst Subjekt* und umgekehrt. Wie das »es ist« ist eben das, was ich verstehe, wenn ich das Seiende anspreche und das Verstandene ausspreche? (Es) »ist«. Also: wie es *um das Sein steht*. Dieses sowohl wird erfragt wie auch, in eins damit, wie das Sein unmöglich nicht-Sein, d. h. wie das Sein das Nicht schlechthin *von sich weist*. Auf dem anderen: wie es nicht ist, welchen Wesens das Nicht-Ist, wie es um das »ist« steht (wie es um das »ist« steht; *nicht Cogito!*), das nichthaft ist. Das Nichts – wie hier, wo Nicht, die Notwendigkeit besteht, daß jegliches Sein wegbleibt. Denn das Sein bildet kein Nicht. Das Nicht aber vertritt das Sein, vertritt also nur das Nichts. *Zum Nichts aber kann überhaupt nicht zugeredit werden*, darauf ist überhaupt nicht zu bauen. Denn es läßt sich hier ja überhaupt nichts beibringen, ἀνυστόν – und somit keine mögliche Kenntnisaufnahme und auch keine Angabe darüber.

Und nun schließt sich unmittelbar Fragment 5 an, das die Begründung gibt für die scharf geschiedene Art beider Wege und der ihnen zugehörigen Aussicht: wo Sein, da ist auch Vernehmen und umgekehrt, wo Vernehmen, da Sein. Wo aber Nichts, da auch keine Vernehmbarkeit und so kein Vernehmen, kein Weg, und umgekehrt. Wo nichts vor-genommen und vernommen wird, da

auch kein Sein. Ver-nehmen – soll das griechische νοεῖν wiedergeben. Dieses besagt: ins *Auge* fassen, und zwar: a) anblicken und den Anblick *hinnehmen*; b) ins Auge *fassen*, auf etwas hin ansehen, be-denken, *vor-nehmen*.

Die Scheidung der beiden Wege gründet sich auf das Wesen des Seins, das hier schon in einer entscheidenden Hinsicht gefaßt wird. Wir können diese Wesenscharakteristik kurz so ausdrücken: Sein gibt sich nur dem Verstehen, und jedes Verstehen ist Verstehen von Sein. Sein und Seinsverständnis⁴⁷ ist *dasselbe*, sie gehören in einem zusammen. Weshalb das νοεῖν, Ver-nehmen (hinnehmendes Vornehmen) als *Verstehen*, mit welchem Recht, wird sich zeigen.

b) Der Satz von der inneren Zusammengehörigkeit des Seins und des Vernehmens als Begründung der Unterscheidung der Wege

Der Satz von der inneren Zusammengehörigkeit des Seins und des Vernehmens enthält *eine* Grundaussage über das Sein. (Seit langem ist es üblich, den Satz für *die* Grundaussage zu nehmen und darin den besonderen »Standpunkt« des Parmenides zu sehen; wobei man dann den Satz noch in einem Sinne auslegt, der ihm gar nicht zukommt (idealistisch – das Seiende nur im Denken gesetzt, darnach gibt es kein Seiendes an ihm selbst)). Doch das nur nebenbei. Die Bedeutung des Satzes innerhalb der Darlegungen des Parmenides geht in ganz andere Richtung: es erhellt daraus zunächst ein wesentlicher Zusammenhang zwischen Zugang zu etwas und diesem etwas (der Sache) selbst. Der Satz hat innerhalb der Besinnung auf die überhaupt möglichen und unmöglichen Wege zum Seienden als solchem eine *maßgebende Rolle*. Er wird deshalb später 8, 3ff. noch einmal aufgenommen, vor

⁴⁷ Zunächst: Anwesenheit und Gegenwart gehören zusammen. 1.) inwiefern? *ursprünglichere Zeit* – weil beide nicht dasselbe *und doch*; 2.) warum gerade Praesens?; 3.) wie die übrigen *Ekstasen*?; 4.) Wesen der Anwesenheit entsprechend!

allem aber jetzt sogleich noch einmal und zwar mit einer wesentlichen Ergänzung eingeschränkt. Denn, wie sich zeigen wird, die Besinnung auf die Wege ist mit der obigen Unterscheidung des allein aussichtsreichen und des schlechthin aussichtslosen nicht erschöpft. Das Entscheidende und für das ganze Lehrgedicht Leitende folgt erst. |

34a

1.) Der Weg des gegründeten Fragens. *Was wird da erfragt?* ὅπως ἔστιν – wie es ist = wie das ἔστιν, wie das »es ist«. Wie es um das Ist steht; gefragt also nach dem, was ich meine, wenn ich Seiendes anspreche, auf es selbst hin und also sage: es, das Seiende, »ist«. Wie denkt ihr über das »ist«? ἔστιν; ein Satz – ohne Subjekt; besser das Prädikat ist selbst Subjekt.

Aber nicht nur das: wie es um das Sein steht, sondern auch: καὶ ὧς οὐκ ἔστιν μὴ εἶναι – wie das Sein unmöglich Nichtsein; das Nicht steht dem Sein nicht an; wie das *Sein alles Nicht von sich weist*.

Der aussichtsreiche Weg also, wenn er im Erfragen gegangen wird, gibt die Aussicht in das, wie es um das Sein steht und wie eben das Sein das Nicht von sich weist.

2.) *Der andere Weg* (παναπειθῆς ἄταρπος) *führt wohin?* ὧς οὐκ ἔστιν: wie es um das Nicht-Ist steht, um das, das ganz und gar kein »ist«, kein Sein, das *Nichts*.

καὶ ὧς χρεῶν ... und wie hier (wo das οὐκ) die Notwendigkeit herrscht, wo das Nicht herrscht, das Sein μὴ, das Sein wegbleiben muß. Das *Nicht* vertreibt *alles Sein*. Das Nicht vertritt nur das Nichts.

Aber dieser Weg ist gar kein Weg, schon im *Anfang ist er zu Ende*; er führt buchstäblich zu »Nichts«. Auf diesem Weg also nichts beizubringen, ἀνυστόν. Wo keine Kenntnisnahme, da auch keine Aussage.

Doch *warum* sind die beiden Wege so *schlechthin getrennt*? Der eine *allem aussichtsreiche*, der andere *völlig aussichtslos*! Die Begründung dafür gibt D 5. »Wo Sein, da auch Vernehmen und umgekehrt.« Wo aber Nichts, da kein Vernehmen und umgekehrt. νοεῖν, Vernehmen; überhaupt ins Auge fassen und zwar a) Anblicken, in dem Blicken aufnehmen, hinnehmen; b) ins Auge

fassen, daraufhin ansehen, sich vor-nehmen, bedenken. Vernehmen: hin-nehmendes Vor-nehmen; (Ver-nehmung – vor Gericht) (Vorstehen).

c) Das Ausbleiben der Begründung des Satzes

Die Begründung der Verschiedenartigkeit der Wege geht zurück auf εἶναι = νοεῖν; auf das Sein, so zwar, daß darüber etwas gesagt wird. Was? Das Sein sei dasselbe wie das Vernehmen. Das Sein ist es selbst, was es ist, als Vernehmen und umgekehrt (Grundaussage über das Sein). *Beide gehören zusammen*; aber wohl zu beachten: es wird nicht gesagt, daß das Sein u. a. auch zu νοεῖν eine Beziehung habe, sondern: *Sein hat als ein solches nur die Befugnis im Vernehmen und umgekehrt*. Sein »als solches« hat keine Befugnis; es west gar nicht als Sein. Wenn wir das νοεῖν, Hin-, Ver-nehmen als Verstehen fassen, wobei zu sagen ist, was da Verstehen heißt, dann läßt sich D 5 auch fassen: *Sein gibt es nur im Seinsverständnis*. Sein und Verstehen gehören zusammen.

Sollen wir das nun einfach glauben? Oder gibt es dafür eine höchste Ausweisung und Bewährung? Wie weit gibt Parmenides eine solche? *Wo ist der Weg, das wirklich noch zu prüfen und zu sichern*, so daß hier ein Verlaß ist? Läßt sich diese Zusammengehörigkeit *als eine notwendige einsichtig* machen?

Genügender Verweis darauf, daß wo Sein ein Verstehen und umgekehrt. Belegt nur, daß wir jederzeit es so antreffen; daraus folgt noch nicht, daß es in sich wesensnotwendig so ist. –

Bis heute nicht geschehen, die Gründe für diese Unterlassung vielerlei. Der Hauptgrund: man nahm den Satz zu leicht. Man braucht weder das Sein noch das Vernehmen zu jener Aufhellung, daß ihre Zusammengehörigkeit einsichtig würde.

Man nahm den Satz zu leicht und machte »Fortschritte«.

Man gab dem Satz einen Sinn, so daß er leicht widerlegbar wurde; oder man gab ihm *gar keinen* und sah *nicht die Bedeutung*, die der Satz im Ganzen des Werkes hat.

Die idealistische Auslegung: alles Seiende ist durch das Denken gesetzt; Denken als Urteilen, das Seiende ist nicht »an sich«, sondern nur von Gnaden des Denkens; demgegenüber die Berufung darauf, daß die Dinge »sind«, auch wenn wir sie nicht denken. Diese Feststellung ist im Recht und gleichwohl ist der Satz des Parmenides damit nicht widerlegt. Denn er sagt gar nicht, daß das Seiende Denken sei, sondern daß das Sein mit Vernehmen zusammengehöre.

§ 21. Auslegung der Fragmente 6 und 7

a) Die weitere Klärung der Wege. Der dritte Weg

Genug fürs erste; wir sehen: *der Satz begründet die Scheidung der Wege*; damit hat er eine Rolle von der *größten Tragweite*. Das daran zu ersehen, daß er sogleich wieder aufgenommen wird bei der weiteren Klärung der Wege. Denn diese ist noch keineswegs zu
35 Ende; ganz im Gegenteil. Jetzt D 6. |

D 6

5
 χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι ἔστι γὰρ εἶναι,
 μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ γ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
 πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος εἶργω,
 αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
 πλάττονται, δίκρανοί· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
 στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
 κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
 οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτ' οὐκ ἐνόμισται
 κού ταυτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος.

1) Es muß das Hinstellen sowohl wie das Vernehmen verbleiben, das Sein nämlich (das Seiend qua Sein) ist das *Ist*. Das Nichtsein hat kein »es ist«; das freilich heiße ich dich dir kund zu halten.

3) Einmal also von diesem Wege des Erfragens (schließe) halte ich dich ab (von dem eben, der überhaupt aussichtslos ist), aber dann auch von dem, den offenbar die Menschen, die nicht wissenden,

5) sich zurechtmachen – die Zwickköpfe; denn Hilflosigkeit (Wegunkenntnis) richtet ihnen aus das irrende Vernehmen; die aber werden hin und her getragen, stumpf zumal und blind, verduztte, die Sippschaft derer, die nicht scheiden;

8) denn Satzung ist: das *Vorhanden und Nicht-vorhanden* sei dasselbe und auch nicht dasselbe, denn *in allem* widerwändig ist der Pfad.

D 7 1 f.

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἔόντα
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα.

Nimmermehr nämlich wirst du zusammenzwingen das Sein dem Nicht-seienden (das eigentlich das *Nichts* sein sollte und es doch *nicht ist*, weshalb der Versuch wesentlich, das Sein ihm aufzuzwingen). Vielmehr halte von diesem Weg des Fragens fern das Vernehmen.⁴⁸

Von den Wegen wird gehandelt: 1.) von dem allein aussichtsreichen, der zu solchem führt, worauf zu bauen ist; 2.) von dem schlechthin aussichtslosen, der überhaupt zu nichts führt; 3.) von welchem?

Bisher: 4, 3 und 4, 5. Einer aussichtsreich, der andere aussichtslos. Also weg von diesem. Nun aber ist das Weg-halten nicht zu Ende. Im Gegenteil – die Göttin sprach ausdrücklich αὐτὰρ ἔπειτα! Demnach ein zweiter nicht zu gehender Weg. Somit den gangbaren und zu gehenden eingerechnet – *drei* Wege. Welcher ist der dritte bzw. *zweite ungangbare*?

⁴⁸ Vgl. 6, 3 und 4, πρώτης γάρ ... (6, 3 = 4, 5) | αὐτὰρ ἔπειτα ...

Wir sehen sogleich, dieser dritte Weg wird ausführlich geschildert, so eindringlich, wie bisher keiner der beiden vorgenannten. Und zwar vollzieht sich die Kennzeichnung, nachdem zuvor noch einmal die erwähnte Grundaussage, der Ur-satz, eingeschränkt ist (χρή!).

Es muß kurz erläutert werden der Grundbegriff, der hier (6) auftaucht: Es muß τὸ λέγειν (vgl. u. S. 38) als »(des) Seins« verbleiben. τὸ εἶναι Participium zu εἶναι. Offenbar kein beliebiges Participium (aber (τό) (? nicht im Text) εἶναι ein neuer und eigener Schritt. Damit Participium wesentlich und ganz bestimmte Hinsicht.) Zuvor schon wahr – Homer, vgl. besonders Ilias, I, 70. μετοχή (Dionysos Thrax⁴⁹) participium; teilneminga⁵⁰ Notkers. Nämlich: 1. an πτώσις (casus) des Nomens; 2. an χρόνος (tempus) des Verbums. Z. B. leuchtend, fliegend: 1. das Fliegende, Leuchtende (das Was im Wie) – Nennung des Genannten dieses Namens: das *Leuchtende* u.s.f.; 2. das Fliegend, Leuchtend (das Wie im Was) – das Leuchten am Leuchtenden. τὸ εἶναι (das als solches) – *das Seiend* – *Sein*; vgl. unmittelbarer Zusammenhang. »Es muß das Sagen ... das Sein sein.«⁵¹

Dieser *dritte* Weg ist der, den die Menschen (πλάττονται) (Plastik) sich zurecht machen und zwar die εἰδότες οὐδέν – in deutlichem Gegensatz zu 1, 3 εἰδός φώς – von φάω – φημί? – dem *wissenden Mann, singular, der Einzelne*, der weiß, worauf es ankommt, der im Wesentlichen steht (mit νοῦς und λόγος da sein!). Also *nicht der Weg der Menschen überhaupt*, denn auch der erste allein aus-

⁴⁹ [Dionysii Thracis Ars Grammatica; qualem exemplaria vetustissima exhibent subscriptis discrepantiis et testimoniis quae in codicibus rextioribus scholiis erotematis apud alios scriptores interpretem armenium reperiuntur. Edidit G. Uhlig. Lipsiae in aeditum Teubneri 1883, § 11 (23, 1); § 15 (60,2).]

⁵⁰ [Von der Übersetzung des Wortes »participium« in »teilneminga« ist die Rede in Eine Sangaller Schularbeit. In: Denkmäler deutscher Poesie und Prosa. Aus dem VIII–XII Jahrhundert. Hrsg. von Karl Viktor Müllenhoff und Wilhelm Scherer. Bd. 1. Dritte Auflage. Weidmannsche Buchhandlung: Berlin u. Zürich 1892, S. 260.]

⁵¹ [Dieser ganze Abschnitt am Rand der Manuskriptseite zu verstehen als Erläuterung des ersten Auftauchens von εἶναι in D 6, 1. Der Einleitungssatz wurde der Mitschrift von Helene Weiß entnommen.]

sichtsreiche Weg ist ein Weg des Menschen, sondern jetzt sind genannt die Menschen, wie sie denn so gemeinhin sind und demgemäß gemeinhin ihren Weg durch das Ganze (6, 9) sich zurecht-machen, eben so »die Menschen«. Wichtig hier, das von sich aus zurechtlegen, nämlich ohne zureichende Bekümmernung um das wohin und wo hindurch der Weg führen soll. Der dritte Weg, der Gemeine Menschenweg, in Abhebung gegen den ersten, der zweite jetzt gar nicht mehr weiter erwähnt; überhaupt aussichtslos (Frage: warum dann überhaupt? Nur der Vollständigkeit halber? Vgl. unten).

Es handelt sich hier gar nicht, wie die Ausleger gemeint haben, um ein Geschimpfe des Parmenides, um ein Gespött und eine höhnische Kritik der unwissenden Menge, sondern um eine Wesenscharakteristik des Menschen in einer *ganz bestimmten Hinsicht*. Diese Wesenscharakteristik hat ihre *notwendige Schärfe aus der Grundstellung*, von der aus sie gesprochen und überhaupt erst vollziehbar wird, aus der Blickstellung, die der Weg der Göttin überhaupt erst gewährt. – Wir versuchen jetzt lediglich diese Charakteristik nach den Hauptcharakteren zu sammeln. Die ersten Charaktere bereits besprochen – εἰδοτέος οὐδέν, πλάττονται.

Wissen umfaßt Verschiedenes: 1.) ich weiß, daß die Universität 18 Uhr Abends geschlossen wird – eine bestimmte Kenntnis haben; 2.) ich weiß, wodurch und wie die elektrische Bahn sich »von selbst« fortbewegt – ich besitze eine Erklärung für diesen Sachverhalt; 3.) ich weiß um die Not des und der Menschen, bin ständig dabei abzuhelpen – »Bekümmernung«; 4.) ich weiß »schon« – ich bin im Klaren über das, worauf es vor allem ankommt. Diese Arten des Wissens haben ihre jeweilige Gemäßheit, Art der Bewährung, Anspruch auf Gültigkeit, vor allem *Wahrheit*.

Dieses Nichtwissen besagt nicht, daß sie überhaupt keine Kenntnisse haben, im Gegenteil, am Ende haben sie zuviel und vielerlei. Nicht wissend – sie haben nicht den *Maßstab des wesentlichen und eigentlichen Wissens*. δίκρανοι – Zwieköpfe – sie haben ihren Kopf bald dort und bald da, und zwar ohne daß ihnen das Zwiespältige auffällt und verdächtig würde. Als Menschen haben

sie den νόος, das Vermögen des Vernehmens, hinnehmen und vornehmen, *aber dieses* Vernehmen hat nicht die rechte Steuerung; sondern das ἰθύνειν – das Grundausrichten, Richtunggeben – übernimmt bei ihnen die ἀμηχανίη; vgl. ἀπορίη – die Hilf- und Weglosigkeit. Es *fehlt* ihnen die *Wegkenntnis*, die voraus- und vorangehen muß jedem rechten Begehen oder Einschlagen des Weges. Ohne Wegkenntnis machen sie sich auf den Weg und lassen sich von dieser Wegkenntnis leiten; was sie hinnehmen und vornehmen, ihr ganzes Vernehmen ist ein bald so – bald so, ein hin und her, richtungslos, kreuz und quer gehen – πλαγκτός – irrend, sie vornehmen und vernehmen! Von der Wegkenntnis geführt treiben sie sich herum in der Irre (jeder läuft dem anderen nach, jeder immer dem anderen, und keiner weiß, warum eigentlich). Sie gehen nicht erst in die Irre – sondern sind ständig in ihr und kommen aus ihr nicht heraus. Und demgemäß ist nun das Geschick (vgl. 1, 26) – sie werden hin und her getragen und geworfen, das Wort gebraucht von Wind und Wellen, die etwas beliebig hin und her werfen. φοροῦνται.

b) Das Fehlen der rechten Wegweisung

κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε; κωφός – abgestumpft, überhaupt stumpfen Sinnes, hier aber nicht überhaupt von den Sinnen, sondern eingeschränkt, da ja ausdrücklich Blindheit genannt als die Stumpfheit des Gesichts und Sehens. κωφός hier auf *Hören und Sprechen* zu beziehen (vgl. später ὀνομάζειν – γλῶσσα). Aber was ist nun sachlich gemeint? Es soll doch nicht gesagt sein, daß die Menschen alle taub und stumm und blind seien, daß also die Sinneswerkzeuge im Gebrauch gestört seien. Vielmehr sie sehen wohl und hören und sprechen und sagen; aber sie sehen und sehen *doch nicht*, hören und hören *doch nicht*, sprechen und sagen *doch nichts*. Das Vernehmen als Hinnehmen und Hingenommen- und Mitgenommensein – nicht der rechte νόος – Vernehmen – Sein! Seinsverständnis. |

Und dies eben *deshalb*, weil ihnen im Voraus die *rechte Wegweisung des Vernehmens* fehlt. *Dieses* Vernehmen aber ist, wie wir schon wissen, ursprünglich $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ des $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ – *Seinsverständnis*. Ihr Seinsverständnis ($\nu\omicron\omicron\varsigma$ $\pi\lambda\alpha\gamma\kappa\tau\acute{o}\varsigma$) ist irrend, irrig, nicht etwa nur falsch, sondern als weit verhängnisvoller irrend, kommt nicht zu Stand und Ruhe (vgl. unten 6 8 f.), planlos, zufällig (nicht im Griff und erst recht nicht begriffen) und vor allem gar nicht als solches erfahren und ergriffen, sondern *immer nur bald dieses bald jenes Seiende*. Sie sehen es und hören darüber, sprechen darüber, aber das alles bleibt stumpf, bleibt ohne Schärfe des Eindringens in das Wesen; ihr ganzes Verhalten läuft und taumelt gleichsam nur außen am Seienden entlang.

So in allem, was ihnen vorkommt, und es kommt ihnen alles unter die Hände, auch die Philosophie. Da schlürfen sie nur Stimmungen und glauben zu philosophieren, wenn sie sich gerührt und tiefsinnig vorkommen und über Existenz reden – und drücken sich dann, wo die Arbeit beginnt.

$\tau\epsilon\theta\eta\rho\acute{\omicron}\tau\epsilon\varsigma$ – verduzt. Das Vielerlei, worauf sie in diesem mehr oder minder genüghlichen Taumel stoßen, nimmt sie gefangen, überrascht, lockt zu einem und anderen, aber all das nur für einen *flüchtigen Augenblick*, und sie springen wieder ab, weil ihnen der Blick für das Wesen und Sein der Dinge fehlt. Deshalb können sie davon auch nicht festgehalten werden, halten nicht aus, sie kommen *nicht* in die *ruhig beharrende Verhaltenheit* des Staunens, nicht in das Immerwieder des Sichwunders, in die scharfe Luft des unentwegten Fragens, sondern ihnen bleibt nur das eilige Stutzigwerden und das flüchtige Verduztsein – *man »interessiert« sich bloß*.

$\acute{\alpha}\kappa\rho\iota\tau\alpha$ $\phi\tilde{\upsilon}\lambda\alpha$ – $\tau\acute{o}$ $\phi\tilde{\upsilon}\lambda\omicron\nu$ – Stamm, Sippe, *zusammengehörig, alle derselben Herkunft* in ihrer Sinnesart, den Plural durch Sippenschaft, derer, denen abgeht das $\kappa\rho\acute{\iota}\nu\epsilon\iota\nu$, das Sondern und Scheiden. Sie werfen alles in einen Topf, wenn es nur äußerlich denselben Namen und Schild trägt, wenn es nur im allerflüchtigsten Anblick übereinkommt. Und weil sie nicht sondern und scheiden, deshalb vermögen sie auch nicht auszuwählen, zu unterscheiden nach

Macht und Rang; und deshalb fehlt ihnen auch die Möglichkeit der Entscheidung und Entschiedenheit; sondern sie lassen sich eben hin und her tragen je nachdem. Alles das liegt im κρῖνεν und ἄκριτον. Die Sippschaft derer, die nicht scheiden, nicht sondern, unterscheiden (auswählen), entscheiden; sie tun das nicht etwa nur gelegentlich nicht, sondern das ist *gleichsam inneres Gesetz der Sippe*.

c) Das Abgehen des Seinsverständnisses

Wir haben bereits bei der Auslegung des πλαγκτὸς νόος (6, 6) darauf hingewiesen, wie die Stumpfheit und das Richtungslose Hin und Her des Verhaltens des Menschen seinen Grund hat darin, daß ihm die notwendig vorausgehende Wegkenntnis, *das Seinsverständnis abgeht*. Das wird jetzt 6, 8 und 9 ausdrücklich gesagt; es wird gezeigt, welches Seinsverständnis sie leitet. Das ist nicht etwa die Folge ihres Stumpfen Sinnes, sondern umgekehrt: dieser gründet in diesem eigentümlichen Seinsverständnis. Es wird zuletzt hier aufgeführt, weil es den *Wesensgrund* dieses ganzen Menschen-wesens oder Un-wesens ausmacht und weil eben darauf die ganze Charakteristik des dritten Weges zugespitzt bleibt. οἷς τὸ πέλειν ... νενόμισται – sie haben es sich *im Voraus zum Gesetz gemacht*, wobei aber mitschwingt, diese Setzung ist nicht so sehr in der Sache gegründet, sondern wird nur dafür gehalten – vermeintlicherwise das Gesetz – νομίζειν wie δοξάζειν. Woran halten sie sich also bei all ihrem Verhalten zum Seienden? Wie verstehen sie das Sein? Antwort:

Vorhanden und οὐκ – nicht μή – Nicht-vorhanden ist ihnen dasselbe und nicht dasselbe. Was soll das heißen? Das Wort πέλειν meint vor allem das Auftreten, Auftauchen, Vorkommen bei und meint Vorhandensein und Zukommen (vgl. Homer: Odyssee, XIII, 60: γῆρας καὶ θάνατος τὰ τ' ἐπ' ἀνθρώποισι πέλονται⁵² – sind bei, kom-

⁵² [Homeri Odyssea. Edidit G. Dindorf. Editio quinta correctior quam curavit C. Hentze. Teubner: Leipzig 1904.]

men dort nicht einfach vor, sondern immer *mit dabei, wesens mit an*). *πέλειν* auch Werden, Auftreten, Hervorkommen – *τε καὶ οὐκ* – nicht das völlige Nicht-sein – *μή*, sondern das Nicht-*Auf*-treten, das Gegenteil dessen, das Abtreten, Verschwinden, Vergehen. Das Abtreten – auch ebenso das Sein.

Gesagt ist also in dem οἷς ... *ενόμισται*: die charakteristische Sippschaft hält sich an das *Auftreten und Abtreten* der Dinge, an *Wechsel und Veränderung*. Denn was zeigt das Wechselnde? Etwa eine wechselnde Färbung des Meeres oder Gebirges, im Wechsel ist die Farbe so und schon auch nicht so, und nicht so und schon wieder so.⁵⁵ Das Wechselnde ist beides: *So-sein und Nicht-so-sein* sind *dasselbe*. Aber in Wechseln und Änderung zugleich immer das Anderswerden, denn Veränderung, eben ihr, in der So-sein und Nicht-so-sein dasselbe sind, ihr folgend sagen wir zugleich auch mit dem selben Recht: das jetzige Sosein ist ein anderes als voriges, sie sind *nicht* dasselbe. Die Menschen schwanken so zwischen Sein und Nichtsein, es ist ihnen dasselbe und nicht dasselbe. Zwar verstehen sie dabei überhaupt Sein und Nichtsein irgendwie und Selbig und Nichtselbig, sonst könnten sie ja nicht schwanken, aber sie haben das nicht im klaren zugreifenden und gar begreifenden Verstehen. Sie wissen gar nicht, wozwischen sie da schwanken – ihr Verständnis des Seins ist ein Unverständnis.

Parmenides will nicht etwa sagen, die ἀκριτα φύλα habe selbst diese Ausprägung und Fassung ihres Seinsverständnisses bereit, sondern das ist bereits seine Auslegung, die schon ganz bestimmte Einsichten zu ihrer Durchführung voraussetzt. Aber diese Auslegung des gemeinen Seinsverständnisses als Seinsunverständnis wird hier schon bewußt angeführt, weil es sich eben nicht darum handelt, das Treiben der Menge bloß zu schildern oder gar zu verspotten, sondern weil die *Wesenseinsicht* gewonnen und im Voraus vorgegeben werden soll, *was für ein Weg das ist*, den hier das gemeine Menschenwesen sich zurechtgelegt hat. Dieser Weg, der unter solchem νόμος steht, führt zum ausschließ-

⁵⁵ (Ontologisch dasselbe) | ontisch – verschieden? – im Wechseln sind Sein und Nichtsein – *Sosein und Nichtsosein beisammen* – (es gehört zum *Selben*?)

lichen Erfahren des Wechselnden, Sichabspielenden, Auf- und Abtretenden.

Und der Weg wird schließlich auch zusammenfassend charakterisiert: πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος – in *allem*, jegliches, worauf er führt, zeigt sich dabei so, daß es zugleich nicht das ist, was es eben war, daß sich der Weg also immer wieder in die Gegenrichtung zurückwenden muß – wieder-wendig (πάλιν – wieder; τρέπω – um, gegen, wider; πάντων – durch und durch; (der Schein des ἐν)) und zwar der wieder sonst nur wiederholt, erneut, das ohne – gegen – in der Gegenrichtung. Er ist der Weg des wesenhaften Hin und Her zwischen Sosein und Nichtsosein, der Selbigkeit und Unselbigkeit. Der *wiederwendige* Weg, der eben der *angemessene Pfad* in der *Irre* ist. |

37

d) Die drei Wege in ihrem Aufeinanderbezogensein

Dieser *dritte* Weg hat mit *dem ersten*, dem allein aussichtsreichen und eigentlich zu gehenden, *das Gemeinsame*, daß er im Unterschied zum zweiten, der schlechthin aussichtslos ist und zu nichts führt, doch zu etwas führt.⁵⁴ Also jedenfalls nicht ohne Aussicht, er gewährt irgend einen Ausblick, den Ausblick in das Wechselnde, Ändernde. Die Sicht der δόξα – An-sicht. Mit dem *zweiten* Weg hat aber der *dritte gemeinsam*, daß die Göttin auch von diesem abhält. Ja, bei diesem dritten Weg muß das Abhalten darum zu einer *wirklichen Warnung* werden; der zweite verbietet sich ja von selbst, da er zu nichts führt, also schon aufhört, indem er anfängt. Der dritte Weg aber bietet eine gewisse Aussicht und zwar eben die, an die sich die Menschensippschaft ohne weiteres hängt und der sie nachjagt, und gerade diese Aussicht lockt und hält fest. Doch verstehen wir die Warnung vor dem dritten Weg recht, d. h. nicht nur als Zurückhalten. Die Warnung gibt Aufschluß über das *Wesen* dieses Weges und diese Einsicht in das *Wesen* dieses Weges

⁵⁴ Der dritte zu den beiden anderen jeweils gemeinsamen aber doch andere Beziehungen. Daher besonders ausgezeichnet.

und das Wesen der Aussicht, die er bietet, soll eigens gewonnen werden. Diesen Weg als Weg nicht gehen, heißt gerade, Einsehen des Grundes, indem er nicht gangbar ist. Die Gewinnung dieser Einsicht gehört also *notwendig zur Wegbesinnung*, mit der die Fahrt auf dem Weg der Göttin beginnt.

Und jetzt verstehen wir erst die Worte der Göttin, in denen sie ankündigt, daß Parmenides alles erfahren soll, vgl. 1, 28. Alles – sowohl (ἡμέv) die Unverborgenheit als auch (ἠδέ) βροτῶν δόξα (1, 30), das ist eben der dritte Weg, der allein mit dem ersten überhaupt Aussicht bietet. Doch den auf dem dritten Weg zu gewinnenden Ansichten wohnt kein Verlaß inne, denn sie betreffen je solches, das so ist und nicht so ist, wechselnd und schwankend. Parmenides soll aber doch diesen dritten Weg erfahren, d. h. *nicht* die wechselnde und zerfahrene *Unsumme* der einzelnen Menschenansichten. Die Göttin der Unverborgenheit führt ihn nur zu solcher, aber die Unverborgenheit als Wesen dieses dritten Weges soll er erfahren, wie schon oben gesagt: nicht die einzelnen wechselnden Ansichten der Menschen, wohl aber das Wesen dessen, was Menschenansicht überhaupt ist (vgl. 1, 31 f.). Ja noch mehr, sondern die Notwendigkeit der δόξα, also die Notwendigkeit des dritten Weges soll einsichtig werden.

Der erste Weg, der eigentlich und allein aussichtsreiche, der den ganzen Reichtum und die reine Fülle des Seins bietet, wäre als solcher nicht verstanden und auch nicht zu gehen, wenn nicht in eins damit die wesensmäßige Zugehörigkeit des dritten zu ihm begriffen wäre. Aber noch steht für die Klärung der Wege etwas aus. Der Weg, von dem ganz zu Anfang gesprochen wird: der Weg zur Göttin. Weder selbst – noch 2, noch 3, sondern: hinaus aus der Sippschaft. Von 3 zu 1! Also auch 1 nicht ohne 3. Darüber nicht weiter verhandelt. *Also Vier Wege*: 3. Weg δόξα 6, 4 = 1, 30 / 2. Weg παναπειθής ἀταρπός 6, 3 = 4, 5 / 1. Weg ἀλήθεια, πειθῶ 1, 29 = 4, 3 / 4. Weg 1, 1. Denn beachten wir doch, woher kommt denn Parmenides als wissender Mann, wenn er sich entscheidet und aufmacht zum Tor der Behausung der Göttin? Als dieser einzelne Wissende *tritt er heraus* und *löst sich ab von der Sippschaft*,

denen, die nicht scheiden und sich nicht entscheiden. Er verläßt den παλίντροπος κέλευθος, 6, 9, wiederwendigen Pfad, und sucht den Πειθοῦς κέλευθος, 4, 4, wo Zuversicht und Vertrauen gegründet werden können. Aber gleichwohl – er bleibt φῶς, ein Mensch, *er wird nicht zum Gott*, er bleibt in der Sippschaft und ist doch nicht ihr Höriger. Er geht und steht unter ihnen und macht das Ihrige mit, und doch ohne, daß die Sippe es sieht, geht er den allein aussichtsreichen Weg. Aber er geht nur dann sicher, wenn alle möglichen Wege ihrem Wesen nach ins Auge gefaßt sind. Er geht nur dann sicher unter den Irrenden und selbst als Irrender, wenn er das *Wesen der Irre* durchschaut und mit dieser Durchsichtigkeit *im Voraus* beherrscht. Daher verlegt sich die ganze Wucht der Besinnung auf die Einsicht in das Wesen des dritten Weges, warum dieser, trotz der Aussichten, die er ständig neu bietet, gleichwohl nicht zu gehen ist, *gesetzt eben*, daß *der Mensch in seinem Gang sich auf etwas bauen soll*.

So reiht sich D 7, 1 unmittelbar an D 6 an. Nimmermehr nämlich wirst du zusammenzwingen das Sein dem Nichtseienden. Es steht hier εἶντα und nicht εἶν, das Sein, und diese εἶντα, diese Seienden, was ihnen das Seiende »ist«, ist es *eigentlich nicht*, soll im Grunde nicht als εἶν gelten. Es sollte als Nichts gelten und *ist es doch nicht* ganz; daher der aussichtslose Versuch, dem Sein ihn aufzuzwingen. Grund- und ursätzlich, vgl. D 1. δαμῆ – δαμάζω – bewältigen, vor allem gebraucht vom Mann, der das Weib zu sich zwingt. Das Sein ist diesem nichtigen Seienden nicht aufzuzwingen und nicht zuzuweisen, es ist nie als eigentlich Seiendes hinzustellen und deshalb nichts darauf zu gründen, vielmehr ... halte fern ... νόημα.

Hier, wie bei Homer, nicht etwa das Vernommene, Gehalt und Gegenstand des Vernehmens wie später, sondern das Verstehen, Vernehmen (voεῖν) in der Richtung dieses Weges ist nicht das zu gewinnen, *was mit dem voεῖν allein und notwendig* zusammengezwungen ist – εἶναι, *das Sein*.

e) Abschluß der vorbereitenden Besinnung auf die möglichen
und unmöglichen Wege

Und an diese letzte und innerste Begründung der Ungangbarkeit des dritten Weges schließt sich erneut die entscheidende Warnung an, die dann 1, 34–37. Somit und so schließt die vorbereitende Besinnung auf die möglichen und unmöglichen Wege und ihr Wesen und sie leitet unmittelbar über zum Durchlaufen des ersten Weges (vgl. 6, 2 = 1, 33).

D 1, 34–37

ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα
μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
35 νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆσσαν ἀκουήν
καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα. μόνος δ' ἔτι θυμὸς ὁδοῖο
λείπεται . . .

34) und gar nicht soll dich die recht gerissene Gewohnheit in die Richtung dieses Weges zwingen,
35) im Geschehen zu gebrauchen das um-sichtige Sehen und das lärmvolle Hören und das Gerede, sondern scheid, indem du sie vor dich hinstellst die Aufweisung des vielfachen Widerstreits,
37) die von mir ausgegebene.

Erst auf Grund von 6 und 7 wissen wir von einem dritten Weg, vor dem gewarnt werden muß und auf Grund von 4 und 5 verstehen wir den Rechtsgrund und die Notwendigkeit der Warnung; ohne dieses (4–7) das 1, 34–37 gar nicht verständlich, kann also nicht, wie bei Sextus, auf 1, 30 gefolgt sein. Vielmehr handelt es sich um den Abschluß der vorbereitenden Wegbesinnung.

Es wird hier noch einmal der Weg der Sippschaft derer, die nicht scheiden, vor Augen gestellt und ein neues Wesensmoment durchgeführt. βιάσθω – eine gewisse βία, nicht beliebige Launen, *Gewalt*

und Zwang zu diesem Weg der δόξα – eine *eigene Art von Notwendigkeit*. ἔθος πολύπειρον – so wie sich die Menschen zunächst am Augenschein halten und ihm nachrennen, so wird diese ständige Haltung besser, da sie sich dabei vertun: Unhaltung zur Gewöhnung. Aus der Gewöhnung die Dinge nehmen, heißt aber, vorzüglich ein Auge und Ohr haben für das, was Gang und Gäbe ist, das ist im Vielerlei und kehrt in den banalsten Abwandlungen wieder, so daß die Gewöhnung sich jederzeit auch vielerlei beweisen und es dem Menschen einreden kann. |

Und wiederum zeigt sich, wie in diesem Gebaren die Sinne, Auge, Ohr, Zunge ohne die gehörige Lenkung und Wegweisung durch das rechte Seinsverständnis sind. Die Menschen sehen zwar und doch unsichtig; sie hören, aber das Ohr ist voller Lärm, jeder redet etwas anderes und *schließlich* gewinnt nur der *Lauteste die Oberhand*.⁵⁵

Hier wird nun ausdrücklich auch die Zunge genannt, und ihre Vordringlichkeit im Sinne *des Daherredens* über die Dinge (vgl. κωφοί – 6, 7.)

In bewußter und schärfster Gegenstellung zu γλῶσσα steht λόγος, und zwar im engsten Zusammenhang mit *der* Haltung, die eben den wissenden Mann vor der nichtwissenden Sippschaft auszeichnet – dem κρίνειν. Hier ist aber gesagt, Parmenides muß scheiden und unterscheiden und sich entscheiden im Hinblick auf die aufgewiesenen Wege, etwas, was die ἄκριτα φύλα nicht kennt. Und diese Scheidung muß λογῆ sein. λέγειν ist lesen, sammeln, *auf Eines* zusammenbringen und so vor sich hinstellen und einen Stand geben. *Für das λέγειν ist nicht in erster Linie* wesentlich das Wort als *sprachliche Verlautbarung*, sondern die *Art der inneren Haltung* beim Wortgebrauch, ob wir Worte vernehmen und an ihnen entlang, sie nachsagend, etwas zu wissen bekommen und dieses Wissen durch Berufung auf das Wort prüfen und sichern, oder ob wir von uns aus auf die Dinge zugehen, das Zerfahrene und Zufällige sammeln und vor uns hinstellen und aus dieser

⁵⁵ νομάω, νέμω, νομίζω. 6, 8 – sich vertragen in und auf.

Haltung nun erst das Hingestellte ansprechen und ihm von uns aus *feste Prägung* geben, *hingeben*.

Zwischen beiden gibt es nun das Dritte, was Parmenides γλώσσα nennt und was später noch näher beschrieben wird, das Daherreden, was einesteils auf das Gerede hinhört, zugleich aber doch in gewisser Weise auch von sich aus wieder ohne Sach- und Seinsverständnis etwa die Sachen und Sachverhalte und ihre Unterschiede herführt. γλώσσα – die Zunge – nicht das dinghafte leibliche Organ, sondern die *Lichtung* (vgl. ὄμμα – Auge), d. h. die Zunge fleißig rühren.

Demgegenüber gehört der λόγος und das λέγειν zu der *Haltung des ersten Weges*, auf dem das eigentliche Verstehen νοεῖν des Seins gewonnen wird.⁵⁶ Und das ist der Grund, weshalb wir das λέγειν bereits angetroffen haben (D 6, 1): χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ'εὖν ἔμμεναι. Das Vernehmen des Seins ist *hinstellend durchsprechendes* und *so zugreifendes* begreifendes Seinsverständnis auf dem Wege zum *Seinsbegriff*.

Die Göttin nennt die jetzt von ihr dem Parmenides vorgeführte Weg-besinnung ἔλεγχον πολύδηριν; ἐλεγχεῖν zunächst: einem Schimpf und Schande machen, bloßstellen, von da öffentlich zeigen, sehen lassen – ἀποφαίνεσθαι enthüllen, aufweisen. Was jetzt vorgedacht wurde, ist die Aufweisung des Wesens der drei Wege, der erste Weg ist unumgänglich; der zweite Weg ist unzugänglich; der dritte Weg ist zugänglich, aber zu *umgehen*, worin schon liegt die jeweilig zugehörige *Gangbarkeit, Unumgänglichkeit und Unzugänglichkeit*. Die Aufweisung ist πολύδηρις – δῆρις Streit, Kampf, Wettkampf (Heraklit), weil strittig.

Nicht als ob die Göttin und das von ihr Gesagte überhaupt oder gar für sie strittig und zweifelhaft wäre. Vielfachen Widerstreit hat das Aufgezeigte in sich für den, der scheiden und sich entscheiden soll. Er muß durch die vielfachen Unterschiede und Widerstreite hindurch, aber *von sich aus*. Es kann ihm hier und keinem etwas abgenommen werden. Nur wer hier recht entschei-

⁵⁶ Anhang über λόγος und λέγειν bei Heraklit. – Grundsätzliches über λόγος Sage – Aussage, Satz – Urteil – »Logik«.

det, pflanzt in sich sogleich den θυμός – jene Stimmung (1, 1), kraft derer er vor-verlangt auf dem *einzig aussichtsreichen* Weg; auf diesen kommt nur, wer zuvor sich gebracht hat zum Tor der Wege der Nacht und des Tages (1, 11).

§ 22. Auslegung von Fragment 8

a) Der Gang auf dem ersten Weg

Das alles ist jetzt geschehen und es beginnt jetzt der Gang auf dem ersten Weg, d. h. es gilt zu fassen und auszuschöpfen die ganze Aussicht, die er bietet, das, was sich unterwegs dieses Weges zeigt.

Besinnung auf die Wege durch und aus ἀλήθεια, also nicht zu fassen als ein vorausgeschicktes leeres Beratschlagen, sondern in sich schon ein Einschlagen der Wege und Gehen (vgl. später über »Zirkel«). Überall schon der Schritt getan: νοεῖν – Sein; das Nichts – ?; der Schein – δόξα.

In der Darstellung wird gleichsam die Besinnung zurückschraubt auf eine Stellung vor und außerhalb aller Wege, aber der Mensch, sofern er ist, ist schon *unterwegs* zum Sein *und* beim Schein und ständig am Nichts vorbei, und er kann nur enthüllen, was ihm *gewährt* wird.

D 8, 1–33 (8, 1–6)

μοῦνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο
 λείπεται ὡς ἔστιν' ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι
 πολλὰ μάλ', ὡς ἀγέννητον ἔδον καὶ ἀνώλεθρόν ἔστιν
 οὐῖλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμές ἦδ' ἀτέλεστον'
 5 οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
 ἔν, συνεχές' τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ;
 πῆ πόθεν ἀυξήθην; οὐτ' ἐκ μὴ ἔδοντος ἑασέω
 φάσθαι σ(ε) οὐδὲ νοεῖν' οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν
 ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ᾤρσεν

10 ὕστερον ἢ πρόσθεν τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον φῶν;
 οὕτως ἢ πάμπαν πέλειαι χρεῶν ἐστὶν ἢ οὐχί.
 οὐδὲ ποτ' ἐκ μὴ ὄντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς
 γίγνεσθαί τι παρ' αὐτό· τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι
 οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε δίκη χαλάσασα πέδησιν,
 15 ἀλλ' ἔχει ἢ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἐστὶν
 ἐστὶν ἢ οὐκ ἐστὶν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,
 τὴν μὲν εἶναι ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθὴς
 ἐστὶν ὁδός), τὴν δ' ὥστε πέλειαι καὶ ἐτήτυμον εἶναι.
 πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ εὖν; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο;
 20 εἰ γὰρ ἔγενετ', οὐκ ἐστ(ι), οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσσεσθαι.
 τῶς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.
 οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ὁμοῖον
 οὐδέ τι τῇ μᾶλλον, τό κεν εἶργοι μιν συνέχεσθαι
 οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν εὖντος.
 25 τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστὶν· εὖν γὰρ εὖντι πελάζει.
 αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν
 ἐστὶν ἄναρχον ἄπυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
 τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθὴς.
 ταῦτόν τ' ἐν ταῦτῳ τε μένον καθ' ἑαυτὸ τε κεῖται
 30 χροῦτως ἔμπροσθεν αὐθι μένει· κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη
 πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει.
 οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ εὖν θέμις εἶναι
 ἐστὶ γὰρ οὐκ ἐπιδευές, [μῆ] εὖν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο.

1) Aber einzig noch die Gesinnung (vgl. ob.) (sinnende Aufbruch) (Kündigung) des Weges (vgl. 1, 37) bleibt (auf dem sich zeigt), wie es um das Sein steht; auf diesem (Weg) gibt es⁵⁷

3) gar Vieles, das sich zeigt: wie das Sein ohne Aufgang und ohne Untergang, ganz, allein da sowohl als auch (in sich) ohne Leben und auch gar nicht erst fertig zu stellen (πῆ),

5) auch nicht ehemals war es, auch nicht dereinst wird es sein, denn als Gegenwart »ist« es all-zumal

⁵⁷ Vgl. S.S. 35. [Heidegger: Einführung in die Metaphysik. A.a.O., S. 117 ff.]

6) einheitlich – zusammenhaltend – denn welche Herkunft erfragen dafür (für das Sein)? Wie woher aber ein Mehr? *Weder* aus dem Nichts kann ich dir zulassen (οὔτε) (8, 12 *Begründung*) zu sagen, nicht einmal zu vernehmen; denn weder sagbar noch unsagbar bleibt das, wie das Ist (Sein) nichtig. Welches Anliegen sollte es auch treiben,

10) später oder früher mit diesem Nichts anhebend aufzugehen? (sich einzulassen und so) So muß es entweder durchaus ständig sein oder gar nicht.

12) ... *noch* (vgl. 7) wird je die Macht des Verlasses (auf das Wesen des Seins) einräumen, daß aus einem irgendwie »Sein« (Seiendes) neben es hervorbreche (erst so etwas wie Seiendes überhaupt »ist«
 39 *dazu*); deswillen | hat (Dike) Fug weder Aufgehen noch Untergehen freigegeben (ins Sein) – nachlassend (etwa) mit den Fesseln,⁵⁸ 15) sondern sie »hält« das Sein fest⁵⁹ / ... Simplicius!

16–21) Sein herrscht oder Nichts. Entschieden aber ist nun, wie notwendig den *einen* Weg als den unvernehmbaren und unnennbaren zu lassen. Nicht ist er jener der Unverborgenheit, den *anderen* aber zu gehen als den, der wirklich besteht. Wie aber könnte das Sein Zukunft haben? Wie denn auch Vergangenheit?

20) Denn wenn es (ehemals) *war*, *ist* es nicht,⁶⁰ (das auch nicht) wenn es dereinst erst sein soll. So ist (dem Sein) Aufgang ausgelöscht und unfindbar Untergang.

22–25) Auch es auseinandernehmen geht nicht, da es ganz mit sich gleich.

23) Auch gibt es nicht ein Mehr, das [dazukommend] hinderte den Zusammenhalt (Dichte), noch ein Weniger [im Sinne von Zwischen = Lücke]; ganz erfüllt nämlich ist (das Sein nur) von Sein.

25) Durch den Zusammenhalt ist es ganz, denn Sein (nur) naht sich dem Sein.⁶¹

⁵⁸ *Un-fug* – in den *Umriß* kommen – | Grenzen | – Erscheinen – | vgl. aber 8, 42 – *πεῖρας πῶματον* eben nicht gegen anderes Seiendes, das auch wieder »nichtig« ist!

⁵⁹ Fug ist *Halt*.

⁶⁰ Da »Ist« nur heißt: reine Gegenwart.

⁶¹ Alles Nichthafte ist fernab verschlagen, vgl. 8, 28.

26–33) Indes (unbeweglich) der Bewegtheit (Umschlag) Her-Wegbar ist es in den Schranken gewaltiger Fesseln ohne Anheben, ohne Aufhören, denn Aufgang und Untergang, gar fernab sind sie verschlagen, wegtrieb sie der Verlaß auf das Unverborgene.⁶²

29) Selbig im Selbigen bleibend, in sich *ruht* es.

30) Und so standhaft allda verharret es, denn der mächtige Zwang *hat* es in den Fesseln der Umschränkung, die es ringsum sperrt.

32) Deswillen ist die Satzung, daß das Sein nicht (erst) unvollendbar. Denn nicht ist ihm (das) Darben, wenn je, dann entbehrte es alles.⁶³

D 2

Λεῦσσε δ' ὄμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως
οὐ γὰρ ἀποτιμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι
οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον.

Doch sieh nur: wie das zuvor Abwesende dem Vernehmen bestandhaft anwesend, denn (kein Vernehmen) kann den Zusammenhalt von Sein = Sein zerschneiden weder zur Streuung überall hin gänzlich durch die Welt hin noch zum Zusammenstand.⁶⁴

D 8, 34–37

ταῦτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα.
35 οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,
εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε μοῖρ' ἐπέδησεν
οὐλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι τῷ πάντ' ὄνομ(α) ἔσται
ὄσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
40 γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί,
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροᾶ φανὸν ἀμείβειν.

⁶² Das eigentliche Vernehmen – νοεῖν | das bildende Entwerfen zugleich ein Wegwerfen und *Verschlagen*.

⁶³ Es wäre dann überhaupt nicht – wenn nur das geringste »Nicht«.

⁶⁴ Vgl. S. 40 b ob.

- αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί,
 πάντοθεν εὐκύκλου σφαιρῆς ἐναλίγκιον ὄγκω,
 μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μειζόν
 45 οὔτε τι βαιότερον πέλεναι χρεὸν ἐστί τῆ ἢ τῆ.
 οὔτε γὰρ οὔτεον ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἰκνεῖσθαι
 εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐὸν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος
 τῆ μᾶλλον τῆ δ' ἦσσαν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον·
 οἷ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.
 50 Ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
 ἀμφὶς ἀληθείης·

34) Dasselbe aber ist das Vernehmen und das, deswillen die Vernehmung.

35) Denn nicht ohne das Sein, in dem (das) ausgesprochen ist, wirst du erfragen das Vernehmen; denn weder war, noch ist, noch wird sein anderes außer und neben dem Sein.

37–51) ... – da also das Geschick es gefesselt hat ins Ganze und Bewegungslose, so bleibt ihm völlig nur Name. Als das, was die
 40 Menschen angesetzt haben, vertrauend es sei das Unverborgene. |
 40) Aufgehen sowohl als Untergehen, (So)sein zumal und Nicht-
 sosein (vgl. 6, 8f.), den Ort vertauschen und die Oberfläche wechseln im Licht.⁶⁵

42) Indes da die *Schranke* das Äußerste, ist es (das Sein) beendet, mit Ende umschlossen, von allen Richtungen her, der wohlgerundeten Kugel (dichten) Masse gleich – von der Mitte her überallhin gleich stark; denn weder irgendwie kräftiger

45) noch etwa schwächer darf es sein da oder dort.

46) Denn *weder* Nichts ist es, das hielte es auf zu gelangen in das Gleich-mit-sich-selbst, *noch* ein Seiendes, das hier mehr dort weniger des Seins haben könnte. Denn ganz ungegliedert ist es.

49) So dann von allen Richtungen her gleich, gleichmäßig in seinen Schranken ruht es.

⁶⁵ Anzuschauen

50) Damit beende ich das gegründete Sagen und Vernehmen des Unverborgenen.

[...]*

Für die Sicherheit und Bedeutung der Auslegung dieses Fragments 8 bleibt zu beachten, daß es nur ganz geschlossen überliefert ist bei Simplicius in seinem Commentar zu Aristoteles Physik A 3, 187 a 1. Vgl. Diels ed. p. 145 f.⁶⁶

Wenn wir zwischen 8, 33 und 34 das bei Diels als Nr. 2 gezählte Fragment eingeschoben haben, so will das nicht als eine Änderung des Textes bei Simplicius gelten, das Fragment 2 ist bei Clemens Alexandrinus überliefert, gehört aber seinem Gehalt nach in den Fragezusammenhang von Fragment 8, ja, und bringt eine entscheidende Klärung der hier leitenden Frage. Wir nehmen das Fragment 2 demnach wie eine von Parmenides selbst zu dem dortigen Zusammenhang gegebene Erläuterung seines eigenen Textes. Wo es wirklich gestanden hat, ist nicht mehr zu ermitteln.

Schon bei der Übersetzung wurden *Absätze* eingetragen; damit äußerlich eine *Gliederung* angezeigt. Diese gilt es zu begründen aus dem Dargestellten. Das bedeutet aber: den inneren Aufbau des Gesagten uns näher bringen. Die weitere Frage wird sein, ob und inwieweit die Sache solchen Aufbau fordert. Von *welcher Sache* da gehandelt wird. Das wissen wir freilich schon im Voraus, wenn gleich nur ganz im allgemeinen.

b) Die Kündigung der Göttin Ἀλήθεια

1–3 einzig noch bleibt – λείπεται – der Weg der Wahrheit; denn vor den beiden anderen muß gewarnt werden und ist gewarnt. Es *bleibt* dieser – zu *gehen*. Den Weg gehen aber heißt nach der leitenden Fassung von ὁδός bzw. θυμός die *Aussicht*, die er bietet,

* [Zwei Worte unleserlich.]

⁶⁶ [Simplicii in Aristotelis Physicorum libros quattuor posteriores commentaria. A.a.O.]

zu *Gesicht* bringen, *nachsehen*, was da *ersichtlich*. Zuvor steht hier *λείπεται μῦθος ὁδοῖο* – es bleibt die Kündigung des Weges – *μῦθος* in der Gegenstellung zu *λόγος*? *μῦθος* das anders wahr verkündete und nur hingegenommene Wort. *λόγος* dies frei, im Selbst-auf-die-Dinge-Zugehen gesagte Wort. Auch wurde nun nicht eben der Vorrang des *λόγος* betont – *κρῖναι δὲ λόγῳ – λέγειν – νοεῖν* und ff. Hier also Verkündigung, die einer Deutung bedarf. Das Gegenteil zu aller Philosophie bedenklich; und daher hier *θυμός*. Allein, *μῦθος* braucht nicht zu besagen *Verkündigung*, etwa im Sinne göttlicher Offenbarung, die nur hinzunehmen wäre, unverstanden und unverständlich. Es kann auch bedeuten *Kündigung*. Das würde hier bedeuten, daß die Göttin den Weg kund-macht, das, was er an Aussicht bietet, zeigt.

Aber ist das nicht dasselbe? *Göttliches Tun* oder doch *Göttliche Hilfe* und eben nicht der Mensch als auf sich selbst gestellter? Diese Fragen sind berechtigt, aber nur solange wir uns nicht klar werden, welche Göttin hier denn kündigt.⁶⁷ *Ἀλήθεια*, Unverborgenheit, diejenige, die gerade das Unverborgene als solches sich zeigen läßt. Eine merkwürdige Göttin. Sie drängt nichts auf, sondern führt gerade als sie selbst da hin, wo der Geführte sich auf sich selbst stellen muß (*κρίνειν*), um der Führung zu genügen. Die Göttin führt, indem sie *freigibt* und ins *Freie stößt*. Ihr Künden ist also ein ganz *einzigartiges*. Jener *μῦθος*, der zu seinem Verständnis gerade den *λόγος* fordert und *nur* ihn.

Auf die Göttin ist Verlaß, nicht auf Grund irgendeiner Eingebung oder sonstwelchen Bezeugung und Unterwerfung, sondern auf Grund des Unverborgenen als eines solchen und seiner freien Zueignung.

Nun könnte man noch fragen: warum ist dann überhaupt noch von der *Göttin* die Rede? Antwort: um die Un-gewöhnlichkeit und Erhabenheit dieses Weges darzustellen und deutlich zu machen, daß es einer *Abkehr* vom Gemeinen sehend bedarf und einer *einzigartigen Hinkehr* zu dem abseits Gehenden. Dieser verlangt die

⁶⁷ Nicht einer der Götter und Göttinnen sucht – Zeus, Apollon, | *Athene* |.

vornehmste und höchste Lenkung, die volle freie Klarheit über den Weg, radikale Besinnung auf die Methode.⁶⁸

Der μῦθος ὁδοῖο lenkt also ganz und gar nicht zurück ins Mythische – im Gegenteil. Keine Veranlassung, diese Stelle durch 1, 37 zu ändern. Aber auch nicht umgekehrt, auch θυμός gibt einen guten Zusammenhang. Es bleibt jetzt nur gegenüber der Zerfahrenheit und dem Umgetriebenwerden der Menge, die geschlossene, in sich ausgerichtete Gesinnung, die der Weg verlangt, der zeigt, wie es um das Sein steht. Wenn beide Stellen 1, 37 und 8, 1 dieselbe, dann beide Überlieferungen berechtigt; wenn nicht dieselbe – dann erst recht.

Von diesem Weg wird nun gesagt: σήματα πολλὰ μάλα – gar vieles, was sich zeigt – σήματα eine Bestimmung des Weges,⁶⁹ nämlich sofern er Aussicht bietet. Er ist gar reich an Aussicht, der allein aussichtsreiche; σήματα also nicht Wegweiser am Weg, auch nicht Eigenschaften des Seins, sondern *Aussichten auf dieses* – das Sein – *Hinsichten, in denen es ersichtlich wird.* |

41

Den Weg der Göttin gehen besagt: das Unverborgene, an ihm selbst sich zeigende in all den Hinsichten in den Blick bringen, die da sich bieten. Es gilt also, das *Sein* zu ersehen. Nichts anderes besagt: mit dem ersten allein aussichtsreichen Weg ernstmachen. Aber was ist das für ein Sehen, worin das Sein gesichtet werden soll? Wir wissen es schon, vgl. D 5 und 4 inclusive. Sehen – jenes schon genannte ins Auge nehmen und fassen – νοεῖν. Nur aus νοεῖν und λέγειν, im hinstellend-durchsprechenden Vernehmen, wir sagen: im begrifflichen Verstehen, Begreifen. *Das als solches unbestimmte und unerkannte Seinsverständnis verwandeln in das Begreifen des Seins – Fragen nach dem Seinsbegriff.*

⁶⁸ Aber auch damit noch nicht das Wesentliche getroffen über die ἀλήθεια und die Göttlichkeit.

⁶⁹ ταύτη ἐπὶ – nicht εὐόν!

c) Die σήματα des Seins

α) Der Charakter der Aufzählung

3–6 Nunmehr werden die σήματα aufgezählt, die Aussichten auf das Sein εόν, die Hinsichten, denen nachgehend wird ausdrücklich Verstehen, d. h. zu begreifen beginnen, *wie es um das Sein steht*, was davon zu halten ist. Durch das ὡς ἀγένητον ... ἔστιν – zugleich den Beleg für die obige Auslegung von 4, 3 und 5. ἡ μὲν – ὡς ἔστιν = ὡς εὖν ἔστιν. τὸ εὖν, das Seiende hinsichtlich seines Seins – ist. Immer wird dabei gefragt, wie steht es um das Sein?

Wir treffen da zunächst einfach eine Aufzählung: ἀ-γένητον – ἀν-ώλεθρον – ἀ-τρεμές – ἀ-τέλεστον, οὐδ' ἦν – οὐδ' ἔσται; ferner: οὐλον – μουνογενής – νῦν ὁμοῦ πᾶν – ἔν – συνεχές. Die Aufzählung *nicht* in der Reihenfolge des Textes, sondern die Hinsicht in *zwei Gruppen* verteilt. Die erste Gruppe umfaßt unter Hinsichten mit ἀ- und οὐδέ – ohne Aufgang, ohne Untergang, ohne oder was »auch nicht«; der sprachlichen Form nach *verneinende Ausdrücke*. Man könnte daraus entnehmen: also weist Parmenides hier etwas zurück, er spricht gegen andere, treibt Polemik und der Gegner ist leicht gefunden: *Heraklit*. Gewiß, er wäre ein Gegner, demgegenüber Kampf etwas Würdiges und keine bloße Polemik wäre; aber es ist doch zu fragen, ob Parmenides bei der ganzen Anlage des Werkes nur eine Auseinandersetzung mit anderen Philosophen will und ob nicht vielmehr *alles aus sich positiv* dargestellt wird, so daß diese verneinenden Titel dann doch eine andere Bedeutung bekommen. Es läßt sich vielmehr zeigen, daß und inwiefern sie notwendig sind.

β) Die erste Gruppe verneinender σήματα

Sehen wir zunächst zu, was da verneint wird und wie die Verneinung selbst zu verstehen ist und schließlich, warum überhaupt hier verneinende Titel auftreten, vgl. S. 43. Das Sein bleibt ohne γένεσις und ὄλεθρος (ὁ) Aufgang und Untergang – vgl. oben Anaximander: φθορά. Dort gesagt: nicht an ursachenmäßige Entwicklung und Entstehung bzw. Verfall zu denken, sondern an *Aufbau-*

chen und *Verschwinden*, so auch hier Aufgang und Untergang zu nehmen (vgl. Sonne). Das Sein bleibt ohne τρέμειν, ohne Beben. Bei Homer (Ilias, XIII, 19) z. B. gebraucht vom Beben der Berge und Wälder unter dem Schritt des Poseidon (Erd-beben). Das Hin und Her von etwas, das dabei gleichwohl an seinem Ort verharret, vgl. Flattern eines Gewandes (übertragen dann Zittern – als Zittern im ... in Furcht sein) – das hier nicht gemeint. Vgl. ob. 1, 29 von der Göttin Ἀλήθεια – ἀτρεμῆς ἦτορ – schlaglos, im Sinne von ohne Beben, ganz in sich ruhend, ohne Wanken, ohne Hin und Her der Irre, harte Klarheit, *ganz von innen* in sich (warum?), denn nur so kann ihr folgen Πειθῶ – Verlaß. Die Unverborgenheit wanke nicht, kann nicht wanken, weil eben das, wovon sie Unverborgenheit ist – das Sein als solches ἀ-τρεμῆς.⁷⁰

Dazu bleibt das Sein ἀ-τέλεστον; schon seit dem Altertum hat dieses Wort den Auslegern *Schwierigkeiten gemacht*. Man setzt es, um allem zu entgehen, gleich dem ἀν-ώλεθρον, nimmt dieses als unvergänglich, also im Sinne von immer weiter, entsprechend ἀ-τέλεστον als »ohne Ende«, so auch Diels. Aber zunächst ist zu bedenken: in einer so klar abgesetzten und wesentlichen Aufzählung von Hinsichten, in denen das Sein zu sehen ist, kann einfach nicht dieselbe Hinsicht zweimal aufgeführt sein, nur damit die Ausleger aus allen Nöten heraus sind. Überdies wird das ἀτέλεστον im Lehrgedicht noch einmal angeführt 8, 32: ἀτελεύτητον.

Was heißt das nun? τελέω – τελευτάω zu Ende bringen. Ende, aber nicht das, wobei es nur aufhört, abläßt, sondern Ende (positiv – | fertig – | geschlossen) – Fertigmachen. ἀ- es ist *ohne* das. Das will nicht sagen, es wird nie fertiggemacht, es sei endlos, sondern es *ist* so, daß *überhaupt dergleichen wie erst Fertigmachen*, erst Herstellen, fernbleiben muß. Es wird ja unten ständig davon gehandelt, daß es in feste Schranken von Vornherein geschlagen; daher ganz widersinnig ἀτέλεστον mit endlos zu übersetzen. Verneint ist hier Her-stellung, Fertigwerden, nicht, daß es deshalb unfertig bleibe, sondern Verfertigung überhaupt abweist, weil von Vornherein »fer-

⁷⁰ Gerade »Beben« – hin und her – Höhere Gegenwart – ← die *zugleich verschwindet* → Zusammenhang.

tig« (nicht erst zu verfertigen – nicht unfertig). Die beiden anderen Verneinungen mit οὐδέ – auch nicht – ποτ' ἦν – οὐδ' ἔσται. Das ποτέ hier beides gemäß der Doppelbedeutung: wie unser »nicht«, ehemals und künftig, (dereinst). Es bleibt ohne den Wandel zwischen Vergangenheit und Zukunft außerhalb derselben.

Überblicken wir noch einmal die Verneinungen: ohne Auftauchen, Schwinden, Beben, Herstellung, Zeitwandel; kurz: ohne Hin und Her, Von – Zu, jegliches Übergehen von einem zum anderen, ohne Übergang, d. h. *ohne Werden*. Durch diese Verneinungen ist jegliches Werden vom Sein ausgeschlossen. Sein hier gefaßt im reinen und schärfsten Gegensatz zum Werden (vgl. oben S. 27).

Damit geklärt, *was* verneint wird. Jetzt zu fragen: *wie* die Verneinung zu verstehen ist. Verneinung ist als Aussage ein Absprechen und insbesondere ein Absprechen von Prädikaten und Eigenschaften. Wir haben absichtlich und mit Grund vermieden, die aufgezählten Titel als Prädikate oder gar Eigenschaften des Seins zu nehmen. Denn davon ist nirgends die Rede. Nur von σήματα, was sich zeigte an Aussicht auf das Sein: Hinsichten. Aber was soll eine verneinende Hinsicht? Ein Nicht-hin-sehen, also Weg-sehen ist verlangt. Aber wie? Nicht daß wir uns überhaupt die Aussicht auf das Sein versagen. Im Gegenteil: Hinsehen, Sehen in der Hinsicht von Auftauchen, Schwinden u.s.f, aber so, daß wir dabei ersehen: in dieser Hinsicht werden wir vom Sein weggestoßen, es, das Sein, *läßt es nicht zu*, daß wir ihm in solchen Hinsichten nahekommen. Aber damit gibt es uns gerade zu verstehen, wie es um das Sein steht.

Das Hinsehen in sich ein Weg-sehen, ein *Hin-weg-sehen* (vgl. S. 49 u.) in dem aktiven und transitiven Sinne. Durch ein bestimmt geartetes Sehen, Weg-halten, Freihalten von Auftauchen und von jeglichem Werden. Hin-sehen – darauf-zu-sehen. Warum also dann verneinende Hinsichten? Das noch nicht aufgeklärt! Die Antwort verschieben, bis wir die übrigen positiven Hinsichten besprechen, vgl. S 43.

Diese Verneinungen mit »ohne« wollen also nicht sagen: dem Sein fehlt etwas, es leidet Mangel, im Gegenteil: das Verneinte ist

seiner nicht würdig und ihm nicht gemäß. *Sein Maß ein anderes.* Welches? Das können wir in gewisser Weise aus den im Wegsehen vordrängenden Hinsichten ersehen. Es wird also zugleich je Positives gesagt, wenn wir die zweite Gruppe verfolgen. |

42

γ) Die zweite Gruppe bejahender *σήματα*

Die zweite Gruppe ohne Verneinungen; und wohl zu beachten, die Gruppen nicht nebeneinandergesetzt, sondern jeweils abwechselnd; (nicht verneinend – negativ) also positiv. Positive Hinsicht solche, der folgend das Sein selbst in der Aussicht zu ersehen ist. οὐλον (episch-ionisch) statt ὅλον – »Ganz«. Das will nicht etwa nur sagen: vollständig, wobei kein Stück fehlt, »alles beieinander«, sondern es hat überhaupt keine Stücke, aus denen zusammengestückt. Stücke können daher auch nicht herausgebrochen werden. Ganz oder überhaupt nicht. *Ganzheit* – die *erste* philosophische Hinsicht *verlangt ein Sehen* in Richtung auf ausgezeichnete »*Einheit*«.

μουνογενής – auch dieses Wort hat wie das ἀτέλεστον bis heute Schwierigkeiten gemacht. Diels spricht von einem »latenten Widerspruch«⁷¹, der damit in die Lehre des Parmenides komme. Wieso? Nun, in dem Vers vorher steht: ἀ-γένητον; da wird also doch jede γένεσις dem Sein abgesprochen, also auch μόνο-γένεσις. μουνογενής kann also Parmenides nicht geschrieben haben. Daher haben die Alten schon versucht, den Text zu ändern.

μουνογενής *allein* geboren, allein entstanden, wo doch zuvor gesagt: überhaupt nicht entstehbar. Aber γένος heißt gewiß Herkunft, Stamm, Geschlecht; in dem fraglichen Wort aber offenbar das Gewicht auf μῦθος, einzig, allein; also nicht zwei, nicht das eine und das andere, nicht zwei Geschlechter. Dann aber die Rede in 12, 5, wonach im Felde des Scheines alle Geburt aus dem ἐναντίον von Mann und Weib. Im Sein aber nicht dieses »Gegen«, sondern das »Allein«.⁷² Das Sein ist aus ihm selbst her, sein eige-

⁷¹ Parmenides Lehrgedicht. A.a.O., S. 74.

⁷² Einzig – *Einzigkeit wandelt auch den Sinn der Herkunft* – das Woher – es selbst | Her – irgendwoher | – sondern es selbst einfach da – | seine *eigene Herkunft* | *Einzigkeit* des Da – | »nur da« | und sonst nichts.

nes Geschlecht, das μονογενής ist *kein Widerspruch zu ἀγένητον*, sondern *nur die positive Fassung* des dort nur negativ Gesagten.

ᾧν ὁμοῦ πᾶν – (in) Gegenwart zumal – das All. Das ᾧν steht zunächst entgegen dem ποτέ; das Sein nicht »einst«, sondern »jetzt«, aber das »Jetzt« meint hier nicht das Jetzt, das eben noch nicht jetzt und wenn gesagt nicht mehr jetzt ist, das flüchtige verändernde und sich wandelnde Jetzt. Überhaupt nicht das »Jetzt«, wie man es kennt. Vielmehr das Jetzt, das *zumal das All* gibt, das Ganze zu fassen vermag, und zwar so, daß *kein Nacheinander* des stückhaften Durchlaufens notwendig und möglich wird, sondern ὁμοῦ. Zumal mit dem ᾧν gibt sich das πᾶν.⁷⁵

Das ᾧν dennoch nicht zugeordnet einem einzelnen Diesda aus der Vielfalt der Verstreuten und seinem Nacheinander. Das Jetzt, das gar nicht gemessen und verglichen werden kann durch das ποτέ, das vorher und nachher. Das Jetzt, das so herausfällt aus Vergangenheit und Zukunft. Doch auch wieder nicht vorschnell gleichzusetzen dem Jetzt und nunc, das eine spätere christliche Zeit das nunc stans nennt im Unterschied zum nunc fluens, im Unterschied zum »fließenden Jetzt« das stehende, und dieses gleichgesetzt mit Ewigkeit. Von »Ewigkeit« ist hier nicht die Rede – ganz abgesehen, daß der Begriff und die Sache höchst fragwürdig sind. Um die *Ungewöhnlichkeit* des hier genannten ᾧν anzuzeigen, mit *Gegenwart* übersetzt – zunächst nur ein anderes Wort. Und nun folgen die letzten Hinsichten ἔν – συνεχές.

ἔν das neutrum zu εἷς, μία. Das »Eins«; ein so blasser und allgemeiner Ausdruck, daß ihm kaum viel zu entnehmen ist, ja, offenbar gar nichts, da es allem Vielen und Vielerlei entgegensteht. Und doch ist der Ausdruck und das was er meint reicher als es scheint. Denn schon dieses, daß dem Sein zugewiesen werden πολλὰ μάλα σήματα – gar viele Hinsichten – muß die Einheit dieses Einen neu ausgezeichnet sein. Sie enthält gleichsam alles Wesentliche, was zum Einen als einem gehört, die Einheit ausmacht. Daher übersetzt mit »*Einheitlich*« als *das Wesen von Einem, qua Einheit in sich*

⁷⁵ Rein Temporalität der Gegenwärtigung von Anwesenheit; ὁμοῦ – das Vernehmen *in sich* → in einem.

befassend alles, was ein-haft ist. Freilich bei Parmenides auch keine Klärung, aber sicher mehr als das leere Eine. Versuchen wir eine Klärung von uns aus zunächst.

Das *ἔν* besagt einmal das »Eins« und nicht zwei, drei u.s.f. – das *Erste*. Was vor allem zuerst steht. (Einheit – qua *Erstheit*).

Das *ἔν* besagt dann das Eine im Unterschied zum Anderen, d. h. zu solchem, was überhaupt Andersheit, Andershaftes, Änderung zuläßt und in sich trägt. Es meint das Eine und dabei Selbe – (Einheit qua *Selbigkeit*).

Das *ἔν* besagt ferner das Einfache, was jede Vielfalt auch in ihm selbst ausschließt (*ἄδιαίρετον*), *dergestalt*, daß das Vielerlei anderes als es selbst sein müßte – (Einheit qua *Einfachheit, Einfalt*).

Das *ἔν* besagt weiter das Einzige, das nicht etwa nur Anderem als das nie-gleich-gestellte gegenübergestellt wäre, sondern was *alles* Andershafte ausschließt und gar nicht mit sich gleichstellen läßt (*μονογενής*) – (Einheit qua *Einzigkeit*).

Das *ἔν* besagt schließlich das Eine qua Ganze – *ὄλον* (Einheit qua *Ganzheit*).

Erstheit – Selbigkeit – Einfachheit – Einzigkeit – Ganzheit.

Wie nun ist das *ἔν* das Einheitliche? Weil es alle diese Einheiten: Erstheit, Selbigkeit, Einfachheit, Einzigkeit, Ganzheit in sich befaßt. Aber ist es dann noch das Eine, wo es dann *doch wieder eine Vielfalt* in sich aufnimmt? Und widerspricht sich damit Parmenides nicht in der größten Weise, wenn er das Sein *ἔν* nennt und zugleich sagt *πολλὰ μάλα σήματα*. Wir müssen aber, und das zeigt eben gerade der Anfang der Philosophie, äußerst zurückhaltend sein mit dem üblichen Eifer im Felde des philosophischen Fragens, immer gleich auf Widersprüche Jagd zu machen, in der scheinbar sicheren Meinung uns wiegend, Widersprüche seien ohne weiteres Einwände.

Aber sehen wir zu! Das Vielfältige, was dem *ἔν* zukommt, ist nur eine Vielfalt von Einheiten, die eben aus dem Einen als Einheit sich entfalten (vgl. Temporalität!). *Diese* Vielfalt zerstört nicht die Einheiten, sondern bildet sie in ihrem vollen Wesen. Es ist daher kein Zufall, daß gerade diese Hinsicht auf das Sein als *ἔν* sogleich

in der Schule des Parmenides (Melissos und Zeno) als das ausgezeichnete Prädikat des Seins in Anspruch genommen wurde. Und seitdem ist es so geblieben bis zu *Hegel* – freilich ohne daß man sich des vollen Wesens der Einheit klargeworden wäre (»Identität«); bald dieses und bald jenes meint (vgl. deutscher Idealismus).

Platon hat das Gespräch, in dem er die Seinsfrage am radikalsten und weitesten entfaltet, mit dem Namen »*Parmenides*« überschrieben und die Frage nach dem Sein gefaßt als die Frage nach dem $\epsilon\upsilon$. Aristoteles hat über das $\epsilon\upsilon$ eine große Abhandlung geschrieben, die uns als X. Buch (I) der Sammlung überliefert ist, die man seine *Metaphysik* nennt. |

43

Kein Zufall – wurde gesagt, weil das $\epsilon\upsilon$ der einfachste Begriff ist und doch einen eigentümlichen, ihm als Eigentum eigenen Reichtum in sich birgt. Freilich ist trotzdem bis zum heutigen Tag weder gefragt noch entschieden, warum denn das Sein gerade von der Einheit her gefaßt werden kann und muß und wie die Entfaltung des Eigentums der Einheit zu verstehen, zu begründen ist.

$\sigma\upsilon\nu\epsilon\chi\acute{\epsilon}\varsigma$ – hier zunächst ausgedrückt das $\sigma\upsilon\nu$ gegenüber dem Auseinander- und Voneinanderweg alles Überganges und Wechsels und Zerflatterns als des Zusammen, sofern überhaupt eine Vielfalt, diese in sich auf sich als $\epsilon\upsilon$ zu – und zwar haltend und gehalten. Die Sache hält und ist in sich gefestigt und bleibt.⁷⁴ Jeder Versuch der Zertrennung ist hier von vornherein aussichtslos. *Das in sich Gesammelte*, daher dem Sein als $\epsilon\upsilon$ – $\sigma\upsilon\nu\epsilon\chi\acute{\epsilon}\varsigma$. Allein, auch der $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ zugeordnet – *Sammeln*.

δ) Abschließende Beurteilung der Gruppen:

das inbegriffliche Fragen

Wenn wir die *positiven* Hinsichten noch einmal überblicken, dann zeigt sich in der Tat, daß sie sich unschwer unter dem $\epsilon\upsilon$ zusammenfassen lassen: das $\epsilon\acute{\omicron}\nu$ ist $\epsilon\upsilon$, das Seiende hinsichtlich des Seins verstanden besagt Einheitlichkeit, dies in dem angezeigten mehr-

⁷⁴ Sind das »gar viele« – doch leicht zu ersehen; oder die wesentlichen und alle *anderen* Wesensfolgen und diese *ungünstig* je nach Stufen und Schichten das Gebiet des Wandels und Werdens.

fältigen Sinne. Umso mehr mag jetzt die schon gestreifte Frage wieder vorgebracht werden: wozu denn noch angesichts der positiven Hinsichten die negativen? Ist eben nicht doch der Hinweis darauf, daß es polemische Titel sind und fremde Ansichten über das Sein abweisen, der einzig einleuchtende Erklärungsgrund für die Doppelheit der Hinsichten? Wären es freilich nur negative, dann nicht gut anzunehmen nur Polemik; aber wir denken positiv, da Polemik sehr recht ihren Platz.

Daß in den verneinenden Titeln etwas wie Zurückweisung und dennoch Auseinandersetzung steckt, wird man kaum bestreiten können – die Frage ist nur, wogegen sie zielt, ob gegen zufällige Gegner und Verfechter anderer Ansichten, oder (vgl. unten zu 37–41) welche Möglichkeiten kann es da noch geben? Das Eine wissen wir: das Sein gibt sich nur dem $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ und $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$ – begreifendem Verstehen. Und das ist die *Weise des Sehens* der Aussicht des *ersten* Weges. Diesen Weg innehalten heißt aber jederzeit, den Weg der Menschenmeinung *nicht mitmachen*. Dieser Weg aber legt sich ständig nahe, da ja auch, wer den ersten Weg einschlägt, Mensch bleibt. Den ersten Weg innehalten besagt daher in sich schon, nicht abkommen auf den dritten, nicht mitmachen dessen, was er nahelegt, nicht eingehen auf die Aussicht, die er darbietet, wegsehen von den Hinsichten, die er bereit hat. Und welche sind das? Sie bestimmen sich aus dem Seinsverständnis, das den dritten Weg beherrscht. Darnach heißt Sein gerade Wechsel, das bald so, bald anders. Sein als Werden, Auftauchen und Verschwinden, Hin und Her des Lebens, Weitergehen des Herstellens, vormals so, dereinst so.

Die Verneinungen in den leitenden Hinsichten des ersten Weges sind nicht beliebig und zufällig gegen irgend eine Theorie gerichtet, sondern wesensmäßig gegen das gewöhnliche Meinen und Wähnen; diese Verneinungen sind daher *notwendig*, in ihnen vollzieht sich gerade die ständig nötige Abwendung vom ausgetretenen Pfad. So erst wird das Hinsehen in die Aussicht des ersten Weges gefestigt. Das Sein und dessen Verständnis *muß sich durchsetzen gegen den Schein und die Verstrickung in ihn*. Der

Schein aber ist das Sein als Werden; das *Werden für Parmenides der Schein des Seins*. Aber was besagt dann Sein?

Wir müssen gestehen, daß wir auch jetzt nach der Anführung der Hinsichten keinen festen Begriff haben, nur eine höchst flatterhafte Vorstellung von Einheit, wobei nicht einmal verständlich wird, inwiefern hiermit das Sein im Wesen, denn was heißt da »*Wesen*«?, bestimmt werden soll. Gewiß – wir dürfen uns nichts einreden und nicht wie die Vielen an den bloßen Worten, und seien es auch große und hohe Titel für das Wesen des Seins, haften bleiben. Es darf aber doch auch von einer bloßen Aufzählung nicht mehr erwartet werden, die wie ein Machtspruch wirkt und der schlecht am Platze ist, wo ein Begreifen gefordert wird. Und zwar nicht das Begreifen von beliebigen Sachverhalten, sondern der Begriff des Seins, welcher Begriff alles einbegrift – *Inbegriff* ist.

Damit gesagt: auch das Verstehen und Begreifen des Seins ist in diesen Inbegriff einbegriffen und muß daher mit zum Begriff kommen. Das Fragen der Grundfrage der Philosophie, Fragen der Seinsfrage, ist – wie ich das in früheren Vorlesungen entwickelt – *inbegriffliches Fragen*; vgl. Anfang von »Was ist Metaphysik?«. ⁷⁵ Deshalb muß dieses Begreifen notwendig auch sich selbst begreifen. Das Begreifen ist Sich-selbst-Begreifen, nicht weil etwa das menschliche Selbst das dem Menschen zunächst oder gar am sichersten Gegebene wäre, d. h. gewiß, nichts ist dem Menschen ferner als er selbst und sein Wesen; das Begreifen ist hier Selbstbegreifen auch nicht, weil der Mensch als sittliche Person und Existenz in diesem Sinne das Höchste und Wichtigste wäre, darum alle Bekümmernisse gehen müßte. Auch nicht deshalb, weil jedes ordentliche Verfahren eine Besinnung auf sich selbst verlangt. Methode selbst und deren Ausarbeitung wird eben nur erzwungen vom Sein und seinem Wesen, sondern das Begreifen ist wesensnotwendig Selbstbegriff – weil es als Begreifen des Seins erster

⁷⁵ [Erste Ausgabe: Martin Heidegger: Was ist Metaphysik? Friedrich Cohen: Bonn 1929; jetzt in: Wegmarken. GA Bd. 9. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1976.]

und letzter Inbegriff ist. Philosophie ist inbegriffliches Fragen, weil es die Seinsfrage fragt und *nur* diese.

Die Angabe von Hinsichten zur Gewinnung der Aussicht auf das Sein, mehr ist diese Aufzählung der $\sigma\eta\mu\alpha\tau\alpha$ zunächst nicht, muß sich also notwendig *beweisen* und damit das Sein in seinem beanspruchten Wesen ausweisen. Wir verfolgen jetzt, ob und wie weit und mit welchen Mitteln das geschieht.

d) Das Sein als ἀγένητον

α) Eine leitende Hinsicht auf das Sein

8, 6–14. Wir stellen zunächst einfach fest: was folgt nach der Aufzählung? τίνα ... ἀξιεθέν; zwei Fragen, eingeleitet mit γάρ: Denn welche Herkunft dafür erfragen? Wie und woher ein Vermehrtes (Zuwachs)? Mit diesen Fragen wird Bezug genommen auf γένεσις, Her-kommen, und ἀξιάω, dazu bringen, mithin auch die zuerst aufgeführte Hinsicht ἀγένητον. Das Sein ist ohne Herkunft, denn woher sie erfragen? Ausgeführter denn angenommen, das Sein hätte eine Herkunft, dann wäre damit ein Woher gesetzt (vgl. unten), welches Woher – πόθεν – und wie das Sein dann da-her – πῆ – kurzum – ἀξιεθέν.

So wird klar, es beginnt hier die Rechtfertigung des ἀγένητον als einer die Aussicht auf das Sein leitenden Hinsicht. Die Rechtfertigung geschieht so, daß bewiesen wird: γένεσις *ist dem Sein notwendig ungemäß*. Zu Beweis steht also, daß das Sein das und das nicht ist. Aber *wie kann man das Nichtsein und Nicht-so-sein überhaupt beweisen?* Beweisen ist doch immer ein Zeigen und irgendwie aufweisen. | Das Nicht-sein läßt sich doch nicht zeigen, zeigbar doch immer nur etwas, ein So-sein. Gewiß – wenn wir unter Zeigen verstehen das unmittelbare Vorzeigen. Aufweisen und Vorweisen des ἀγένητον in seiner Rechtmäßigkeit beweisen, heißt zeigen die Ungemäßheit der γένεσις gegenüber dem εὖν. Also brauchen wir uns nur gleichsam das Sein anzusehen und festzustellen, daß daran dergleichen wie γένεσις nicht vorkommt – eine

Fehl-anzeige. *Wir müssen also schon zuvor positiv wissen, wie das Sein aussieht, wie es darum steht.*

Wissen wir das? Haben wir das Wesen des Seins, so wie es Parmenides verstanden wissen will, klar vor dem inneren Blick, um ebenso sicher daran abzunehmen, daß γένεσις dabei nicht vorkommt, γένεσις am εὖν nicht vorkommt?⁷⁶ Offenbar nicht. Zwar sind »positiv« Hinsichten aufgezehlt, aber doch nicht auf- und ausgewiesen. Der Beweis beginnt ja eben mit den *negativen* Hinsichten.

Aber selbst wenn uns das Wesen des Seins klar im Blick stünde, und wir feststellen könnten, daß darin dergleichen wie γένεσις nicht vorkommt,⁷⁷ so wäre auch damit noch nicht der geforderte Beweis geführt. Denn es soll ja nicht nur gezeigt werden, daß wir am Sein γένεσις nicht vorfinden, auch nicht, daß γένεσις da faktisch nicht vorkommt, sondern daß γένεσις da überhaupt nicht vorkommen kann – dem Wesen des Seins nicht gemäß ist. Es gilt also zu zeigen: γένεσις kann dem Sein überhaupt nicht zugehören – *Unmöglichkeit des Zugehörens* – und die Unmöglichkeit eines Zugehörens nie durch Hinweis auf Nichtvorhandensein zu erbringen. Aber bei solchem Nachweis müssen wir uns auch das Sein beweisen und beweisen können.

Das Nicht und das Un- ist jedenfalls nicht unvermittelt-unmittelbar aufzuzeigen, sondern nur auf dem Wege über das positive Wesen des Seins, unter Vermittlung desselben, jedenfalls nur auf Weg über! Daher ein Zeigen notwendig, aber der Sachlage entsprechend nur ein *unmittelbares Zeigen* möglich.

Wie verfährt nun Parmenides bei der Rechtfertigung des ἀγένητον? Er stellt eine Frage: »denn welche Herkunft für das Sein suchen?« In diesem »denn« steckt: angenommen und zugegeben, das Sein habe γένεσις – welche hat es denn? Die Erörterung und das Beweisen dreht sich also darum, daß und wie das Sein γένεσις hat; das ist aber genau das Gegenteil der These, die gerechtfertigt werden soll. In dieser Annahme des Gegenteils aber ist nichts

⁷⁶ a) woher εὖν.

⁷⁷ b) ins *Vorkommen* – faktisch.

geringeres geschehen, als daß das Sein positiv angesetzt wurde, d. h. es muß jetzt bzw. das Angenommene neu unmittelbar aufzuzeigen versucht werden. Es gilt, die γένεσις zu suchen, d. h. erst einmal das *Woher*. Woher kann das Sein, gesetzt, daß es als solches irgendwoher kommt und kommen muß – woher kann es denn kommen?

Welche Möglichkeiten des Woher bestehen? Wir sehen, wie Parmenides unmittelbar nach der gestellten Frage beginnt mit den Erörterungen der Möglichkeiten eines Woher der Herkunft für das Sein (8, 7): οὔτε, weder ...; *aus der ganzen Sachlage des Problems ergibt sich, daß immer diesem Weder ... ein »noch« folgen muß*; griechisch ein zweites οὔτε. Der gewöhnliche überlieferte Text bringt ein solches nicht. Also müssen wir nachsehen, wo ein solches gestanden haben kann und sogar muß. Das läßt sich nur wieder aus dem Verständnis des Textinhaltes entscheiden. Welches ist dann die erste Möglichkeit für ein Woher für die Herkunft des Seins? Offensichtlich doch das, was nicht Sein ist, also das Nichts. Daher 7 οὔτ' ἐκ μὴ ἔόντος – weder könne das Sein aus dem Nichts herkommen, noch –, welche Möglichkeiten außer dem Nichts? Das Sein, aber das wäre ja dann keine Herkunft, für die doch das Woher immer ein anderes ist als das, was eben daraus her. Was anders ist als das Sein außer dem Nichts, das heißt Schein, und das Eigentümliche des Scheinenden ist es, so auszusehen wie Seiendes, d. h. *irgendwie zu sein und doch nicht*, griechisch πῆ.

β) Das Problem des »indirekten Beweises«

Nun ist im Text die Erörterung des ersten οὔτε (7) abgeschlossen mit V. 11. Dann folgt οὐδέ ποτ' ἐκ ὄντος, also jedenfalls weiter die Rede vom Woher; das Nichts als Woher ist aber ab 7 erörtert; also kann hier nicht wieder stehen μή, sondern da ἐκ τοῦ ὄντος von Vornherein sinnlos ist nur ἐκ πῆ – aus dem irgendwie Seienden. Das ist die einzige zweite Möglichkeit des Woher des Seins, die noch in Frage käme, aber auch sie besteht nicht zurecht, οὔτε weder die erste, noch diese. Nun steht in V. 12 *Anfang* οὐδέ, das ohne Schwie-

rigkeit und Gewaltsamkeit in οὔτε umgeschrieben werden kann und nach allem Gesagten umgeschrieben werden muß. *Damit ist ein glatter Text gewonnen.*

Aber es gilt nun den Inhalt uns näher zu bringen. Der sachliche Zusammenhang sei kurz wiederholt. In der Aufzählung der Hin-sichten steht als erste: das Sein ist ohne Herkunft. Diese These wird jetzt unter Beweis gestellt. Als verneinende Aussage hat sie ein Gesagtes, das nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar gesagt werden kann, unter Beziehung des Zugehörigen Positiven, des Seins. Von diesem wird im Gegensatz zur These angenommen, es habe eine Herkunft. Diese gilt es aufzuzeigen. Daher Suchen des Woher – welche möglich? 1.) das Nichts 2.) das Irgendwie Sein – damit sind *alle Möglichkeiten* des Woher erschöpft. Wird nun von beiden gezeigt, daß sie nicht in Frage kommen, dann gibt es *überhaupt kein Woher* für eine γένεσις für das Sein, also diese selbst unmöglich. Also das Sein *notwendig*, seinem Wesen nach *ohne γένεσις, ἄ-γένητον*. Man nennt solchen Beweis auch »indirekten Beweis«. Wir sagen: unmittelbares Zeigen. Aber »indirekter Beweis« und »indirekt« ist nicht immer dasselbe. Und wir haben Grund zur Vermutung, daß es sich hier um eine *ganz eigene Art* »indirekter Beweise« handelt. | Denn es gilt ja hier nicht, irgend einen Satz im gewöhnlichen Sinne zu beweisen, d. h. einen Satz, der über dieses oder jenes Seiende etwas aussagt und zwar verneinenderweise. Sondern es handelt sich hier um das Sagen und verneinende Sagen vom Sein.

Arten des Beweises festzusetzen ist u. a. das Geschäft der »Logik«. Diese hat dabei nur das Sagen und »Denken« im Auge, das man zunächst und zumeist allein kennt, das Denken und Sagen über das Seiende und zwar in der schon ausgesprochenen Form der Aussage – »Dialektik« ist ja nur die Fassade, aufgefaßt mit der Brille der gewöhnlichen Logik – aber nicht das Sagen vom Sein als Erfragen, das Philosophieren. Dieses hat seine eigene Logik, von der wir so gut wie nichts wissen. Es wäre auch ein Irrtum zu meinen, diese Logik ließe sich dadurch gewinnen, daß man die *bisherige* Philosophie auf ihr *Verfahren* absucht. Denn

wer verbürgt, daß wir ihr Verfahren recht fassen und nicht am Außenwerk haften bleiben, solange wir nicht begriffen haben, wonach sie im Voraus ausfährt und was sie erfragt. Jedenfalls, was die Logik des genauen Denkens sagt, gilt nicht schon für die Logik der Philosophie. Was dort vielleicht, äußerlich und schematisch genug über den »indirekten Beweis« erzählt wird, trifft nicht das, was wir vorläufig das unmittelbare Zeigen des Philosophierens nennen.

Das will sagen: wir dürfen nicht mit einem Handbuch der Logik bewaffnet den Parmenides prüfen und gar schulmeistern, oder auch, was gleich dumm ist, ihn loben, daß er schon den Satz des Widerspruchs und der Identität befolgt oder gar [...] * gekannt habe, sondern wir müssen *aus seiner Sache heraus seine Fragen, seine Art des Aufweisens und Ausweisens*, mitvollziehen, um *dahin* gewiesen zu werden, *was* dieses Aufweisen vorweist; dann sind wir von selbst in die rechte »Logik« gezwungen. Soweit über das Beweisen – das Gesagte gilt für das ganze Werk des Parmenides als ein philosophisches. Gemäß der Sache, um die es sich handelt, entsprechend dem, was da in Frage gestellt und erfragt wird, das Sein, ist die Wahrheit als die ausgezeichnete eine eigene. Gemäß der Wahrheit als einer philosophischen – hier bei Wahrheit des Seins näher am Wesen als Wahrheit – ist der Anspruch auf Beweisbarkeit und Bewiesenheit und entsprechend die Verteilung der Beweislasten und die Richtung und der Aufbau der Beweisgänge. Entsprechend Aufweisung, Ausweisung und Begründung. Darüber jetzt nicht weiter gesondert und weitläufig zu handeln, sondern wir fragen zuvor jetzt bestimmter: welchen Gang nimmt also der Beweis für das ἀγένητον, das doch ein σῆμα für das εἶν aufweisen und ausweisen will, ein Hinsehen genuin in die Aussicht auf das Sein?

* [Zwei Zeichen nicht entziffert.]

γ) Das Seinsverständnis der δόξα, wonach das Sein
eine Herkunft habe

Um das εὖν als ἀγένητον auszuweisen, wird die Annahme gemacht, das Sein habe Herkunft, das ist keine willkürlich ausgedachte Annahme, sondern sie nimmt nur das ausdrücklich auf, was im *Seinsverständnis des gemeinen Menschenmeinens* schon gemeint ist. Annehmen, das Sein sei herkünftig heißt also: mit der gewöhnlichen Menschenansicht mitgehen. Aber jetzt mitgehen, nicht um sie zu begreifen, sondern zur Rede zu stellen, d. h. nach dem zu fragen, was da eigentlich gemeint ist. Warum nämlich das Sein Herkunft haben solle, dann ist damit für das Sein ein Woher gesetzt. Dieses Woher muß jedenfalls ein Anderes sein und enthalten als das Sein selbst. Das Woher, jenes, was das Sein zuvor und zunächst nicht ist. Und das nächstliegende und klarste, was das Sein einfach nicht ist, das Nicht-sein ist das Nichts. Also die Frage: ist das Nichts das mögliche Woher für das Sein? Parmenides antwortet: nein. Und er begründet diese Antwort in zwei Schritten:⁷⁸

1.) Dieses Woher ist weder φαρτόν noch νοητόν, weder zu sagen noch zu vernehmen. Das Nichts kann überhaupt nicht angesprochen und verstanden werden. Es kann also auch nicht gesagt und verstanden werden, daß das Nichts das Woher des Seins sei. Das Sein als herkünftig aus dem Nichts ist unversteh- und unsagbar. Was will Parmenides mit diesem Beweisgrund? Will er sagen: das Nichts kommt als Woher nicht in Frage, weil wir darüber nichts wissen können? Also ein Rückzug, in das asyllum ignorantiae? Einfach Zuflucht in das Nichtwissen? Eine solche Auslegung des Parmenideischen Beweisgrundes trifft nicht das Wesentliche. Parmenides sagt mehr, er sagt, das Nichts kann überhaupt das Woher nicht sein, weil ja Sein überhaupt nur, wo Vernehmen und Sagen (λέγειν – νοεῖν).

⁷⁸ Aus Nichts wird Nichts – 1. also nicht nur aus *Nichts* wird kein Seiendes, 2. sondern aus *Nichts kein Sein*. Zwingend verschiedene Fragen – die Verneinung der ersten These bedeutet nicht die Verneinung der zweiten, und umgekehrt die Behauptung der zweiten schließt nicht ein die Behauptung der ersten – »aus Nichts wird Sein«.

δ) Berufung auf den Ursatz über das Sein

Wir sehen: für die Zurückweisung des Nichts als eines möglichen Woher für das Sein wird offensichtlich der *Ursatz* in *Anspruch* genommen: wo Sein, da Vernehmen; wo kein Vernehmen, da kein Sein. Die Berufung auf den Ursatz verlangt diese Auslegung. Aber indem wir sie als rechtmäßig zugeben, werden wir sogleich auch ein schweres sachliches Bedenken gegen dieses Verfahren vorbringen. Was soll das heißen: den Ursatz als Beweisgrund anzuführen, wo dieser Ursatz über das Sein *doch noch gar nicht bewiesen* ist; ja, *gar nicht bewiesen sein kann*, solange eben nicht zuvor das *Wesen des Seins gezeigt* wird?⁷⁹ Und dieser letzten Aufgabe dient doch dieser Beweis des $\epsilon\acute{o}\nu \acute{\alpha}\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\tau\omicron\nu$. Für die Begründung dieses Beweises kann aber doch das allererst zu Beweisende ganz und gar nicht in Anspruch genommen werden. Das ist doch der grösste Verstoß gegen die einfachsten Regeln der Logik, d. h. ein Zirkel im Beweis. Wir können diesen »unseren« Einwand gegen Parmenides nicht ernst genug nehmen, aber eben deshalb lassen wir ihn jetzt einmal auf sich beruhen, denn wir werden ihn bei den übrigen Beweisen immer wieder vorbringen müssen. Zunächst aber handelt es sich nicht darum, Parmenides zu widerlegen, sondern zuvor zu verstehen und zwar im Ganzen. Hierzu ist verlangt, daß wir nicht nur auf seine Beweisgründe, sondern die Beweisabsicht eingehen. Und daher festzuhalten: das Nichts ist nicht deshalb kein mögliches Woher, weil wir davon nichts wissen können, sondern weil es, das Nichts, ein solches Woher nicht *sein* kann. Dieser Beweisgrund wird gestützt durch einen zweiten:

2.) $\tau\acute{\iota} \delta' \acute{\alpha}\nu \mu\upsilon\nu$ – D 8, 9 und 10. Gesetzt aber, das Nichts sei das mögliche Woher für die Herkunft des Seins, dann muss das Sein aus dem Nichts aufgehen – $\phi\acute{\upsilon}\nu$ – aus ihm heraus Erscheinen. Im Nichts muß daher eine Veranlassung dafür liegen, daß das Sein irgendwann einmal daraus sich erhoben hat. Wann denn? Das ist nicht zu sagen,⁸⁰ aber doch irgendwann, und da ist zu fragen, warum damals und nicht früher oder später. Was gibt auch nur

⁷⁹ Un-ausgewiesen, un-ausweisbar, solange nicht Wesen des Seins gezeigt →

⁸⁰ Wenn woher – dann *daher* | *irgendwann* | – Zirkel.

die Veranlassung im Nichts für die Wahl dieses und nicht jenes Zeitpunkts, wie soll da überhaupt ein früher oder später, ein Dann und Wann in Anspruch genommen werden, wo doch noch gar nichts ist, also auch keine Zeit, selbst wenn das Sein »zufällig« aus dem Nichts beginnen sollte, müßte eine Zeitstelle eingenommen werden, wo ist diese, wenn das Woher das Nichts? |

So ergibt sich: das Nichts kann überhaupt nicht für das Sein ein Woher sein, noch könnte es die Herkunft als solche beginnen. Soll das Sein aus dem Nichts die Herkunft haben, dann hat es überhaupt keine. Also: 8, 11 – *entweder gibt es das Sein überhaupt nicht, oder aber* – ἀ-γένητον – ohne Herkunft, d. h. wenn Sein, dann *durchaus ständig* da. Beachten wir wohl: Parmenides schließt nicht folgendermaßen: das Sein kann keine Herkunft aus dem Nichts haben, also ist es ἀγένητον, sondern: also gibt es das Sein entweder durchaus ständig oder gar nicht. D. h. er sagt: *wenn es Sein gibt, dann durchaus ständig.*

ε) Der Schein als mögliches Woher des Seins

Allein, auch dieser Satz ist auch nicht vollständig begründet, d. h. die Möglichkeit einer Herkunft des Seins noch nicht schlechthin ausgeschlossen. Denn, immer noch besteht eine *zweite Möglichkeit* für ein Woher. Wenngleich nicht das Nichts, so doch jenes, was doch auch dem Woher genügt, sofern dieses nicht das Sein selbst ausmachen kann; und das ist das πῆ εὖν, das in gewisser Weise Seiend, das Scheinende, was so aussieht wie Sein und doch nicht Sein ist.

Wie steht es mit dieser zweiten Möglichkeit eines Woher für das Sein? Dessen Herkunft aus dem Schein? Sie muß *gleichfalls zurückgewiesen* werden. Auf welchem Wege? Die Berufung auf ἡ ἰσχύς πίστιος, auf die Macht des Verlasses. Verlaß aber ist nur auf die Unverborgenheit: diese ist solche des Seins. Also wieder, wie beim ersten Beweisgrund die Anführung des Vernehmens des Seins, die *Berufung auf den Ursatz* und sonach stehen wir wieder im Zirkel. *Kraft des Verstehens* des Seins (in seinem Wesen) *kann nicht eingeräumt werden*, daß *neben* dem Schein und aus ihm her-

kommend *anderes trete als eben Schein*. Eine Herkunft vom Sein ist von da her nicht möglich. Denn der Schein und aller Wechsel ist in sich durchsetzt vom Nicht, aus dem Nichtigen (d. h. hier dann vom Nicht-durch-setzten) vermag nie das Nicht, Nichthafte, herzukommen. Der *Schein* als *Woher reicht nicht zu* für eine Herkunft des Seins.

Außer dieser zweiten Möglichkeit eines *Woher* gibt es überhaupt keine weitere. Wenn also *Sein in jeder Hinsicht kein Woher* finden kann, dann ist es *notwendig* herkunftslos – ἀ-γένητον – gesetzt, daß es Sein überhaupt gibt.

ζ) Die Δίκη als verfügender Fug

13–15. Es folgt jetzt ein zusammenfassender Hinweis auf den eigentlichen Grund der angeführten Beweisgründe gegen die Herkunft des Seins, also für seine Herkunftslosigkeit. Um dessen Willen, daß das Sein von Vornherein notwendig jedes Nichtige von sich weist, hat auch Δίκη von Vornherein Aufgang und Untergang nicht für das Sein als Seinscharaktere freigegeben; das wird näher bestimmt. Sie hat mit den Fesseln, in denen sie das Sein hält, nie nachgegeben, so daß dieses, gelockert, sich etwa fortschleichen könnte zum naheliegenden Schein. Wohlzubeachten, die Fesselung des Seins ist nicht die Folge der Unmöglichkeit einer Herkunft (Aufgang und Untergang), sondern umgekehrt: diese sind Wesensfolge dessen, daß der Fug das Sein festhält. Der *Fug verfügt*. Und die Verfügung besagt ein *Doppeltes*: verfügt 1.) *gibt das Gesetz* des Seins und verfügt; 2.) verfügt darüber, *hat es in der Herrschaft* und im Besitz.

Der Beweis für das ἀγένητον als eine kommende Hinsicht bleibt selbst nicht negativ, sondern *öffnet die Aussicht* in die *Wesensbestimmung des Seins*, daß es unter dem verfügenden Fug steht, von ihm gehalten wird. Wir wissen aber: das Sein gehört als solches zusammen mit dem νοεῖν, dieses selbst ist nur, was es ist, *als die Verfügung*. Der Ursatz, in dem die Zusammengehörigkeit von Sein und Vernehmen ausgesprochen ist, wird also nicht nur als Beweisgrund in Anspruch genommen, sondern er wird in und

durch diese Inanspruchnahme gerade selbst erst in einer eigentümlichen Weise bewiesen, in der Beweisart, die ihm allein als Ur-satz und Grundsatz zugemessen ist. Genauer gesagt: es wird nicht der Ur-satz als Satz bewiesen, aus einem anderen hergeleitet, oder Unableitbarkeit gezeigt, sondern wir werden in das gewiesen, was der Satz selbst ausspricht – der *verfügende Fug*, die das Sein haltende Dike. Über dieses Halten und Haltung wird nichts weiter gesagt. Aber sie ist die Stätte des Seins. Wir müssen verstehend das Sein uns eigentlich verfügend erhalten, ursprünglich verstehend und wissend – qua existente – ver-nehmen, eigens unter Verfügung stellen! Wir müssen als solche verstehen (und sofern wir je Seiende sind), die im Grunde ihres Wesens die Verfügung übernommen haben.

η) Die Unmöglichkeit des Woher und Wohin ist dieselbe. Noch haben wir in diesem sich schließenden Rückgang auf die Dike, mit dem der Beweis des ἀγένητον erst abschließt, etwas übersehen; es wird da (14) plötzlich von ὄλλυσθαι gesprochen, nicht nur von γενέσθαι, von dem bisher allein die Rede war. Es ist demnach hier auch das ἀνώλεθρον mit in das Ergebnis des Beweises des ἀγένητον hereingegangen. Die Ausleger schließen daraus: also muß in den voranstehenden Versen auch dieser ausdrückliche Beweis für das ἀνώλεθρον gestanden haben. Er steht aber nicht da. In dem überlieferten Text ist demnach eine Lücke, oder aber, was noch schöner: Parmenides hat den Beweis vergessen.

Zwar wußte auch schon das Altertum von der Vergeßlichkeit und Weltfremdheit der Philosophen. Bei Platon (Theätet, 174a) wird von Thales die Geschichte erzählt, daß er beim Beobachten von Himmelserscheinungen in einen Brunnen gefallen und darob von einer thrakischen Magd verspottet worden sei, als einer, der das Höchste am Himmel beobachten wolle und dabei nicht einmal das sehe, was ihm vor den Füßen liegt. Trotzdem ist es ratsam, die Vergeßlichkeit doch nicht als Interpretationsprinzip zu nehmen, auch wenn es bequem ist. Vielmehr wäre zu fragen,

ob nicht eine Oberflächlichkeit der Ausleger im Spiel ist, d. h. *wir müssen fragen: ist denn ein ausdrücklicher Beweis für das ἀνώλεθρον neben dem für das ἀγένητον überhaupt notwendig?*

Schließlich zeigt sich gerade darin, daß ein solcher Beweis *fehlt*, der wirkliche Gehalt und der Geist des Beweises für das ἀγένητον. Der Beweis zeigt doch: vom Sein ist jede Art Herkunft fernzuhalten, nicht weil es Herkunft ist, sondern weil damit ein Woher gesetzt ist und damit solches, was das Sein notwendig nicht ist. Die Unmöglichkeit der Herkunft gründet darin, daß sie fordert, das Sein mit einem Nichtigen in Zusammenhang zu bringen. Aber eben das ist auch der Fall, wenn gesagt wird, wie die gewöhnliche Meinung will, das Seiende vergeht, Sein ist Untergang, Vergehen, d. h. jetzt umgekehrt | Hin-gang zu solchem, was das Sein dann nicht mehr ist. Also würde mit dem Wohin des Untergangs notwendig ein Nichtiges zum Sein in Beziehung gebracht. Wir sehen: *mit der rechtverstandenen Zurückweisung der Möglichkeit der Herkunft ist auch schon die des Hin-gangs erwiesen*. Daß dieser Beweis fehlt, zeigt eben, daß Parmenides klar wußte, was Beweisthema und Beweisgrund war. So ist alles in schönster Ordnung und uns bleibt nur, die Sicherheit und Strenge dieser angeblich »primitiven« Denker zu bewundern.

47

e) Der Ursatz und der Wesenssatz des Parmenides

Halten wir fest: der Beweis für das ἀγένητον, und wir dürfen jetzt auch sagen für das ἀνώλεθρον, geht zurück auf Δίκη als das *Halten und Festhaben des Seins*, also in den Bereich, der sich im Ursatz ausspricht. Dieser Rückgang wird eigens und offen vollzogen, nicht etwa so, daß Parmenides nur u.a. und zur Not und gar wider die Absicht davon Gebrauch machte. *Ja, am Ende ist der Beweis nur in Absicht auf diesen Rückgang vollzogen*, denn wir wissen ja, der Beweis des ἀγένητον ist eine Verteidigung gegen γένεσις ... ὄλεθρος, des gemeinen, irrenden Seinsverständnisses. Demgegenüber gilt es, den *Seinshalt* der Δίκη zu gewinnen, ihn inne-zuhalten, d. h. die

rechtgerichtete Stimmung des Verstehens von Sein zu vollziehen. Dieses ist ein Hinsehen, ein Weg-sehen und zugleich die Hinsicht rein und sicher gewinnen. Die Zurückweisung von γένεσις und ὄλεθρος nimmt alle Kraft und jedes Recht aus der Anweisung und Angewiesenheit zum Sein. Daher jetzt

16–18. *Sein herrscht oder Nichts, oder es gibt überhaupt keine Herrschaft.* Wer diese Einsicht gewonnen, hat das Sein in seinem Wesen ersehen. Damit aber ist die Grundentscheidung gefallen und die Abscheidung gegen diejenigen, die überhaupt nicht scheiden; das will jetzt sagen: deren Unterscheiden nicht gelenkt wird vom Vorblick auf das Sein. Diese Grundentscheidung, κρίσις, ist aber nicht in erster Linie Abscheidung gegen, sondern Gewinnung des Grundes, Gewinnung des Standes und Haltes in der Haltung der Dike, in ihrem Verfügen. Deutlicher gesagt: der *Ur-satz* ist ein *Sich-Stellen in die Verfügung – Gründung!*

Die Einsicht besagt: Sein kein Nicht. Für das Sein gibt es kein Paktieren mit dem Nicht und Nichtigem, als könnte etwa der Schein, der doch nicht einfach nichts ist, doch als Sein zugelassen werden. In *der ganzen Härte und Einzigkeit* verschließt sich *das Sein allem Nichthaften.* Und damit ist die Scheidung des ersten vom zweiten Weg ausdrücklich begründet. Ja, damit ist auch über den dritten gesagt, daß vor ihm in jedem Falle gewarnt werden muß, da er nicht der des Seins ist.

Allein, ist die Scheidung der Wege wirklich begründet aus dem Wesen des Seins? Gewiß ist auf dieses Bezug genommen. Aber ist es denn selbst in seinem Wesen erwiesen? Ist irgendwo bisher gezeigt, daß und warum das Sein schlechthin ohne nicht, un-nichtig? Wenn wir recht zusehen, dann stoßen wir immer nur auf die Behauptung, daß es um das Sein so steht. Diese Versicherung aber wird dadurch um nichts begründeter, daß sie wiederholt wird, im Gegenteil: es kommt doch nur die Willkür an den Tag. Wir nennen den Satz – *Sein ist schlechthin un-nichtig* – den Parmenideischen *Wesenssatz vom Sein.* *Er ist bisher ebensowenig begründet wie der Ur-satz – Sein und Verstehen dasselbe.* *Noch ist gar die Zusammengehörigkeit beider gezeigt oder begründet, oder*

ist eben hier überhaupt ein positiv-direkter Beweis unangebracht und eine unsachliche Zumutung? Aber achten wir darauf: wir bringen all das vor nicht als Einwände gegen Parmenides, sondern als Nennung dessen, was wir sogleich vermissen. Ob mit Recht oder nicht, ist eine weitere Frage. Wir können aber *nur so* die ganze Befremdlichkeit des Vorgehens in diesen Fragmenten uns näher bringen.

Erinnern wir an Fragment 4, 3 und 5. Dort gesagt: der erste Weg über das Sein, der zweite über das Nichts. Jetzt: Entweder Sein oder Nicht und entsprechend die Wege. Scheinbar sind wir nicht weitergekommen. Und doch, das nicht zu übersehen: mit der Aufnahme der Beweise für die *σήματα* ist eine ausdrückliche Klärung des Wesens des Seins gewonnen, wengleich nur verneinend und auf Grund der schon voraus-gesetzten positiven Wesensbestimmung.

f) Das Sein ist Gegenwart. Der Zeitsatz des Parmenides

Der Beweis der *σήματα* wird jetzt 8, 19 ff. wieder aufgenommen. Und zwar entspricht die Folge dieser Beweise nicht der Folge der Aufzählung der *σήματα*. In Anmessung an diese müßte jetzt folgen der Beweis für *οὔλον, μονογενής*, also für positive Hinsichten. Stattdessen folgt jetzt der Beweis für 8, 5 – das *οὐδ' ἦν οὐδ' ἔσται*. Das Sein war nicht – und wird nicht sein. *Das ist das Verhältnis von Sein und Zeit.*

19–21. Parmenides wird also auch die voranstehenden verneinenden Hinsichten, *ἀτρεμές, ἀτέλεστον* überspringen. Weshalb, ist nicht gesagt. Wir sehen nur, daß unmittelbar an den Rückgang zur Dike und zum Grund- und Wesenssatz über das Sein die Erörterung über Sein und Zeit angeschlossen wird. Sie ist dicht und knapp, drei oder eigentlich nur zwei Zeilen, denn V. 21 spricht schon wieder von *γένεσις* und *ὄλεθρος*, woraus sich offenbar eine gewisse Verkoppelung ergibt zwischen der Frage nach *Sein und Vernunft – und Sein und Zeit.*

Allerdings müssen wir zu 19 und 20, wo von einem Zeitverhältnis des Seins gesprochen wird 8, 5 hinzunehmen, denn dort werden die *σήματα*, οὐδ' ἦν οὐδ' ἔσται, ohne »war«, ohne »wird sein« angefügt, ἐπεὶ, denn bei diesem *σήμα* Sein in Hinsicht auf Zeit. Sogleich wird eine Begründung angefügt innerhalb der Aufzählung der *σήματα*; alle übrigen werden nur nacheinander aufgezählt. Das ist am Ende nicht zufällig. Hier ausdrücklich Verkopplung der verneinenden und bejahenden Hinsicht bestätigt.

Wir verfolgen aber zunächst den Beweis in 8, 19 und 20. Der Form nach derselbe Beweisgang wie für ἀγένητον. Dann wieder eine Frage wie die oben 8, 6: »Wie aber könnte denn das Sein Zukunft haben?« Die Frage setzt wie oben die Annahme des Gegenteils des behaupteten *σήμα* voraus, gesetzt, das Sein sollte dereinst erst sein. Wie soll das zugehen? Und entsprechend: gesetzt, das Sein sei einstmals gewesen, wie soll das zugehen?

48 Gesetzt, das Sein war einst lediglich, d. h. also gesetzt, das Wesen des Seins bestehe im Gewesen, dann gibt es da kein »ist«, ebenso wenn das Wesen des Seins ein Wird-sein, dann gibt es ebensowenig ein »ist«. Es kommt dann nie zum »ist«. Es behielte ein Nicht und würde auch schon Nicht annehmen. |

Das »ist« aber sagen wir da, wo Seiendes, denn dieses »ist« sagt das Sein. Nur wo »ist«, da Sein. Wenn also das Sein erst nur war, damit erst Sein wird, dann ist überhaupt das »ist« nie, was es sagt. Dann gibt es nur Nichtsein. Wenn *das Sein Sein ist*, dann ist es notwendig *vergangenheits- und zukunftslos*, ohne Verhältnis zu Vergangenheit und Zukunft. Wenn das »ist« das Sein meint, dann muß das Sein *notwendig ein Verhältnis zur Gegenwart haben und nur zu dieser*. Das wird nun aus 8, 5 ganz *unzweideutig* ausgesprochen. Wenn das Sein überhaupt ein Verhältnis zur Zeit haben soll, dann nur zur Gegenwart. —

Soweit die Ausleger sich bisher überhaupt darauf eingelassen haben, diese Sätze des Parmenides zum Verständnis zu bringen, begnügten sie sich zu sagen, Parmenides lehre hier die Zeitlosigkeit des Seins. Setzt man dann noch vollends Zeitlosigkeit gleich Ewigkeit, dann ist alles in schönster Ordnung. Es stimmt überein

mit der christlichen Lehre, das eigentlich Seiende sei das Ewige. Es trifft sich mit der Lehre Hegels, dessen Philosophie die Vollendung der abendländischen, d. h. christlich umgebildeten Philosophie darstellt. Aber davon ganz abgesehen, daß noch nicht ohne Weiteres klar ist, was da Ewigkeit besagt, ob sie dasselbe ist wie Zeitlosigkeit und diese wieder gleich Überzeitlichkeit: *bei Parmenides steht nie einmal nirgends, weder an dieser jetzt behandelten Stelle noch sonst wo, das Sein sei zeitlos, also ohne Zeitverhältnis, erst recht steht nichts da von Ewigkeit.*

Wohl aber ist ganz eindeutig und mit Nachdruck gesagt, daß das Sein *ein Verhältnis zur Gegenwart* habe und *nur* zu dieser. Vergangenheits- und zukunftslos ist doch noch nicht gleich zeitlos. Gegenwart ist gerade so sehr Zeit, daß von ihr aus erst Vergangenheit und Zukunft gefaßt zu werden pflegen. Jene ist das Nicht-mehr-Jetzt, diese das Noch-nicht-Jetzt; in dieser Weise wird die Zeit vom $\nu\upsilon\nu$ aus begriffen bis zum heutigen Tag. *Das $\nu\upsilon\nu$ gilt hier gerade als das Grundphänomen der Zeit.* Und eben im Verhältnis zum $\nu\upsilon\nu$ (Gegenwart) ist das Sein $\acute{\omicron}\mu\omicron\tilde{\nu}\ \pi\acute{\alpha}\nu$, alles, was das Sein ausmacht, was zu ihm gehört, steht zumal im Verhältnis zum $\nu\upsilon\nu$. *Sein ist Gegenwart allzumal.* Hier von Zeitlosigkeit oder Ewigkeit des Seins zu reden ist reine Willkür und Oberflächlichkeit zugleich.

Die Erörterung des Seins in Hinsicht auf Zeit hat nicht nur das negativ ergeben: vergangenheits-, zukunftslos, sondern etwas Positives: das *Sein steht im Verhältnis zur Gegenwart* und nur zu ihr. Wir nennen diese Festsetzung den Parmenideischen *Zeitsatz* über das Sein. Aber ist er bewiesen? So fragen wir wieder. Oder nur einfach behauptet? Denn wenn gesagt wird, das Sein kann kein Verhältnis zur Vergangenheit und Zukunft haben, sonst wäre es nicht Sein, dann wird da eben schon vorausgesetzt: Sein heißt Gegenwart. Gewiß, das ist nicht nur vorausgesetzt, stillschweigend, sondern durch den Beweis soll gerade diese Voraussetzung heraustreten. Parmenides hat nichts zu verbergen.

Die Frage bleibt nur wieder: ob das Heraustreten der Voraussetzung auch schon der Beweis ihrer Rechtmäßigkeit darstellen kann. Das will uns nicht einleuchten. Und so finden wir uns

dem neu gewonnenen Zeitsatz gegenüber in derselben Lage wie gegenüber dem Ur-satz und dem Wesenssatz. Ja, die ganze *Frage* nach dem Sein verwickelt sich zusehends, d. h. sie wird *fraglicher*. Um nur Weniges zu nennen: *der Ur-satz sagt*: das Sein steht im notwendigen Verhältnis zum Vernehmen. *Der Zeitsatz sagt*: Sein steht im notwendigen Verhältnis zu Gegenwart. Besagen diese Sätze dasselbe oder etwas Verschiedenes? Wenn dasselbe, ist dann Vernehmen und Gegenwart dasselbe und wie soll das begriffen werden? Wenn Verschiedenes, gehören Vernehmen und Gegenwart irgendwie zusammen und wie? Ferner: *der Wesenssatz sagt*: das Sein ist schlechthin ohne Nicht. *Der Zeitsatz sagt*: das Sein ist nur mit Gegenwart. Es bleibt zu fragen: Ist das Sein ohne Nicht, weil mit Gegenwart, oder ist das Sein mit Gegenwart, weil ohne Nicht? Oder sind beide Fragen so nicht zu stellen? Wie ist dann überhaupt der innere Zusammenhang zwischen Un-nichtigkeit und Gegenwart, ja, überhaupt wie sind Ursatz, Wesenssatz und Zeitsatz zu begreifen und gar zu begründen.

Daß nun für Parmenides die Frage nach dem *Zeitverhältnis des Seins* irgendwie *zusammengeht* mit der Frage nach der *Herkunftslosigkeit* des Seins, zeigt 8, 21, wo in unmittelbarem Anschluß an die Erörterung des Zeitverhältnisses gesagt wird: so ist *Aufgang* ausgelöscht und *unfindbar Untergang*. Wir wissen: *Aufgang* besagt *Aufkommen*, *Erscheinen* – *Untergang* *Verschwinden*. *Aufkommen*, erst *in die Gegenwart* treten; *Verschwinden*, aus ihr heraus. Beides ist in je verschiedener Weise *Nichtgegenwart*.

Das wird bei Parmenides ausgedrückt durch γένεσις. Der sachliche Vorrang aber liegt in der Zeit, d. h. das Sein ist ohne *Aufgang* – *Untergang*, ohne *Herkunft* – ohne *Zukunft*: nur *Gegenwart*. Diese allein Bedingung für die Möglichkeit des Un- von γένεσις und ὄλεθρος – nicht umgekehrt. *Der Zeitsatz* hat Vorrang.

Wir sehen bereits: der Beweisgang hält sich nicht an die Reihenfolge der aufgezählten σήματα. Bisher erörtert ἀγένητον – ἀνώλεθρον und οὐδ' ἦν οὐδ' ἔσται, zwei negative Hinsichten mit Überspringung dazwischen genannter positiver und negativer.

g) Die Unmöglichkeit der Abwesenheit im Sein

Mit 22–25 geht die Erörterung über zum Beweis des ersten und letzten positiven σήμα – οὐλον – συνεχές. Der Form nach ist der Beweis wieder ein Zurückweisen ersuchter trennender Hinsichten; denn διαίρεσις ist Auseinandernehmen, Zerteilen, Zerstückeln. Denn in das Sein aus-einander, ja, dasselbe als ein-ander-aus zum Anderen bzw. gar weg von einander, lauter Nichthaftes, was dem Sein unangemessen; wäre solche Zerteilung möglich, dann wären auch die Teile noch Sein, Teil aber Nicht das Ganze, Ganzheit aber allein Sein. Wenn das Sein zusammengestückt, dann grundsätzlich Anstückung möglich. Es wäre dann der geschlossene Zusammenhalt, als der es west, unmöglich; das συνεχές so abgeschlossen. Ganzheit und einfacher Zusammenhalt lassen kein Aus-einander zu, mithin *kein »Zwischen«*, wo gleichsam kein Sein, so daß Sein zu Sein erst von der Durchquerung eines Zwischen käme. Mit dem *notwendigen Ausschluß jedes Zwischen* im Sein | 49 entfällt aber auch die Möglichkeit, daß das Sein in sich, gleichsam sich in seinen Teilen hin und her bewegte, d. h. bebte. Mit dem Beweis von οὐλον – συνεχές ist in eins bewiesen das ἀπρεμές. Die Notwendigkeit des Wegsehens jeglichen Auseinander (διαίρεσις) wird positiv gegründet in dem Hinsehen darauf, daß das Ganze nur erfüllt ist vom Sein.

Was ist, da nur lauter Sein, es kann sich ihm nichts anderes nahen, denn Sein, alle Nähe und Ferne erfüllt es nur als Sein. Das Wegsehen des Nichthaften im Sinne des Auseinander aus der Hinsicht auf das Sein wird hier gegründet in dem Hinsehen von reiner Erfülltheit auf das Sein und reiner Beherrschung jeglicher Nähe und d. h. auch Ferne durch das Sein.⁸¹ Was liegt also in der Sicht dieses positiven Hinsehens? Alles rein erfüllt, keine Leere, kein Weg, d. h. keine Abwesenheit im Sein als solchen, sondern nur Anwesenheit. In der Nähe nichts anderes als es selbst, keine Ferne für sich möglich, sondern über jede Nähe und Ferne weg

⁸¹ Gegen διαίρεσις – reine Erfülltheit – Beherrschung; kein Weg; aber.

zumal da, ganz anwesend. Und so eben *einfacher Zusammenhalt in der Gegenwart. Anwesenheit*, die reine Erfüllung und reine Beherrschung von Nähe und Ferne tragend, *ist Gegenwart*. Wieder der Zeitsatz!

h) Der Rückgang in den Ursatz

Und so zeigt sich erneut: das Hinsehen auf das Sein ist im Grunde Hinsehen auf eine Anwesenheit, Gegenwart. Wieder meldet sich der *Zeitsatz* in *seinem Vorrang bei der Begründung der σήματα*. Für den Beweis stehen jetzt noch aus die eine negative Hinsicht ἀτέλεστον, und die beiden positiven μουνογενές und ἔν. Dieses zwar schon im συνεχές und οὐλον, im Sinne der Einheit qua Einfachheit und Ganzheit, aber doch nicht eigens thematisch. Aber die folgenden Verse 26 ff. bringen zunächst keine Erörterung der zuletzt genannten σήματα. Im Gegenteil, die Betrachtung kehrt zurück zu dem schon Besprochenen. Doch sehen wir zu, in welcher Weise.

26–28 hat methodisch denselben Charakter wie 15–19, inhaltlich aber anderes. Übereinstimmend, sofern jetzt wieder Beweis ganz unterbrochen wird und der Rückgang vollzogen wird in den *Ursatz*. Die Unterbrechung geschieht aber jetzt zugleich in der Weise einer Zusammenfassung. Vom Sein wird jetzt gesagt: *jeder Bewegtheit* bar, mit κίνησις genannt (ἀκίνητον), jede Art von Übergang, Hin und Her, nicht nur Auftauchen und Verschwinden, Wechseln des Platzes und Fortbewegung, sondern auch Hin und Her im Sinne des Bebens gehört nicht zum Sein.

Ohne Anheben und Aufhören; das will nicht sagen, daß das Sein fort dauert, sondern es ist außerhalb von Dauer; denn diese immer von-bis; dem Sein fehlt überhaupt jedes »von« und »seit wann« und »bis dann«. Wenn aber das Sein gleichwohl und gerade Gegenwart und Anwesenheit, dann muß das etwas anderes besagen als fort dauerndes Vorkommen, das wir gleichsam mit der Uhr messen. Alles von-bis besagt von damals bis dann, das damals ein Nicht-mehr-Jetzt, das dann ein Noch-nicht-Jetzt. Alles von-bis

(ob das von-bis bestimmt oder unbestimmtes ist, verschlägt hier nichts, beides gleich unmöglich im Sein – in Anwesenheit kann überhaupt kein Jetzt ansetzen) bewegt sich im Gebiet des flüchtigen Jetzt, das in sich, d. h. in jedem Jetzt notwendig ein anderes ist, in sich nie im Stande zu einer Grenze, sondern es ist gerade von Haus aus das Grenzenlose des bloßen Immerweiter und so fort, das End-lose.

Mit diesem Endlosen hat das Sein nichts zu schaffen, sondern es ist in Schranken – *πέρας* – Grenze; nicht solches, wobei etwas aufhört und nicht weitergeht, sondern eigens gesagt: die Grenzen *fesseln* und *binden*, sie verleihen *Bündigkeit*. Sein nicht das endlos fortlaufende Jetzt, sondern *bündige Gegenwart*, in sich selbst geschlossen. Was nicht ihres Wesens ist, alles Un- und Nicht, alles Unwesen ist *verschlagen und weggestoßen* vom Verlaß auf das Unverborgene. Das will sagen: das Vernehmen das Seins gründet sich auf sich selbst, d. h. ist in sich *Δίκη*, Verfügung über das Sein.

Wieder ist gesagt: das Wesen des Seins wird nicht da und dort an irgendeinem Seienden vorgefunden und aufgerafft, sondern entspringt ursprünglicher Verfügung, die sich selbst Gesetz ist: *Bindung, Bund*. Die Unterbrechung des Beweisgangs nun erneutes Zurückholen in die Haltung des *voεiv* der ursprünglichen Verfügung, die im Ursatz sich ausspricht. Dieses Vernehmende Hinsehen und Ersehen ist Wegstoßen und Verschlagen alles Nicht und Un-; hier klar der Beleg für die früher gegebene Erklärung der vernommenen Hinsicht, das Weg-sehen! (vgl. ob. S. 41b⁸²) Erst nach dieser erneuten Sicherung der Grundhaltung des Hinsehens in die Aussicht auf das Sein wird der Beweisgang wieder aufgenommen.

⁸² [Diese Seite befindet sich nicht im Manuskript.]

i) Die Einheit der einfach-einzig Selbigkeit des Seins

α) Das Sein als das Eine, das jedes Andere ausschließt

29–33. Und zwar mit Bezug auf die noch nicht behandelten *σήματα*. ἔν, μονογενές (29–30), ἀτέλεστον (32/3). Das Sein selbig im Selbigen verbleibend, und in sich zurückgeborgen liegt es fest. Das Sein ist das Eine, mit Ausschluß jedes Anderen. Damit gemeint: nicht nur anderem gegenübergestellt, über jedes Andershafte, Andersheit hinaus. Und zwar wird nicht einfach gesagt: das Sein ist ταυτόν, selbig, sondern *selbig im Selbigen verbleibend*; es *in ihm selbst verbleibend*, es bleibt und hält sich in solcher Selbigkeit. Es ist sich von sich aus sich gegenwärtig haltend, *einigend, Einheit bildende Einheit, als welche sie west*. Wir sagen künftig: es west. Bei solchem Wesen aber bleibt es in sich zurückgeborgen fest, κεῖται, liegen, ruhen; liegen, z. B. wenn wir sagen, die und die Stadt liegt dort und dort. Dieses Liegen ist als die Liegenschaft das Anwesen. Der Ausdruck »ruhen« (überhaupt) kann insofern leicht irreführen, als ja Ruhen noch Bewegung in sich schließt (κεῖται – Ruhe!), aufgefangene, stillgehaltene Bewegung. Das Sein kennt keine Bewegtheit (ἀκίνητον), auch keine gestillte, also keine Ruhe. Festlegen – im Sinne dessen, was überhaupt außerhalb von Bewegungsmöglichkeit und Ruhe bleibt.

Wiederum erfahren wir das Gemeinte nur an der *Anwesenheit des Anwesenden*, von der wegzuhalten ist, daß es je angekommen, irgendwoher, noch verschwinden könnte, irgendwohin, und so standhaft all da verharret es. Immer schon hat es diesen Stand des einfachen schlichten Gegenstandes, der Gegenwart |
 50 angenommen, hat es verharret. Dieses Verharren kann dabei nicht gefaßt werden als das Sich-zur-Wehr-Setzen des Jetzt gegen jedes, jederzeit andrängende und also gleich wegschwimmende Jetzt. Es meint vielmehr ein Bleiben, das gar nicht in den Fluß des Jetzt eingeht. Darin liegt aber nicht schon, daß dieses Bleiben außerzeitlich wäre.⁸⁵ Das ist so wenig der Fall, daß die nicht jetzthafte

⁸⁵ Dauerhaftigkeit eine mögliche Folge von Gegenwart, nicht umgekehrt. Diese durch jene zu erklären – schon die [?] Stelle *notwendig*.

Gegenwart als Zeit gerade dem Jetzt und Jetztfluß Dimension, Richtung und Halt des Fließens gibt. Da aber das gemeine Meinen des Menschen nur das Jetzt und den Jetztfluß kennt, ist ihm dieser allein die Zeit (vgl. Sein und Zeit, § 78 ff. und früher). Alles, was nicht dieses, daher ohne weiteres außer- und unzeitlich. Diese Gegenwart hat immer schon standgenommen, ohne Woher, allein da – *μονογενές* – in der *Einheit der einfach-einzig Selbigkeit*.

β) Die recht verstandene Unvollendbarkeit des Seins Nunmehr (31) gibt Parmenides erneut den Hinweis auf die Einzigkeit dieser Einheiten; sie werden in der Einheit gehalten durch den mächtigen Zwang als Satzung des οὐκ ἀτελεύτητον, der aus dem Wesen des Seins kommend die Sperre um dieses Wesen legt und so das Gefüge fügt. Deswillen ist das Sein οὐκ ἀτελεύτητον, nicht unvollendbar. Hiermit ist das letzte σήμα begründet: das ἀτέλεστον.

Doch wie ist das? Oben in der Aufzählung wird gesagt: das Sein ist ἀτέλεστον. Und jetzt wird in Rücksicht auf die Einheitlichkeit des Seins gesagt: es ist οὐκ ἀτελεύτητον. Doch gerade das Gegenteil, nämlich nicht unvollendbar. Das sagt doch: vollendbar. Bei der Erläuterung des ἀτέλεστον haben wir uns auf die jetzt zu behandelnde Stelle 8, 32 berufen. Wie es jetzt scheint, zu Unrecht. Man muß im Gegenteil sagen: hier wird dem Sein Vollendbarkeit zugesprochen, also kann in der Aufzählung der σήματα nicht gestanden haben: das Sein ist unvollendbar. Nach der jetzigen Stelle ist das Sein vollendbar; was soll das heißen? Es kann einmal fertig hergestellt werden, vorerst aber ist es unfertig? Aufgrund alles Bisherigen wird sofort einsichtig: dem Sein *kann nicht Vollendbarkeit zugesprochen* werden, aber *ebenso wenig Un-vollendbarkeit*. Aber beides wird im Text 8, 4 und 8, 32 ausgesprochen.

Gewiß, und das widerspricht sich auch gar nicht, wenn wir nur verstehen, um was es sich handelt; nicht wie ein Seiendes, das zugleich vollendbar und unvollendbar, genannt wird, sondern wie das Sein, von dem gesagt wird (8, 1), Vollenden, Verfertigen, kommt ihm überhaupt nicht zu, es hat hierzu überhaupt keine

mögliche Beziehung. Also ist es weder jemals unfertig, um fertig zu werden, noch jemals fertig, denn dann müßte es einmal unfertig gewesen sein. So wie »unvollendbar« nicht besagt: das Sein bleibt ständig unfertig, sondern: es bedarf der Vollendung überhaupt gar nicht, weil es gemäß seiner Einheit aus sich eigene Vollendetheit hat; ebenso besagt: »vollendbar« nicht: es kann einmal fertigwerden, Vollendung kann ihm möglicherweise zukommen, sondern: *Vollendetheit kommt ihm von Vornherein zu*, ist ihm eine *wesensmäßige Möglichkeit*, d. h. es ist von sich aus Einheit, ohne jedes mögliche Un-⁸⁴

Wie Diels nach seiner Übersetzung mit der Sache fertig werden konnte, falls er sich überhaupt darauf einlassen mochte, ist mir unverständlich. Den Parmenides sagen lassen: das Sein ist »ohne Ende«⁸⁵ und »es darf nicht ohne Abschluß sein«⁸⁶, das ist allerdings ein Widerspruch – zumal, wenn man das vom »Seienden«, wie Diels, gesagt sein läßt. Aber damit wird eben die Frage überhaupt verfehlt. Den Widerspruch gibt es nur beim Ausleger und Übersetzer – aber nicht bei Parmenides.

Das wird im Vers 33 auch ganz klar ausgesprochen und begründet: denn es ist ohne Darben; Darben und Mangel haben aber müßte das Sein, um vollendbar zu sein im gewöhnlichen Sinne des Fertigwerdenkönnens. Hätte es aber irgendeinen Mangel, dann wäre in ihm ein Nicht. Damit *aber wäre das Ganze Wesen des Seins zerstört*. Es kann in ihm kein Mangel sein, wenn es überhaupt als es selbst ein Wesen sein soll. Vollendung muß ihm qua Geschlossenheit von vornherein als wesenhafte Möglichkeit zugestanden sein. Anders hat das γάρ überhaupt keinen Sinn, keine Begründung. Wenn Sein Mangel, dann eben nicht vollendbar und auch widersinnig zu beweisen [?], daß vollendbar. Das γάρ bewiese also

⁸⁴ *Unvollendbar* nicht: nie fertig, sondern erst Fertigmachen überhaupt nicht möglich. Also auch nicht vollendbar, sondern vollendbar zu sein, *Vollendetheit* zu haben *wesensmäßige* Möglichkeit, was *wesensmöglich*, gehört in sich zum Wesen. Das Sein ist unvollendbar – das Sein ist *vollendbar*, weil es Fertigwerden überhaupt nicht kennt, weil Fertigkeit von Anfang als Wesensmöglichkeit eigen.

⁸⁵ Parmenides Lehrgedicht. A.a.O., S. 37, Zeile 5.

⁸⁶ Ebd., S. 39, Zeile 34.

das Gegenteil, wenn überhaupt vollendbar im üblichen Sinne zu Beweis stünde. Zu Beweis steht aber schließlich die Unmöglichkeit des Fertigwerdens, d. h. die wesenhafte Möglichkeit des Fertigseins. Wenn man versucht das οὐκ irgendwie zu ersetzen, so daß da stünde: θέμις – ἀτελεύτητον. Und so 8, 4 entsprechend *nicht notwendig*.

Beachten wir: auch bei diesem Beweis wird die gegenteilige Möglichkeit des Darbens angesetzt, wo Darben, da ein Noch-Ausstehen von etwas, das Darbende damit ausgerichtet auf ein Noch-nicht, auf ein Sein-Werden – Zukunft. Dergleichen ist unmöglich, weil Sein reine Gegenwart, eben deshalb auch ohne Bezug auf ein Schon-Vor-her als ein etwaiges Woher; auch dieses nicht, sondern *μουνογενές* – ἔν. So widersetzt sich das Sein im Wesen dem geringsten Schatten eines Nicht und setzt sich völlig und rein gegen das Nicht ab.

Mit dieser harten Absetzung des Zukunftslosen Wesens des Seins gegen das Nichts schließt nicht nur der Beweis des letzten *σήμα*, sondern der ganze Beweisgang aller einzelnen *σήματα*. Was jetzt folgt, betrifft die Begründung des ἔν in seiner einfacheingängigen [?] selbigen Ganzheit.

Wenn wir die Aufzählung der *σήματα* und den Beweisgang für die einzelnen rückblickend überschauen, dann finden wir ein *Doppeltes*:

1.) im Verlauf des Beweisganges verschwindet das bloße Neben- und Nacheinander der Hinsichten. Sie fügen sich vielmehr einheitlich in eine Sicht, in die eine Aussicht auf das Sein zusammen. Die Einheit dieser Aussicht auf das Sein erweist sich als Gegenwart, Anwesenheit, dergleichen in jeder Hinsicht gesichtet. *Gegenwart und Anwesenheit beherrschen die ganze Aussicht auf das Sein*.

2.) der Beweisgang, der in sich schon das Hinsehen in die Einheit der Aussicht auf das Sein sammelt, wird ständig unterbrochen durch das ausdrückliche Zurückgehen in das, was sich im Ursatz ausspricht. Aber was wir da Unterbrechung nennen, nach heute aber solches nur müssen: der Sache nach ist es die *ausdrücklich vollzogene Festigung und Sicherung der Gesammeltheit des Sehens in der einheitlichen* Hinsicht auf das Sein in der Aussicht des ἔν.

Das Sein ist Gegenwart und Anwesenheit. Und es folgt daher jetzt, nach Abschluß der Begründung der einzelnen σήματα eine *erneute Berufung* auf den Ursatz, so zwar, daß er *jetzt gerade erst* in seinem Gehalt entfaltet wird. Er ist gleichsam das Ziel des ganzen Weges, d. h. das zu gewinnen und zu vollziehen, was er ausspricht.

j) Der Einschub von Fragment 2

α) Die Rede von den ἀπεόντα

Wir haben aber nun hier zwischen 8, 33 und 34 das *Fragment 2* eingeschoben; wie gesagt, nicht als Textänderung, sondern gleichsam als eine von Parmenides selbst geschriebene Glosse, d. h. als Erläuterung des bisherigen und des folgenden Textes von Fragment 8. |

51

D 2

Λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως
 οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι
 οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον
 οὔτε συνιστάμενον.

Sieh aber nun: wie das zuvor Abwesende dem Vernehmen bestandhaft anwesend, denn (kein Vernehmen) kann den Zusammenhalt von Sein als Sein zerschneiden, weder zur Zerstreuung überall hin gänzlich durch die Welt hin noch zum Zusammenstand. Vgl. ob. S. 39.

Schon der Form nach verlockt das Fragment zu der Rolle, die wir ihm zuweisen; es beginnt nämlich mit: λεῦσσε δε. Sieh aber nun – Temporalität. Was gilt es zu sehen? Wovon ist da die Rede? Es springt in die Augen: 1.) von Anwesenheit und Abwesenheit; 2.) νοῦς, Vernehmen. Mithin kommt gerade das zur Sprache, was wir eben als das Entscheidende des ganzen voranstehenden Beweisgangs herausgehoben haben.

Aber hier taucht nun doch etwas Neues auf – ἀπέοντα, das *Abwesende* – also der *Gegensatz* zum Anwesenden. Zwar haben wir in der Auslegung, durch die Sache gezwungen, davon gesprochen, daß das ἔν als Gegenwart, νῦν ὁμοῦ πάν, wesensmäßig alle Ungegenwart (Zukunft und Vergangenheit, vgl. S. 49 ob.), mithin *Nicht-Anwesenheit* (Abwesenheit) von sich weist. Dergleichen wie Un-Gegenwart (Abwesenheit) ist vom Sein weitweg verschlagen, gänzlich aus ihm verstoßen. Jetzt aber wird nicht nur das Anwesende genannt, sondern ausdrücklich gesagt, daß für das Vernehmen das Abwesende, obzwar es solches ist, doch anwesend bleibt und zwar *bestandhaft*. Das Anwesende *umfaßt* das Abwesende. Die Ungegenwart, also das Nicht-hafte wird in die Gegenwart *hineingenommen*. Das *Sein* ist, wenn anders es als Gegenwart west, jetzt *in sich nichtig*. *Eine These also, die all dem bisher Gesagten aufs schärfste zuwiderläuft. Wie sollen wir uns da durchfinden?*

Einfach zu behaupten, das in Fragment 2 Angeführte kann Parmenides nicht gesagt haben, es geht nicht, angesichts der Sicherheit und Eindeutigkeit der Überlieferung. Einfach die völlig widerstrebenden Thesen in 8 und 2 nebeneinander stehen lassen, geht ebensowenig, mindestens solange nicht, als der Nachweis unterbleibt, daß dieser Widerstreit bestehen bleiben kann oder gar muß. Dieser Nachweis ist aber nur zu führen, wenn wir uns *auf die Sache einlassen*. Einfach verlangen, der Widerstreit muß sich auflösen lassen, da es sich um das Sein handelt, da nach Parmenides ἔν ist ohne jedes Nicht und Gegen-, Wider-, hieße von vornherein das in 8 bisher Gefundene vor 2 bevorzugen. Solange wir derart die verschiedenen Möglichkeiten durchdenken, tun wir freilich so, als läge der Widerstreit ganz klar in den Sätzen des Parmenides. Zuvor darf aber doch gefragt werden, ob der Widerstreit nicht am Ende nur erscheint, weil unser Verständnis des Parmenides, auch und gerade das bisherige, trotz aller Interpretation unzureichend bleibt, ob also überhaupt einer vorliegt. Haben wir denn hinreichend bestimmt gesagt, was da Gegenwart und Anwesenheit heißt, um über deren Vereinbarkeit bzw. Unvereinbarkeit mit Abwesenheit zu entscheiden? Offenbar nicht. (Obzwar

bei Parmenides selbst kein Ausgang von Gegenwart = Anwesenheit, so doch jetzt hinreichend deutlich der Vorrang und so der Versuch meiner Deutung.)

β) Alles Abwesende im Umkreis von Anwesenheit

Wir tun gut daran, erst einmal uns selbst zu prüfen. Was meinen wir mit anwesend und abwesend? παρῑόντα – παρῑά da-neben, da-bei; ἄπό – weg; da und weg! Wo da? Da, vor unseren Augen, da, wo nur zuzugreifen, zur Hand, was so in der unmittelbaren Reichweite liegt. Doch wie weit reicht diese Weite? Das, was da, ist anwesend. Wo läuft die Grenze, durch die geschieden wird jenes, was noch da von jenem, was schon weg? Mein Hut z. B. ist hier nicht zur Hand, er ist weg, ob in einem Zimmer? Hier weg ist er, doch dort da in der Universität; und so vielfach, z. B. was sonst weit weg, im Telephon oder Rundfunk »da«. Offenbar gibt es *keine feste Grenze* zwischen da und weg, jegliches ist beides, aber *beziehungsweise; je nachdem – nach wem?* Was für das sinnliche Wahrnehmen unmittelbar nicht zugänglich, weg, ist, ist für die unmittelbare Vergegenwärtigung doch da, z. B. der Schwarzwald, die Nordsee, Berlin. Wir brauchen uns dabei nicht etwa erst daran zu erinnern, daß wir da einmal gesehen haben, ganz erinnerungsfrei ist das Genannte vorhanden in dem Sinne, in einer Gegenwart zumal. Gibt es dann überhaupt Abwesendes, wenn wir den Umkreis des Anwesenden so weit und noch weiter fassen,⁸⁷ daß alles zumal vorhanden ist? Gesetzt, es gäbe Abwesendes, und es gibt solches beziehungsweise, dann kann auch dieses Abwesende *nur abwesend sein in einem Umkreis von Anwesenheit*. Es ist *nur abwesend im Umkreis von Anwesenheit*, sofern es »ist«, »ist« es nur qua *anwesend* – es braucht aber nicht wahrgenommen zu sein.

Und das ist es, was Parmenides sagen will! Er will nicht zwischen bestimmten Anwesenden und Abwesenden eine vorhandene Grenze finden, sondern er will *etwas über Abwesenheit und Anwe-*

⁸⁷ Relativ nah – überhaupt kein weg – gegenüber astronomischen Entfernungen.

senheit sagen. Daß jene in diese immer einbezogen ist. Noch mehr, daß sich diese umgreifende Anwesenheit bezieht auf den $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, hier keine je nachdem mehr! Für diesen, d. h. für seine Vergegenwärtigung, ist alles gleichwohl Ab-wesende durch Anwesenheit schon bestimmt – gesetzt, daß eben das Abwesende ist. Aber wir sagten doch, das Sein dulde kein Nicht, was also ab- und weg-wesend ist, ist eben nicht. Und doch kann es sein unbeschadet der beziehungsweise Ab-wesenheit, ja, es muß sein gerade wenn und weil es ab-wesend ist, gerade als ab-wesendes muß es anwesen!

Wir entnehmen daraus, daß Anwesenheit und Gegenwart in der größtmöglichen Weite gefaßt werden müssen. Wie weit denn? Parmenides sagt es in 2, 2–4: κατὰ κόσμον, durch die ganze Welt in jede Richtung hin.⁸⁸ κόσμος nicht Natur im engen Sinne, »Kosmologie«, sondern jenes, was wir das Seiende im Ganzen nennen. Die Einheit der Ganzheit dieses im Ganzen ist die Welt. Jenes Eine von Anwesenheit, was erst den Spielraum für alles beziehungsweise An- und Abwesende gibt, diese eine Anwesenheit, in der jedes Seiende anwesend ist, ist dann keine beziehungsweise Anwesenheit mehr; keine je nachdem.

Davon spricht Parmenides nicht. Im Gegenteil: er sagt, daß diese Anwesenheit solche ist für den $\nu\omicron\upsilon\varsigma$, also doch in Beziehung auf etwas. Aber das $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ ist das Vernehmen des Seins. Und so wird gesagt: *alles Seiende ist beziehungsweise auf Sein*. Dieses Sein kann nicht zerschnitten und zerstückelt werden, um dann in Verstreuung sich zu verlieren bzw. wieder von da zusammengestellt zu werden (wenn es überhaupt erst gebildet wird), sondern Sein als die genannte Anwesenheit ist zumal vor allem unterschiedenen Seienden und Nichtseienden. Das $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ zerschneidet nicht und zerstreut weder, noch stückt es zusammen, sondern *in ursprünglicher Einheit* vereint es Anwesenheit überhaupt. Diese nicht irgendwo zerstreut vorhanden, sondern sie wird vom $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ als solchem allererst gebil-

⁸⁸ κατὰ κόσμον »Welt« – vgl. | *Vom Wesen des Grundes* |. [Erste Auflage Martin Heidegger: *Vom Wesen des Grundes*. Sonderdruck aus der Festschrift für Edmund Husserl zum 70. Geburtstag. Max Niemeyer Verlag: Halle an der Saale 1929, jetzt in: Wegmarken. A.a.O., S. 123–175.]

det und vorgehalten, als solches, was Gegen west. Das $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ wartet der Anwesenheit entgegen, wartet ihrer, pflegt und bildet und erhält »ist«. Das $\nu\omicron\epsilon\iota\nu$ ist dieses Gegen-warten – kurz: Gegenwart. *Die ursprünglich sammelnde Gesammeltheit ist das Ver-nehmen.* Es unter-nimmt Anwesenheit als solche, es ist die Wahrnis.

52 γ) Die endgültige Fassung von Gegenwart und Anwesenheit
Wir haben bisher – mit Absicht – *Gegenwart und Anwesenheit* gleich bedeutend genommen | und im täglichen Sprachgebrauch geschieht das ohne Schaden. In »Gegenwart des Rektors vollzieht sich die Immatrikulation«, auch: unter Anwesenheit. Beidemale Gegenwart und Anwesenheit die Seinsart eines Menschen und so jedes Seienden. *Jetzt* aber nehmen wir *Gegen-wart* als das *Sich-Entgegen-Bilden von Anwesenheit*. Anwesenheit: der Charakter des *Seins* des Seienden – Gegenwart: die Weise des bildenden Ersehens von Anwesenheit. Was gemeint ist, wird uns zunächst deutlicher bei dem, was wir Vergegenwärtigung nennen. Wenn wir uns jetzt etwa Berlin vergegenwärtigen, dann spannen wir den Umkreis der Anwesenheit weiter, dabei ergibt sich: die Erweiterung ist nur möglich, weil ein Umkreis von Anwesenheit immer schon uns umwest. Nicht ist gemeint das einzelne Anwesende, sondern Anwesenheit. Der Umkreis von Anwesenheit wird nicht dadurch weiter, daß wir weiteres bisher Abwesendes »einbeziehen« – sondern umgekehrt. *Dieses weitere, andere übrige Seiende können wir nur »einbeziehen«, wenn der Umkreis, Spielraum als solcher zuvor erweitert ist.*

Diese Anwesenheit aber umzieht uns schon immer, d. h. Anwesenheit als solche ist die Aussicht, in die wir hineinsehen, nicht in etwas als Vorhandenes, sondern das Hineinsehen als solches. Sehen bildet sich die Aussicht vor und entgegen. Genauer: die Möglichkeit der äußersten Weite west, und wird nur faktisch immer schon eingeschränkt. Daher aber dürfen wir nicht diese zum Maßstab nehmen, sondern umgekehrt. *Was wir eigens tun und lassen, ist die Einschränkung, ist die Eingeschränktheit des Umkreises von Anwesenheit.* Dieses bildende und sich entgegen-

haltende Sehen ist der Charakter des $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$. Wir nennen es das Entgegenwarten oder *Gegenwärtigen* als Vorbildern von Anwesenheit. Gegenwart bezeichnet jetzt das Grundverhalten des $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$. Dieses Grundverhalten als bildendes Sehen in sich ist das Entwerfen von Anwesenheit. Er-sehen ist im Sehen Vorbilden, so wie Weg-sehen.

Umgekehrt, diese Anwesenheit west nur als das Entwerfen im Entwurf des bildenden Sehens. *Gegenwart und Anwesenheit* sind in sich zusammengehörig (wie die Einheit beider gewendet? Temporalität!). Damit haben wir aber nur schärfer bestimmt, was Parmenides ausspricht, wenn er im Ur-satz sagt: $\tau\acute{o}\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu\ \acute{\epsilon}\sigma\tau\acute{\iota}\nu\ \tau\epsilon\ \kappa\alpha\acute{\iota}\ \acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ – Vernehmen und Sein gehören zusammen. Denn Sein besagt je Anwesenheit; sie west nur in der Gegenwart des $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$. Der *Ursatz* hat damit eine ursprüngliche Auslegung erfahren aus dem Gehalt dessen, was Parmenides mit seinen $\sigma\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha$ über das Sein sagt und vor allem unter Beihilfe des 2. Fragments.

Wir sehen jetzt: die *zwei Hauptergebnisse* des Beweisgangs für die $\sigma\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha$ 1.) die Aussicht auf Sein erweist sich als Anwesenheit; 2.) die *Sicherung und Sammlung* der Hinsichten auf das Sein geschieht im Rückgang auf $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ und Ursatz. Diese zwei Ergebnisse schließen sich jetzt zu einem zusammen, *zum ursprünglichen Verständnis* des Ursatzes, den wir jetzt so fassen können: *Sein west als Anwesenheit in der Gegenwart des Vernehmens*. Und nur deshalb, weil der Umkreis von Anwesenheit west, verstehen wir Sein und das *ist*. Diese Anwesenheit west in Gegenwart. Es ist die Zeit, die wir *selbst zeitigen*. *Der Ur-satz und der Zeit-satz sagen »dasselbe«*.

Die Schwierigkeiten, die zunächst das Fragment 2 bot, als sei darin doch die Zugehörigkeit des Nicht und Weg zum Sein ausgesprochen, bestehen nicht mehr. Parmenides sagt ja nicht, Abwesenheit gehört zum Wesen des Seins als Anwesenheit, sondern Anwesenheit ist so ursprünglich das Eine, Einheitliche, Einfache, Einzige Ganze, daß ohne es selbst Ab-wesendes nicht möglich ist. Woher freilich das Ab und Weg und Nicht stammt, wenn es nach Parmenides nicht aus dem Sein herkommen kann, ist eine weitere Frage, die Parmenides weder stellt noch beantwortet. Für

die er aber doch zugleich mit der Wesensbestimmung des Seins (*Wesenssatz des Parmenides*) die entscheidende Vorarbeit leistet, indem er überhaupt erst einmal einfach aufweist, daß es so etwas wie Nichtsein in der Gestalt des Scheins gibt. Freilich von seinem Begriff des Seins aus muß er sagen: der Schein ist nicht. Schein aber doch nicht gleichzusetzen mit dem puren Nichts. So erhebt sich die Frage, was und wie er ist, d. h. er ist das Scheinen. Dieser Frage geht aber voran: was ist der Schein? Wie sieht er überhaupt aus? In diese Frage und Aufgabe geht der Gang des ersten Weges über 8, 51 ff. und die übrigen Fragmente.

k) Die Zusammengehörigkeit von $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ und $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$

Noch aber ist der erste Weg nicht ganz ausgegangen. Es wurde schon gesagt, der Einschub des Fragments 2 nicht nur wichtig für das Voranstehende, sondern auch das folgende 8, 34 ff.

8, 34–37. Dieser Abschnitt bringt *als Beschluß* des voranstehenden Beweisgangs der $\sigma\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha$ einen nochmaligen Rückgang in den Ursatz, so freilich, daß dessen Gehalt jetzt bestimmter dargestellt wird. Nicht einfach Zusammengehörigkeit von Vernehmen und Sein. Vielmehr jetzt das Sein ausdrücklich gefaßt als $\omicron\upsilon\nu\epsilon\kappa\acute{\epsilon}\nu\ \epsilon\sigma\tau\iota\ \nu\omicron\eta\mu\alpha$, als Worumwillen des Vernehmens. Dieses ist, was es ist, *im Dienst und Auftrag des Seins*. Das Vernehmen vereint, damit darin das Sein gebildet und entworfen werde. Und dieses so Entworfen zugleich jetzt als das $\acute{\epsilon}\nu\ \phi$, worin das Vernehmen sich hineinspricht. Wir wissen, $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ gehört zusammen mit $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$. Das Vernehmen ist für sich als etwas Vorhandenes gar nicht aufzufinden. Wir stoßen darauf, sofern wir zuvor auf das Sein treffen. In ihm als dem Einheitlichen und der Anwesenheit finden wir je das der Einheitlichkeit Zugetragene Einigen und Sammeln, d. h. $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota\nu$, und in der Anwesenheit finden wir den notwendigen Bezug auf Gegenwart. Alle Sprache ist nur *im Sein* sagbar. Daher: wo kein Sein verstehbar, da auch keine Sprache und umgekehrt: wo keine Sprache, da auch kein Seinsverständnis. Daher Tier – Pflanze – obzwar sie beide nie zu existieren vermögen.

Weste nicht Sein als solches, dann bliebe das $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$ auch ein Nichts. $\pi\acute{\alpha}\rho\epsilon\acute{\xi}$ τοῦ ἐόντος, außerhalb des Umkreises ist die Aussicht von Anwesenheit überhaupt kein Seiendes als solches, d. h. worin irgend gesucht werden konnte, ist das »es ist« oder auch nur »es war«, »wird sein«. Geschähe aber nicht das Entwerfen im $\nu\omicron\epsilon\acute{\iota}\nu$, dann bliebe *Anwesenheit verschlossen* und kein Seiendes vermöchte je zu begegnen. Sein und Vernehmen stehen daher nicht in einer gleichsinnigen umkehrbaren Beziehung des Gegenseitigen Zugehörens. Vielmehr gehört das Sein dem Vernehmen anders zu als das Vernehmen dem Sein und etwa nur der Sinn der Notwendigkeit ist jeweils ein anderer. Aber diese Verschiedenheit auch so in der Gegenseitigkeit der Beziehung gehört zur Einheitlichkeit des vollen Wesens des Seins. Aber auch dies nicht das Letzte. Vgl. unten S. 56.

37–40 gehört mit zu dieser Wesenscharakteristik des Seins. Diese jetzt gegeben, daß gesagt wird, was sich aufgrund und im Lichte des Wesens des Seins ergibt für all das, was dem gemeinen menschlichen Meinen das Seiende ist, all das, was die Ansicht der Menschen festlegt darüber, was als Seiendes zu gelten hat. All das ist vom Wesen des Seins aus verstanden nur Nennen, bloßes Meinen und darüber Reden (nicht rein nichts!). *Das gemeine Seinsverständnis bleibt im Gerede über das Seiende hängen. Darin verstrickt wird der Blick nicht frei, um die gesammelte und sammelnde Hinsicht auf das Eine zu vollziehen und die Anwesenheit als solche in der Gegenwart zu begreifen, nur ὀνομάζειν, kein λέγειν.*

1) Das Sich-Ändernde als das Nicht-Seiende

Wir wissen bereits aus 6, 6–9, wie das Seinsverständnis des gemeinen Menschenweges aussieht. Das wird hier jetzt in scharfer Entgegensetzung zur Wesensbestimmung des Seins wiederholt, wobei wichtig bleibt, daß hier ausdrücklich gemeint ist | $\tau\acute{o}\pi\omicron\nu$ ἀλλάσσειν, Vertauschen des Ortes, d. h. die Bewegung im Sinne der Ortsveränderung, das Auftauchen hier und Verschwinden dort

und umgekehrt. Ferner wird gesprochen von χροά (ή), der Oberfläche, das Flächenhafte, zunächst sich Darbringende und Zeigende. Das flächenhaft nur sich dem Auge zeigt (φανόν), also im bestimmten Sinne *erscheint und scheint*, leuchtet, ist die Farbe, das Wechseln der Oberfläche im Licht. Dieser Wechsel hier nicht ohne Grund eigens genannt, weil eben der Wechsel von *Licht und Dunkel*, desgleichen Tag und Nacht, wie früher bei Anaximander gezeigt, das *Urphänomen* für Auftauchen und Verschwinden, γένεσις und φθορά, *da und weg*. Was aber so da und weg wie Tag und Nacht und demzufolge das bei Tag Sichtbare und zur Nacht Verdeckte, was so da und weg – an-wesend und ab-wesend – das ist nicht das Seiende. Es genügt nicht dem Sein, der Anwesenheit, sondern braucht selbst Anwesenheit überhaupt als Bereich des Aufgehens und Untergehens. Im Tag aber schon die Zerstreuung ins Vielerlei, zur Nacht das Grifflose des Unbestimmten jedes Bestimmungsbaren.

Und von da schwingt die Betrachtung vom Ausblick in das Feld des Scheins zurück in die *letzte und abschließende Darstellung* des Wesens des Seins im Bilde der in sich einigen, einfachen, einzigen, in jeder Hinsicht *gleichmäßigen, ausgewogenen*, in eine harte, klare, äußerste Grenze geschlagenen Kugel. Die *Kugel*. – das Bild der in sich gesammelten Sammlung von Einheitlichkeit.

42–49 jetzt nicht mehr zu erläutern. Es verlangt nur alles Bisherige in eins zusammenzusehen, d. h. die *neue* einheitliche Hinsicht zu vollziehen, die sich in der einen Aussicht auf das Sein uns entgegenbildet: *Anwesenheit als solche schlechthin* – Sein.

Aus allem wächst uns die *Grundeinsicht*, das Sein werde nie und werden wir nirgends erjagen, antreffen und vorfinden und aufraffen. *Es gibt sich nur*, wenn wir es bilden, den Entwurf von Anwesenheit überhaupt vollziehen, d. h. *zugleich in ihrer so geöffneten Weite uns hinaushalten*. Dieses *Sich-Öffnen von Anwesenheit* als solcher im Entwurf aus der Gegenwart ist aber zugleich nichts anderes als das Geschehnis der *Offenbarkeit*, griechisch: der Unverborgenheit – *Wahrheit*.

Hier die *Wahrheit*, nicht weil Richtigkeit, sondern umgekehrt:

hier Richtbarkeit und Verlaß, weil Wahrheit, d. h. weil *Anwesenheit* in ihr sich öffnend wese. Unzulässige »Modernisierung« (*nichtmäßiger und falscher Weg*) – es handelt sich im Ganzen gar nicht um Richtigkeit und Falschheit, sondern um Geschehnis der *Offenbarkeit*, Geschehnis des *Scheins* – jenseits von Richtigkeit und Unrichtigkeit.

Der Weg, auf dem das Sein als solches entworfen und ausdrücklich verstanden wird, ist daher der Weg der Wahrheit. Er ist, sofern diese selbst gewonnen, d. h. Sein als *Anwesenheit in Gegenwart* begriffen ist, am Ziel (50–51), »in der Wahrheit«.

Wenn von da aus und nunmehr noch etwas gesprochen, erörtert und verhandelt wird, so gehört das alles in die *Aussicht des Weges der δόξα*, der Menschenansicht.

m) Der Weg der δόξα

α) Das Durchschauen der δόξα

D 8, 51–61

δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
 μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.
 μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν,
 τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστίν (ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν).
 55 ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
 χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῆ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
 ἥπιον ὄν, μέγ' [ἄραιόν] ἐλαφρόν, ἑωυτῷ πάντοσε τωῦτόν,
 τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τωῦτόν' ἀτὰρ κάκεινο κατ' αὐτὸ
 τάντία νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.
 60 τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εἰκότα πάντα φατίζω,
 ὡς οὐ μὴ ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει.

51) Von dem her (womit ich aufhörte) bringe dir zum Verständnis die menschliche Ansicht, wobei du meine Rede vernimmst als ein durch und durch Täuschungsvolles (von Tausch und Schein Sagendes). Der Anblicke zwei nämlich legten sie fest für alles

Bereden des Gemeinten, daß deren nur der eine »sei«, geht nicht an (zu sagen). In all dem (Festlegen) sind sie die Irrenden.

55) Das Entgegen-liegende haben sie herausgefordert nach Gebild und die Hinsichten (für die Ansicht) legten sie getrennt von einander (jede für sich) fest. Hier der Lohe lichte Glut (Erscheinendes) gewährend, gelichtet (locker), behend-beschwingt, überall hin dasselbe, zum anderen auch nicht dasselbe (vgl. D 10). Doch ebenso jenes für sich, das Entgegenliegende, die Nacht (Erscheinendes) versagend, ungelichtet (dicht) und lastend.

60) Wie der Schein im Auseinander des Erscheinenden sich bildet, will ich vollständig sagen. So wird (wenn du das verstehst) niemals menschliche Meinung dich überholen.

Der Weg der δόξα soll jetzt gegangen werden; und zwar vom ersten Weg her; nicht etwa so wie die Menschen gemeinhin. Diesen dritten Weg gehen, ganz in ihm befangen ohne Kenntnis und Verständnis anderer Wege. Vom ersten Weg her den dritten gehen: das meint: mit der geklärten Aussicht des ersten im Blick nach der Aussicht und den Hinsichten des dritten fragen. Es gilt entsprechend, die σήματα zu finden und darzustellen, welche Aussicht von ihnen aus sich aufbaut. Nicht aber gilt es die zahllosen einzelnen Ansichten und Meinungen der Menschen kennenzulernen, weder um sie mitzumachen, noch als falsch nachzuweisen, sondern vom ersten Weg her sehend, d. h. nach der Unverborgenheit fragend, ausmachen, wie es mit der δόξα als solcher überhaupt bestellt ist.

Kurz auf die Wortbedeutung von δόξα eingehen und die Sache für den Griechen (vgl. W.S. 31/2⁸⁹). δόξα ist Ansicht: 1.) *Ansehen*, das jemand hat und irgendwie verbindlich sich anbietet, in Ansehen stehen; überhaupt Anblick, den etwas bietet, die Ansicht einer Landschaft, Stadt, (Ansichtskarte); 2.) Ansicht, ich bin der Ansicht, daß . . ., ich bin der Meinung, irgendeine Festlegung, Aufdrängnis der Erscheinung! in der *Meinung*. *Einmal*: δόξα als Cha-

⁸⁹ [Martin Heidegger: Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet. GA Bd. 34. Hrsg. von Hermann Mörchen. Frankfurt am Main 1988, S. 246ff.]

rakter *des Erscheinenden selbst*, Anblick, sich bietender (vgl. 8, 53 μορφή; 55 δέμας, Gestalt – vgl. daher später εἶδος, ἰδέα). *Dann*: δόξα als Charakter des *Verhaltens* zu Erscheinendem, Meinen, Dafürhalten, sich sagen, ὀνομάζειν (8, 53; 9, 1; 14, 3; schon 8, 38 u. a.), δοξάζειν (später – Tragödie). Diese *Doppelbedeutung* von δόξα ist nicht zufällig. Beide gehören zusammen, und *zwar ganz in dem entscheidenden Sinne*, wie auf dem ersten Weg εἶναι und νοεῖν bzw. λέγειν; nur dieses kein einheitliches Wort; ἀλήθεια allerdings; vgl. besonders später ἀληθεύειν τῆς ψυχῆς, Aristoteles. |

54

β) Die Irre und der Schein

Jetzt nur kurz die wichtigste Hinweis auf den Gehalt des Reststücks von 8. Die beiden Hinsichten und Anblicke werden (53) ganz schroff als zwei eingeführt, genannt Licht und Dunkel (Tag und Nacht). Sie bieten die Aussicht auf das Erscheinende bald so und bald so, jenachdem, je festgelegt, bzw. im Verschwimmen, noch nach Erhellung oder Verfinsterung und deren ständigem Wechsel ausschauenden, sich ausnehmenden, d. h. eben *scheinbar Seiendem*. Dabei ist wichtig, daß der Hinsichten *zwei* sind, d. h. in V. 54/55 die σήματα χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων. Dies gewöhnliche Meinen läßt sich jeweils auf eine für sich ein, daher eben das jenachdem möglich; während die σήματα des Seins alle auf *eine* Aussicht zulaufen und im Grunde dasselbe sind. An diesen Hinsichten und ihrem jenachdem vollzieht sich alles Bereden, dessen weitere Ansichten sich bilden und alsbald herrschen.

Die so sich festlegen auf diese festgelegten Hinsichten sind die *Irrenden*, bewegen sich in einem *Hin und Her*; bald so, bald so, *der Irre* (8, 54). Zwar scheint die Helle des Tages doch den Anblick des *Seienden* selbst zu bieten, nämlich seine klaren Linien und Umrisse und Abgesetztheit der Oberfläche und Färbung, Vorder- und Hintergründe, während doch im Dunkel selbst das Nahe unfest werden will, verschwebt und schwimmt und verschwindet oder doch wie Unsicheres, Wechselndes da und dort uns narret. Aber von den beiden Hinsichten die eine bevorzugen wollen, οὐ χρεών ἐστίν, geht gegen die Notwendigkeit, denn der Tag ist in

seinem Aufkommen zwischen die Nacht gestellt, aus ihr her in sie zurück, als Tag *auf anderes bezogen* und daher *in sich nichtig*. Hat der Tag Vorrang? Der Tag beginnt, hebt an nach alter griechischer Lehre mit der Nacht. Aus der Nacht in die Nacht geht der Tag. Er ist Licht im Übergang. Nicht die harte Klarheit des (stehenden) wesenden Seins.

56–57 werden die beiden Hinsichten Licht und Dunkel in *scharfer Entgegensetzung* gekennzeichnet. Erscheinendes gewährend, versagend; gelichtete Dichte entfaltend erleichtert, gedrängt lastend. Daß hier ein *grandioser* Blick in die Phänomene am Werke ist, braucht nicht weitläufig versichert zu werden. Diese Entgegensetzung aber ist die Vorbereitung für das, was im Folgenden gesagt werden soll, wovon uns in den abgerissenen Fragmenten 9, 10, 11, 12, 13, 14 nur Weniges erhalten blieb. Aber das *Wesentliche* ist doch zu sehen: die *beiden Anblicke, Licht und Dunkel* sind das *Erscheinende in erster Linie* (vgl. oben Anaximander). Erscheinen hier als Auftreten und dieses Auftreten als Sich-Aussetzen und Durchherrschen – *Erscheinung* als das *vor-herrschend*, zu *Vorschein* kommende Erscheinen, *und auch Schein nie in dem verblaßten und verblichenen Sinne eines undeutlichen düsteren Dunstes*. Sie bilden und leiten alle Herkunft und allen Schwund, mithin alles je gerade so oder so, zeitweise Erscheinende.

Dieses Erscheinende aber gibt sich gerade als das Seiende, der Schein ist das vermeintliche Sein. Dieses Sichauseinanderbilden in das wechselnde Vereinzeln, *διάκοσμον* (60), gilt es darzustellen. Dazu zählt gerade das Haushafte, Nächste, Brutale. Was aber durchscheint, daß *alle Mannigfaltigkeit des Erscheinenden dieses Ursprungs aus Licht und Dunkel* ist, das bleibt *unüberholbar* (61). Er ist wie beim Wettlauf ständig und notwendig voraus jedem, das Ansichten verbirgt, und sich darauf, wenn auch noch so richtig, festlegt. Er ist voraus und so gesichert davor, dieses Erscheinende bei all seiner Erscheinungsfülle und Aufdringlichkeit je für das Seiende zu nehmen, obzwar es eben als dieses Erscheinende so scheint. *Aller Schein leuchtet und glänzt und nimmt gefangen und hält fest*, gerade dann, wenn der *Schein sich entfaltet* in die

berückende Mannigfaltigkeit des Hin und Her, Auf und Ab, Weg und Zu – *dieses spielende Je-nach-dem als das Durchgängige*. Als dieses ständige und Eine ist es fast so etwas wie das *Sein* (ἔν). Der Schein des ἔν scheint als das Durchgängige, Gleiche, das ständig spielende Je-nach-dem.

§ 23. Die δόξα-Fragmente 9, 12, 13, 10, 11, 14, 16, 19
(in der Reihenfolge ihrer Auslegung)

a) Die Gleichheit von Licht und Dunkel

Damit muß *der leitende Sinn und die Absicht der folgenden Fragmente* klar geworden sein. Im Einzelnen bieten sie der Auslegung unüberwindbare Schwierigkeiten, vor allem weil spätere kosmologische Lehren sich der Parmenideischen δόξα bemächtigt, umgebogen und ganz um ihren Sinn gebracht haben. Die von dieser Mißdeutung her rückläufig unternommene Deutung des Parmenides selbst bei den Doxographen hat dann die Verwirrung noch gesteigert. Das zunächst *wichtigste Fragment* ist das 9.

D 9

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσιν τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν.

Doch sobald einmal jegliches in Hinsicht auf Licht und Nacht beredet wurde, und das gemäß den je eigenen Vermögen zu diesem sowohl als jenem, ist das all erfüllt zumal von Licht und nicht scheinender Nacht beide einander gleich, denn keinem mit dabei (ist) das Nichts.⁹⁰

Kurz gesagt: alles Erscheinende zeigt sich nicht nur im Licht, in

⁹⁰ Die Grundhinsichten – die Vor-scheine – alles Erscheinens.

Erhellung und Dunkel und Verfinsterung und verbirgt sich da zugleich, sondern das *Erscheinen ist zugleich ihr »Sein«*. Die Dinge bestehen aus Licht und Dunkel; davon auch 8, 59: wo Dunkel und Verfinsterung, da Beeinträchtigung des Hellen, Trübung. Das Trübe aber ist das in gewissem Sinne dichtere, lastendere, schwere – der Stoff. Alle Materie ist je nach ihrer Weise geronnenes, verfinstertes Licht und deshalb ungelichtet und undurchsichtig, aber im Glanz des Metalls noch der in sich gefestigte Abglanz reiner Helle und Lichtung.

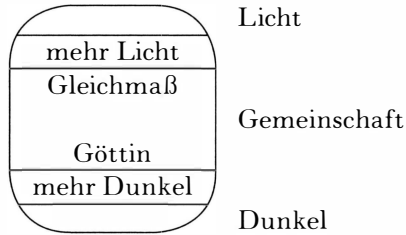
Und wieder ist Wesentliches gesagt über die beiden Grundhinsichten Licht und Dunkel; *beide sind einander gleich* (vgl. oben 8, 54), keines vor dem anderen einen Vorzug, denn sie sind beide nicht gänzlich Nichts. Sie sind aber auch nicht Sein, sondern eben *das Zwischen, was von beiden hat*, was so aussieht wie Sein und eben *als* so aussehendes es *nicht* ist: mithin *scheint*.

b) Die Geburt als Grundgeschehnis des Werdens

D 12

αἰ γὰρ στεινότεραι πλῆντο πυρὸς ἀκρήτιοι,
αἰ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἴεται αἴσα'
ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ'
πάντα γὰρ <ῆ> στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει
πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὔτις
ἄρσεν θηλυτέρῳ.

Denn die (beiden) engeren Kugelgebiete (Tag und Nacht) sind erfüllt einmal von ungemischtem Licht, die anderen aber von Nacht (völligem Dunkel). Zwischen beiden aber ist (alles) durchschossen von teilweise Lichtem, in der Mitte dieser (Gebiete) aber die Göttin, die alles steuert. Denn überallhin ist sie Anlaß zu und Herrschaft über grauenhafte (weil todesträchtige) Geburt und Paarung. Zusendend dem Mann das Weib zur Gattung und entgegen wieder den Mann dem Weib.



Der Grundplan der Aussicht auf das Erscheinungsganze. | Hier neben dem Gesamtausblick auf das Erscheinende der Sitz der Göttin, in der Mitte, wo *gleich verteilt* Licht und Dunkel *beisammen und überallhin* gleichmäßig durchherrschbar sind (vgl. 1, 11). In ihrer Behausung sind die Tore des Tages und der Nacht, außer Licht und Dunkel jetzt, da es sich je um Erscheinen als Herkommen und Verschwinden handelt, die Grundgeschehnisse alles Werdens: Geburt, diese aber *στυγερός*, grauenhaft; *στυξ* Unterwelt, Hades, Tod. *Jede Geburt gebiert den Tod.* Im Aufgehen zur Anwesenheit wandelt sich zugleich die gänzliche Abwesenheit; *beides zumal* – Anwesend-Abwesend, Grauen und Seligkeit, Ohnmacht und Macht, *δεινόν, Weg und Da, in Raserei* – Dionysos! Nietzsches Verhängnis war, daß er – bei aller Klarheit – keinen griechischen Philosophen so gänzlich mißverstanden hat wie Parmenides. Dementsprechend war er später nicht der eigenen Aufgabe gewachsen!

D 13

πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων.

Als erster aber der Götter all wurde Eros ersonnen.⁹¹

So in 9 die Grundhinsichten alles Erscheinens, in 12 der Grundplan der Aussicht auf das Erscheinungsganze in diesen beiden Hinsichten, nur 13 und Ende 2 der Geschehnischarakter alles Erscheinens und Sichbildens.

⁹¹ (der bildende Drang) – *Unterwegs* –

c) Die Erscheinungsgeschichte der Welt

Mit 10 beginnt nun die Darstellung der Erscheinungsgeschichte der Welterscheinung.

D 10

εἴση δ' αἰθερίαν τε φύσιν τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα
 σήματα καὶ καθαρᾶς εὐαγέος ἡελίοιο
 λαμπάδος ἔργ' αἰδηλα καὶ ὀπτόθεν ἐξεγένοντο
 ἔργα τε κύκλωπος πεύση περίφοιτα σελήνης
 5 καὶ φύσιν, εἰδήσεις τε καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα
 ἔνθεν ἔφνυ τε καὶ ὥς μιν ἄγουσα ἐπέδησεν ἀνάγκη
 πείρατ' ἔχειν ἄστρον.

Komm aber, wirst du das Aufgehen des reinen Lichten und alles was sich im Lichten zeigt (vgl. 8, 58; dasselbe und nicht dasselbe), auch all das, was in heller Sonne strahlend (Fackeln) aufleuchtet und durch ihn verschwindet und woher das kommt (das in der Glut Versenkte), auch des rundäugigen Mondes Umtriebe und Herkunft wirst du erfahren und zu wissen bekommen, woher der rings haltende Himmel aufging und wie lenkend ihn darum band der Zwang, die Grenzen einzuhalten der Gestirne.

D 11

πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἠδὲ σελήνη
 αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ ὄλυμπος
 ἔσχατος ἠδ' ἄστρον θερμὸν μένος ὠρμήθησαν
 γίνεσθαι.

Wie Erde, Sonne und Mond

reine Lüfte in uns mit der Milch am Himmel und Olymp
 das Äußerste und der Sterne glühende Wucht aufbrechen
 zum Erscheinen.

D 14

νυκτιφαῆς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς

Mächtig leuchtendes, erdumirrendes erborgtes Licht.

Bei all dieser Erscheinungsgeschichte gemäß den leitenden Hin-sichten Licht und Dunkel, alles Leuchtende, Verlöschende, Verfinsterte und Dunkle in seinem Erscheinungszusammenhang, der sich zugleich gibt als Bewegung, seien es klar gefestigte, auf andere und mit anderen Erscheinungen eingespielte, oder irrende, wie die des Mondes oder überhaupt die Erscheinung *des Scheins* – sind ohne eigenes Licht und *ohne rechte Zugehörigkeit sich umtreibend im umrißlosen Dunkel der Nächte*.

Wir sahen oben: δόξα hat eine Doppelbedeutung. Sachlich besagt das: den φαίνόμενα entspricht ein δοξάζειν bzw. ὀνομάζειν (δόξα 2). Was damit gemeint ist, haben wir im Grunde schon kennengelernt bei der ersten einführenden Scheidung und Kennzeichnung der Wege. Fragment 6, vgl. vor allem 6, 5: πλαγκτός νόος, das irrig-irrende Vernehmen, das nicht in sich gesammelt und daher gefestigt zuvor und nur das Eine in seiner Einheitlichkeit ver-nimmt und versteht, sondern von Anfang an und nur an das *Je-nach-dem* sich klammert und davon sich hin und her zerren läßt, das ständige Gezerre des Je-nach-dem. Sofern sich der νοῦς über das von ihm Vernommene aussprechen muß, spricht er es nicht an auf die Einheit und Einzigkeit des Wesens, sondern er benennt und beredet es jenachdem, je nach einer Hinsicht, die die Erscheinung gerade bietet. Diese Benennung verfestigt und verhärtet sich und bildet eine eigene Welt des Wortwissens, das dann alles Erkennen leitet und alles Beweisen und Beweisansprüche meistert.

Die Namengebung für die Erscheinungen und damit das Festhalten der Erscheinungen stammen nicht und nie aus dem Begreifen des Seins, sondern sind jeweils in der Hinsicht auf eine Ansicht, in der das Seiende sich darbietet, die mehr oder minder,

jenachdem trifft, angelegt. Daher muß *Bedeutung und Gewicht des Wortes* immer *bewährt und eingelöst werden durch die Erkenntnis des Wesens*, die zugleich die beziehungsweise Berechtigung, ja, Notwendigkeit des Scheins verständlich macht. Das *einzigste Fragment*, aus dem wir etwas über das *δοξάζειν* und zwar in seiner *notwendigen Beziehung auf den Schein* erfahren, ist das Fragment 16.

d) Vernehmen und Leiblichkeit

D 16

ὥς γὰρ ἐκάστοτ' ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,
 τὼς νόος ἀνθρώποισι παριστᾶται· τὸ γὰρ αὐτό
 ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
 καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεόν ἐστί νόημα.

Denn wie jeweils das Vernehmen sich hält in einer Mischung des vielirrenden Leibes, so steht es den Menschen zur Verfügung, denn dieses (gemeine) Vernehmen ist dasselbe, was die Leiberschauung der Menschen bei allem und bei jedem bedenkt (vermeint). Denn das Mehr (Übergewicht) ist jeweils das Vernehmen. |

Hier zunächst klar gesagt: das Vernehmen *geschieht in der Leiblichkeit*. Diese ist (12, 4 f.) *sich Mischendes* und *selbst Gemischtes*, erscheint in Geburt und Tod und Zeugung und allem Tun irgendwie notwendig sinnlich, womit nicht etwa nur die Sinneswerkzeuge gemeint sind, sondern *Sinnlichkeit*, wie sie die ganze Gestimmtheit des Menschen, eben das, wie ihm jeweils ist, trägt und durchherrscht. Und nun sagt Parmenides hier: so wie das, was im Vermeinen Gemeinte, das Erscheinende jeweils aus Licht und Dunkel, Leichtem und Schwerem gemacht ist, so ist auch das Vermeinen jenachdem, entweder selbst gelichtet und licht und leicht, oder dumpf ungelichtet, schwer und schwerfällig; bei allem und jedem Einzelnen jeweils verschieden. *Und das jeweilige Mehr an Licht oder Dunkel in der Leiblichkeit selbst bestimmt das Vernehmen und den möglichen Umkreis der Vernehmbarkeit.*

Aus 1, 34–37 wissen wir, wie das gemeine Meinen sich verlegt in das unsichtige Sehen und lärmvolle Ohr und Gerede, gemäß der Vorherrschaft des Dunklen und Schweren, d. h. Ungelichteten.

Es bleibt also zu beachten, daß das Vernehmen leiblich ist und daß dennoch auch das reine Vernehmen im Gehen des ersten Weges nie für sich frei schwebt, sondern nur ist, was es ist, in der Auseinandersetzung mit der Irre und Zwiespältigkeit des Hin und Her des Leibes. Der Leib ist aber nicht etwa, wie nach christlicher Vorstellung, das Böse, sondern die notwendigste Mächtigkeit im Sinne des δεινόν – *unheimlich und vielvermögend zugleich*.

e) Das Sein ist vernehmend

Und noch eins gilt es zu bedenken, wenn wir *das Ganze* übersehen wollen. Das Vernehmen gehört nicht nur jeweils zur Leiblichkeit, d. h. in das Erscheinende, sondern auch umgekehrt *alles Erscheinende durch und durch ist als solches* jeweils in seiner Weise vernehmend. Zwar haben wir darüber von *Parmenides kein direktes Zeugnis* überliefert; es sei denn, daß einer den Ursatz und seine Entsprechung in der Welterscheinung zugleich so fassen muß, daß nicht nur das Vernehmen das Sein vernimmt, sondern auch *das Sein – vernehmend ist*. Auch aus anderem Grunde neige ich dazu, letztlich und erstlich so den Ursatz zu fassen. Aber dafür gibt es, wie gesagt, keine hinreichenden Belege.

Und doch findet sich ein Zeugnis bei *Theophrast*, dem Schüler des Aristoteles, der uns ja auch in seinen Φυσικῶν δόξαι die beiden Sätze des Anaximander überliefert hat.

Fragment 16 ist uns bei Aristoteles Metaphysik Γ 5, 1009 b 21 überliefert, zum Teil mit einem sehr merkwürdigen Text. Eben dieselbe Stelle zitiert auch Theophrast in seiner Abhandlung »De sensu« (vgl. Diels Fragmente der Vorsokratiker I³, 146⁹²) und gibt eine Auslegung dazu, die auch in anderer Hinsicht (μνήμη – λήθη)

⁹² [Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. Erster Band. Dritte Auflage. Weidmannsche Buchhandlung; Berlin 1912.]

von Bedeutung ist. Hier nur das eine: Theophrast berichtet, Parmenides lehre

τὸν νεκρὸν φωτὸς μὲν καὶ θερμοῦ καὶ φωνῆς οὐκ αἰσθάνεσθαι διὰ τὴν ἔκλειψιν τοῦ πυρός, ψυχροῦ δὲ καὶ σιωπῆς καὶ τῶν ἐναντίων αἰσθάνεσθαι.

Wo Licht und das Lichte ist, da auch das Lichte und Erleuchtete und somit Wärme und Helle, Ton/Stimme vernehmbar. Wo das Licht und das Lichte ausbleibt, wie im toten Leib, *da nicht etwa nichts*, sondern das *Dunkle* und *Dichte*, *Verschlossene*, *Stumme*. Daher – der Tote vernimmt das Kalte, der Tote hört das Schweigen. Auch der Tote, nicht mehr Lebendige, vernimmt. Von da ist nur ein Schritt, zu sagen: daß eben alles Dichte und Feste und Dunkle, alles Stoffliche irgendwie vernehmend ist, daß da ein Vernehmen geschieht. Und Theophrast berichtet das auch, indem er im Anschluß an den zitierten Satz sagt: καὶ ὅλως δὲ πᾶν τὸ ὄν ἔχειν τινὰ γνῶσιν. Auch lehrt Parmenides, daß überhaupt alles Seiende irgendwie so etwas hat wie Vernehmung. –

Überliefert ist uns noch aus der δόξα-Lehre das Schlußstück Fragment 19, womit die Fragmentensammlung auch schließt.

D 19

οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφην τάδε καὶ νῦν ἔασιν
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα
τοῖς δ' ὄνομ' ἀνθρώποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστω.

Also in der Weise des Erscheinens ging auf dieses (das Dargestellte der Welterscheinung), und jetzt noch bleibt es und nachmals seitdem genährt wird es an sein Ende kommen. Dann aber haben die Menschen die Namen (das Bereden) festgelegt, so jeglichem zugebend, wodurch es sich zeigt.

Wieder das ὀνομάζειν im notwendigen Zusammenhang mit dem Erscheinen, charakteristisch die Worte und die Rede. ἐπίσημον,

nicht σήματα, nicht was am Sein oder am Erscheinenden unmittelbar ursprünglich sich selbst zeigt, sondern was umgekehrt von einer jeweils einzelnen Hinsicht aus – jenachdem – ἐπί, dazu gesetzt, gleichsam aufgesetzt wurde *wie eine Maske*, hinter der es verborgen ist und durch die es doch zugleich unterscheidbar kenntlich wird.

SCHLUSS

§ 24. Die anfängliche Frage nach dem Sein und das Gesetz der Philosophie

Wir haben eine Strecke weit *mitgefragt* die anfängliche Frage nach dem Sein. Wir wissen aus der Zwischenbetrachtung, daß es keine fremde und abgelegene Frage ist.

Es gilt an die Zwischenbetrachtung zu erinnern, an das Seinsverständnis – was das »ist« *besagt*.

Was ist dabei herausgekommen? Nicht viel. Nichts. Vielleicht das eine, daß wir gelernt haben: so darf nicht gefragt werden, wenn wir wahrhaft begreifen wollen.

Wir haben die Seinsfrage mitgefragt, wiedergefragt. Das Sein *beginnt frag-würdig* zu werden. Wir verstehen etwas vom abgegriffenen, vielgebrauchten »ist« – oder verstehen zum Mindesten, daß es da etwas zu begreifen gibt. Dieses Begreifen hat sein eigenes Gesetz und einziges Maß.

Das Gesetz der Philosophie, sie hat ihr eigenes. Wie *wir* uns dazu stellen, das steht ganz *bei uns*. Wir können uns ihm aussetzen und dabei aushalten. *Wir können auch – weg-bleiben*. Wie immer aber –

Stehen bleibt: die schreckhafte Größe dieses am Anfang so geringen Werkes. Es steht seit zwei Jahrtausenden – es steht *künftig*. Es steht zumal entgegen all dem bändefüllenden und bänderreichen Gerede und Geschreibe *aller* Heutigen.

ANHANG
ENTWÜRFE UND AUFZEICHNUNGEN
ZUR VORLESUNG

ZU ANAXIMANDER

1. [Zum Aufbau der Anaximander-Auslegung]

Einleitung. Aus dem *Umkreis des Anfangs* der älteste überlieferte Ausspruch.

A. Die Auslegung in zwei Gängen

B. Die Aneignung der Auslegung

C. Die Besinnung auf das Vorgehen.

(Thales) – Anaximander () zwei Sätze.

Der erste: Text; gewöhnliche Übersetzung / Überlieferung; Erläuterung – nach einzelnen Satz-stücken. I–III.

I.

1) Worüber – τὰ ὄντα – die Dinge; *wörtlich* und *besser*: die Seienden.

(Wort) Grammatik: Neutrum – plural: *das Seiende*: nicht einfach »*Mehrzahl*« – *die vielen Einzelnen in ihrer Einheit* – neutrum plural regiert singular.

(Sache) *das Seiende*? Wie zu verstehen?

(*Überhaupt*) *Seiendes*: z. B. das Meer; das Land – der Himmel – was darin und darauf – Pflanzen – Tiere – der Mensch – seine Werke und Geschicke.

Das Seiende: *nicht dieses Einzelne*, sondern alles? Der Anzahl nach – die Allheit.

Nein! *Nicht alles*! Warum nicht? Eben weil wir *nie alles* erfassen können und niemals erfaßt haben? Nicht nur deshalb nicht – *nein* – *sondern aus wesentlichem Grund*. Um »alles« – ja, auch nur Mehreres der Anzahl nach müssen wir Einzelnes aufgreifen und zusammennemen. Doch – wir finden gar nie nur *Einzelnes* – das Aufgreifen immer *Herausgreifen*; mit einem Einzelnen anfangen – zuvor – nichts? Das schon gar nicht.

Also: wir haben immer schon mehr als Einzelnes und als *Anzahl* – sie sei noch so groß – *mehr als alles und doch nie die Allheit* – *die volle Anzahl*.

Mehr als *alles*? »*Alles*«: schließt jegliches ein; läßt nichts aus.

Pflanzen – alles auseinandergelegt – nichts weglassen – alles? Und doch fehlt etwas.

Alles – nicht das *Ganze* – »Organismus« – das *Ganze* – nicht Nachtrag (Ergebnis) – sondern Vorgabe – auch wo nicht einzelne Teile und Stücke – Keim – Samen.

Ganzheit und Allheit als *Einheiten*; nicht jede Ganzheit die des Organismus.

Das Seiende = das ganze Seiende.

Allheit – nicht erfaßbar und nicht durchzuzählen.

Ganzheit – umgreifen oder aus sich entfalten? Entweder: völlig außerhalb – wie? oder: selbst das Ganze?

Das Seiende: weder Einzelnes und Vereinzeltens noch Anzahl und Allheit noch das Ganze.

Was dann? Bleiben wir fest und suchen wir es zu benennen – unmißverständlich – das im Ganzen.

Hierzu: nicht wesentlich: 1.) die Anzahl des Bekannten; das Ausmaß des *Erkannten*; 2.) erst recht nicht die Art der Kenntnis – etwa wissenschaftliche Erkenntnis.

NB. wie dem *Bauer* das Seiende mehr ist als dem Städter. Des- sen Erfahrung ins Ganze und aus dem Ganzen. Der Städter: an Zeitung und Radio – *ungezähltes Vieles* – für ihn der Bauer: enge Welt – er: aber nicht weit – noch eng – sondern nur »zerflattert«.

Das Seiende = das Seiende im Ganzen (\neq alles Seiende; \neq das ganze Seiende) – aber doch nicht in aller Sicherheit begriffen! Aber ebenso sehr im Gefühl.

Vgl. Text, S. 2 unten! Unfaßlich: weil das Nächste und Vertrauteste – daher: übersprungen – mißdeutet. Um zu sehen: *nicht* Künste und Verrenkungen – sondern nur lockern: die Fesselung an das jeweilige Zudringliche und Zufällige.

Das im Ganzen: *Ungeföhres* und doch ganz Bestimmtes; das um und vor – unter und über uns und *wir* einbezogen; bei der engsten Enge und weitesten Weite doch immer irgendwie geschlossene; das Mannigfaltige unter sich auf sich eingespielt; *vertraut und bewährt* – in einer *unbewährten Zugehörigkeit* und was *Neu und Fremd* – nicht *von außen* »dazu« – sondern: *aus diesem hervor*.

Worüber: τὰ ὅντα – das Seiende im Ganzen.

2) *Was* darüber? – erstes Satzstück.

a) dem Seienden ist γένεσις καὶ φθορά.

α) »Entstehen – Vergehen« – *ungriechisch* – das Verständnis des ganzen Ausspruchs von vornherein gefährdet.

γένεσις *Herkommen* – *Schwund*.

Unterschied – *kausal* – *doxal!* γένεσις auch nicht »Genesis«; Aristoteles κίνησις – ποιήσις.

Erscheinen – ≠ *Kant. Erscheinung* – *Ding an sich*. | *Erscheinen* – als *Geschehen des Seienden als solchem*.

Beispiel – *Verschwinden als Modus*.

β) ἡ γένεσις – ἡ φθορά *die Herkunft* – *der Schwund*; nicht »ein« beliebiges Vorkommnis; *Auszeichnung* | das *Wesenhafte angezeigt!*

| *Selbigkeit* | γ) ἐξ ὧν – εἰς ταῦτα – *das Woher-Dahin* – unsere *Kennzeichnung von Herkunft und Schwund* – *Selbigkeit des Woher-Wohin* | *Dahin ergibt sich als dahin zurückgehend* – erweist sich als φθορά.

Magere *Auskunft* – *sogleich fragen: was ist dieses Woher-Wohin?*

Die übliche *verkehrte Auslegung von γένεσις – φθορά* – denn *Weltentstehung – Welt – Natur*.

Woraus *entsteht die Natur* – *Stoff* – *Grund-, Urstoff* – *angeblicher Fortschritt des Anaximander* – *weil nicht bestimmter einzelner Stoff!*

Irrtum! Das Ganze faul.

Es kann sich nicht um Grundstoff handeln.

1.) *überhaupt nicht aus- und durcheinander Entstehen* – *ineinander Übergehen* – *kein Woraus qua Stoff*;

2.) *überhaupt nicht Natur* – *darnach aber Bild entwickelt*. Das Seiende im Ganzen *kein einzelner und auch kein ausgezeichneter Bezirk*.

Das *Woher-Wohin* – | *jegliches Seiende!* | | *Plural!* |

Unterscheiden – von *Seiendem* –; was so *unterschieden und geschieden: Nicht-Seiendes*.

Nichts – *Grenze! Nicht ausweichen!*

Daher zunächst und lange – nichtssagend. Daher mit Woher-Wohin nichts anzufangen; stehen lassen – Selbigkeit.

d) κατὰ τὸ χρεών

Was über das Seiende gesagt – nicht u. a. *auch* – das ist *die* Notwendigkeit.

Nicht Belieben – nicht Wahl – nicht bloße Tatsache – auch nicht irgend eine Unabänderlichkeit – sondern das Seiende ist in dem Zwang eingezwängt – mit und in jenem Erscheinen kommt *der Zwang zum Vorschein* – *die* Notwendigkeit kommt zum Vorschein im Seienden.

Das Aufgezählte über das Seiende – wie es damit steht – *mit ihm* – es *als Seiendes* – die Weise, *wie das Seiende ist* – das *Sein*.

Deutlicher: Herkunft und Schwund (Erscheinen) – Selbigkeit (was also? Zusammengehörigkeit) des Woher und Wohin – der Vorschein des Zwangs. Wie durch Selbigkeit gezwungen.

Worüber: über das Seiende im Ganzen.

Wovon: vom Sein des Seienden – erste Erscheinung des Seienden in seinem Sein – zu der Absicht – ausgelegt – gedichtet.

Aber nicht erzählt – oder nur *festgestellt* – sondern *gesagt*.

Warum das *Seiende so ist, wie es ist* – es vom Sein gesagt – (worin es west) – was dieses Wesen selbst ist – warum das Gesagte zum Sein des Seienden gehört – *warum das Seiende ist, wie es ist*. Warum das Was. Das | γάρ |.

II. *warum* Woher-Wohin notwendig dasselbe – näher auf Sein einzugehen.

γένεσις und φθορά *aufeinander bezogen* – *Wechselbezug* – vor einander Weichen – *Grunderfahrung*.

Bezeugung (vgl. Text): aus dem weitesten und offensten Blick des Menschen in das Seiende *nicht verlieren* und wir erfahren es. *Sichern* – einheitlicher Blick auf das Seiende (I).

Das Erscheinen schwingt in solchem Gegeneinander Weichen (vor und zurück).

Und was *liegt darin* – (διδόναι) ein Gewähren – | in welchem Sinne; *wodurch bestimmt* – in *Rücksicht worauf geschieht es?* ἄδικία – Ruchlosigkeit.

δικη und τίσις – ἀδικία – *was soll das?* Rechtlich-sittliche Beurteilung und Begriffe.

Ist das ein freies-unmittelbares Erfahren des Seienden? Oder nicht vielmehr ein höchst beschränktes, verhemmtes und neues Beurteilen des Seienden – *Übertragen* – bestimmter menschlicher Verhältnisse ins Ganze – *Hineindeuten* – subjektiver Erlebnisse in objektive Ereignisse?

Eben das – was man in primitiven Zeiten und bei primitiven Völkern zu finden pflegt – man ist leicht bei der Hand – den Satz so zu nehmen; zumal wenn noch das schon erwähnte Vorurteil besteht: er wolle eigentlich auf eine Grundstofflehre hinaus. *Naturphilosophisch* diese Absicht und diese Mittel!

Auf dem Hintergrund dieser Absicht – die Mittel unzureichend – allenfalls – *zugutehalten* den Mangel an Kenntnissen; mehr dichterische Ausmalung – in der Tat: *Theophrast*.

Anthropomorphie: 1. als Mangel und Unbeholfenheit; 2. als *Vorzug* und Kraft. Beides nicht, weil Anthropomorphie gerade gar nicht möglich.

Wenn naturphilosophischer Ansatz aber fällt? Dann zum mindesten *kein Mißverhältnis* – physikalisch – moralisch, aber eben doch das Ganze – rechtlich-sittlich!

Aber woher das Recht – die Worte so zu deuten – Spätantike – Christentum – Aufklärung – all das muß fernbleiben!

Grundsätzliches über diese und andere *Grundworte*: »Unbestimmt« – *ja* – nicht schon bestimmt im Sinne späterer Bestimmtheit – und *doch nicht verschwommen und schwankend* – *nicht* die Unbestimmtheit – des Flachen und Leeren, der Fülle des Unentfalteten und doch Sicherem.

Wie dann aber positiv?

Hier zu Beginn *nur Hinweise*: ἄδικος ἵππος – rechtloses – schuldhaftes – sündiges – Pferd! *Nicht eingefahren*.

Un-fug; Fug (zusammengehörig); Entspruch – Abgemessenheit der Entsprechung.

Ursprung dieser Worte und Begriffe – nicht auf Grund von Erwartung; sondern *umgekehrt*.

Übersetzung – Auslegung – Beispiel – triftige Bewährung – aus durchgeführter Auslegung des Ganzen.

These und Begründung! Wofür? Sein ... in Rücksicht auf Unfug – *der* | das *Seiende im Ganzen* – der Un-fug?

Der zweite Gang

Jetzt – über die Erläuterung des Einzelnen hinaus den einheitlichen Gehalt aus seiner inneren Mitte her fassen.

Das Bisherige zusammennehmen: das Seiende – *das Sein* – Erscheinen – Gewähren – Unfug – *Zeit*.

Durchsichtiger Aufbau und *doch befremdlich* – zur Not ... aber *eigentlicher Anstoß: der Un-fug*.

Eben diese Stelle auch die Mitte – darauf läuft das Ganze zu – hierüber Klarheit schaffen.

Inwiefern besteht – worin besteht der Unfug? Wenn Charakter des Seins, dann *weitergehende Aufhellung* des Seins und dieser Weg eben *darum* notwendig – wenn Un-fug *keine* beliebige zufällige – schlechte Eigenschaft des Seienden!

Sein und Erscheinen; Erscheinungen! Tag – Nacht und dergleichen erst *Hinweis* – Veranschaulichung! Einzelne Beispiele? Sonderfälle? Irrig!

Tag und Nacht – die *ursprüngliche Erscheinung* – *Grunder-scheinung*. Inwiefern? Als Rahmen – oder häufigstes?

Läßt alles Erscheinen entspringen: Meer und Land, Wald und Berg, Mensch und Tier, Haus und Hof.

Herrschaft der Nacht.

Im Schein des Lichtes erscheint das Seiende!

Das Licht – die Sonne – die *Zeit* – was das Seiende in das Sein *einweist*. Tage – Helle – feste Umgrenzung.

Was damit weiter über das Sein gefunden?

Jedes Seiende erscheint – *stellt sich ein und her – hebt sich heraus und ab – gegen*.

Herkommen – Eintreten in den Umriß – in seiner Um-rissenheit her – stehend – *»ist«* das Seiende.

Erscheinen: Auftauchen und *als dieses* Eintreten in die Umrissenheit – *aufgehendes Eingehen in den Umriß Ur-erfahrung!*

Jetzt Erscheinen – inwiefern das Sein als solches auf dem Un-fug besteht.

Anaximander: das Seiende entspricht dem Fug, in den es in das Woher zurückgeht – verschwindet.

Inwiefern im Seienden, sofern es ist, der Un-fug herrscht – und was das für das Wesen des Seins besagt.

Das Erscheinende als solches aus dem Fug. Heißt? Aufgrund der weiteren Auslegung!

Konstruktion – was es heißen *kann*.

Erscheinen: *Eingehen in; Woraus* tritt jenes *hinaus*, was eingeht in *Umrissenheit*.

Un-fug: das Bestehen auf der Um-rissenheit.

Verschwinden – Dunkel – Zurücktreten aus – *Weichen vor*: wovor dann Bestehen auf; Rücksicht nehmen auf – Schwund fügt sich; bezeugt – Umrißlosigkeit.

Vgl. *Text*.

2. Anaximander und die erste Ermächtigung des Wesens

Vgl. Überlegung II, 124ff.¹

3. Anaximander – und überhaupt Fragmente –

Was für ein »Objekt« so ein Fragment ist und entsprechend welche *Behandlungsart*, Handlungsart an ihm für es!

Ab-geworfenes – was *gerade* den Schwung und den Wurf bekundet – die Richtung ins Offene – *Ab-wesende* – die *herrliche Not*, die *mitbildend* zurückbehält und den *Entwurf auslöst* – dieser so gleichsam *ein- und aufbehalten*. Freilich auch ebenso sicher die »Gefahr« der stumpfsten *Verharmlosung*.

¹ [Erscheint in Überlegungen II–VI, GA Bd. 94.]

Gesetzt, daß wir ganz in das Vor-Geworfene und Da-Lastende eingehen und ihm den in sich zurücklaufenden Schwung des Haltes geben. Der festgewordene Ausschlag eines Bebens – das noch etwas von der Ausschlagsdimension mit sich trägt.

Was wäre – wenn keine Fragmente – sondern *fertig*? Dann erst recht – »*anfänglich*« – vorläufig – *überholt* – zurückgelassen – unser *Überlegen-tun* noch zügelloser – und der Schritt zum Anfang noch weniger vorbereitet und ge-messen.

4. Anaximander

τὸ ἄπειρον – das Grenzen-lose – Un-anwesende – also auch nie *verschwindende* – das *Ab*-wesende – gegenüber dem – was zu Anwesen aufgeht und von ihm so *zurückgeht*.

Aufgehend und *Entgehend* um *An-wesenheit kreisend* – so oder so gegenüber *Abwesenheit*.

Auch dieses und gerade es als *wesend* – gegenwärtig??

Beherrschender Ausgang.

NB. das Grenzenlose ≠ das *Undsoweiter* – das *Un-erschöpfliche*?

Die *un-entfaltete Größe dieses Anfangs*.

Daß dieses An-wesen *Un-fug* und dieser notwendig – der Schwund als *Fug* – *Un-fug* – qua: zu Anwesenheit hin – Fug als *von Anwesen weg*.

5. Anaximander

Denkt er beim Ent-gehen (Schwund) an das Getöse des Falles von Ninive. Sardes – an die Erschütterungen der Städte in Griechenland? – Ro. Roll. [?]

Vielleicht auch. –

6. Anaximander

φύσιν

Sophokles, 523 [Antigone]

οὔτοι συνέχθειν, ἀλλὰ συμφιλεῖν ἔφυν.²

Nicht mitzuhassen, mitzulieben bin ich da.

(Bin ich aufgegangen und offenbar – als (Vor-)bild.)

Vgl. 561

τὴν δ' ἄφ' οὗ τὰ πρῶτ' ἔφυν.

Von dem her zuerst sie erschien – nicht etwa – *entstand!*

7. Anaximander

δίκη

Der Fug – und zwar im Sinne der Verfügung.

Recht-schaffen – herrschen – durch- und angreifen ≠ *Ausgleich* – Beseitigung des Streitens – *hineinkommen!*?

Vgl. Solon – θάλαττα! [?]

Sondern – sich gegeneinander durchsetzen – messen – / Entsprechen – »Weichen« dem Stärkeren –

ἀδικία – Un-fug – ohne verfügende Kraft – *Ver-sagen* – der *Fug* – *fügt*, »gliedert und trennt«.Die Verfügung erst schafft Fug *und* Un-fug – setzt Rang und »Ordnung«.

8. Anaximander

bez. διδόναι.

Geben – zu-geben – zugestehen – zu-(recht!) – bestehen lassen den Fug – *sich fügen*.

² [Sophoclis Fabulae. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit A.C. Pearson. Impressio Altera. Nonnullis locis correctior. Oxonii 1924.]

Also nicht etwas bezahlen und gegenzahlen – *entrichten* für ... – sondern – gelten lassen den Fug.

Vgl. Aischylos, Prometheus 9, 30.³ Verfügung schaffen – walten lassen – den (Kampf) zwischen Fug und Unfug – alle Dinge Einsätze und Verluste des (Kampfes).

Dieser – in keine Grenze geschlagen – sondern selbst *gliedernd und trennend*.

9. Anaximander

Vgl. Winke II, 109 Anfang.⁴

Wie darin das *Sichloswerfen*.

Wie und wo der Mensch sich findet. –

Weg – Da – er bildet sich einen Ort.

Ausgesetzt in das Sein.

Fug – Un-fug – Gefüge – ferne Verfügung.

Selbst *aus sich* hinausgewirkt.

Da erst δίκη – τίσις / nicht »in sich«.

Das im Sein erstmals Erscheinen nicht am »Menschen« und von da abfragen!

10. ψευδωνύμως, vgl. W.S. 31/2⁵

ψευδωνύμως σε δαίμονες Προμηθέα καλοῦσιν ... Fortsetzung! Aischylos, Prometheus, 85.

Doch *hast aber* gar nicht Vorbedacht bei Dir – als wer du angesprochen und benannt – *bist* du nicht.

Der *Name* ist verkehrender Nennung – er kehrt etwas zu – was gar nicht vorhanden.

³ [Aeschyli Tragoediae. Recensuit G. Hermannus. Editio altera. Tomus primus. Weidmann: Berolini 1859.]

⁴ [Erscheint in Winke I, II, GA Bd. 101.]

⁵ [Martin Heidegger: Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet. GA Bd. 34. Hrsg. von Hermann Mörchen. Frankfurt am Main 1988, S. 258 ff.]

11. δίκη

Aischylos, Prometheus, 9

τοιᾶσδέ τοι

ἀμαρτίας σφε δεῖ θεοῖς δοῦναι δίκην

Solcher Ver- fehlung – (Irre) / geben – zugestehen den Fug; /
Ton auf δοῦναι.

Ebd. 30, βροτοῖσι τιμὰς ὅπασας πέρα δίκης.

Über die Grenze des *Fuges*.

12. [Zum Aufbau der Anaximander-Auslegung]

A. Die Auslegung in zwei Gängen.

Einleitung: *Überliefert zwei Sprüche.*

Text.

Übersetzung – | landläufige – nach Diels und Nietzsche.

Überlieferung – bei Simplicius aus Theophrast φυσικῶν δόξαι.

Verfahren der Auslegung: Ausgehen von längerem Spruch. Diesen im ersten Gang.
Beim zweiten Gang den kürzeren miteinbeziehen.

Der erste Gang der Auslegung

Zerlegung des längeren Spruches in drei Stücke I, II, III.

Erläuterung der Stücke.

Ad I. Die erste Eröffnung des Seienden in seinem Sein.

1.) *worüber* geht der Ausspruch? τὰ ὅντα.

a) das Wort – α) Participium – als Nomen (τὸ ὄν) – *die Seienden* – aber in Hinsicht auf das *Seiend*

β) neutrum pluralis – regiert Singular: *das Seiende* – die vielen Einzelnen in ihrer Einheit.

b) die Sache – *das Seiende* – α) nicht dieses und jenes Einzelne – Beliebige.

β) auch *nicht* alles Einzelne in seiner Summe – nicht nur nicht erreichbar – sondern – wir haben immer mehr als alles – das Ganze.

γ) das Ganze aber erst recht nicht – und doch! –

δ) das Seiende *im Ganzen* – dafür erst wesentlich weder Anzahl des Bekannten noch Ausmaß des Erkannten noch *Weise* der Erkenntnis (etwa wissenschaftlich) – z. B. das im Ganzen für den Bauer – das ständige Zerflattern für den Städter.

Das Seiende vor – um – unter – über – in uns und wir selbst einbezogen.

Die engste Enge und weiteste Weite des im Ganzen bewahrt in einer unberührten, aber um so näheren Zugehörigkeit.

Worüber: über das Seiende im Ganzen.

2.) *wovon wird gesagt* – *indem über das Seiende im Ganzen gesprochen wird.*

a) dem Seienden ist und ergibt sich γένεσις und φθορά

- α) die Gefährdung des Verständnisses des ganzen Ausspruchs durch Mißdeutung von γένεσις und φθορά im Sinne von »Entstehen« und »Vergehen« – (»Genesis«).

Hier die Grundvorstellung des gerichteten von-zu – Über und Fort- bez. Rückgang – Nacheinander – Ursache-Folge-Entwicklung. Gerade das ungriechisch – selbst noch für Aristoteles, wo erst γένεσις qua κίνησις, dann auch für ποιήσις, Herstellung, εἶδος.

- β) γένεσις – Her-Kunft – An-Kunft (»geboren« – angekommen);

φθορά – Verschwinden – Schwund – Abhanden Kommen.

Beides in eins: *Erscheinen* – | ein Buch erscheint | die erschienenen Gäste – trotzdem ≠ Kant; weil nicht Unterschied von Erscheinung und Ding an sich.

- b) nicht γένεσις und φθορά beliebig – irgend eins und zuweilen – sondern ἢ γένεσις und ἢ φθορά ausgezeichneter zugehöriger Charakter des Seienden als solchen.

- c) ἐξ ὧν – εἰς ταῦτα καί – die *Selbigkeit* des Woher und Wohin.

- α) gemäß dem Grundcharakter von γένεσις und φθορά.
Von woher – dahin.

Also nicht: Woraus eines Sich-Bildens – Entstehung und Verwandlung – Ineinander

Übergehen – Ausscheidung – Ausfällung – etwa *Urstoff* – also nicht »Fortschritt« bei

Anaximander – weil kein bestimmter einzelner Stoff.

- β) Es kann sich abgesehen von (α) überhaupt nicht um Urstoff handeln, weil τὰ ὄντα – das Seiende im Ganzen kein einzelner Bezirk.

- d) dieses Selbige im *Plural* – in sich eine Fülle? Dunkel. (Übermacht der Wesensermöglichung, vgl. unten.)

- e) Wovon also gesprochen? Von solchem, das vom Seienden

als solchem unterschieden, was nicht das Seiende ist – das Nichts? – Aber andererseits

f) κατὰ τὸ χρεῶν –

wie es um das Seiende steht – die Zusammengehörigkeit des Woher und Wohin in Herkunft und Schwund – das gemäß dem Zwang. Kein Belieben – keine Wahl – keine bloße Tatsache – sondern im Erscheinen *und* Verschwinden kommt der Zwang zum Vorschein. Das Seiende ist in die Selbigkeit des Woher-Wohin seines Erscheinens gezwungen | Fügung [?] des Wesens |.

Das Aufgezählte, *wovon* gesprochen wird im Ausspruch über das Seiende, betrifft das Sein.

I. Worüber: über das Seiende im Ganzen – wovon: von dessen Sein.

Übergang von I. zu II. –

Über das Seiende nicht Feststellungen nur hinsichtlich seines Seins – sondern – *warum das Seiende so ist, wie es ist*. Woran das liegt. Das besagt: auf das Wesen des Seins eingehen.

Ad II. *Das Wesen des Seins* – die nähere Charakteristik verbarg erneut den *grunderfahrenden Blick* in das Seiende.

1.) τὰ ὄντα ... διδόναι ἀλλήλοις – überhaupt Gegeneinander gewähren – das Vor und zurück – An und Ab.

Das Erscheinen schwingt in einem Gegeneinander – vor- und zurückweichen.

Bezeugung: Blick ins Ganze: Tag und Nacht / Winter und Sommer / Sturm und Stille / Schlafen und Wachen / Geburt und Tod / Jugend und Alter / Ruhm und Schmach / Glanz und Grauen / Fluch und Segen / in all diesem Erscheinen und Schwinden – zeigt sich erst jeweils das Seiende als solches.

Dieses das im Ganzen – aus dem der Spruch spricht – nicht aber eine feststellende Aussage in der Dürre und Dünne einer ausgedachten Naturwissenschaft.

2.) Was gewähren die Seienden einander – was geschieht in ihrem Sein?

δίκην καὶ τίσιν ... τῆς ἀδικίας

Recht Buße Unrecht – (Vergeltung – Sühne – Sünde – Schuld – Ruchlosigkeit).

a) Übertragung menschlicher Verhältnisse in die Dinge – dichterische Ausmalung – | Theophrast.

| *Anthropomorphismus* (Vermenschlichung des Seienden im Ganzen):

α) als Mangel und Unbeholfenheit – wo doch eigentlich Natur

β) als Vorzug und Kraft der Tiefe.

1) Diese Auffassung selbst anthropomorph – und setzt voraus

α) abgelöstes – ichliches Selbsterleben

β) entzaubertes Vorhandenes – bloßen Geschiebes und Gemenges von Stoffen.

2) *Beides aber nicht da* – weder das Woher – noch das Wohin für eine vermenschlichende Übertragung – *gar keine Möglichkeit* der Vermenschlichung – noch nicht das Gezwerge und christliche Wichtigkeit mit der eigenen Seele.

3) Antrieb zu solcher Deutung aus Spätantike – Christentum – Aufklärung.

b) *Zureichend positive Deutung solcher Grundworte.*

α) *Grundsätzliches*: Unbestimmt – aber nicht verschwommen und schwankend – nicht die Unbestimmtheit des Flachen und Leeren – sondern das Unentfaltete und Weite, aber Sichere – Ganze.

β) *Einzelnes*: Nur Hinweise – z. B. ἄδικος ἵππος – *nicht eingefahrenes Pferd* – nicht »schuldhaftes Pferd« – »sündhafter Ochse«.

ἄδικος – was nicht im Geschirr läuft – sich nicht einfügt – nicht im Fug –

ἀδικία – Un-fug –

δίκη – der Fug –

τίσις – τίω – schätzen, ob es entspricht – Maßnahmen von etwas im Verhältnis zu – *Entspruch*.

Fug – die *Zusammengehörigkeit* – »Fuge« – Gefüge.

Entspruch – verhältnismäßiges Auseinander.

Eigentliche Bewährung für diese Erläuterung aus dem Ganzen.

In II. Wesenscharakteristik des Seins als Begründung für das Seiende in seinem Was und Wie.

Hier Begründung! Dunkel! doch zuvor III:

Ad III. der Wesensgrund des Wesens – (vgl. 6 und 7).

Die Zeit als Anwesenheit des Erscheinens und Schwindens – das Wesende des Seins.

Zusammenfassung: in allen Stücken erläutert Übersetzung – und doch werden wir uns nicht erdreisten zu sagen: wir verstehen.

Im Gegenteil – gegenüber der anfänglichen Übersetzung (Auslegung) alles unzugänglicher und dunkler.

Also: *Zweiter Gang*.

Übersetzung: Woher aber die Herkunft ist dem Seienden, dahin auch der Schwund sich ergibt nach der Nötigung; denn es geben (die Seienden) Fug und Entspruch einander in Rücksicht auf den Unfug nach der Zeit Anweisung.

κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν – | gleichsam auf das Ganze rückbezogen |.

Das Einander Gewähren in Rücksicht auf den Unfug geschieht nach ...

Die Begründung wird jetzt *noch weiter zurück* geführt: χρόνος – τάξις – Zeit – Ordnung.

Diese Worte klar –; geläufig – keine Gefahr der Mißdeutung!

»Zeit« – »in der Zeit« – laufen die Vorgänge ab; in einem jeweiligen »Zeitpunkt«; jedes.

a) Zeitstelle – im Nacheinander; Zeit – *Folge dieser Stellen* – Rahmen, worin wir berechnen

b) dafür *Zeugnis* der Philosophie: *Kant* – Worin der Ordnung des Mannigfaltigen hinsichtlich seines Nacheinanders – Nacheinander – Folge – Ursache – Erfolg – *Natur* – *Geschichte*

c) dazu – γένεσις – φθορά – »Entstehen« – »Vergehen« – Zeit das »Vergängliche« – die Vergänglichkeit – Ewigkeit – »das Zeitliche«.

Aber: ad c) wir wissen – γένεσις – φθορά – griechisch *Erscheinen*; nicht Abfolge – Ursache-Wirkung – nicht *Vergänglichkeit* der Zeit!

Ad b) *Kants Zeit-Begriff* – zugeschnitten auf Natur – theoretisch-wissenschaftliche Berechnung der Bewegungsabläufe – eines materiellen Dinges. Ganz bestimmter Zeit-begriff – gar nicht selbstverständlich.

Ad c) was uns selbstverständlich und gewöhnlich – ist doch nur die Unbestimmtheit eines gänzlich *Unfaßlichen* – fast nur ein Wort. | Die *Oberflächlichkeit alles Gewohnten*.

Also auch hier *Grundworte* – nicht beliebig!

Wie also für χρόνος? *Nicht bei Kant* nachfragen – sondern wenn schon bei der Philosophie, dann bei *den Griechen! Aristoteles* – Physik – gerade Auslegung der Späteren und Heutigen – gewöhnlich – *Platon* – wenig – Hinweis – οὐρανός – sagt zunächst nicht viel scheinbar; echte Erfahrung.

Zeugnis *außerhalb* der Philosophie; *Dichtung* immer die *erste – große* Auslegung des [Seienden] aus *Grunderfahrungen* des Menschen.

Unbestimmtes – Einzelnes – absichtlich *gerade dieses*: Sophokles, Aias, 646/7: hier: χρόνος φύει τ' ἄδηλα καὶ φανέντα κρύπτεται.

κρύπτεσθαι – *verbergen* (verschwinden lassen) und zwar φανέντα – das in der Erscheinung stehende Erscheinen.

φύει – φύσις *Wachstum* – Natur – 1.) Bereich – etwa abgegrenzt gegen Geschichte oder Kunst; 2.) Natur einer Sache – Natur des Kunstwerkes – Wesen – Was-sein; 3.) Weben und Walten des Seienden – Sein.

φύει ἄδηλα – läßt wachsen – läßt entstehen – Un-offenbares. Das hieße ja: Verborgenes herstellen – ; verschwinden lassen. Aber *doch gerade umgekehrt*: Un-offenbares *her-vor-her-bringen*, τέ – καί, sowohl – als auch! Nämlich in die *Offenbarkeit*.

φύει – *läßt aufgehen* – *erscheinen* – sich zeigen.

Doppeltes wichtiges Ergebnis: 1.) Zeit – ihr *Grundcharakter* – das Erscheinenlassen! – *stellt vor* und *nimmt zurück* nicht die entleerte und beiläufige Stellenordnung

2.) φύσις – das Auf-gehen – *Erscheinen*.

γένεσις und φθορά – in ihrer Grundbedeutung bestätigt.

Zeit: nicht als Stellenordnung für das Nacheinander und Rahmen für Zeitpunkte, sondern – das Erscheinenlassende – | vgl. Heraklit. ἀναριθμητος – unberechenbar – wogegen alles Rechnen versagt – wichtiger als dieses ≠ nicht [...]*.

τάξις – τάσσω – Anweisen des Platzes – hier-*her* für ein Herkommendes – *Anweisung* des Anwesenden und Abwesenden in sein *Wesen* (Zeit das Wesende des Seins) (vgl. 5a).

Ganze Übersetzung.

*Der zweite Gang**Die innere Einheit und Gehalt des Ausspruches (I)
und die Einbeziehung des anderen Spruches (II)*

I)

Ansatz – im eigentlichen Thema – *Sein* des Seienden und hier wieder an dem, was das *Befremdlichste* ist – sofern man es nicht durch Mißdeutung als bloßer Metapher ins Belanglose zieht.

Die vordringlichste Bekundung des Wesens des Seins – ἀδικία – zum Sein als solchem gehört der Un-fug. Inwiefern – besteht er? Worin besteht er? Nächste Aufgabe.

1.) *Erneute Charakteristik des Seins*.

Erscheinen – also schärfere und vollere Fassung des Wesens der Erscheinung (Verschwindens).

a) vgl. oben Homer: *Tag und Nacht* usf. – keine Sonderfälle – *Grunderscheinung*: insofern Licht – Helle alles erscheinen und verschwinden läßt – *etwas an den Tag bringen* – Herkommen lassen und stehen lassen im Licht;

b) d. h. *aber Eingehen in den Umriß – Grenzen* – nicht gleich-

* [Ein Wort unleserlich.]

gültiger Rahmen – sondern fügende – sammelnde und haltende Kraft und Gewicht der Dinge.

Anwesenheit

Nacht – *Verschwimmen der Grenzen* – die Dinge sinken in sich zusammen –

Abwesenheit

Verswinden (Schwund – Schlund –) gährende Leere – χάος – nicht das Durch-einander – sondern das Leere – Nichtiges.

2.) *Jetzt wird ersichtlich – inwiefern im Wesen des Seins der Unfug und worin er besteht?*

Sein qua Erscheinen; aber zum Erscheinen gehört das Verschwinden – erst und eigentlich das Gegeneinanderwesen und dieses Fug gewähren in Rücksicht des Un-fugs – der Un-fug ist das aufgehende Eingehn in den Umriß und darin sich verstehen und Nichtwissen – darauf bestehen. Fug geben – ist das Zurücktreten daraus.

Sein – daher das in den Un-fug verfügte (entsprechende) Sich-Fügen dem Fug. Also weder der Fug – noch der Un-fug macht das Wesen aus – sondern ihr Entspruch – Abwesendes Anwesen.

Begründung dieser Wesensfassung des Seins?

II. Der andere Spruch –

der beherrschende Ausgang für das Seiende als solches, d. h. das Sein, ist das Grenzen-lose.

ἄπειρον a) ≠ das Endlose und so weiter

b) ἄ-privativum – hier nicht das Weg eines Fehlens und Mangels, sondern das »Ohne« und Weg – des Verschwindens und Von sich – Wesens aus *Überfluß* und *Überfülle*. Was mit Umriß – weder ihn einnehmend noch verlassend zu tun hat – weder auf Anwesenheit – noch Abwesenheit festgelegt.

Vielmehr – diese in ihrem Wesen erst ermächtigt – vordem – als ihr einigender und ermächtigender Grund west: | Die Zeit – | Abwesenheit: das Entschwinden und Noch-nicht-Erscheinen (Vorang – scheinbar der Gegenwart – von ihr aus gesehen).

Die ermächtigende Wesensmacht, aus der her und in die zurück

alles Sein west und sonach das Seiende ist – ersieht Anaximander als die Zeit / vgl. κατὰ τὸ χρόνον.

NB. Von hier leicht zu ermessen, das Unsinnige des Streitens, wie und als was der Grundstoff bestimmt werde.

Die gänzliche Verrückung und Verrücktheit: man streitet sich um die Auslegung der späteren doxographischen Daten und erklärt den einzig überlieferten Ausspruch – als *dichterische* Ausschmückung – | seit Theophrast und Aristoteles und Gr. [?].

»Ergebnis« – das Sein ist nicht das Seiende – völlig unterschieden – es west als die Zeit.

Dichtung – allerdings!

Und doch – die verstehende Auslegung äußerst gewagt und allen Verdacht gegen sich? Übergang zu *B. Die Besinnung auf das Vorgehen*.

13. Anaximander (Herbst 1932)

Einleitung: aus dem *Umkreis* des Anfangs der abendländischen Philosophie. Der älteste überlieferte Ausspruch.

Gliederung: A. Die Auslegung in zwei Gängen.

B. Die Aneignung der Auslegung.

C. Die Besinnung auf das Vorgehen.*

Schluß: Einheit von Spruch – Wort und Sein in Anfang und Ende.

* Das »Methodische« in die Mitte nehmen und so dessen Einschluß in die Sache erreichen und diese so steigern.

14. B. Die Aneignung der Auslegung

1. Die Unterscheidung (das Seiende und das Sein)

2. Die Zerklüftung (ursprünglich einiges Aufdämmern der Modalitäten)

3. Die Stimmung (Alleinheit – Fü. – Sog [?])

4. Das Verfahren (Dichtung).

15. C. Besinnung auf das Vorgehen (Herbst 1932)

Übergang: Durch B wird A nicht bewährt, sondern nur völlig verdächtig; denn wie soll Anaximander all dergleichen – gedacht haben. | Auslegung äußerst gewagt in jeder Hinsicht – allerdings. *τολμητέον!*

Daher notwendig: die Besinnung auf das Vorgehen. Sie wird zur Rechtfertigung der Auslegung als Gründung des »Standortes« in der Aufgabe des Anfangens. Und diese aus einer Nötigung zum Aufhören mit »der Philosophie«.

Besinnung: I. Die Bedenken gegen das Vorgehen

II. Die Zerstreuung der Bedenken

III. Die Gründung des Vorgehens in der Aufgabe.

I. Die Bedenken

1.) Das Verfahren ist *einseitig*; denn es wird die ganze »doxographische« Überlieferung ausgeschaltet. Die gerade hier bedeutsam, wo nur ein einziger Ausspruch aufbewahrt ist.

2.) Das einseitige Verfahren wird so völlig *hemmungslos*; denn es setzt sich ungehemmt der Gefahr völliger Willkür aus. Die Beschränkung auf den einen Satz läßt die Auslegung ohne jede Möglichkeit der vergleichenden Nachprüfung und Bewährung durch andere Stellen.

3.) Dieses einseitige und befremdliche Vorgehen aber ist vollends überhaupt in sich *unmöglich*. Denn es gibt ja keine Auslegung, die ein Ausgesprochenes [?] oder gar einen vereinzeltten Spruch einfachhin aus sich selbst aufhellen könnte. Ist es doch schon ein Gemeinplatz, daß jede Auslegung mit bestimmten Voraussetzungen arbeitet.

II. Die Zerstreuung der Bedenken

(In der um-gekehrten Folge ihre Herkunft und den Anspruch zeigen.)

Ad 3) Zurecht besteht, daß jede Auslegung in Voraussetzungen sich bewegt. Nur bleibt die Frage, ob diese in derselben Ebene liegen wie der abgehandelte »Stoff« und demgemäß ebenso zugänglich und merklich. Ob gar *dieses öffentliche* Vorliegen solcher

Voraussetzungen schon ihre Rechtfertigung sei bzw. eine solche überflüssig mache.

So urteilen heißt allerdings: in groben Vorurteilen über das Wesen der Voraussetzungen einer Auslegung sich bewegen.

Wenn etwa die landläufigen Voraussetzungen für die Auslegung des Anaximander mißachtet wurden, a) daß er zu den griechischen Naturphilosophen gehöre, die von den Grundstoffen handeln und b) daß dieses Philosophieren es auf die reine Betrachtung und Wißbegier (*ιστορία*) abstelle – dann besagt das noch nicht, die Lehre des Anaximander von vornherein ins Bodenlose zu verweisen. Im Gegenteil.

Ad 2.) Zurecht besteht, daß durch die Möglichkeit des Vergleichens mit verwandten Stellen eine Auslegung umfänglicher bezeugt werden kann, wenn sie nämlich schon erreicht ist. Es bleibt aber ein Irrtum und Selbstbetrug zu meinen: je reicher die unmittelbare Überlieferung, um so besser und sicherer die Auslegung.

Wieviel mehr »haben« wir von Parmenides und Heraklit? Ist dadurch deren Auslegung im Geringsten besser gestellt und weniger fragwürdig?

Und gar für Platon und Aristoteles? Was ist von dessen eigentlichen Fragen begriffen? Die breite Fülle der Texte schafft nur die Gelegenheit zum Ausweichen in Nebensachen, zum schnellen und äußerlichen Zusammendrehen künstlich ausgedachter Systemaufbauten – aus denen alles Fragen entwichen ist.

So nur die Gefahr für ein Sich-Drücken vor der eigentlichen Anstrengung des Fragens, die Gefahr für die Flucht in die Behäbigkeit des Plätschens in uferlosen trüben Gewässern.

Ad 1) Zurecht besteht, daß in der Überlieferung sich immer eine Weise der Aneignung bekundet und daß daraus etwas über die angeeignete Sache zu entnehmen ist – gesetzt nämlich, daß die Sache im Wesen schon begriffen und die überlieferten überliefernden Berichte und Stellungnahmen in ihren eigenen Absichten und Hinsichten geklärt sind.

Andernfalls erhebt sich nur ein wuchtloses Zutun von Mei-

nungen – das um so nichtssagender wird, je deutlicher sich zeigt, daß mit dem Anschein der Vielfältigkeit des Überlieferten eine Abnahme wirklicher Verständnismöglichkeiten zusammengeht. Das aber ist in der gesamten Doxographie bzw. der Vorplatonischen Philosophie der Fall.

III. Die Gründung des Vorgehens in der Aufgabe

16. Anaximander – hermeneutische Besinnung

»Ur-stoff«?

Unbestimmter Weltbrei – Gemengsel? – *und dergleichen Sinnlosigkeiten.*

Weder ursächlich – noch stofflich und nicht in Rücksicht auf Lehrmeinungen – sondern im *Sinne* der Grundfrage – ὄν – und in *Richtung* auf Grundantwort – οὐσία – und Zusammenhang mit ἀλήθεια – mit φαίεσθαι.

17. Der Anfang. Die Monumentalität des Anfangs

und die darin sich erhebende ferne Verfügung über das Ungefragte – Unangefangene.

Monumentalität – die in sich ruhende Größe des gewirkten Werkes. Größe – reißt in die Weite und Tiefe des Großseins, d. h. *Übernahme des verborgenen Auftrags.*

Hier: das Geschehniswerk des Ausbruchs der *Frage.*

Was wir – mitten inne taumelnd | aus der Bahn geworfen | – aus dem Anfang erwirkend hervorholen, bestimmt uns die Höhe des Zieles: als Aufgabe | weit-springt nach vorne und erst einzuholen.

Die eine große Erinnerung nun und noch vorantragen.

Das Große *ein Bruchstück* – das *Aufreißende* des Dunklen – dessen Größe – was sich versagt – kein Zufall!

So immer wieder hingezwungen – ohne die Bequemlichkeit

eines blanken Besitzes – der Aneignung und Behalten entbehrlich – macht.

So zugleich: aus dem Frühen – Anfänglichen her die echte Entsprechung zum fernen Auftrag – dieser in seiner Weise dunkel – herausgebrochen nur Eines oder Andere einer tiefen Ahnung – aus der Not eine Tugend *allerdings!* In Not die Notwendigkeit und dieser entsprechen durch die Wendung in das Klarsein eines Auftrags.

18. Anaximander

Anthropomorphismus des »*Gerichts*«gedankens.

δίκη – Fug!

Weder *ανθρω-* noch *θεο-*morphismus – sondern hier eben der wesenhaft philosophische Aufbruch in das »Zwischen« von Mensch und Gott – als dichtende Verwandlung zu Da-sein – Sein.

19. Hermeneutische Grundvoraussetzung für das Aufsuchen des Anfangs

1. Der Anfang ist das Größte – und daher nicht groß genug zu nehmen.
2. Wir sind – zwar fortgeschritten – aber d. h. immer weniger dem Anfang gewachsen geblieben.
3. Der Anfang war bisher umsonst – (N.s.).

20. Anaximander

Welche Not und Bedrängnis erlitten – welchen Auftrag übernommen – d. h. in welchem und aus welchem Fragen *geantwortet*.

21. *Anaximander: ἄπειρον und ἔν und Zerklüftung*

Hier nur ganz im Dämmer – die Modalitäten und nicht als solche und doch gerade ihre | Einheit | ἔν.

Fug und Un-fug | *Her – in die Erscheinung.*

Ver-schwinden – *Hin – Zurück in die Verborgenheit.*

Hin und Her – | allgemeine Fügung |.

Ge-füge der Zerklüftung.

22. *Anaximander: τὸ ἄπειρον und das Sein*

Nicht vor-stellen – ein anschaulich Vorhandenes – sondern Sich-einstellen in das Geschehnis des Seins – in das Fragen nach dem, was es heißt, daß überhaupt Seiendes ist und nicht nichts. | Sein – nicht Seiendes.

Wenn etwas noch zu sagen über τὸ ἄπειρον und seine Auslegung im ersten Satz, dann dieses: es spricht sich aus die Grunderfahrung des δεινόν als des Grundcharakters des Seins.

Das Sein – das Übermächtige – das alles ermächtigt – zu seiner Größe und d. h. Grenze. Das Übermächtige, das in seiner Gewährnden Ermächtigung zugleich das Furchtbare ist – sofern es das Weichen und Verschwinden erzwingt – d. h. *das Schwinden und Weichen in und unter der Festhaltung der Größe* – und zwar das Gewähren des Un-fugs im Zurückholen in den Fug – (Sein ist *Fügung*).

NB. Hier am Anfang – nicht das Abgleiten in πέρας und Aufsteigerung zu εἶδος. Sondern der Blick ins Sein sieht mehr.

Sein erschöpft sich nicht in der Erschienenheit und der geprägten Form.

23. Der zweite Gang

Gegenüber der Zerlegung und Worterklärung die Einheit und auf Verständnis der Sache.

Die *vordringlichste Befremdung* des *Wesens des Seins* – zum *Sein* gehört: ἀδικία – von *da aus* und zugleich im Blick *auf* Fug.

Worin besteht sie – | kann sie bestehen!

Fug geben – im Gegen der *Wesung* [?] – und *zugleich* | *Un-fug*.
Verfügen den Unfug sich fügend dem Fug – sich fügen dem
 Fug – verfügt in den Un-fug.

Also verfügt sich fügen.

τὸ χρεῶν und τάξις χρόνου.

Sondern Untergang aus der *Zeit* – sondern!! *Nicht Endlosigkeit*
 – sondern die *Zeit* ist die ἀρχή! Sie hat nicht die Grenze der An-
 und Abwesenheit.

Macht [?] des Wesens | Ausgang |.

24. Zum Text der Sprüche

Nirgends irgendwelche Terminologie finden wollen – als nehme Anaximander etwas als Terminus in Anspruch.

Eben daher auch unmöglich zu argumentieren: z. B. er kann ἀρχή – γένεσις – φθορά noch nicht »als Terminus« gebraucht haben.

Also – diese *Stücke nicht echt*.

Vgl. etwa *Burnet – Jordan*.⁶

⁶ [John Burnet: *Early Greek Philosophy*. A. and C. Black: London and Edinburgh 1892 und Bruno Jordan: *Beiträge zu einer Geschichte der philosophischen Terminologie*. In: *Archiv für Geschichte der Philosophie*. Bd. 24. 1911, S. 449–481.]

25. Textfrage

Wo beginnt wirkliche Anführung, was ist Umschreibung in späterer Begriffssprache?*

In welchem Frage-Zusammenhang stand der Ausspruch? Ist er so zentral und einzigartig wie die alleinige Erhaltung nahelegen möchte?

* ἐξ οὗ – εἰς τοῦτο | ἀρχή |
| zu unrecht angezweifelt |

26. »ἀρχή«

ἄρχων –

(ἀρχή) und ἡγεμών gleichgestellt bei Philolaos – *altpythagoräische Tradition*.

Ausgang – Herrschaft – einbehaltend und *so zurücknehmend*.

27. Zu S. 11

1.) herrschaftlicher Ausgang, ermächtigender Aus- und Eingang (des Seienden (als solchen)): das Grenzen-lose. / (Wesensmacht des Seins)

2.) Woher aber die Herkunft ist den Seienden, dahin auch der Schwund sich ergibt (geschieht) nach der Nötigung (Zwang); denn es geben (die Seienden) Fug – Entsprechung einander haltend, den Entsprechung zueinander sich *fügend* – (in Rücksicht auf) zurück für den Unfug nach der Zeit Anweisung.

Jetzt in umgekehrter Folge und nach näherer Fassung.

28. Zu S. 11

Das Seiende \neq Un-fug – sondern sich *fügender* – *Fug gebunden* und *so Entsprechung* – nicht der Umriß = Unfug – sondern – aufgehen in bzw. *Zurückgehen aus*.

Sein – *Ab-wesendes Anwesen*.

Das Wesen – | was dieses \uparrow ermächtigt.

Was mit Umriß – weder einnehmend noch verlassend zu tun hat.

Nicht auf Anwesenheit bzw. Ab-wesenheit (Vorrang der Gegenwart) festgelegt.

Sein *und* Zerklüftung.

29. Zu S. 12

Eine isolierte Behandlung des Anaximander soll nach vollzogener Auslegung (A) bringen die Erörterung der eröffneten und doch verborgenen Unterscheidung von Sein und Seiendem und der Modalitäten (Zerklüftung) (B); diese in eins mit (A) soll ausmünden in die Besinnung über die ganze Art des Fragens und Auslegens und deren Wahrheit (C): *Frage des Anfangs!*

30. Zu S. 16ff.

Wir behaupten, der Anfang der abendländischen Philosophie ist in unserer nächsten Nähe. Aufweisen desselben. Dazu:

das *Kennzeichen* des Anfangs

der Ausspruch – 1. *begründendes* Sagen von Sein über Seiendes – *darum*

2. Antwort – in sich bezogen *auf Fragen*.

Der *Ausspruch* als solcher überhaupt nicht Anfang, sondern allenfalls *Ende und zwar eines Fragens*.

Das Fragen – ein ergründendes Fragen – *Erfragen des Seins*.

Seinsfrage!

Wo dergleichen begegnet – bzw. solches, was damit im Bunde steht
– *da ist der Anfang in der Nähe.*

Seinsfrage? Frage.

Das Anfangen als Seinsfrage.

Frage und Fragen überhaupt

- a. Formen des Fragens
- b. Wesen des Fragens
- c. Seinsart der Frage –
- d. Tragweite des Fragens
- e. Möglichkeit des Fragens überhaupt
- f. Zugehörigkeit des Fragens.

»*Einordnung*« *der Seinsfrage*

- a) Was-Frage – Warum-frage
- b) Wasfrage – als Wesensfrage – *eine*
- c) eine ausgezeichnete – abgründige
- d) *die* Wesensfrage schlechthin –
- e) *die* ursprünglichste Frage überhaupt.

Aber damit – mit solcher Charakteristik – die Frage nicht gefragt.

Auch nicht durch Her- und Nachsagen, sondern *Frage-stellung*
– Ausarbeitung der Frage.

Das Fraglose und das Fragliche



das Seiende – das Sein?

Aber das Sein das *Fragloseste*.

Vgl. die Charakteristik des Seinsverständnisses.

Seinsfrage überflüssig – unmöglich – oder – das *Fraglose aller-*
erst fraglich zu machen.

Das Sein erneut in den Blick nehmen – ob es und was daran
einer *Frage würdig*.

Eindringlicher Fragen: *was wir darunter verstehen!*

Zeigen, daß wir etwas ganz *Bestimmtes* darunter verstehen.

Die vier *Entgegensetzungen* | einheitliche Bedeutung von
»Sein«.

Sein aber *ist nicht* das Seiende!

Weshalb aber dann nicht schon längst das *Nichts*? Schon längst – *das Sein ist das Nichts* – aber nicht das *Nichtige*!

Und *wie* aus dem Sein doch das Seiende?

Nicht: Sein gegen Werden – Seiendes gegen werdendes.

Sondern das Seiende *ist als Erscheinen und Verschwinden*.

Und dieses west im *Sein* (ἄπειρον).

Auch das *Erscheinen* ist *Sich Fügen* – Fug geben.

Sein – als sich fügender Unfug.

Wesensmacht – das *Grenzen-lose*.

33. [*Anwesenheit und Abwesenheit*]

Nicht das Verschwinden zahlt dem Bleibenden, sondern *auch umgekehrt* – sondern *beides wechselweise* – sofern sie überhaupt *sind* – Seiendes, d. h. *erscheinend verschwindend* – *an- abwesend*.

34. *Aus Anaximander*

Nur *einen* Durchblick in die unentfaltete innere Vielfalt des Spruches zu gewinnen – alle Vor-Platoniker zusammen.

Welcher?

Und welcher die in sich einige Vielfalt?

35. *Sein und εἶν*

»Alles ist eins«.

Dieser so oder so ausgesprochene Satz ist bereits eine Antwort auf die *Frage* nach *dem Sein*.

Dieses Fragen – dieser Aufbruch ist das erste – die fragende Antwort oder antwortende Frage: das Seiende ist! *Das Seiende!* Hört und seht! Das Sein –! Das Größte *Unübersteigliche und Einzige* εἶν.

36. Anaximander

Begründet soll werden – die Selbigkeit des Woher-Dahin.

Daß der eine (einzig einheitliche) »Grund« des An- und *Abwesens eben aus dem Wesen selbst*.

An-wesenheit – Ab-wesenheit

| Zerklüftung |

Vgl. S. 9b.

Wesensmacht (ἀρχή) – von wo – dahin – zurückgeholt – weil hier das Herrschende.

Plural – die Zeit selbst. | Zerklüftung!

Das Seiende ≠ das in der Umrissenheit stehende – sondern das *als solches* aus ihr zurückwachsende. In und hinter der *Anwesenheit steht die Abwesenheit!*

Frage: wie weit das für Anaximander begrifflich klar ... *auseinandergedacht* – nicht so wichtig – im Gegenteil – jetzt erst sogar in unausgedachtes *zurück nehmen* – und dann erst recht die dichtende Kraft vernehmen (nicht ästhetisch bestaunen).

ZU PARMENIDES

I. »METHODE«

1. *Parmenides. ěv – der erste Seinsentwurf*

Gegen das Ungeheure, Vielfache, Ungewisse, Entsetzliche – Maßlose, Wüste das *Sein ein Sein* – das zugleich zum Untergang führt.

Über ěv des Parmenides vgl. S.S. 31 Vorlesung – W.S. und S.S. 30/1 Übungen Platon, Parmenides.⁹

2. »Anfang«. *Parmenides interpretieren*

Schon seit Platon – bzw. nachkommender Platoninterpretation u.s.f. Absehen auf Seele und dergleichen »Subjekt« und so alles verdorben. Hat man diese Leitvorstellung in den Anfang zurückverpflanzt – dann erscheint dieser als naiv und »objektiv« und unmöglich.

Vor allem aber – man kommt nicht darauf, zu fragen, ob in diesem Anfang nicht etwas liege – was eben notwendig *vor* Subjekt oder auch *vor* Objekt gemeint ist und den Anfang zu etwas anderem – *eigentlich* Philosophischem – ausmacht – aber abgefangen wieder im Ganzen verunstaltet.

Also auch nicht gegenteilige Fehler erfinden: um einfach »objektiv« unbestimmt oder einseitig im Sinne des *Verfassers* interpretieren – statt die nötige hermeneutische Vorbereitung zu erarbeiten im Da-sein – | Ursprung |.

⁹ [Martin Heidegger: Aristoteles, Metaphysik Θ 1–3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft. GA Bd. 33. Hrsg. von Heinrich Hüni. Frankfurt am Main 1981 sowie Übung für Fortgeschrittene: Platons Parmenides, erscheint in GA 83.]

3. φύσις

φύσιν βούλονται λέγειν γένεσιν τὴν περὶ τὰ πρῶτα. Plato, Leges X, 892c2/3¹⁰

Aber οὐκ ὀρθῶς!

Jeder ψυχή – πρεσβυτέρα

sie eigentlich διαφερόντως φύσει, c5.

4. [Negativ – Positiv]

Auftauchen – Verschwinden

negativ

Leben –

Herstellung –

Ehemals noch

dereinst – erst

Zeitwandel

Ganz

positiv

Allein da

Gegenwart all-zumal

Einheitlichkeit

Zusammenhalt.

5. Eleaten

Vgl. Nietzsche, Götzendämmerung, VIII, 80i.¹¹

¹⁰ [Platonis Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit I. Burnet. Clarendon: Oxonii 1902, Tomus V: »Mit Natur wollen sie sagen, was der Entstehung nach die ersten Dinge waren.« Übers. d. Hrsg.]

¹¹ [Friedrich Nietzsche: Götzen-Dämmerung. In: Nietzsche's Werke. Bd. VIII. C. G. Naumann: Leipzig 1899, S. 80: »In der That, nichts hat bisher eine naivere Überredungskraft gehabt als der Irrthum vom Sein, wie er zum Beispiel von den Eleaten formulirt wurde: er hat ja jedes Wort für sich, jeden Satz für sich, den wir sprechen!«]

6. Parmenides

der Philosoph – inmitten des (Seienden). Dieses nicht *entdichtet* und irgendwie nur beobachtet – sondern gerade das *Gedicht* – *Welt-gedicht*.

Dieses *Umdichten* in eine andere Weise des Dichtens.

7. δόξα. Die Grundvergessenheit nicht erstreben

Daß der Mensch, um zur Wahrheit zu kommen – d. h. in ihr zu sein – vor allem – *voraus* verstehen muß. Im Augenblick wo diese Möglichkeit absinkt – gerät er an das, was ihm *vor-gemacht ist* – das Vor- und Zufällige. Nicht das zur Not *Gewendete*.

Stillstand – Fest-legung auf solches – was damit zum Ge-setz wird.

II. LICHT UND FINSTERNIS

Ἀλήθεια: δόξα¹²

¹² [S. Nachwort.]

8. Parmenides

Ausgehend von φάος – νόξ und *von da* zu Wahrheit und Sein.

Aber wie? | *Verschiedene Wege.*

Dergleichen selbst offen und Weg etwas, was zu durchmessen.

Mond: νυκτιφαές.

9. Parmenides. Licht und Finsternis, Frg. 9

Wie ursprünglich zu Sein und Wahrheit – Un-Sein und Verborgenheit.

Genauer: wie *aus* ihnen – als Nächstem und Ständigstem (Mächte) zu Sein und Wahrheit.

Der *Schein und Erscheinen* in ihnen als Kommend-Gehendes Sich-Zeigen, aber Sich und gerade die Dinge zeigen. *Diese* jenen verwachsen – aus ihnen bestehend.

10. Licht und Finsternis

»Da« und weg.

Das Dunkel verhüllt – scheidet uns ab von den Dingen – isoliert – Angst – Alleinsein – *läßt verschwinden und vergehen* – Schwund und Nichts – μή ὄν.

»weg«

Die Verklammerung im »Erscheinen« – das Sich zeigen – Offen/Wahrheit und Ab- Anwesenheit – Sein – Werden; Entstehen – Vergehen.

11. Die *ὁδὸς ἀληθῆς*

Wahre Weg –

1. richtige Weg –
2. ursprünglicher – der keine Wahrheit haben kann
3. weil da kein *νοεῖν* – *φάναι* möglich.

12. *Ἀλήθεια: δόξα*

und sein Begegnen in *φάος* – *νύξ*. Dieses Begegnen als »Erscheinen«.

Erscheinen aber als *umfangendes* – durchdringendes Geschehnis – nicht *Gegenstand* – *Bild*.

13. *Parmenides. ἀλήθεια – δόξα*

»Erscheinung«.

δόξα wird, weil Wahrheit »entgegen«gestellt, sogleich als »Wahn« gefaßt – d. h. als Falschheit, die vielleicht für Wahrheit gehalten wird.

Aber *δόξα* ist nicht notwendig *δόξα ψευδῆς* – sondern das, was das eine und andere sein kann – schwankt und zwar weil sie unbestimmtes Eigen-Wesen hat – *Ansicht* – Erscheinung.

Und zwar gehört sie zur *ἀλήθεια*.

Diese – hier auch nicht einfach das Gegenteil zu Falschheit – sondern das *Ursprünglichere* Wesen von Entdecktheit – *Un-verborgenheit*; aber auch nicht etwa das »absolute« unendliche.

Warum zu ihr *Erscheinung* gehört? Weil *Verborgenheit* und Sein und [Seiendes].

Das Seiende – je dieses und jenes – wie wir es nehmen und haben – ist *Sich-Zeigendes* – und abgeschnitten vom Sich-Zeigen als solchem – Auftreten – *Erscheinen!* – einen An-schein haben.

ἀλήθεια nicht etwa Ding an sich – ontisches Dahinter!

14. *ὀνόματα und σήματα. Sprache*

Ausbruch und Sprache – wie Sprache vereinzelt Anwesendes faßt – und doch wie Sprache ursprünglich zugleich die Abwesenheit zu bewahren vermag.

15. *Ἀλήθεια: δόξα und Sprache*

Sprache – über *ὀνόματα – σήματα!*

Ἀλήθεια: δόξα und λόγος.

16. *Ἀλήθεια: δόξα und Licht – Finsternis*

Licht – Helle – Durchsichtigkeit – Durchlässigkeit – Ausbruch – Raum.

*Ἀλήθεια: δόξα ————— Offenheit
Offenbar-keit.*

δόξα Licht – Schein und Erscheinen.

Sein und »Sehen« – Gegenwart

Sicht und Licht.

17. *Licht – Finsternis*

Licht erweitert

Grenze

Finsternis verengt.

18. Ἀλήθεια:δόξα – Erscheinung – Zerstreuung und λόγος

Diese *Zerstreuung* (*Zer-fahrenheit*) als Wesenscharakter der Erscheinung – Auftauchen da und dort und stehenbleiben vereinzelt. | πολλά!

Zerstreuung und Zerbrochenheit verlangt in sich schon Sammlung – weil sie aus Gesammeltheit, besser, Un-gebrochenheit herkommend.

λόγος: nicht sammeln *ontisch* – sondern Sammlung des Seienden *im Sein!*

λόγος und εἶναι – »Sammlung« – das *Ansichhalten* – Aufspeichern.

Sammlung und Bergung | bewahren und *behalten* – von sich aus – ergreifen – *Be-griff*.

19. [Fünf Sphären]

Stobäus: ↓ Aether
 ↓ feuerartiger Himmel
 ↓ Erdachse

Parmenides' fünf Sphären;

eine dunkle

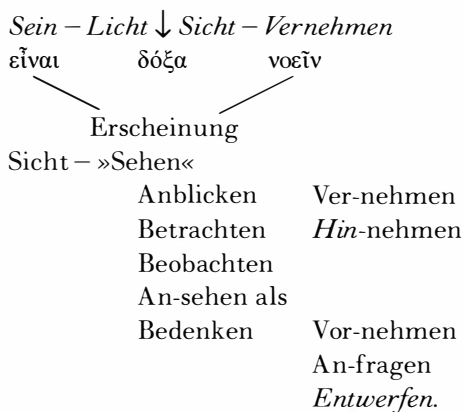
eine gemischte mit überwiegendem Erdstoff

eine *gleichmäßig* gemischte

eine gemischte mit überwiegendem Feuer

eine lichte – reine – (hält Umläufe und Ausscheidungen – Milchstraße – *Milch am Himmel* – *Weißes* [?] *von Lichtern*).

20. [Sein und Vernehmen]



21. Sein und »Raum« – Licht – Finsternis

Sein-lassen –

Durch-lassen – | »Durch« »Irre«

das Durch-lässige »διά«

das Durch-sichtige

gemeinsames Feld für Licht und Finsternis | Choephoren |

das Trübe und die Trübung

die erste Minderung des Durchsichtigen

erste *Raumerfüllung*

erster Ansatz zum Un-durchsichtigen – die *Trübe*

zarteste Materie

Gleichzeitige Verminderung des Lichtes und der Finsternis.

Das Licht aus Finsternis zu Licht: Rot – Gelb – Weiß.

Finsternis aus Licht zu Finsternis: Grün – Blau – Schwarz.

22. Irre – Licht und Sein

Licht – unsinnlich Geschautes

Farbe – sinnliche Darstellung von Licht

Licht und Finsternis

Unsinnliches | »Sein«

das *Lichte*

das *Lichte und die Irre*.

Weiß das Hellste, was wir kennen – *vergleichen* wir mit Licht – nicht = Licht.

Das Schwarze das Dunkelste, was wir kennen – *vergleichen* wir mit *Finsternis* – nicht = Finsternis.

23. Finsternis und Sein

Was ausruhen läßt | es finstert – *ver-finstern* – was *nichts unternehmen* läßt – keine *Vor-sicht* zuläßt – *Über-raschung enthält* – *droht* – *Verswinden* läßt und das *Nichts* – was das Seiende in sich aufnimmt.

Aber ist das Dunkel – nicht gerade auch »anwesend«?

24. Hell – Dunkel

»macht den Körper als Körper erscheinen, indem uns Licht und Schatten von der Dichtigkeit belehrt.«

Goethe, Farbenlehre, 852¹⁵

¹⁵ [Johann Wolfgang von Goethe: Naturwissenschaftliche Schriften. 1. Band. Zur Farbenlehre. Didaktischer Theil. In: Goethes Werke. Hrsg. i. A. der Großherzogin Sophie von Sachsen. II. Abtheilung. Bd. 1. Hermann Böhlau Verlag: Weimar 1890, S. 337.]

25. νύξ

Von den Kimmerien –

Odyssee, 11, 19¹⁴

ἀλλ' ἐπὶ νύξ ὀλοή τέταται δειλοῖσι βροτοῖσιν.

Aber die verderbende Nacht ist ausgespannt über die unseligen Menschen.

Sie läßt nichts auf und zum Vorschein (Sein) kommen.

26. ἐπίσταμαι

Odyssee, 13, 207

Bei der Ankunft des Odysseus auf Ithaka.

Nun *weiß ich nicht*, wohin mit den χρήματα.

Kenne mich nicht aus – übersehe es nicht.

27. ἔμμεναι

τήν [Ιθάκην] περ τηλοῦ φασὶν Ἀχαιίδος ἔμμεναι αἴης – Odyssee, 13, 249

Und dieses – sagen sie – *läge fern* vom achaischen Lande.

»Liegen« – »sein« – *vorhanden* (für sich dort bleiben).

Odyssee, 13, 294

οὐδ' ἐν σῆ περ ἐὼν γαίη

Selbst wo du in deinem Heimatlande »*bist*« – jetzt dich *aufhältst* (angekommen und im »da«).

τῷ σε καὶ οὐ δύναμαι προλιπεῖν δύστηνον ἔοντα – Odyssee, 13, 331

Wo du *unglücklich* bist – *verharren mußt* –

¹⁴ [Homeri Odyssea. Edidit G. Dindorf. Editio quinta correctior quam curavit C. Hentze. Teubner: Leipzig 1904.]

28. νοῶς

νοήμονες

οὐκ ἄρα πάντα νοήμονες οὐδὲ δίκαιοι – Odyssee, 13, 209

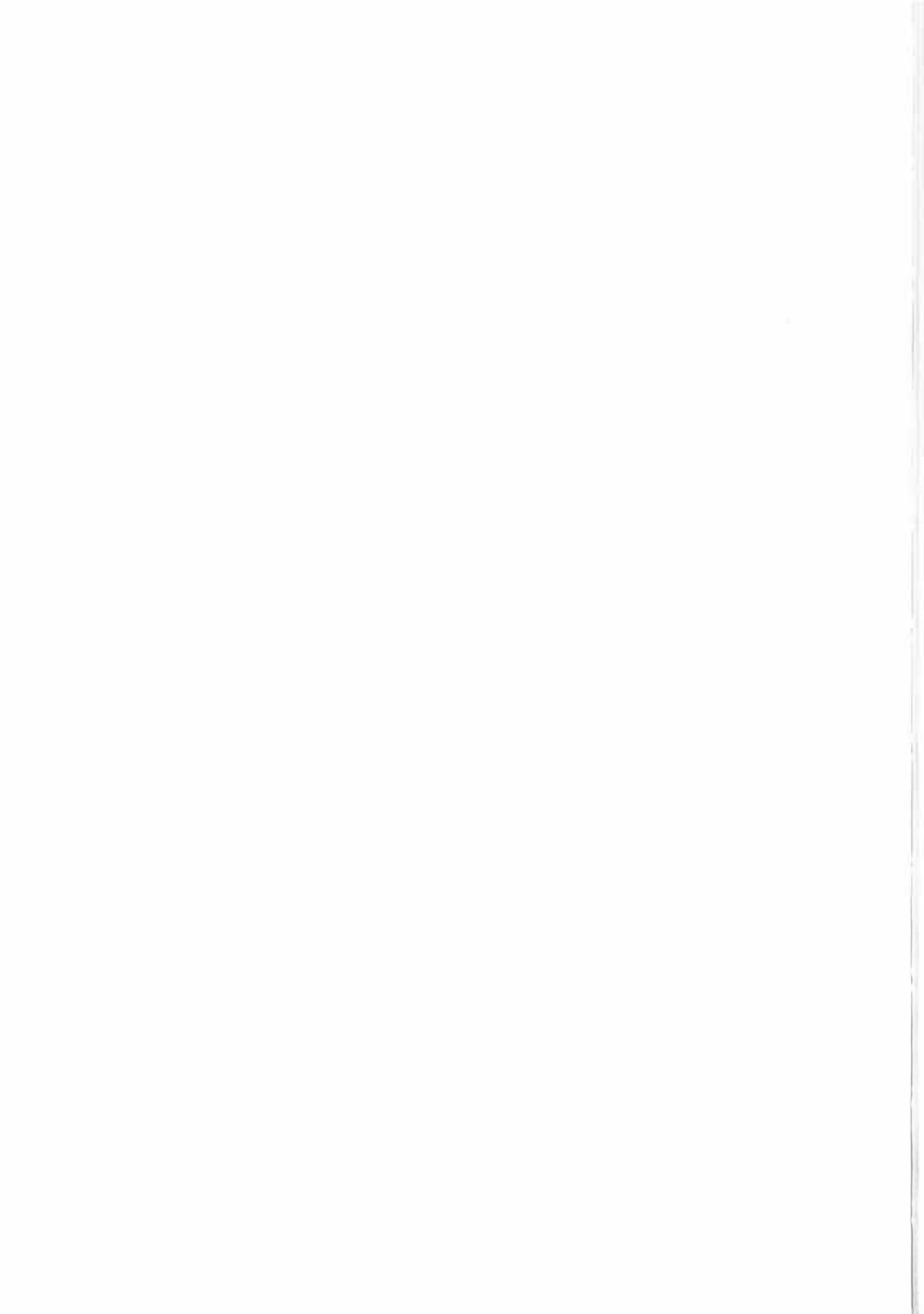
Achilles – den verwundeten Machaon.

τὸν δὲ ἰδὼν ἐνόησε ποδάρκης δῖος Ἄχιλλεύς – Ilias, 11, 599¹⁵Mit Auge fassen – Ver-nehmen – im *Auge* haben – Ab-sicht –
Gesinnung |Be-sinnung|.

ὄμμα τῆς ψυχῆς.

¹⁵ [Homeri Ilias. Edidit G. Dindorf. Editio quinta correctior quam curavit C. Hentze. Pars I. Teubner: Leipzig 1896.]

[III. WEGE
SEINSVERSTÄNDNIS
DIE DREI SÄTZE]



29. *Der verkehrte Einsatz zum »Zirkel« im voraus –
betrifft auch: Sein und óðós*

Zuweisung von Sein und Verstehen – man verlangt vom isolierten *Sein* her die Einsicht in die notwendige Zugehörigkeit des Verstehens zu ihm und umgekehrt – aber das Entscheidende ist gerade die Un-zuweisbarkeit einsichtig zu machen –

Von welchem Standort her – kann das geschehen (Temporalität)? Tut *das Parmenides*?

Oder finden wir nicht lediglich eine ständige dogmatische Berufung auf den *Ursatz*!

Aber die u. a. Berufung auf »Anwesenheit« *év unzureichend!*
wesensmäßig! und doch notwendig!

30. *Fragepunkte für die Gesamtinterpretation von VIII*

Der Zirkeleinwand – S. 45 u., 47 ob. – *Berufung auf Ursatz*: 8, 8 f.;
12 óντος ἐρήσει πίστιος ἰσχύς – *Formen* dieser Berufung:

Die Bezeichnung des dritten Weges

Zeit nicht älter als Sein | Zufällig |

Wenn Sein, dann durchaus ständig – herkunftslos. – (Parmenides – spricht er von *wenn?* vgl. 8, 11 – oder ist das u. a. mitgesagt ἢ – ἢ(*indirekter Beweis – aus negatio!* →) und warum?) Parmenides »schließt« nicht – als gibt es das Sein, sondern – also entweder das Sein überhaupt – oder gar nicht – nun gibt es aber Sein – also – durchaus ständig. –

Berufung worauf? ἔστιν γὰρ εἶναι – es gibt Sein! Grundentwurf – Ermächtigung – ἀλήθεια – [existo] – δίκη – Verfügung des Fuges – Verfügung = Fug geschehen – Einsatz ist entschlossen – zugleich *Ab-fall*.

Wenn Sein west, dann in der Wesenheit beständiger Anwesenheit; ständige Zurückweisung jedes Hin und Her *und jeglichen Nicht* (47 mi). Begründung?

Wie das Seiende im Ganzen? [Inbegriff]

»Begründung« des Ursatzes – 8, 13–15/ 16–18

»Begründung« des Wesenssatzes

»Begründung« des Zeitsatzes.

Sein ohne Nicht, weil nur Gegenwart, oder Sein nur Gegenwart, weil ohne Nicht – oder?

Steigerung der Fraglichkeit der Seinsfrage – (vgl. S. 48x) – (wo doch nur ständig dasselbe behauptet wird – scheinbar nur *ein* Gedanke und ein recht leerer im erscheinenden Abendbeginn).

31. [*Wesen des Seins*]

Alles Her ← und Hin → γένεσις – ὄλεθρος;

alles Hin und Her – τρέμειν;

alles her- qua Her-gestellt – erst;

alles – noch und erst | gegen;

alles weg und dazu | »Über«-gang;

alles ist nichtig und so *gegen* das *Wesen* und dieses – die *Schranke* – Fessel – *Zwang* –

alles – Un-wesen verstoßen;

für *erste reine* und so allein mächtige Ermächtigung und Wahrung des Wesens des Seins.

32. *Nicht blinde Berufung auf und Berufung des χρεών*

sondern freie Ermächtigung und damit / *Ausweisung*.

Aus-weisen als *Ermächtigung*.

Sehen – als *Er*-sehen und dementsprechend die Vor- und *Aufweisung*.

33. *Der eigentliche Weg*

als *Vor-* und *Durchbruch* – nicht ein vergnügter, ungestörter, immer beschwingter, in sich verlorener Aufschwung.

Ausbruch – *der erblickt.*

ἀ-λήθεια.

Ex-stasis.

34. *Schein des εἶναι*

ist das πάντα in einer bestimmten *Verfassung*.

35. *[Drei Wege]*

Wenn der II. Weg, der ganz aussichtslose, überhaupt erwähnt – weil eben entscheidend – gerade für das Verständnis vom III. – das *Fernhalten des Nicht* – bzw. was das *Nichtfernhalten* besagt.

Er *ist* weg – als *nicht* da!

Gehört zum Wissen um I.

36. *Das mittelbare Zeigen*

= notwendiger Umweg über den *dritten Weg*.

Auseinandersetzung mit diesem *nicht weniger anschaulich* – im *Gegenteil*.

Gewöhnlicher Begriff des *indirekten Beweises* – auch *nicht nur* negativ – aber nicht *ein Widerspruch*.

37. Ungemäßheit der Hinsicht durch γένεσις u.s.f.

γένεσις im griechischen Sinne verstanden und darum auch kein neuzeitlich indirekter Beweis im üblichen formal-logischen Sinne auf *Widerspruch* stoßend – sondern nur auf εὐν selbst.

Es wäre nicht es selbst – wodurch eben nur direkter der Aufweis – Umwendung des Erscheinens auf das Gegen-teil!

Vgl. bezüglich ἦν = ἔσται.

38. Was soll bewiesen werden –

Was soll bewiesen werden – | wie *das Sein ohne Auftauchen und Verschwinden* gezeigt wird: es kann dergleichen nicht haben – denn sonst wäre es nicht es selbst. Also *was ist es?*

Daher »denn sonst« gibt Anweisung, was es selbst ist – sein muß – genauer – *als was* hier entworfen.

Aber ist dieser Entwurf damit *selbst begründet*? Kann er *begründet werden und wie?*

Beweis – doch hier nicht als Ableitung aus »*Allgemeinem*« – nur *das Nichts*.

Indirekter Beweis – daß nichts anderes übrig bleibt – wenn Widerspruch vermieden werden soll. Aber – Widerspruch »folgt« erst und aus *Sein*.

Annahme des Gegenteils – Folge dieser Annahme? *Unmöglich* – Was Kriterium der Unmöglichkeit? *Widerspruch. Weshalb das Widersprechende* – nicht seiend Nichtsein. Was heißt dann Sein? εἶν.

ἀγένητον ein *Woher* – gibt es nicht – faktisch oder wesentlich.

Kraft wessen ~~erfolgt die Zurückweisung~~ des gemeinen Seinsverständnisses? Wo der *Halt?* (*Verhalten!*) Gründet sie auf etwas unmittelbar Aufweisbarem und geschieht dieser *Aufweis* zugleich mit oder gar durch die Zurückweisung?

Gibt es *endlos* Zurückweisbares oder nicht?

Wenn nicht, *wo die Grenze* | *von wo* aus die Eingrenzung gegeben? Von vornherein einsichtig.

Ist die »Unmöglichkeit« – besser *Un-gemäßheit* – von γένεσις und φθορά gegründet auf die Ungemäßheit des *Nichthaften*?

Und warum diese? *Vorausgesetzt – etwa auf Widerspruch?* – vgl. *Scheidung der Wege* – diese *Wegscheidung* – Folge der Wesensbestimmung von Sein. Dieses die Schranke?

Wider-spruch λόγος als Geschehnis-Spruch gegen Nicht und Schein.

Aber selbst *diese Bestimmung weshalb?* Weil νοεῖν = εἶναι. *Warum dieses?*

Alles an der unmittelbaren positiven Begründung des Grundsatzes als Ur-satz – als Grund-satz – die Grund-setzung und ihre »Logik« (NB. sind nicht gerade diese Grundsetzungen nur indirekt bewiesen – vgl. Aristoteles *Metaphysik* Γ¹⁶).

39. Beweise

Schon hier zu erwähnen – daß »*Beweise*« hier von *eigener* Art – hieraus zugleich so, daß wir im Durchgang durch sie – eben die *Hinsichten ver-nehmen* und auf sie eingehen und das »*Sehen*« zu vollziehen versuchen.

νοεῖν, λέγειν – *Er-fragen* – Ent-werfen – Beurteilen – und *doch* zugleich im Grunde ein Abfangen des *Anfangs*. In Temporalität vorgedrungen [?] – davon *Besitz genommen* – *gegründet* und *doch* nur qua G[ründung].

»*Beweis*« – was das heiße und solle.

Aufzeigen, Belegen; | Bewähren; | Begründen – | *Beweislast*; Verteilung derselben.

¹⁶ [Aristotelis *Metaphysica*. Recognovit W. Christ. Lipsiae in aedibus B.G. Teubneri 1886.]

40. Die ganze Methodik der Variationen des einen Themas

immer aus- und einschwingend aus immer derselben Mitte.

Das Beweisen als Aufweisendes Ausweisen »nur« das in sich gefestigte Vorweisen in – die Stätte des Seins (46).

Fug und Halt – ἀνάγκη – *Fessel und Schranke* – Grenze – Ende – Geschlossenheit.

41. Schluß

Mitgefragt die anfängliche Frage nach dem Sein – was da erfragt – ins Fragen gestellt.

Wiederversetzen in unsere Zwischenbetrachtung.

Seinsverständnis – Sinn – das »ist« – Sein und das Verstehen – *Sein und Werden*.

Ob nicht das Verstehen auf den Weg gelangt zum *ersten Begreifen* – zu einem Begreifen – als einem fragenden – die Frage von *Sein und Zeit*.

Und *Zeit* – |

42. [Der Hunger auf das Sein]

Nicht für uns Heutige, um *irgendwann satt* zu werden – sondern für die Künftigen, daß der Hunger auf das Sein wachse.

Nicht für uns – erst recht nicht für die *allgemeine Menschheit*.

43. Schluß

Der Beweis der Hin-sichten – ihn *verstehend* vollziehen heißt – in dieses Hinsehen – Wegführen – *eingehen*.

Grund und Boden fassen darin!

Sich-sagen – be-greifen – Seins-begriff; nur als solche *verste-*

hen!, die im Grunde ihres Wesens die Verfügung (δίκη u.s.f.) übernommen haben. Tragen und übernehmen!

Ex-sistite! D. h. *Seins-ermächtigung! Macht-spruch!!* Vgl. früher: Nicht unbedingt!

Nur – *wenn Existenz* – Freiheit – *aber auch dann!* die Frage – Sein = *Anwesenheit in Gegenwart?*

44. εἷν

die einfach-einzige-selbig einigende Einheit.

Gegenwart – Anwesenheit.

45. Zu D 7, zu S. 37

μη ἐόντα – Plural –

so genannt, was den Menschen gemeinhin das Seiende ist – *ist* eigentlich nicht; kein ἐόν – es *darf* und *kann* als solches *nicht* in Anspruch genommen werden. μή.

Und doch ist es wiederum *nicht einfach nichts*; und eben deshalb der *ständige Versuch*, es als *das* Seiende zu nehmen – ihm das Sein aufzuzwingen.

Das aber niemals möglich – denn das Sein – weist jegliches Nicht – von sich – und versagt sich solchem, was irgendwie *nicht-haft*.

Aber eben deshalb wird unumgänglich notwendig, sich darauf zu besinnen, *wie es nun um das steht*, das sich *weder* das Sein aufzwingen läßt, noch die Gleichsetzung mit dem Nichts erlaubt.

δόξα – Schein – *wie steht es um den Schein?*

Wenn das klar – dann zugleich die Warnung *begründet* und *einleuchtend* und *wirksam*.

ἀλλὰ ... νόημα.

Diese Frage steht sogleich am Anfang der *Philosophie*. Kein Sein ohne Schein und umgekehrt. Aber der Weg, das zu verstehen und gar zu begründen, weit.

46. Ur-satz –

nicht in seinem Gehalt als etwas, was wir wie einen Tatbestand zur Kenntnis nehmen – auch nicht dieses und dann wie Gefühliges und Sanftes anwenden auf die Existenz qua Persönlichkeit – sondern die *Gewalt* erfahren – unter seine *Macht* stellen – keine *dichterische* Ausschmückung – δίκη u.s.f.

47. [Vernehmen des Seins]

Wie Anwesenheit – das Hinsehen des *ἔν* bewährt – die verschiedenen Einheiten in ihrer Einheit.

Wie Gegenwart – diese Einheit wesen läßt – *Wesensermächtigung*.

Was diesen großen Schluß festigt, setzt als den *letzten Ruck* – das in sich selbst zurückgegangene *aus sich* verfügende Vernehmen des Seins.

Warum dieses zu seinem Wesen und in sein Wesen ermächtigt wird.

48. [Das Seiende und das Sein]

Anwesenheit – auch Beständigkeit ≠ Fortdauer.

Von – bis – dieses setzt *Anwesenheit* voraus.

Daraus nur – was in *Anwesenheit* *eingeht*.

| *Scheinendes* | aber nicht das *Sein* |

Seiend nur das Sein (Paradox).

Das *Seiende in das Sein* – alles Seiende bleibt hinter dem Sein – seinem Wesen zurück.

49. [Drei Sätze]

Ursatz: Sein – Vernehmen.

Wesenssatz: Sein schlechthin ohne Nicht.

Zeitsatz: Sein ein notwendiges Verhältnis zu Gegenwart.

50. *Sprache* –

über Seiendes – Scheinendes.

Nicht das *Sein* eigentlich zu sagen.

Sprache *und erstrecht* Grammatik.

51. *Das Wesen des Seins*

Wie west das Sein?

Welches ist das zugehörige Verstehen (Entwurf)?

Welches ist die Stimmung des Seinsentwurfes (Ermächtigung)?

Wie kommt Gestimmtheit zum Ursprung?

Wie ist all das Vorige *Eins* im Da-sein? (Temporalität)?

Wie ist der wesenhaft nicht anfängliche Anfang?

52. »*Das Sein*«

nicht irgend ein *Ding* – das wir dann angaffern könnten und sollten – nicht irgend ein *Verfahren* – das wir befolgen, um damit etwas herzustellen – sondern – ver-binden das er-dichtende – *bildende Bild*.

Das Sein *ist* Verstehen – und doch nicht – das Verstehen ist Sein – und doch nicht – sondern das Sein-Verstehen – je – also was?

»Sein« *immer mehr als* Sein – wenn dies als Begriffsinhalt oder dergleichen weg-gestelltes – weg-gemeintes Was.

Gegenwärtigen *als Gegenwärtigen der Anwesenheit.*

So zunächst im Anlauf und Ansatz des Anfangs.

Das *Erscheinenlassen* (und daher mit das Scheinen).

Ver-nehmen = hin-vor-nehmen qua: Er-scheinenlassen – d. h. *Erscheinung* als solche ermöglichen – als das, was *vor* allem um alles *steht!*

53. [Das »Theoretische«]

Wahrheit – Erkenntnis – Wissenschaft – das »Theoretische«.

εἶναι – ἀλήθεια – νοεῖν.

Erkennen – ein »defizienter Modus« – nämlich *innerhalb des alltäglichen Verhaltens zum Seienden.*

Dieses Verhalten zum »Seienden« aber hat bereits Auftrag des Sich-Einspielens mit Bekanntem – d. h. es ist *existent.*

Die »Defizienz« – macht als solche – von selbst Gebrauch vom »Theoretischen« im Sinne des zeigend schweigenden *Philosophischen.*

Über das volle Wesen der Wissenschaft kann nur aus der *Philosophie* entschieden werden – nicht durch direkte Aufnahme eines quasi vorhandenen »Theoretischen« – Gemeingültigen – das eben nur der Unbeteiligte [?] des *Gleichgültigen!* – auch nicht entschieden werden durch Umschlag aus Mythos! Wie nicht εὖν und Ἀλήθεια:δόξα.

Das nur dann freilich, wenn die Philosophie zuvor zu *ihren* Problemen zurückgebracht ist – d. h. das Problem der *Wahrheit* begriffen ist.

Wissenschaft – kann nie *selbst* sich auf sich selbst stellen oder sie täuscht sich.

Das sagt aber doch nicht – ihr an ihrer Strenge und Eigenbedeutung etwas abdingen – im Gegenteil – es sagt: ihre Strenge hiermit – den sogenannten »Primat des Theoretischen« – noch gar nicht erfassen.

Denn was heißt: »das Theoretische«?

54. Parmenides – Platon

Dem Schein das *Sein* erkämpfen – damit Sein notwendig verwandeln!

In welcher *Richtung*? κίνησις? Was besagt das?

Sackgasse – die Dialektik – notwendig?

Aristoteles δύναμις – ἐνέργεια?

55. Zu Parmenides (*Sein und Zeit*)

1) Anwesenheit kann aus keiner Abwesenheit (Vergangenheit – Zukunft) hergeleitet werden. / Darin überall sicher. | Vgl. Fragment 2! Im Gegenteil – auch *Abwesendes an-wesend* im Sein und als Sein.

2) aber – ist Sein nur Anwesenheit – *woher* dieser *Spruch*? Begründung? *Veranlassung*? Absenz – notwendig. *Wesenhafter Irrtum* – kein Fehler – sondern ein Irrtum, der mit der Irre bleibt? Und *doch* nicht dabei stehen bleiben.

56. ἀλήθεια – Göttlichkeit – vgl. 40b

Ursprung – Entborgenheit *und* Verborgenheit und Gewährung | aber auch *Schein*.

Dieses als Freigebende Befreiung.

voεῖν – λέγειν nicht Stellungnahme und Verhalten des Einzelnen qua *Fall* – sondern qua *Selbstheit*. Diese qua *Übernahme* der *Sammlung* des Entwurfs – ἔν. Einigung und Vereinzelung des *Einzelnen* qua All-einiger zurückgestellt ins Ganze. Ermächtigung des Wesens.

κρίσις λόγου.

Die *ständige Berufung auf voεῖν* und *Ur-satz* (was dieser eigentlich sagt!) Nicht auf Standpunkt, nicht auf groben Idealismus | sondern am Wesen *des Seins* selbst. Aber gerade das Vernehmen erste Instanz der Ausweisung von Wahrheit. Seins-Verständnis.

Wie es um das Sein zu stehen hat.

Ermächtigung des Wesens.

Gründet sicher ihren Grund und Ab-grund.

Ermächtigung als entbergendes ursprüngliches Vor-weisen und in sich notwendig Zurück-weisen – qua Übernahme der κρίσις und Auseinandersetzung.

57. *Sein das Fragwürdigste*

Gesetzt, daß *Existenz* – d. h. *Sein*!

Wenn das Fragwürdigste – dann sie *befragen* – also fraglich machen – die *höchste Fraglichkeit ausbilden*.

Das der *Grundakt des Erfragens* – *nicht* Ergebnisse!

Also *Verzicht*? Nein, umgekehrt – höchster Anspruch der Existenz *festhalten* – *statt aufgeben*!

58. »Das Sein«

nicht nur Stätte und Spielraum – sondern *Antwort* und Frage zuvor – das Fragen als Erfragen – Öffnen der Verwunderung – Verborgenheit *und* Entborgenheit – aber auch so nicht gefunden – was ich suche – das *Ein-räumende* und zugleich *Bildende*.

59. *Erfragen*

Suchen – das *Gesuchte erst gebildet*. Es ist nicht vor-gegeben oder gar *Entsprechendes* bekannt und doch nicht absolut neu!

Sondern – Suche ein *Verlassen* des »Früheren« – was früher? *Geborgenheit* – und jetzt *Un-geborgenheit* – *was damit?*

60. Sein nur in Seinsverständnis –

d. h. Sein als solches west.

Das *Wesen* und seine Wesenheit – diese aber als *Anwesenheit*.

Das Wesen qua Temporalität.

61. Erster Weg

das Hin-sehende Weg-sehen auf *An-wesen* – reine *Gegenwärtigung* reiner Anwesenheit.

Alles *Nichthafte* – Un-mäßige weg.

Die Grunderfahrung des »Da« als solchen – und *nur sie* in ihrer Übermacht gegen alles festgehalten.

»οὐσία« »Anwesen«.

Das »es ist« und nur was in ihm liegt – νοεῖν – λέγειν – Ansprechen – *Hervorrufen!*

62. [Gestimmtheit]

Das *verhaltene Staunen* vor dem Sein.

Der *Schrecken* vor dem *Nicht* | »Zerstreuung«.

Schrecken – *zurück vor* – (sich) *Versagen*.

Staunen – *Hin-gerissen* zu? – *verhaltenes* – Sagen – Sammeln.

Die Einheit dieser Gestimmtheit und ἀλήθεια.

Das *Erfragen*.

Übermacht des εἶν – was ihr *Schrecken vor dem Nicht*.

63. Ur-satz

Ur-griff → Ur-habe.

Ermächtigung des Wesens.

Sein west = Ermächtigung geschieht.

Der Mensch existiert eigentlich.

64. Fragment 8 – was ist das Sein?

Was allein demgemäß »Seiend«?

Was uns so vorkommt – demnach *Schein – nicht Nichts*.

Scheide: 1.) Sein – Nichts – *Nicht-sein und Sein* – wie mit dem Nicht kein Ernst gemacht wird.

Kugel und ihre »Grenze« | *Gegenwart* |

Gegenwart – Anwesenheit als solche hingestellt und als Maß *vernommen*.

Entwurf der Anwesenheit als solcher – und von *ihr* maßgebend zugleich Beseitigung alles *Nicht*.

Nur *gefolgerte Theorie*? Oder aus der Grundstellung hinausgesprochen das »Nicht« – eben erst und zugleich mit *vernommen* und zu »leicht« befunden.

65. Der erste Weg

Ein einziger »Gedanke« allerdings aber

1. in dieser Reinheit allgemein zu fassen
2. durchzuhalten und allseits zu sichern
3. und nur dieses Eine.

Das gerade entscheidend – es kann der Sache nach nur diese eine Wahrheit geben.

Diese eine Wahrheit aber ist zugleich die eigentliche – das *Wesen* der Wahrheit – und was heißt hier »Gedanke« –!

Einfall – oder – *Geschehnis des Anfangs – an-sich-halten – erfragen*.

66. νοεῖν

Hin-nehmen – An-blicken.

Vor-nehmen – Er-blicken.

Ver-stehen – als *Ent-wurf* – der suchend-dichtende-bildende Entwurf.

Und ursprünglich – a) *sich geben* lassen

b) sich *vor-holen* – *her-vor-bringen* – »bil-
den«.

Der Irrende – πλαγκτὸς νόος – wie und wo hier irren – das *Sich ver-greifen* – *ver-sehen* –

a) *doppelte δόξα*

b) gemäß dem Doppelwesen.

67. *Ursprung und Ermächtigung*

8, 28, die ursprüngliche entspringen lassende und zugleich weg-haltende Macht des νοεῖν.

68. [*Fügung und Wahrheit*]

Satzung θέμις

Fug δίκη

Zwang ἀνάγκη

und νοεῖν – ἀληθεύειν.

69. *Gegenwart und »Nicht«*

Reines Gegenwärtigen ohne Darbung und Nicht.

Gegenwart und das »Gegen«.

Das Nicht als *noch* nicht und nicht *mehr* – temporales *Nicht*.

Diese Gegenwart alles andere als die »Ewigkeit«.

70. [Sein und Schein]

Nach Vorgabe der Fragmente über den *Schein* – die Frage nach dem Sein als Fragen nach *Sein und Schein*.
Zugleich der Frage nach *Ἀλήθεια:δόξα* – im Ganzen – *Gründen des Grundes*.

Ist die Dreiheit der Wege gezeigt und auf Grund wovon?

Das Ganze ein »Zirkel«, vgl. S. 44.

Ausbruch – Anfang – Anbahnung.

Sein und Zeit

Sein und ... | heute?

Das »ist«.

Wo wir stehen?

Erst *Gesinnung und Wollen* – d. h. *Fragen*.

Zuerst Wege und auf ihnen Sein – Schein – Nichts und von diesen her – *nur* jene drei Wege. Notwendig – aber weshalb und was ist das – vgl. Sein und Zeit.¹⁰⁴

71. *Der erste Weg*

Welcher Entwurf vollzogen – eingehalten werden muß.

Was er in Reinheit sich vorzubilden und vorzuhalten hat.

Wie reine Anwesenheit in tiefster Gegenwärtigung ursprünglich offenbar werden muß und über alles Zurück und alles Zuvor übergängliches Hinweggreifen.

Erst *wo Sein da Schein* – aber notwendig?

Und was heißt dann Sein?

Wie beides temporal!

¹⁷ [Martin Heidegger: *Sein und Zeit*. GA Bd. 2. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1977.]

NACHWORT DES HERAUSGEBERS

Martin Heideggers hier herausgegebene Freiburger Vorlesung wurde im Sommersemester 1932 mit der Ankündigung »Der Anfang der abendländischen Philosophie, Di Fr 17–18« gehalten. Sie begann am 26. April und endete am 26. Juli. Das Manuskript besteht – wie für die Vorlesungen gewöhnlich – aus Folioblättern im Querformat, auf der linken Seitenhälfte mit dem fortlaufenden Text beschrieben, auf der rechten mit Einfügungen und Verbesserungen, Erweiterungen und zusätzlichen Anmerkungen versehen. Die Seitenzählung mit Unterordnungen geht bis 56, es handelt sich um 64 Seiten insgesamt. Außerdem enthält der Nachlaß eine ganze Anzahl von vorlesungsvorbereitenden und -begleitenden, unnummerierten Zetteln jeweils zu »*Anaximandros*« und »*Zu Parmenides*«. Darüber hinaus gibt es eine komplette Abschrift von Fritz Heidegger. Sein Bruder hat den zweimal kopierten Parmenides-Teil da und dort mit Randbemerkungen versehen, wobei sich eine frühere von einer späteren Kommentierung unterscheiden läßt. Wo mir Randbemerkungen wichtig erschienen, habe ich sie, mit [As¹] oder [As²] gekennzeichnet, in die Fußnoten übernommen. Schließlich haben sich zwei Mit- bzw. Nachschriften erhalten. Die eine in Form eines Typoskripts stammt von Eugen Fink (41 S.). Sie bringt lediglich den Anaximander-Teil. Das andere handschriftliche, die ganze Vorlesung enthaltende Zeugnis verdanken wir Helene Weiß (165 S.). Unter ihren Blättern befindet sich offenbar auch jene »Vervielfältigung« der Parmenides-Fragmente, von der Heidegger am Beginn des Parmenides-Teils spricht.

Neben der Transkription hatte der Herausgeber vor allem den dreiteiligen Aufbau der Vorlesung mit ihren vielfältigen Unterteilungen festzuhalten und in ein Inhaltsverzeichnis zu überführen. Sämtliche Fußnoten in eckigen Klammern stammen von mir. Die anderen geben auf den Manuskriptseiten stets rechts

befindliche Bemerkungen wieder, die nicht gut in den Gedankenfluß der Vorlesung eingefügt werden konnten. In dieser Ausgabe wird zum ersten Mal Heideggers Seitenzählung als eigenständige Zählung mitberücksichtigt. Für den Anhang wurde eine Auswahl von Zetteln getroffen, die sich am Zustand der jeweiligen Aufzeichnung orientierte. Bloße Stichwortlisten oder arg undeutliche Aufzeichnungen wurden nicht übernommen. Überhaupt war der Gesichtspunkt leitend, die Vorlesung als einen flüssig lesbaren Text einzurichten. Deshalb wurde da und dort Heideggers Zeichensetzung stillschweigend ergänzt. □ bedeutet »Manuskript«. Unterstreichungen in einem Zitat stammen von Heidegger.

Eine Besonderheit der Aufzeichnungen, die offenbar zur Vorbereitung der Vorlesung dienten, muß hier erwähnt werden. In verschiedenen Notizen taucht das Kürzel »Αλδο« oder »Aldo« auf. Durch eine Bemerkung am Rand einer Kopie der Vorlesungsabschrift von Fritz Heidegger ließ sich dieses Kürzel als »'Αλήθεια:δόξα« entschlüsseln. Mit dieser Zusammenziehung will Heidegger offenbar in betonter Weise auf die Einheit von 'Αλήθεια und δόξα – wahrscheinlich auch der sonst häufig getrennten Teile des Lehgedichts – hinweisen, wobei die Großschreibung des Wortes 'Αλήθεια auf einen Vorrang schließen läßt.

*

Die Vorlesung über den »Anfang der abendländischen Philosophie« stellt einen Einschnitt dar. Sie setzt sich von den vorangehenden Vorlesungen (über Platon und Aristoteles) ab und bereitet die folgenden vor. Vor allem eine Vorlesung wie die zur »Einführung in die Metaphysik« aus dem Sommersemester 1935 wird durch sie erhellt. Heidegger selbst hat darauf hingewiesen, daß »seit dem Frühjahr 1932« »in den Grundzügen der Plan« feststehe, »der in dem Entwurf ›Vom Ereignis‹ seine erste Gestalt«¹ gewinne. Zu diesem »Entwurf« gehört in wesentlicher Hinsicht

¹ Martin Heidegger: *Besinnung*. GA Bd. 66. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1997, S. 424.

die Unterscheidung eines »ersten« von einem »anderen Anfang«. Sie bildet ganz unmißverständlich den Grund der Anaximander- und Parmenides-Auslegungen.

Der Charakter der drei Vorlesungsteile ist unterschiedlich. Während sich Heidegger mit Parmenides bereits in der Vorlesung aus dem Sommersemester 1922² beschäftigte, interpretiert er hier den Anaximander-Spruch zum ersten Mal. Später hat er darauf hingewiesen, dass sich hinsichtlich der Auslegung bestimmter Wörter des Spruches ein »Mißverständnis geltend gemacht«³ habe. Sonst nimmt die spätere Abhandlung sowie der noch spätere Aufsatz über den »Spruch des Anaximander«⁴ auf die Vorlesung keinen Bezug. Die von Heidegger selbst so genannte »Zwischenbetrachtung« hebt sich von den Auslegungen der griechischen Fragmente auf besondere Weise ab. In ihr wird ein philosophischer Bedeutungsrahmen aufgebaut, in dem die Auslegungen erst ihren Sinn bekommen. Die mit einem Hölderlin-Vers eingeleitete Parmenides-Deutung bewegt sich sehr nah am überlieferten Schriftbestand und verfolgt mithin den Anspruch auf Vollständigkeit. Fragmente, die Heidegger von seinen späteren Auslegungen⁵ ausschließt, darunter insbesondere die über die δόξα, werden in die Interpretation einbezogen. Selbstkritisch heißt es zu Anfang in einer Randbemerkung: »Die Auslegung ist unzureichend, wenn gleich manches wesentlich gefaßt.«

Auf eine unmittelbare Wirkung seines Denkens auf eine Par-

² Martin Heidegger: Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik. GA Bd. 62. Hrsg. von Günther Neumann. Frankfurt am Main 2005, S. 209–231.

³ Martin Heidegger: Der Spruch des Anaximander. GA Bd. 78. Hrsg. von Ingeborg Schübler. Frankfurt am Main 2010, S. 158.

⁴ Martin Heidegger: Der Spruch des Anaximander. In: Holzwege. GA Bd. 5. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1977, S. 321–373.

⁵ Martin Heidegger: Parmenides. GA Bd. 54. Hrsg. von Manfred S. Frings. Frankfurt am Main 2/1992 sowie Martin Heidegger: Moira (Parmenides, Fragment VIII, 34–41). In: Vorträge und Aufsätze. GA Bd. 7. Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 2007, S. 235–262 sowie Martin Heidegger: Ἀληθείης εὐκυκλῆος ἀτρεμέεζ ἦτορ. In: Seminare. GA Bd. 15. Hrsg. von Curt Ohwadt. Frankfurt am Main 1986, S403–407.

menides-Auslegung hat Heidegger indessen selbst hingewiesen. In seiner Aufzeichnung zu den »Vorlesungen und Seminarübungen seit dem Erscheinen von ›Sein und Zeit«⁶ verweist er auf Kurt Riezlers »Parmenides«-Studie von 1934. In ihr bekennt Riezler zu Beginn, dass er »Martin Heideggers Einbruch in die Seinsfrage dankbar verbunden«⁷ sei. Unwahrscheinlich, daß Riezler Genaueres von Heideggers Auslegungen des Anaximander und des Parmenides wußte.

*

Der zunächst vorgesehene Herausgeber dieser Vorlesung war Professor Dr. Heinrich Hüni. Zu seinen Vorarbeiten gehört eine handschriftliche Übertragung des Manuskripts bis zur S. 24 (in der Seitenzählung des Manuskripts), eine handschriftliche Übertragung der ersten drei Seiten der Parmenides-Auslegung sowie die Besorgung der historischen Daten zur Vorlesung. Ich danke ihm dafür, daß er mir dieses Material zur Verfügung gestellt hat. Herrn Dr. Hermann Heidegger danke ich für die gemeinsam mit seiner Frau Jutta unermüdlich verfolgte Arbeit des Kollationierens und Korrigierens sowie dafür, daß er mir den Band zur Edition anvertraute. Herrn Professor Dr. Friedrich-Wilhelm v. Herrmann sei gedankt für die Mithilfe bei allen möglichen Editionsfragen sowie fürs Entziffern schwieriger Stellen. Was die weiteren Kollations- und Korrekturarbeiten betrifft, so danke ich meinem Freund Martin Berke sowie den Studenten und Studentinnen Christian Biehl, Philip Flock, Martin Seidensticker und Barbara Kowalewski. Herrn Privat-Dozent Dr. Alfred Dunshirn danke ich für eine altphilologische Mitteilung.

Düsseldorf, im Herbst 2011

Peter Trawny

⁶ Martin Heidegger: *Seminare Hegel – Schelling*. GA Bd. 86. Hrsg. von Peter Trawny. Frankfurt am Main 2011, S. 890.

⁷ Kurt Riezler: *Parmenides*. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1934 (= *Frankfurter Studien zur Religion und Kultur der Antike*, Bd. 5), S. 7.

