

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

II. ABTEILUNG: VORLESUNGEN 1923–1944

BAND 45

GRUNDFRAGEN DER PHILOSOPHIE

Ausgewählte »Probleme« der »Logik«



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

**GRUNDFRAGEN
DER PHILOSOPHIE**

AUSGEWÄHLTE »PROBLEME« DER »LOGIK«



VITTORIO KLOSTERMANN
FRANKFURT AM MAIN

Freiburger Vorlesung Wintersemester 1937/38
Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann

INHALT

VORBEREITENDER TEIL

DAS WESEN DER PHILOSOPHIE UND DIE FRAGE NACH DER WAHRHEIT

Erstes Kapitel

<i>Vordeutung auf das Wesen der Philosophie</i>	1
§ 1. Die künftige Philosophie und die Verhaltenheit als Grundstimmung des Bezuges zum Seyn	1
§ 2. Philosophie als das unmittelbar nutzlose, gleichwohl herrschaftliche Wissen vom Wesen des Seienden	2
§ 3. Fragen nach der Wahrheit des Seyns als herrschaftliches Wissen	5

Zweites Kapitel

<i>Die Frage nach der Wahrheit als Grundfrage</i>	7
§ 4. Wahrheit als »Problem« der »Logik« (Richtigkeit der Aussage) stellt den Ausblick auf das Wesen der Wahrheit	7
§ 5. Erörterung der Wahrheit aus der Grundfrage der Philosophie unter Einschluß der geschichtlichen Auseinandersetzung mit der abendländischen Philosophie. Nötigung und Notwendigkeit eines ursprünglichen Fragens	11
Wiederholung	13
1) Die Frage nach der Wahrheit als das Notwendigste der Philosophie im Weltalter der gänzlichen Fraglosigkeit	13
2) <i>Das Fragwürdige in der bisherigen Bestimmung der Wahrheit</i> (Wahrheit als Richtigkeit der Aussage) als das zur Wahrheitsfrage Nötigende	14
§ 6. Die überlieferte Bestimmung der Wahrheit als Richtigkeit	15
§ 7. Der Streit von Idealismus und Realismus auf dem gemeinsamen Boden der Wahrheit als Richtigkeit des Vorstellens	16
§ 8. Der Spielraum der vierfach-einigen Offenheit. Erster Hinweis auf das Fragwürdige in der überlieferten Bestimmung der Wahrheit als Richtigkeit	19
§ 9. Die Wahrheitsauffassung und die Wesensauffassung des Menschen. Die Grundfrage nach der Wahrheit	20

a) Die Bestimmung des Wesens der Wahrheit in ihrem Zusammenhang mit der Bestimmung des Wesens des Menschen . . .	20
b) Die Frage nach dem Grunde der Möglichkeit aller Richtigkeit als Grundfrage nach der Wahrheit	21
Wiederholung	22
1) Das Verhältnis von Frage und Antwort im Bereich der Philosophie	22
2) Die landläufige Bestimmung der Wahrheit als Richtigkeit des Vorstellens und die vierfach-einige Offenheit als frag-würdiger Grund der Möglichkeit der Richtigkeit des Vorstellens . .	23
c) Die Frage nach der Wahrheit als das Fraglichste unserer bisherigen und als das Fragwürdigste unserer künftigen Geschichte	25

HAUPTTEIL

GRUNDSÄTZLICHES ÜBER DIE WAHRHEITSFRAGE

Erstes Kapitel

<i>Die Grundfrage nach dem Wesen der Wahrheit als geschichtliche Besinnung</i>	27
§ 10. Die Zweideutigkeit der Frage nach der Wahrheit: das Suchen des Wahren – das Sichbesinnen auf das Wesen des Wahren . . .	27
§ 11. Die Wahrheitsfrage als Frage nach dem Wesen des Wahren: kein Fragen nach dem begrifflich Allgemeinen des Wahren	29
§ 12. Die Frage nach der Rechtmäßigkeit der geläufigen Bestimmung der Wahrheit als Ansatzstelle für den Rückgang auf den Grund der Möglichkeit der Richtigkeit	31
§ 13. Die Begründung der überlieferten Auffassung der Wahrheit in der Rückwendung auf ihre Herkunft	33
a) Die historische Betrachtung des Vergangenen	34
b) Die geschichtliche Besinnung auf das Zukünftige als den Anfang alles Geschehens	35
Wiederholung	37
1) Die Zweideutigkeit der Wahrheitsfrage. Das Wesen nicht das gleichgültige Allgemeine, sondern das Wesentlichste . . .	37
2) Die fragwürdige Selbstverständlichkeit der überlieferten Auffassung von der Wahrheit und die Frage ihrer Rechtmäßigkeit .	38
3) Zur Begründung der landläufigen Wahrheitsauffassung in der geschichtlichen Besinnung auf ihre Herkunft. Der Unterschied von historischer Betrachtung und geschichtlicher Besinnung	39

c) Die Gewinnung des Anfangs im Erfahren seines Gesetzes. Das Geschichtliche als die Erstreckung vom Zukünftigen ins Gewesene und vom Gewesenen ins Zukünftige	41
§ 14. Der Rückgang auf die aristotelische Lehre von der Wahrheit der Aussage als geschichtliche Besinnung	43
§ 15. Die Frage nach der aristotelischen Begründung der Richtigkeit der Aussage als des Wesens des Wahren	45
§ 16. Die Kehre der Frage nach dem Wesen des Wahren in die Frage nach der Wahrheit (Wesenheit) des Wesens. Die Frage nach der aristotelischen Auffassung der Wesenheit des Wesens	46
Wiederholung	49
1) Abwehr von drei Mißdeutungen der Unterscheidung zwischen historischer Betrachtung und geschichtlicher Besinnung. Wissenschaft und geschichtliche Besinnung	49
2) Der Weg von der Frage nach dem Wesen des Wahren zur Frage nach der Wahrheit (Wesenheit) des Wesens	56

Zweites Kapitel

<i>Die Frage nach der Wahrheit (Wesenheit) des Wesens</i>	58
§ 17. Geschichtliche Besinnung auf die aristotelisch-platonische Bestimmung der Wesenheit des Wesens	58
a) Die vier Kennzeichnungen der Wesenheit des Wesens bei Aristoteles	58
b) Das Wesen als das Wassein eines Seienden. Das Wassein als ἰδέα : das ständig Anwesende, das im voraus Gesichtete, der Anblick (εἶδος)	60
Wiederholung	63
1) Vier Kennzeichnungen der Wesenheit des Wesens bei Aristoteles. Das Wassein bei Platon: die ἰδέα als das im voraus Gesichtete, der Anblick	63
2) Zum Verständnis des im voraus gesichteten Wesens	65
§ 18. Die griechische Bestimmung des Wesens (Wassein) im Horizont des Verständnisses von Sein als beständiger Anwesenheit	67
a) Die Bestimmung des Wesens (Wassein) als Seiendheit (οὐσία) des Seienden. Verständnis des Seins als beständige Anwesenheit der Grund für die Auslegung der Seiendheit (οὐσία) als ἰδέα	67
b) Sicherung des griechischen Verständnisses der ἰδέα	68
§ 19. Das Fehlen einer Begründung der Wesensbestimmung des Wahren als Richtigkeit der Aussage bei Aristoteles. Die Frage nach der Bedeutung der Begründung	71
Wiederholung	74
1) Die Auffassung des Seins des Seienden als beständige Anwe-	

senheit der Grund für die Bestimmung des Wesens (ιδέα) als Wassein	74
2) Das Fehlen einer Begründung für die Ansetzung des Wesens und für die Kennzeichnung des Wesens des Wahren als Richtigkeit der Aussage. Die Bedeutung von Begründung	75

Drittes Kapitel

<i>Gründung des Grundes als Begründung der Wesenserfassung</i> . .	77
§ 20. Widersinn einer Begründung des Wesenssatzes über die Wahrheit als Richtigkeit durch Rückgang auf einen Tatsachensatz . .	77
§ 21. Erfassen als Hervor-bringung des Wesens. Erster Hinweis . . .	79
§ 22. Das Suchen nach dem Grund der Wesenssetzung. Geläufigkeit der Wesenskenntnis – Rätsel der Wesenserkenntnis (Wesenserfassung) und deren Begründung	81
§ 23. Das im voraus Zu-Gesicht-Bringen des Wesens (Wesenserfassung) als Hervor-bringung des Wesens aus der Verborgenheit ans Licht. Das Er-sehen des Wesens	83
§ 24. Das Er-sehen des Wesens als Gründung des Grundes. ὑπόθεσις als θεσις des ὑποκειμένου	86
Wiederholung	88
1) Erneute Besinnung auf das Vorgehen im ganzen: die Notwendigkeit des geschichtlichen Bezuges zur Geschichte des Wesens der Wahrheit	88
2) Die Abfolge der bisher vollzogenen Schritte von der Wahrheit als Richtigkeit der Aussage bis zur Wesenssetzung als Er-sehen und Grund-legung	91
§ 25. Die Unverborgenheit des Wasseins des Seienden als die der Wesenserfassung zugehörige Wahrheit. Gegründetheit der Richtigkeit der Aussage in der Unverborgenheit (ἀλήθεια)	94
§ 26. Die Unverborgenheit und die Offenheit des Seienden. Der Vorgang der Verschüttung des von den Griechen erfahrenen ursprünglichen Wesens der Wahrheit als Unverborgenheit des Seienden	98
Wiederholung	104
1) Das Er-sehen der Unverborgenheit des Seienden als der Grund für das Wesen der Wahrheit als Richtigkeit	104
2) Die ἀλήθεια der Griechen als die Offenheit. Der Wandel des Wahrheitsbegriffes von der Unverborgenheit zur Richtigkeit	105

Viertes Kapitel

<i>Die Notwendigkeit der Frage nach dem Wesen der Wahrheit aus dem Anfang der Geschichte der Wahrheit</i>	108
---	-----

§ 27. Das Einschwenken des kritischen Fragens nach der Wahrheit in den Anfang der Geschichte der Wahrheit als das Vorspringen in die Zukunft. Die ἀλήθεια als das von den Griechen Erfahrene, aber nicht Gefragte	108
§ 28. Die Herrschaft der Wahrheit als Richtigkeit über ihren Grund als Wesensfolge des Ausbleibens der Er-gründung des Grundes. Das Fragen nach der Offenheit als das Fragen nach der ἀλήθεια selbst	112
§ 29. Die griechische Erfahrung der Unverborgenheit als Grundcharakter des Seienden als solchen und das Nichtfragen nach der ἀλήθεια als solcher	116
Wiederholung	119
1) Der Grund für die Notwendigkeit der Frage nach dem Wesen des Wahren	119
2) Die ἀλήθεια als das Anfängliche und Fraglose der Griechen	120
§ 30. Das Standhalten in der den Griechen auferlegten Bestimmung als Grund für ihr Nichtfragen nach der ἀλήθεια. Das Nichtgeschehen als das im Anfang und durch ihn notwendig Einbehaltene	122
§ 31. Das Ende des ersten Anfangs und die Vorbereitung des anderen Anfangs	124
a) Unser Stand im Ende des Anfangs und die Forderung einer Besinnung auf den ersten Anfang als Vorbereitung des anderen Anfangs	124
b) Die Erfahrung des Endes und die Besinnung auf den Anfang der abendländischen Geschichte durch Hölderlin und Nietzsche	125
§ 32. Die den Griechen aufgegeben Bestimmung: das Denken anzufangen als Frage nach dem Seienden als solchem und als Erfahrung der Unverborgenheit als Grundcharakter des Seienden (ἀλήθεια, φύσις)	128
Wiederholung	132
1) Das Nichtfragen der Griechen nach der Unverborgenheit und die Notwendigkeit ihrer Aufgabe	132
2) Nietzsche und Hölderlin als Ende und Übergang in je anderer Weise	133
3) Die Aufgabe der Griechen: das Aushalten des ersten Anfangs	136
§ 33. Der Anfang des Denkens und die Wesensbestimmung des Menschen	137
a) Das Aushalten der Anerkenntnis des Seienden in seiner Seendheit und die Wesensbestimmung des Menschen als des Vernehmers des Seienden als solchen (νοῦς und λόγος)	137
b) Die Wandlung der anfänglichen Wesensbestimmung des	

	Menschen, Vernehmer des Seienden zu sein, zur Wesensbestimmung des Menschen als des vernünftigen Lebewesens . . .	140
§ 34.	Die Not und Notwendigkeit unseres Fragens nach der Unverbor- genheit selbst aus einem ursprünglicheren Begreifen des ersten Anfangs	142
	Wiederholung	144
	1) Strenge und innere Ordnung des Fragens im Unterschied zur Systematik eines Systems	144
	2) Die geschichtliche Besinnung auf die Notwendigkeit des ersten Anfangs und die Gewinnung der Maßstäbe für die Notwen- digkeit des eigenen Fragens nach der Wahrheit	146
	3) Ursprung der Auffassung des Menschen als des vernünftigen Lebewesens aus dem Nichtaushaltenkönnen des ersten An- fangs	148

Fünftes Kapitel

	<i>Die Not und Notwendigkeit des ersten Anfangs und die Not und Notwendigkeit eines anderen Fragens und Anfangens</i>	151
§ 35.	Die Not des Nicht-aus-und-nicht-ein-Wissens als eine Art des Seyns. Der unbetretene Zeit-Raum des Zwischen	151
§ 36.	Die Not des anfänglichen Denkens und ihr stimmendes Nötigen des Menschen in der Grundstimmung des Er-staunens (θαυμά- ζειν)	153
§ 37.	Der geläufige Begriff des Staunens als Leitfaden für die Besin- nung auf das θαυμάζειν als Grundstimmung	157
	a) Das Sichwundern und Verwundern	157
	Wiederholung	158
	1) Das Nichthafte der Not als das Nicht-aus-und-nicht-ein-Wis- sen. Das Woheraus und das Wohinein als das offene Zwischen der Unentschiedenheit des Seienden und Unseienden	158
	2) Das Nötigen der Not, ihr Stimmen als Versetzen des Men- schen in den Anfang einer Gründung seines Wesens	160
	3) Das θαυμάζειν als die Grundstimmung des anfänglichen abendländischen Denkens	162
	b) Das Bewundern	163
	c) Das Staunen und Bestaunen	165
§ 38.	Das Wesen des Er-staunens als der in die Notwendigkeit des anfänglichen Denkens nötigen Grundstimmung	165
	a) Im Er-staunen wird das Gewöhnlichste selbst zum Ungewöhn- lichsten	166
	b) Für das Er-staunen wird das Allergewöhnlichste von Allem und in Allem, überhaupt und irgendwie zu sein, zum Un- gewöhnlichsten	166

c) Das ins Äußerste gehende Er-staunen weiß keinen Ausweg aus dem Ungewöhnlichen des Gewöhnlichsten	167
d) Das Er-staunen weiß keinen Einweg in die Ungewöhnlichkeit des Gewöhnlichsten	167
e) Das Er-staunen im Zwischen der Ungewöhnlichkeit und des Gewöhnlichen	168
f) Ausbruch der Gewöhnlichkeit des Gewöhnlichsten im Übergang des Gewöhnlichsten zum Ungewöhnlichsten. Das einzig Er-staunliche: das Seiende <i>als</i> Seiendes	168
g) Das Er-staunen versetzt den Menschen in das Vernehmen des Seienden als des Seienden, in das Aushalten der Unverborgenheit	169
h) Das Er-staunen als Grundstimmung gehört selbst in das Ungewöhnlichste	170
i) Zergliederung des Er-staunens als Rückentwurf der Versetzung des Menschen in das Seiende als solches	171
j) Das Aushalten der in der Grundstimmung des Er-staunens waltenden Versetzung im Vollzug der Notwendigkeit des Fragens nach dem Seienden als solchem	171
Wiederholung	172
1) Abhebung der Grundstimmung des Er-staunens gegen verwandte Arten des Staunens	172
2) Schrittfolge der Kennzeichnung des Er-staunens als Weg zur Notwendigkeit des anfänglichen Fragens	173
k) Der Vollzug des Notwendigen: ein Leiden im Sinne der schaffenden Ertragsamkeit für das Unbedingte	175
l) Die <i>τέχνη</i> als Grundhaltung zur <i>φύσις</i> , in der sich die Bewahrung des Er-staunlichen (der Seiendheit des Seienden) entfaltet und festlegt. Die <i>τέχνη</i> hält das Walten der <i>φύσις</i> in der Unverborgenheit	177
m) Die im Vollzug der Grundstimmung des Er-staunens selbst liegende Gefahr ihrer Verstörung. Die <i>τέχνη</i> als Boden für die Umbildung der <i>ἀλήθεια</i> in die <i>ὁμοίωσις</i> . Der Verlust der Grundstimmung und das Ausbleiben der ursprünglichen Not und Notwendigkeit	180
§ 39. Die Not der Notlosigkeit. Wahrheit als Richtigkeit und die Philosophie (die Wahrheitsfrage) ohne Not und Notwendigkeit . .	181
§ 40. Die Seinsverlassenheit des Seienden als der verhüllte Grund der noch verhüllten Grundstimmung. Das Nötigen dieser Grundstimmung in eine andere Notwendigkeit eines anderen Fragens und Anfangens	184
§ 41. Die uns aufbehaltene Notwendigkeit: die Offenheit als Lichtung des Sichverbergens auf ihren Grund bringen – das Fragen nach dem Wesen des Menschen als des Wächters der Wahrheit des Seyns	187

ANHANG

DIE WAHRHEITSFRAGE	193
AUS DEM ERSTEN ENTWURF	195

I. Grundsätzliches über die Wahrheitsfrage

1. Das Nötigen der Not der Seinsverlassenheit im Erschrecken als der Grundstimmung des anderen Anfangs	195
2. Die Frage nach dem Wesen des Wahren als die Notwendigkeit der höchsten Not der Seinsverlassenheit	197
3. Die Wahrheitsfrage und die Seinsfrage	199
a) Die Entfaltung der Wahrheitsfrage als Besinnung auf den ersten Anfang. Die Wiedereröffnung des ersten Anfangs umwillen des anderen Anfangs	199
b) Die Wahrheitsfrage als Vorfrage für die Grundfrage nach dem Seyn	200

II. Der Vorsprung in die Wesung der Wahrheit

4. Die Frage nach der Wesung der Wahrheit als ursprünglich Geschichte-gründende Frage	201
5. Anzeige der Wesung der Wahrheit durch die kritische Besinnung und die geschichtliche Erinnerung	202
a) Vorbereitung des Sprunges durch Sicherung des Anlaufes und Vorzeichnung der Sprungrichtung. Die Richtigkeit als Ansatz zum Anlauf, die Offenheit als Sprungrichtung	202
b) Die Erfahrung der Offenheit im ersten Anfang als Unverborgenheit (ἀλήθεια). Die Fraglosigkeit der Unverborgenheit und die Aufgabe ihrer ursprünglicheren Wesenserfahrung aus unserer Not	204
6. Die Seinsverlassenheit als die Not der Notlosigkeit. Die Erfahrung der Seinsverlassenheit des Seienden als Not im Aufdämmern der Zugehörigkeit des Seyns zum Seienden und die Entscheidung	206
7. Anzeigender Entwurf des Wesens der Wahrheit aus der Not der Seinsverlassenheit	208
a) Die Offenheit als die Lichtung für das zögernde Sichverbergen. Das zögernde Sichverbergen als erste Kennzeichnung des Seyns selbst	209
b) Die Lichtung für das Sichverbergen als der tragende Grund für das Menschsein. Das Gründen des tragenden Grundes durch das Menschsein als Da-sein	211
c) Die Wahrheitsfrage und die Verrückung des Menschseins aus	

seiner bisherigen Standortlosigkeit in den Grund seines Wesens, Gründer und Wahrer der Wahrheit des Seyns zu werden . . .	214
d) Die Frage nach der Wesung der Wahrheit als Frage nach der Wesung des Seyns	217

*III. Die Erinnerung an den ersten Aufschein
des Wesens der Wahrheit als ἀλήθεια (Unverborgenheit)*

8. Die Erinnerung an das erste Wissen von der Wahrheit im Anfang der abendländischen Philosophie als Anweisung für das eigene Fra- gen nach dem ursprünglicheren Wesen der Wahrheit als Offenheit	219
9. Gliederung der geschichtlichen Erinnerung nach fünf Stufen der Besinnung	221
Beilage zu § 40	225
Beilage zu § 41	226
Nachwort des Herausgebers	229

VORBEREITENDER TEIL
DAS WESEN DER PHILOSOPHIE
UND DIE FRAGE NACH DER WAHRHEIT

ERSTES KAPITEL

Vordeutung auf das Wesen der Philosophie

§ 1. *Die künftige Philosophie und die Verhaltenheit als
Grundstimmung des Bezuges zum Seyn*

»Grundfragen der Philosophie« – das nimmt sich so aus, als gäbe es an sich »die Philosophie« und als würden dann aus ihrem Umkreis »Grundfragen« herausgegriffen. So ist es nicht und kann es nicht sein, sondern *durch* das Fragen der Grundfragen bestimmt sich erst, was die Philosophie sei. Weil es so steht, sind wir genötigt, im voraus anzudeuten, als was sich uns die Philosophie offenbaren wird, wenn wir fragen; d. h. wenn wir alles – nämlich Alles – auf dieses Fragen setzen und nicht etwa nur so tun, als ob wir fragten, indem wir unsere angeblichen Wahrheiten je schon zu besitzen meinen.

Diese kurze *Vordeutung* auf das *Wesen der Philosophie* hat lediglich die Aufgabe, unsere fragende Haltung auf die rechte *Grundstimmung* abzustimmen oder, vorsichtiger gesprochen, diese Grundstimmung zu einem ersten Anklang zu bringen. Doch: Philosophie, die strengste denkerische Arbeit des Begriffes, und – Stimmung? Wie geht beides zusammen, Philosophie und Stimmung? Allerdings; denn gerade wenn und weil die Philosophie das härteste Denken aus der reinsten Nüchternheit bleibt, entspringt sie aus und verweilt sie in einer höchsten Stimmung. Reine Nüchternheit ist ja nicht nichts, gar nur das Fehlen der Stimmung, auch nicht die bloße Kälte des starren

Begriffes, sondern die reine Nüchternheit des Denkens ist im Grunde nur das strengste Ansichhalten der höchsten Stimmung, jener nämlich, die sich geöffnet hat dem einen einzigen Ungeheuren: daß Seiendes *ist* und nicht vielmehr nicht ist.

Diese Grundstimmung der Philosophie, d. h. der *künftigen* Philosophie, nennen wir, wenn davon überhaupt unmittelbar etwas gesagt werden darf: die *Verhaltenheit*. In ihr sind ursprünglich einig und zusammengehörig: das *Erschrecken* vor diesem Nächsten und Aufdringlichsten, daß Seiendes ist, und zugleich die *Scheu* vor dem Fernsten, daß im Seienden und vor jedem Seienden das Seyn west. Die Verhaltenheit ist jene Stimmung, in der jenes Erschrecken nicht überwunden und beseitigt, sondern durch die Scheu gerade bewahrt und verwahrt ist. Die Verhaltenheit ist die *Grundstimmung des Bezuges zum Seyn*, in welchem Bezug die Verborgenheit des Wesens des Seyns das Fragwürdigste wird. Nur wer sich in das verzehrende Feuer des Fragens nach diesem Fragwürdigsten stürzt, hat ein Recht, von dieser Grundstimmung mehr als nur dies hinweisende Wort zu sagen. Wenn er dieses Recht errungen hat, wird er es nicht gebrauchen, sondern schweigen. Niemals aber darf die angezeigte Grundstimmung der Gegenstand eines Geredes werden, etwa nach jener beliebten und schnellfertigen Art, die jetzt feststellt, hier werde eine Philosophie der Verhaltenheit gelehrt.

§ 2. Philosophie als das unmittelbar nutzlose, gleichwohl herrschaftliche Wissen vom Wesen des Seienden

Je nach dem Tiefgang der Geschichte eines Volkes steht oder fehlt an seinem alles bestimmenden Anfang das Dichten des Dichters und das Denken des Denkers, die Philosophie. Ein geschichtliches Volk ohne Philosophie ist wie ein Adler ohne die hohe Weite des leuchtenden Aethers, darin seine Schwingen zum reinsten Schwung gelangen.

Die Philosophie ist etwas völlig anderes als die »Weltanschauung«, und sie ist grundverschieden von aller »Wissenschaft«. Die Philosophie kann von sich aus weder die Weltanschauung noch die Wissenschaft ersetzen; sie kann aber auch nie von hier aus abgeschätzt werden. Sie kann überhaupt an nichts anderem gemessen werden, es sei denn an ihrem eigenen bald leuchtenden, bald verborgenen Wesen. Die Philosophie leistet auch nichts, wenn wir sie daraufhin verrechnen, ob sie uns und was sie uns unmittelbar nützt.

Doch zur Eigenart des gewöhnlichen Meinens und »praktischen« Denkens gehört notwendig, daß es sich bei der Beurteilung der Philosophie immer verschätzt, sei es in der Weise einer Überschätzung, sei es nach der Art einer Unterschätzung. Die Philosophie wird überschätzt, sobald man von ihrem Denken eine unmittelbar nutzenbringende Auswirkung erwartet. Die Philosophie wird unterschätzt, sofern man in ihren Begriffen nur »abstrakt« (abgezogen und verdünnt) das wiederfindet, was schon der erfahrungsmäßige Umgang mit den Dingen handgreiflich sichergestellt hat.

Allein, echtes philosophisches Wissen ist nie der hinterherhinkende Nachtrag allgemeinster Vorstellungen über das ohnedies schon bekannte Seiende. Philosophie ist vielmehr umgekehrt das vorausspringende, neue Fragebereiche und Fragehinsichten eröffnende Wissen vom stets sich neu verbergenden Wesen der Dinge. Gerade deshalb ist dieses Wissen nie nutzbar zu machen. Es wirkt stets, wenn es wirkt, nur mittelbar, indem die philosophische Besinnung allem Verhalten neue Blickbahnen und allem Entscheiden neue Maßstäbe bereitstellt. Solches aber vermag die Philosophie nur dann, wenn sie ihr Eigentlichstes wagt, denkerisch dem Dasein des Menschen das Ziel aller Besinnung zu setzen und so in der Geschichte des Menschen eine verborgene Herrschaft aufzurichten. Wir müssen daher sagen: *Philosophie ist das unmittelbar nutzlose aber gleichwohl herrschaftliche Wissen vom Wesen der Dinge.*

Das Wesen des Seienden jedoch bleibt jederzeit das Frag-

-würdigste. Sofern die Philosophie unausgesetzt nur um die Würdigung dieses Frag-würdigsten durch ihr Fragen kämpft und dem Anschein nach niemals »Ergebnisse« zeitigt, bleibt sie dem auf Berechnung, Nutzung und Lernbarkeit versteiften Denken immer und notwendig *befremdlich*. Da die Wissenschaften, und zwar nicht nur die Naturwissenschaften, zunehmend und, wie es scheinen will, unaufhaltsam einer völligen »Technisierung« zustreben müssen, um ihren seit langem festgelegten Weg bis zu seinem Ende zu gehen, und da zugleich die Wissenschaften im Besitz des eigentlichen Wissens zu sein scheinen, vollzieht sich gerade *in* den Wissenschaften und *durch* sie die schärfste Entfremdung gegenüber der Philosophie und zugleich der vermeintlich überzeugende Nachweis ihrer Entbehrlichkeit.

(*Wahrheit und »Wissenschaft«*: Erst dann und jedesmal dann, wenn man sich im Besitz der »Wahrheit« glaubt, kommt es zur Wissenschaft und ihrem Betrieb. Die »Wissenschaft« ist die Verleugnung alles Wissens von der Wahrheit. Zu meinen, heute sei die »Wissenschaft« angefeindet, ist ein Grundirrtum: Noch nie ist es der »Wissenschaft« besser gegangen als heute, und es wird ihr noch besser gehen als bisher. Aber kein Wissender wird die »Wissenschaftler« beneiden – die erbärmlichsten Sklaven der neuesten Zeit.

Die Rücknahme der »Wissenschaft« in die Fragwürdigkeit (vgl. »Die Selbstbehauptung der deutschen Universität«) ist die Auflösung der neuzeitlichen »Wissenschaft«.)

§ 3. *Fragen nach der Wahrheit des Seyns als herrschaftliches Wissen*

Philosophie ist das nutzlose aber herrschaftliche Wissen vom Wesen des Seienden. Die Herrschaft gründet sich in der denkerischen Zielsetzung für alle Besinnung. Welches Ziel aber setzt unser Denken? Die Setzung des Zieles aller Besinnung hat nur dort und dann Wahrheit, wo und wann überhaupt ein solches Ziel gesucht wird. Wenn die Deutschen dieses Ziel suchen und solange sie es suchen, haben sie es auch schon gefunden. Denn *unser Ziel ist das Suchen selbst*. Das Suchen – was ist es anderes als das beständige In-der-Nähe-sein zum Sichverbergenden, aus dem jede Not uns zufällt und jeder Jubel uns befeuert. Das Suchen selbst ist das Ziel und zugleich der Fund.

Doch hier melden sich naheliegende Bedenken. Wird denn so nicht die endlose Ziellosigkeit zum Ziel gesetzt, wenn das Suchen das Ziel sein soll? So denkt der rechnende Verstand. Wird denn so nicht die Ruhelosigkeit und Unbefriedigung verewigt, wenn das Suchen das Ziel sein soll? So meint das nach raschem Besitz gierige Gefühl. Jedesmal erkennen wir, daß das Suchen die höchste Beständigkeit und Ausgewogenheit ins Dasein bringt – allerdings nur dann, wenn dieses Suchen selbst *eigentlich* sucht, d. h. am weitesten hinaus in das *Verborgenste* auslangt und alle bloße Neugier hinter sich gelassen hat. Und was ist verborgener als der Grund jenes Ungeheuren, daß Seiendes ist und nicht vielmehr nicht ist? Was entzieht sich uns mehr als das Wesen des Seyns, d. h. dessen, was in allem uns umwal tenden und tragenden, verfertigten und gelenkten Seienden das Nächste und Abgegriffenste und doch Ungreifliche ist?

Das Suchen selbst als das Ziel setzen, heißt: Anfang und Ende aller Besinnung festmachen im *Fragen nach der Wahrheit des Seyns* selbst – nicht dieses oder jenes Seienden oder alles Seienden. Die Größe des Menschen bemißt sich nach dem, was er sucht, und nach der Inständigkeit, kraft deren er der Suchende bleibt.

Solches Fragen nach der Wahrheit des Seyns ist herrschaftliches Wissen, ist Philosophie. Hier gilt das Fragen schon als Wissen, weil, je wesentlicher und entscheidender eine Antwort sein soll, die Antwort nichts anderes sein kann als der allerletzte Schritt in der langen Schrittfolge eines in sich gegründeten Fragens. Im Bereich des eigentlichen Suchens ist das Finden nicht das Aufhören des Suchens, sondern seine höchste Steigerung.

Diese Vordeutung auf das Wesen der Philosophie sagt uns freilich erst dann einiges, wenn wir in der fragenden Arbeit solches Wissen erfahren – deshalb »Grundfragen der Philosophie«. Welche Frage fragen wir hier?

ZWEITES KAPITEL

Die Frage nach der Wahrheit als Grundfrage¹

§ 4. Wahrheit als »Problem« der »Logik« (Richtigkeit der Aussage) stellt den Ausblick auf das Wesen der Wahrheit

Die *Aufgabe der Vorlesung* ist in einer doppelten Weise angezeigt, ohne daß hieraus ins Deutliche kommt, was da nun inhaltlich durchgesprochen wird. Um dieses zu wissen, gehen wir vom Untertitel aus. Darnach handelt es sich um die »Logik«. Nach dem Herkommen ist diese eine »Disziplin«, ein »Fach« der Philosophie, gesetzt, daß man die Philosophie selbst als ein »Fach« nimmt und dieses schulmäßig in Einzelfächer: Logik, Ethik, Aesthetik usf. aufteilt, durch die dann jeweils eine Reihe dazugehöriger »Probleme« umfaßt werden. »Probleme« – das Wort in Anführungszeichen dient uns als Benennung derjenigen Fragen, die nicht mehr gefragt werden. Sie sind als Fragen festgelegt, und es gilt nur, die Antwort zu finden, oder eher noch, bereits gefundene Antworten abzuwandeln, bisherige Meinungen darüber zusammen und in einen Ausgleich zu stellen. Solche »Probleme« sind daher besonders geeignet, echte Fragen zu verhüllen, bisher nie gestellte Fragen als befremdlich im voraus abzuweisen, ja überhaupt das Wesen des Fragens zu mißdeuten. Die sogenannten »Probleme« können sich daher leicht an die Stelle von Grundfragen der Philosophie setzen. Solche »Probleme« der Philosophiegelehrsamkeit haben dann von der Philosophie aus gesehen darin ihre merkwürdige Aus-

¹ Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit ist das Erwerben des *einzigsten Ziels*, das von sich aus über sich hinauswirft, als Wahrheit – des Seyns vom Wesen des Ereignisses. Es gilt nicht nur die Beseitigung der Ziellosigkeit, sondern vor allem die Überwindung des Widerwillens gegen jedes Ziel-suchen.

zeichnung, daß sie unter dem eindrucksvollen Anschein eines »Problems« das wirkliche Fragen im voraus und endgültig unterbinden.

Ein *solches* »Problem« der »Logik« soll hier erörtert werden. Das will sagen: Wir streben alsbald über das »Problem«, die festgefahrene Frage, und ebenso über die »Logik« als ein »Fach« der schulmäßig verödeten Philosophiegelehrsamkeit hinaus zu einem philosophischen Fragen in den Grund und aus dem Grunde. Daß wir aber von »Problemen« ausgehen, ist nötig, weil uns nur so die herkömmliche und deshalb auch uns selbst noch beherrschende Gestalt der von uns zu fragenden Frage sichtbar wird. Weil das Herkömmliche meist eine sehr lange Vergangenheit hinter sich hat, ist es nichts Beliebigen, sondern trägt in sich noch die Spur einer einstmaligen echten Notwendigkeit. Solche Spuren sind freilich erst zu sehen, wenn das Herkömmliche auf seinen Grund zurückgebracht ist.

Wir greifen ein »Problem der Logik« heraus, hinter dem eine noch ungefragte »Grundfrage der Philosophie« verborgen liegt. »Logik« ist der verkürzte Ausdruck von λογική επιστήμη. Das besagt: Wissen vom λόγος, und dieser verstanden als die Aussage. Inwiefern ist die *Aussage* das »Thema« der Logik, und wie ergibt sich hieraus der Aufbau dieses »Faches« der Philosophie? Das sei kurz erläutert, damit uns der Name »Logik« kein bloßer Titel bleibt.

Woher hat die Aussage – der Satz von der Art: »Der Stein ist hart«, »Der Himmel ist bedeckt« – einen solchen Rang, daß sie eigens zum Gegenstand eines Wissens, der Logik, gemacht wird? Die Aussage sagt über das Seiende aus, was es *ist* und wie es *ist*. So sagend ist die Aussage *auf* das Seiende *gerichtet*, und wenn die Aussage sich im Sagen *nach* dem Seienden *richtet* und ihr Gesagtes diese Richtung innehält und aus ihr her das Seiende vor-stellt, ist die Aussage *richtig*. Die *Richtigkeit* der Aussage – das bedeutet uns und von alters her die *Wahrheit*. Die Aussage ist also der Sitz und Ort der Wahrheit – aber auch der *Unwahrheit*, der Falschheit und Lüge. Die Aussage ist die

Grundform jenes Sagens, das entweder wahr oder falsch sein kann. Nicht als eine Art des Sagens und nicht als irgendein Wortgefüge, sondern als Sitz und Ort der Richtigkeit, d. h. der »Wahrheit«, ist die Aussage, der λόγος, ein hervorstechender »Gegenstand« des Wissens. Als dieser Ort der Wahrheit beansprucht er eine besondere Beachtung wiederum nur, weil die »Wahrheit« und der Besitz der Wahrheit ein betontes »Interesse« auf sich lenken. Der Mensch sucht die Wahrheit; man spricht vom »Willen zur Wahrheit«; man glaubt sich im Besitz der Wahrheit; man schätzt den »Wert« der Wahrheit. Nur weil die Wahrheit und ihr Besitz bzw. Nichtbesitz das Beunruhigende, Beglückende und Enttäuschende ist, nur deshalb findet im Grunde die Aussage als der Ort der Wahrheit eine besondere Beachtung, nur deshalb gibt es im Grunde dergleichen wie »Logik«. Wir sagen mit Bedacht »im Grunde«. Denn seit langem schon ist es anders und *gerade umgekehrt*. Seit langem gibt es Logik als ein Fach der Schulphilosophie, und zwar seit den Anfängen der Schule *Platons* – aber auch erst seitdem. Weil es die Logik als Erörterung des λόγος gibt, gibt es auch das »Problem« der »Wahrheit« als der ausgezeichneten Eigenschaft des λόγος. Das »Wahrheitsproblem« ist daher ein Problem der »Logik« oder, wie man in neuerer Zeit sagt, der »Erkenntnistheorie«. Die Wahrheit ist derjenige »Wert«, durch den eine Erkenntnis erst als Erkenntnis gilt. Als Grundform der Erkenntnis aber gilt das Urteil, der Satz, die Aussage – der λόγος. Erkenntnislehre ist daher immer »Logik« in dem genannten wesentlichen Sinne.

Doch wenn es auch übertrieben klingen mag, zu sagen: Das Wahrheits»problem« »gibt« es als »Problem«, weil es die »Logik« gibt und weil dieses Fach von Zeit zu Zeit wieder abgehandelt und in neuer Aufmachung dargeboten wird, so bleibt doch dieses unbestreitbar: Seit den Zeiten von *Platon* und *Aristoteles* ist die Frage nach der Wahrheit eine Frage der Logik. Darin liegt: Das Suchen nach dem, was die Wahrheit ist, bewegt sich auf den Bahnen und in den Blickrichtungen, die

mit dem Ansatz und dem Aufgabenkreis der Logik und deren Voraussetzungen festgelegt sind. Dieser Tatbestand läßt sich – um nur neuere Denker zu nennen – leicht aus den Werken von *Kant*, von *Hegel*, von *Nietzsche* belegen. Aber so gewiß für diese Philosophen, und überhaupt für die gesamte Überlieferung der abendländischen Philosophie, die Frage nach der Wahrheit eine Besinnung auf das Denken und den λόγος, somit eine Frage der »Logik« bleibt, so oberflächlich und verfälschend wäre die Behauptung, diese Denker hätten die Frage nach der Wahrheit *nur* gestellt bzw. eine Antwort darauf gesucht, weil es eine Logik gibt und weil diese die Behandlung einer solchen Frage verlangt. Denn vermutlich wird eine andere Sorge als nur die um eine Verbesserung oder Umgestaltung der »Logik« diese Denker zur Frage nach der Wahrheit geführt haben – eben jenes »Interesse«, das der Mensch an der Wahrheit nimmt, der Mensch als der dem Seienden Ausgesetzte und dergestalt selbst Seiende.

Aber vielleicht ist dieses »Interesse« an der Wahrheit, das auch dort wach sein kann, wo gar kein »Interesse« für »Logik« besteht, mit der Zeit durch die Herrschaft der Logik in eine ganz bestimmte Richtung gedrängt und in eine ganz bestimmte Gestalt geprägt worden. So steht es in der Tat. Auch dort, wo die Frage nach der Wahrheit nicht aus dem Interesse an der Logik entspringt, bewegt sich doch die Behandlung der Frage in den *Bahnen* der Logik.

Kurz gesagt: Die Wahrheit ist von alters her ein »Problem der Logik«, aber nicht eine Grundfrage der Philosophie.

Diese Tatsache wirkt sich auch dort und gerade dort am schärfsten aus, wo zuletzt in der abendländischen Philosophie am leidenschaftlichsten nach der Wahrheit gefragt wurde, bei *Nietzsche*. Denn *Nietzsche* geht erstens davon aus, daß wir die »Wahrheit« nicht haben, was offenbar die Frage nach der Wahrheit am dringlichsten macht; zweitens fragt er, was die Wahrheit »wert« sei; drittens fragt er nach dem Ursprung des »Willens zur Wahrheit«. Und dennoch – trotz dieses scheinbar

nicht mehr zu überbietenden »Radikalismus« des Fragens bleibt auch bei *Nietzsche* die Frage nach der Wahrheit in den Fesseln der »Logik« gefangen.

Aber ist denn das ein Übel? Es könnte sein, daß der Gesichtskreis *aller Logik* als Logik gerade den *Ausblick auf das Wesen der Wahrheit verstellt*. Es könnte sein, daß gar die Voraussetzungen aller Logik eine ursprüngliche Frage nach der Wahrheit nicht zulassen. Es könnte sein, daß die Logik nicht einmal in den Vorhof der Wahrheitsfrage gelangt.

Mit diesen Hinweisen sei jetzt nur angedeutet, daß das »Wahrheitsproblem« in einer langen Überlieferung steht, die schließlich die *Frage* nach der Wahrheit immer mehr von ihrem Wurzelboden abgedrängt hat, ja daß die Frage nach der Wahrheit überhaupt noch nicht ursprünglich gestellt ist. Sofern das neuzeitliche und das heutige Denken sich ganz in den Gesichtskreisen dieser Überlieferung bewegt, wird ihm ein ursprüngliches Fragen nach der Wahrheit nur schwer zugänglich, ja befremdlich sein, wenn nicht gar als närrisch erscheinen müssen.

§ 5. Erörterung der Wahrheit aus der Grundfrage der Philosophie unter Einschluß der geschichtlichen Auseinandersetzung mit der abendländischen Philosophie. Nötigung und Notwendigkeit eines ursprünglichen Fragens

Wenn wir im folgenden die Wahrheit nicht als ein »Problem der Logik« erörtern, sondern nach ihr *aus der Grundfrage der Philosophie* fragen, dann werden wir im voraus mit diesen Schwierigkeiten des Verständnisses und der Verständigung rechnen, d. h. wissen, daß das Fragen nach der Wahrheit heute die Auseinandersetzung mit der gesamten abendländischen Philosophie in sich schließt und ohne diese geschichtliche Auseinandersetzung auch nie in Gang gebracht werden kann. *Geschichtliche* Auseinandersetzung aber ist etwas wesentlich ande-

res als die *historisch* verrechnende Kenntnissnahme des bisher Vergangenen. Was geschichtliche Auseinandersetzung heißt, sollen wir im Vollzug des Durchdenkens der Wahrheitsfrage erfahren.

Die Frage nach der Wahrheit – selbst wenn die Antwort noch ausbleibt – klingt schon als Frage sehr anspruchsvoll. Denn stünde hinter solchem Fragen nicht ein Anspruch, um die Wahrheit in irgendeiner Weise doch zu wissen, dann bliebe dieses ganze Tun ein bloßes Spiel. Und dennoch: Größer als dieser Anspruch ist die Zurückhaltung, von der dies Fragen nach der Wahrheit durchstimmt sein muß. Denn es soll ja nicht ein feststehendes »Problem« wieder erörtert werden, sondern die Frage nach der Wahrheit soll als Grundfrage gefragt werden. Das bedeutet: Die Wahrheit soll erst aus dem Grunde als das *Frag-würdige gewürdigt* werden. Wer in der Haltung steht, ein Höheres zu würdigen, wird von aller Anmaßung frei sein. Gleichwohl behält das Fragen nach der Wahrheit, von außen gesehen, immer den Anschein einer Vermessenheit, Erstes und Letztes entscheiden zu wollen. Hier kann nur das rechte Fragen selbst und die Erfahrung seiner Notwendigkeit die gemäße Haltung erzwingen.

Aber gerade die *Notwendigkeit eines ursprünglichen Fragens* und damit eines Heraustretens aus dem Umkreis des herkömmlichen Wahrheitsproblems, mithin die *Nötigung* zu einer *anderen* Fragestellung angesichts der durch zwei Jahrtausende hindurch bewahrten Überlieferung – wie sollen wir dies erfahren? Warum kann und soll es nicht »beim Alten« bleiben, warum genügt uns die bisherige Bestimmung der Wahrheit nicht? Die Beantwortung dieser Fragen ist nichts Geringeres als schon der Rückgang in das ursprünglichere Wesen der Wahrheit, der doch durch unser Fragen erst in Gang gebracht werden soll. Gleichwohl können wir uns bereits durch eine einfache Besinnung auf die herkömmliche Auffassung der Wahrheit davon überzeugen, daß hier etwas Fragwürdiges vorliegt und ungefragt geblieben ist.

Wiederholung

1) Die Frage nach der Wahrheit als das Notwendigste der Philosophie im Weltalter der gänzlichen Fraglosigkeit

Wenn wir den heutigen Standort des Menschen auf der Erde metaphysisch – also nicht historisch und auch nicht weltanschaulich – zu bestimmen versuchen, dann muß gesagt werden, daß der Mensch beginnt, in das *Weltalter der gänzlichen Fraglosigkeit* aller Dinge und aller Machenschaften einzutreten – ein ungeheures Geschehnis, dessen Richtungssinn niemand festzulegen und dessen Tragweite keiner abzuschätzen vermag.

Nur das Eine ist sofort deutlich: In diesem Weltalter der völligen Fraglosigkeit wird die Philosophie als das fragende Herausrufen des *Fragwürdigsten* unausweichlich zum Befremdlichsten. Deshalb ist sie das *Notwendigste*. Das Notwendige hat seine mächtigste Gestalt im *Einfachen*. Das Einfache aber nennen wir jenes unscheinbar Schwerste, das, wenn es *ist*, jedermann sogleich und fortan als das Leichteste und Greiflichste erscheint und doch unantastbar das Schwerste bleibt. Das Einfache ist das Schwerste, weil das Vielfache die Zerstreuung erlaubt und begünstigt und alle Zerstreuung als Gegenspiel der Sammlung den Menschen auf seiner ständigen Flucht vor ihm selbst – will sagen vor seinem Bezug zum Seyn selbst – bestätigt und so entlastet und das Schwergewicht des Daseins aushängt. Das Vielfache ist das Leichte – auch dort, wo seine Besorgung scheinbar Mühe macht. Denn: Immer ist der Fortgang vom einen zum anderen Erleichterung, und gerade diesen Fortgang versagt das Einfache und zwingt zur ständigen und ständig sich bereichernden Rückkehr zu dem Selben. Nur wenn wir das Einfache wagen, kommen wir in den Spielraum des Notwendigen. Das Notwendigste der Philosophie – gesetzt, daß sie wieder das Befremdlichste werden muß – ist jene *einfache Frage*, durch die sie, die Fragende, zuerst zu sich selbst gebracht wird: *die Frage nach der Wahrheit*.

2) Das Fragwürdige in der bisherigen Bestimmung der Wahrheit (Wahrheit als Richtigkeit der Aussage) als das zur Wahrheitsfrage Nötigende

In ihrer bisherigen Behandlungsart ist die Wahrheitsfrage ein »Problem der Logik«. Soll aus diesem »Problem« – d. h. aus der *festgefahrenen Frage* – ein Fragen werden und soll dieses gleichwohl nicht beliebig und verzungen, sondern ursprünglich notwendig sein, dann müssen wir darauf trachten, die *Nötigung* zu der Wahrheitsfrage wirklich zu erfahren.

Die bisherige und überall in den verschiedensten Verkleidungen noch gültige Bestimmung der Wahrheit lautet: Wahrheit ist die Richtigkeit des Vorstellens des Seienden. Alles Vorstellen des Seienden ist ein Sichaussprechen über das Seiende, wobei der Ausspruch auch schweigend vollzogen werden kann und nicht der Verlautbarung bedarf. Die gebräuchlichste Weise des Sichaussprechens über das Seiende ist jedoch die *Aussage*, der schlichte Satz, der λόγος, und in diesem wird daher die Richtigkeit des Vorstellens – die Wahrheit – am unmittelbarsten angetroffen. Die Wahrheit hat ihren Ort und Sitz im λόγος. Die nähere Bestimmung der Wahrheit selbst wird demzufolge eine Aufgabe der Besinnung auf den λόγος – der »Logik«.

Was kann uns nun aber *nötigen*, die geläufige Umgrenzung der Wahrheit als Richtigkeit des Vorstellens zu einer *Frage* zu machen? Doch nur der vielleicht noch verborgene Umstand, daß die fraglose Bestimmung der Wahrheit als Richtigkeit etwas *Fragwürdiges* enthält, was *verlangt*, in die Frage gestellt zu werden. Man könnte hier einwenden, nicht alles Fragwürdige brauche zum Gegenstand einer Frage gemacht zu werden. Vielleicht; und deshalb wollen wir selbst erst nachsehen, ob und inwiefern in der geläufigen Bestimmung der Wahrheit als Richtigkeit einmal überhaupt etwas Fragwürdiges liegt, und ob zum anderen dieses Fragwürdige von solcher Art ist, daß wir es nicht ungewürdigt und d. h. unbefragt übergehen können –

gesetzt, daß wir den Anspruch erheben, über die Wahrheit mit anderen und mit uns selbst verständigt zu sein.

§ 6. Die überlieferte Bestimmung der Wahrheit als Richtigkeit

Eine Aussage bzw. die in ihr niedergelegte Erkenntnis ist wahr, sofern sie sich, wie man sagt, *nach* ihrem Gegenstand *richtet*. Wahrheit ist *Richtigkeit*. In der frühen Neuzeit noch und vor allem im Mittelalter heißt diese *rectitudo* auch *adaequatio* (Angleichung) oder *assimilatio* (Anähnlichung) oder *convenientia* (Übereinkunft). Diese Bestimmungen gehen auf *Aristoteles* zurück, mit dessen Philosophie die große griechische Philosophie zu ihrem Ende kommt. *Aristoteles* faßt die im *λόγος* (Aussage) beheimatete Wahrheit als *ὁμοίωσις* (Angleichung). Das Vorstellen (*νόημα*) gleicht sich an das an, was es zu erfassen gilt. Die vorstellende Aussage über den harten Stein und das Vorstellen überhaupt ist doch etwas »Seelisches« (*ψυχή*), »Geistiges«, jedenfalls nichts von der Art des Steins. Wie soll sich das Vorstellen diesem angleichen? Die Vorstellung soll doch nicht und kann auch nicht etwas Steinernes werden, und sie müßte im entsprechenden Fall einer Aussage über den Tisch hölzern und im Vorstellen des Flusses etwas Flüssiges werden. Dennoch – gerade das Vorstellen muß sich an das jeweilige Seiende angleichen, nämlich *als* Vorstellen muß es das Begegnende vor uns hinstellen und hingestellt halten. Das Vorstellen (d. h. das Denken) *richtet* sich nach dem Seienden, um es in der Aussage so erscheinen zu lassen, wie es ist.

Der Bezug des Vorstellens zum Gegenstand (*ἀντικείμενον*) ist die »natürlichste« Sache von der Welt, so daß man sich fast scheut, davon noch eigens zu reden. Deshalb vermag gerade der unverdorbene, durch »Erkenntnistheorie« nicht kopfscheu gemachte Blick auch gar nicht einzusehen, was an dieser Bestimmung der Wahrheit als Richtigkeit denn unrichtig oder auch nur fragwürdig sein soll. Gewiß – in den vielfachen Bemühun-

gen des Menschen um die Erkenntnis des Seienden begegnet sehr oft das Mißgeschick, daß wir das Seiende so, wie es ist, nicht treffen und uns darüber täuschen. Allein, auch die Täuschung gibt es ja nur dort, wo die Absicht, sich nach dem Seienden *zu richten*, vorwaltet. Einer kann den anderen nur dann täuschen, ihm etwas vor-machen, wenn der andere so, wie er selbst, im voraus schon in der Haltung des Sichrichtens nach . . . und im Absehen auf Richtigkeit sich bewegt. Auch in der Unrichtigkeit bleibt die Richtigkeit maßgebend. So ist in der Tat diese Bestimmung der Wahrheit als Richtigkeit samt ihrem Gegenteil, der Unrichtigkeit (Falschheit), sonnenklar. Weil diese Auffassung der Wahrheit offenbar ganz dem »natürlichen« Denken entspringt und entspricht, hat sie sich auch durch die Jahrhunderte hindurch erhalten und längst zu einer Selbstverständlichkeit verfestigt.

Wahrheit ist Richtigkeit, oder in der noch geläufigeren Fassung: Wahrheit ist die Übereinstimmung der Erkenntnis (des Vorstellens – Denkens – Urteilens – Aussagens) mit dem Gegenstand.

→ *Wahrheit*
 Richtigkeit
 rectitudo
 adaequatio
 assimilatio
 convenientia
 ὁμολογία
 → *Übereinstimmung*

§ 7. Der Streit von Idealismus und Realismus auf dem gemeinsamen Boden der Wahrheit als Richtigkeit des Vorstellens

Allerdings meldeten sich mit der Zeit Bedenken gegen diese Auffassung der Wahrheit, und zwar insofern, als man zu zweifeln begann, ob denn unser Vorstellen das Seiende selbst und

an sich überhaupt erreiche und nicht vielmehr in den Umkreis seiner eigenen Tätigkeit, also in den Bezirk der »Seele«, des »Geistes«, des »Bewußtseins«, des »Ich« eingeschlossen bleibe. Diesem Zweifel nachgebend, sagt man: Was wir in unserem Vorstellen erreichen, ist immer nur das von uns Vor-gestellte, somit selbst eine »Vorstellung«. Demnach besteht die Erkenntnis und die Aussage in der Vorstellung einer Vorstellung, somit in einer Verbindung von Vorstellungen. Dieses Verbinden ist eine Tätigkeit und ein Vorgang, der sich lediglich »in unserem Bewußtsein« abspielt. Man glaubt, mit dieser Lehre jene geläufige Bestimmung der Wahrheit als Richtigkeit »kritisch« gereinigt und überwunden zu haben. Allein, dieser »Glaube« ist ein Irrtum. Diese Lehre, wonach das Erkennen nur auf Vorstellungen (Vorgestelltes) sich beziehe, schränkt lediglich die Tragweite des Vorstellens ein, nimmt aber auch für das so eingeschränkte Vorstellen doch in Anspruch, daß es sich nach dem Vor-gestellten richte und *nur* nach dem Vorgestellten. Auch hier wird ein Maßgebendes vorausgesetzt, nach dem das Vorstellen *sich richtet* – auch hier ist Wahrheit als Richtigkeit aufgefaßt.

Man nennt diese Lehrmeinung, nach der sich unser Vorstellen *nur* auf das Vorgestellte, das perceptum, die *idea* bezieht, *Idealismus*. Die Gegenmeinung, nach der das Vorstellen die Dinge selbst (res) und was zu ihnen gehört (realia) erreicht, heißt seit dem Vordringen des Idealismus *Realismus*. Doch diese feindlichen Brüder, unter denen sich gern der eine über den anderen erhaben dünkt, sind sich, ohne es klar zu wissen, im Wesentlichen, d. h. in dem, was die Voraussetzung und Möglichkeit ihres Streites abgibt, völlig einig: daß der Bezug zum Seienden das Vorstellen desselben sei und die Wahrheit des Vorstellens in dessen *Richtigkeit* bestehe. Ein Denker wie *Kant*, der den Idealismus am tiefsten durchdacht, begründet und festgehalten hat, gibt im voraus zu, daß die Auffassung der Wahrheit als Richtigkeit des Vorstellens – als Übereinstimmung mit dem Gegenstand – unangetastet bleiben müsse. Der Realismus freilich bleibt andererseits in einem großen Irrtum

befangen, wenn er meint, daß demnach selbst *Kant*, der tiefste »Idealist«, ein Kronzeuge für den Realismus sei. Nein – aus jenem Festhalten *Kants* an der überlieferten Bestimmung der Wahrheit als Richtigkeit folgt nur und umgekehrt, daß der Realismus in der Bestimmung der Wahrheit als Richtigkeit des Vorstellens auf demselben Boden wie der Idealismus steht, ja gemäß einem strengerem und ursprünglicherem Begriff von »Idealismus« selbst Idealismus bleibt. Denn auch nach der Lehre des Realismus – des kritischen und des naiven – wird die res, das Seiende, auf dem Wege des Vorstellens, der idea, erreicht. Der Idealismus und der Realismus umschreiben daher die beiden äußersten Grundstellungen in der Lehre des Bezugs des Menschen zum Seienden. Alle bisherigen Lehren über diesen Bezug und seinen Charakter – die Wahrheit als Richtigkeit – sind entweder einseitige Ausformungen der äußersten Stellungen oder irgendwelche Spielarten der zahlreichen Vermischungen und Mischformen beider Lehrmeinungen. Der Streit aller dieser Meinungen kann noch ins Endlose weitergehen, ohne je zu einer Besinnung und Einsicht zu führen, weil es die Auszeichnung dieses unfruchtbaren Gezänkes ist, auf das Fragen nach dem Boden, auf dem sich die Streitenden bewegen, im voraus zu verzichten. Mit anderen Worten: Man hält überall die Auffassung der Wahrheit als Richtigkeit des Vorstellens für selbstverständlich, sowohl in der Philosophie als auch im außerphilosophischen Meinen.

Je einleuchtender und fragloser die geläufige Bestimmung der Wahrheit bleibt, um so einfacher wird das Fragwürdige in dieser Bestimmung sein müssen, gesetzt, daß sich solches in ihr verbirgt. Je einfacher dieses Fragwürdige ist, um so schwerer wird es werden, dieses *Einfache* einfach in seiner inneren Fülle zu fassen, einheitlich als Fragwürdiges, und d. h. Befremdliches, festzuhalten, um es in seinem eigenen Wesen zu entfalten und so in seinen verborgenen Grund zurückzugründen.

§ 8. *Der Spielraum der vierfach-einigen Offenheit. Erster Hinweis auf das Fragwürdige in der überlieferten Bestimmung der Wahrheit als Richtigkeit*

Wir müssen jetzt einen *ersten Hinweis auf dieses Fragwürdige* versuchen, um unserer Fragestellung überhaupt und auch nur vorläufig die Rechtmäßigkeit zu sichern. Besinnen wir uns: Wenn unser Vorstellen und Aussagen – z. B. im Satz »der Stein ist hart« – sich *nach* dem Gegenstand richten soll, dann muß doch dieses Seiende – der Stein selbst – zuvor zugänglich sein, um sich *für* das Sichrichten *nach* ihm als maßgebend offen darbieten zu können. Kurz: Das *Seiende*, in diesem Fall das Ding, muß offenliegen. Ja noch mehr: Offenliegen muß – um im Beispiel zu bleiben – nicht nur der Stein selbst, sondern auch der *Bereich*, den das Sichrichten *nach* dem Ding durchmessen muß, um an diesem vor-stellenderweise das abzulesen, was das Seiende in seinem So- und Sosein kennzeichnet. Überdies muß offenstehen auch der vor-stellende und vorstellend nach dem Ding *sich* richtende *Mensch*. Er muß offen sein *für* das, *was* ihm begegnet, damit es *ihm* begegne. Schließlich muß auch offen sein der Mensch *für* den Menschen, damit er, mitvorstellend das ihm in der Aussage Mitgeteilte, *mit* den anderen Menschen und aus dem Mitsein mit ihnen heraus nach demselben Ding sich richten und über die Richtigkeit des Vorstellens mit ihnen verständigt und einig sein kann.

In der Richtigkeit des aussagenden Vorstellens waltet somit eine *vierfache Offenheit*: 1. des Dinges, 2. des Bereiches zwischen dem Ding und dem Menschen, 3. des Menschen selbst für das Ding, 4. des Menschen zum Menschen.

Diese vierfache Offenheit aber wäre nicht, was sie ist und sein muß, wenn jede dieser Offenheiten je wieder gesondert gegen die andere abgekapselt wäre. Diese vierfache Offenheit waltet vielmehr als die *Eine* und Einheitliche, worin als seinem Spielraum alles Sichrichten nach . . . und jede Richtigkeit *und* Unrichtigkeit des Vorstellens ins Spiel kommt und im Spiel sich

hält. Fassen wir diese vielfache und doch einige Offenheit in den Blick, dann finden wir uns mit einem Schlag über die Richtigkeit und die dazugehörige Vorstellungstätigkeit hinaus in ein Anderes verwiesen.

Diese vielfach einige Offenheit waltet *in* der Richtigkeit. Die Offenheit wird durch die Richtigkeit des Vorstellens nicht erst erzeugt, sondern umgekehrt nur immer *als das schon Waltende übernommen*. Richtigkeit des Vorstellens ist nur möglich, wenn sie sich in dieser Offenheit als in dem sie Tragenden und Überwölbenden jeweils festsetzen kann. Die Offenheit ist der Grund und Boden und Spielraum aller Richtigkeit. Solange nun aber die Wahrheit als Richtigkeit gefaßt und die Richtigkeit selbst als etwas Fragloses und d. h. Letztes und Erstes genommen wird, bleibt diese Auffassung der Wahrheit – sie mag durch eine noch so lange Überlieferung immer wieder bestätigt sein – bodenlos. Sobald jedoch diese Offenheit als Ermöglichung und Grund der Richtigkeit in den wenn auch nur ahnenden Blick kommt, wird die Wahrheit, als Richtigkeit gefaßt, fragwürdig.

§ 9. Die Wahrheitsauffassung und die Wesensauffassung des Menschen. Die Grundfrage nach der Wahrheit

a) Die Bestimmung des Wesens der Wahrheit in ihrem Zusammenhang mit der Bestimmung des Wesens des Menschen

Man mag sich darüber wundern, daß diesem Grunde der Richtigkeit bisher niemals ernsthaft nachgefragt wurde. Aber dieses Versäumnis erweist sich als weniger seltsam, wenn wir bedenken, daß jener Bezug des Menschen zum Seienden, den man von alters her als das unmittelbare Vorstellen und Vernehmen begreift, in der menschlichen Erfahrung der geläufigste und deshalb naheliegendste zu sein scheint. Die Vorherrschaft dieses Bezuges des Menschen zum Seienden wurde alsbald so aufdringlich, daß mit Rücksicht auf ihn überhaupt das *Wesen des*

Menschen bestimmt wurde. Denn was besagt die alte und heute noch gültige Wesensumgrenzung des Menschen: animal rationale (ζῷον λόγον ἔχον)? Man übersetzt und d. h. man legt diese Bestimmung aus mit den Worten: Der Mensch ist das vernünftige Lebewesen; der Mensch ist ein Tier, aber das mit Vernunft begabte. Was heißt Vernunft, ratio, νοῦς? Wenn wir metaphysisch denken, wie es hier nötig ist, und nicht psychologisch, dann heißt Vernunft: das unmittelbare Vernehmen des Seienden. Die geläufige Definition des Menschen bekommt jetzt einen anderen Klang: der Mensch – jenes Wesen, das das Seiende vernimmt. Wir sind damit auf einen wichtigen, aber noch dunklen Zusammenhang verwiesen: daß die Geläufigkeit der *Wahrheitsauffassung als Richtigkeit* so alt ist wie die Geläufigkeit jener »Definition« des *Wesens des Menschen* – daß somit die Bestimmung des Wesens der Wahrheit abhängt von der jeweiligen Bestimmung des Wesens des Menschen. Oder sollte es gar umgekehrt sein, daß die Auffassung des Wesens des Menschen abhängt von der jeweiligen Auffassung der Wahrheit?

b) Die Frage nach dem Grunde der Möglichkeit aller Richtigkeit als Grundfrage nach der Wahrheit

Wir sind jetzt noch nicht imstande, darüber zu entscheiden. Genug – in der geläufigen Auffassung der Wahrheit als Richtigkeit hat sich etwas *Fragwürdiges* gezeigt. Dieses Fragwürdige ist wiederum von solcher Art, daß es als der *Grund der Möglichkeit aller Richtigkeit* anerkannt und entfaltet werden muß. Fragen wir nach diesem *Grunde* der Richtigkeit, dann fragen wir nach der Wahrheit im Sinne einer *Grundfrage*. So ist es keine Willkür und noch weniger eine leere Sucht, Bisheriges um jeden Preis anders zu gestalten, wenn wir uns bei der überlieferten Auffassung der Wahrheit als Richtigkeit endgültig nicht mehr beruhigen, sondern sie als Quelle der Unruhe erfahren.

Allein, dieser Hinweis auf die *Offenheit* als den Grund der Richtigkeit kommt noch ganz von außen her: Er kann nur sehr

vorläufig anzeigen, daß und inwiefern in der überlieferten Auffassung der Wahrheit etwas Fragwürdiges steckt.

Was dies nun eigentlich ist, das der Richtigkeit zugrunde liegt, wo und wie diese vielfache und doch einige Offenheit selbst ihr Wesen und ihren Bestand hat, bleibt dunkel. Deshalb vermögen wir auch nicht zu erklären, was es bedeutet, daß dieser Grund so selten und, wenn je, dann nur aus der Ferne geahnt wird. Wir können auch noch nicht ermessen, wohin der Mensch gelangt, wenn die Erfahrung dieses Grundes in ihrer ganzen Tragweite zum Tragen gebracht wird.

Ja, wir werden uns trotz allem darauf besinnen müssen, weshalb und wozu wir diesem Fragwürdigen nachfragen, wenn zwei Jahrtausende abendländischer Geschichte mit dieser Auffassung der Wahrheit ausgekommen sind.

Wiederholung

1) Das Verhältnis von Frage und Antwort im Bereich der Philosophie

Damit keine Mißverständnisse über diese Vorlesung sich festsetzen, die leicht die rechte Haltung der Mitarbeit verhindern könnten, sei kurz folgendes gesagt: Es werden hier keine ewigen Wahrheiten verkündet. Dazu bin ich weder imstande noch ermächtigt. Vielmehr handelt es sich um das Fragen, um die im wirklichen Vollzug zu erreichende Einübung des rechten Fragens. Das scheint wenig genug zu sein für den, der auf den Besitz von Antworten drängt. Aber mit dem *Verhältnis von Frage und Antwort* hat es im Bereich der Philosophie eine eigene Bewandnis. Es gilt, um im Bilde zu reden, einen Berg zu besteigen. Das gelingt nicht dadurch, daß wir in der Ebene des gewöhnlichen Meinens uns aufstellen und über diesen Berg Reden halten, um ihn auf diese Weise zu »erleben«, sondern der Aufstieg und die Gipfelnähe gelingt nur so, daß wir sogleich zu

steigen beginnen. Wir verlieren dabei zwar den Gipfel aus dem Blick und kommen ihm doch nur nahe und näher, indem wir steigen, wozu auch das Zurückgleiten und Abrutschen und in der Philosophie sogar der *Absturz* gehört. *Nur wer wahrhaft steigt, kann abstürzen.* Wie, wenn die Abstürzenden den Gipfel, den Berg und sein *Ragen* am tiefsten erfahren möchten, tiefer und einziger als jene, die scheinbar den Gipfel erreichen, wodurch er ihnen alsbald die Höhe verliert: zu einer Ebene und Gewöhnlichkeit wird? Man kann weder die Philosophie noch die Kunst und überhaupt keine schaffende Auseinandersetzung mit dem Seienden mit Hilfe des bequemen Rechenschiebers des gesunden Menschenverstandes und des angeblich gesunden und doch längst schon verbildeten und mißleiteten »Instinktes« beurteilen und ausmessen, sowenig wie mit dem leeren Scharfsinn des sogenannten »Intellektuellen«. Hier ist alles und das Einzige nur zu erfahren im Vollzug, in der Anstrengung des Steigens.

Wer nur einzelne Sätze aufschnappt, steigt nicht mit. Es gilt, die einzelnen Schritte und die Schrittfolge mitzugehen. Nur so erschließt sich die Sache, auf die wir uns besinnen, zu der wir hinwollen.

- 2) Die landläufige Bestimmung der Wahrheit als Richtigkeit des Vorstellens und die vierfach-einige Offenheit als fragwürdiger Grund der Möglichkeit der Richtigkeit des Vorstellens

Wir fragen die Wahrheitsfrage. Die *landläufige Bestimmung der Wahrheit* lautet: Wahrheit ist *Richtigkeit des Vorstellens*, ist Übereinstimmung der Aussage (des Satzes) mit der Sache. Wenngleich im Verlauf der Geschichte des abendländischen Denkens verschiedene Meinungen über das Erkennen und das Vorstellen aufgetreten sind und bis zur Stunde immer wieder sich bekämpfen und vermischen, ist in allen dieselbe Auffassung der Wahrheit als Richtigkeit des Vorstellens maßgebend. Die beiden Hauptmeinungen über das Erkennen und Vorstel-

len, der Idealismus und der Realismus, unterscheiden sich nicht in der Auffassung der Wahrheit, beide nehmen sie in gleicher Weise als eine Bestimmung des Vorstellens: der Aussage. Sie unterscheiden sich nur in der Ansicht über die Tragweite des Vorstellens: ob das Vorstellen die Dinge selbst – res, realia – erreiche (Realismus), oder ob das Vorstellen immer nur auf das Vorgestellte als solches bezogen bleibe – perceptum, idea – (Idealismus). So herrscht überall und ständig, trotz der scheinbaren Verschiedenartigkeit der logischen und erkenntnistheoretischen Standpunkte, Einmütigkeit über das, was Wahrheit ist: Richtigkeit des Vorstellens.

Aber in dieser selbstverständlichen Bestimmung der Wahrheit als Richtigkeit steckt etwas *Fragwürdiges*: jene *vierfach einige Offenheit* des Dinges, des Bereiches zwischen Ding und Mensch, des Menschen selbst und des Menschen zum Menschen. Wäre nicht diese Offenheit, dann könnte niemals ein Sichrichten des Vorstellens nach dem Ding vollzogen werden. Denn dieses Sichrichten nach . . . schafft nicht erst die Offenheit des Dinges und die Offenheit des Menschen für das Begegnende, sondern setzt sich gleichsam nur jedesmal neu in dieser schon waltenden Offenheit fest. Diese ist deshalb der Grund der Möglichkeit der Richtigkeit und *als dieser Grund* etwas der Frage und Nachfrage *Würdiges*. Was dieses nun eigentlich ist, worauf wir da hinweisen und was wir Offenheit nennen, bleibt zunächst dunkel. Dies könnte jetzt nur ein Grund mehr sein, das Fragen nach diesem Fragwürdigen sogleich wieder aufzugeben, zumal wenn wir uns daran erinnern, daß die abendländische Geschichte seit zwei Jahrtausenden mit der geläufigen Auffassung der Wahrheit ausgekommen ist.

c) Die Frage nach der Wahrheit als das Fraglichste unserer bisherigen und als das Fragwürdigste unserer künftigen Geschichte

Allein, es darf doch auch und muß in dieser Weltstunde gefragt werden, wohin dieses Abendland mit seiner Auffassung der Wahrheit schließlich gekommen ist. Wo stehen wir heute? Was und wo ist die Wahrheit? Haben wir über all den Richtigkeiten gar die Wahrheit verloren? Ist nicht das Abendland in eine Lage geraten, für die alle Ziele verhängt sind und alles Treiben und Drängen nur darauf geht, aus dieser Lage einen Ausweg zu finden? Wie anders sollen wir es *metaphysisch* begreifen, daß der abendländische Mensch entweder zur völligen Zerstörung des Bisherigen treibt oder aber zur Abwehr dieser Zerstörung?

Indes sind Auswege keine Entscheidungen. Entscheidungen im äußersten verlangen jedoch die Setzung jener Ziele, die allen Nutzen und jeden Zweck überragen und so allein mächtig genug sind, die Nötigung zu einem neuen Schaffen und Gründen zu verschenken. Entscheidungen als solche Zielsetzungen – zumal in der gekennzeichneten Lage – bedürfen der Gründung des Bodens und der Aufrichtung des Gesichtskreises, worauf und worin sie gefällt werden sollen.

Sind wir denn – und dies ist das für jene Entscheidung selbst Entscheidende – sind wir denn Willens und Wissens auch nur zum Allernächsten, zur *Vorbereitung* dieser Entscheidung?

Ist, im Lichte dieser Aufgabe gesehen, die Frage nach der Wahrheit nur ein »Problem der Logik«, oder ist die *Frage nach der Wahrheit* das *Fraglichste* unserer bisherigen und das *Fragwürdigste* unserer künftigen Geschichte? Für jeden, der Augen hat zu sehen, und dazu und vor allem für jeden, der sich der Bequemlichkeit entrissen hat, in der unschöpferischen Versteifung auf ein Bisheriges – etwa das Christentum – sich im Besitze der Heilmittel zu dünken, für jeden, der nicht zurück, sondern nach vorn, nicht zu einem »Fortschritt«, sondern in die verhüllte Zu-

kunft will, für jeden solchen ist die Aufgabe entschieden. Sie verlangt als das Erste und Ständigste und Letzte die *Besinnung*. Mit der Frage nach der Wahrheit – vorgefragt gleichsam in einer »akademischen« Vorlesung – versuchen wir einige Schritte solcher Besinnung.

Weil nun schon das vorläufigste Fragen nach der Wahrheit längst verworren, aus der Bahn geworfen und richtungslos geworden ist, bedarf es zuerst einer Besinnung auf das Grundsätzliche hinsichtlich der Wahrheitsfrage.

HAUPTTEIL

GRUNDSÄTZLICHES ÜBER DIE WAHRHEITSFRAGE

ERSTES KAPITEL

Die Grundfrage nach dem Wesen der Wahrheit als geschichtliche Besinnung

§ 10. Die Zweideutigkeit der Frage nach der Wahrheit: *das Suchen des Wahren – das Sichbesinnen auf das Wesen des Wahren*

Wir beginnen mit einer einfachen Besinnung. Sie führt in eine *geschichtliche* Besinnung, und diese läßt die Entfaltung der Wahrheitsfrage zur Besinnung auf ihre Notwendigkeit und deren Einzigartigkeit werden.

Die Wahrheitsfrage fragt nach der »Wahrheit«. Die Fragestellung ist so eindeutig, daß grundsätzliche Überlegungen über die Wahrheitsfrage als überflüssig erscheinen möchten. Nach der Wahrheit fragen heißt doch: die Wahrheit suchen. Und dies bedeutet: *das Wahre*, nach der obigen Verdeutlichung somit das Richtige über die Dinge und alles Seiende fest- und sicherstellen; das Richtige aber auch und vor allem im Sinne der Ziele und Maßstäbe, nach denen sich all unser Handeln und Verhalten richtet. Nach »der Wahrheit« fragen besagt: das Wahre suchen.

Aber wir meinen mit »*dem Wahren*«, das da gesucht wird, doch mehr als nur irgendwelche richtigen Feststellungen über beliebige Gegenstände. Wir meinen mehr als nur einzelne Anweisungen für das richtige Handeln. Das Wahre, was wir so nennen und was wir vielleicht mehr wünschen als suchen, be-

deutet uns aber auch nicht nur etwa die Summe aller richtigen Feststellungen und Anweisungen zum richtigen Handeln. Das Wahre suchen – damit meinen wir *jenem* Richtigen nachgehen, auf das *alles* Tun und Lassen und *alle* Beurteilung der Dinge im vorhinein abgestellt, Jenes, worauf unser geschichtliches Menschsein festgemacht ist. Das Wahre bedeutet uns da jenes, wofür wir leben und sterben. *Dieses* Wahre ist »die Wahrheit«.

Schon aus diesen kurzen Überlegungen entnehmen wir, daß das Wort »Wahrheit« nicht eindeutig ist. Es meint das Wahre und hier wiederum zunächst das jeweils und beliebig Richtige im Erkennen und für das Handeln und die Haltung, und dann im betonten Sinne jenes, worauf alles ankommt und von wo aus alles sich regelt und entscheidet.

Aber auch wenn wir diese Mehrdeutigkeit beachten, in der hier vom Wahren und der Wahrheit die Rede ist, können wir gleichwohl, und zwar mit Recht, behaupten, daß bei diesem Suchen nach dem Wahren – auch wenn wir jenes entscheidend Wahre meinen – noch gar nicht nach der *Wahrheit* gefragt wird. Sofern wir nämlich bedenken, daß die Wahrheit dasjenige ist, was ein Wahres zum Wahren macht und jedes einzelne Wahre zum Wahren bestimmt, das es ist. So, wie Klugheit jenes ist, was alle Klugen als solche auszeichnet, meint streng gedacht die Wahrheit jenes, was alles Wahre zu solchem bestimmt. Dieses alles Einzelne im Allgemeinen Bestimmende nennt man seit langem das *Wesen*. Durch dieses wird jegliches in dem, *was* es ist, eingegrenzt und gegen anderes abgegrenzt. Die *Wahrheit* besagt soviel wie das Wesen des Wahren. Wahrheit umfaßt jenes, was ein Wahres als ein solches auszeichnet, so, wie »Geschwindigkeit« dasjenige angibt, was ein Geschwindes zu einem solchen bestimmt. Nach der *Wahrheit* fragen heißt jetzt nicht mehr: *ein Wahres* oder *das Wahre* suchen, sondern das *Wesen*, d. h. die allgemeinen Eigenschaften eines jeglichen Wahren umgrenzen. Damit stoßen wir erst auf die *entscheidende Zweideutigkeit* in der Rede von der »Wahrheitsfrage«.

§ 11. *Die Wahrheitsfrage als Frage nach dem Wesen
des Wahren: kein Fragen nach dem begrifflich Allgemeinen
des Wahren*

Nach der Wahrheit fragen kann heißen: 1. das Wahre suchen, 2. das Wesen alles Wahren umgrenzen. Welche von diesen beiden Weisen, die Wahrheitsfrage zu fragen, die dringlichere und gewichtigere ist, wird man leicht herausfinden. Offenbar das Suchen nach dem Wahren und vor allem im Sinne des alles regelnden und entscheidenden Wahren. Dagegen erscheint das Fragen nach der Wahrheit, d. h. nach dem Wesen des Wahren, als etwas Nachträgliches, ja sogar Überflüssiges. Denn das Wesen im Sinne des Allgemeinen, das jeweils für das viele Einzelne gilt, wie z. B. die allgemeine Vorstellung Haus für alle wirklichen und möglichen Häuser, dieses Allgemeine wird gefaßt und ausgesprochen im *Begriff*. Wer den bloßen Begriff von etwas denkt, sieht gerade weg vom einzelnen Wirklichen. Wenn wir jedoch das Wahre wollen und suchen, dann trachten wir nicht nach der Wahrheit im Sinne des bloßen Begriffes, dem jedes Wahre als Wahres eingeordnet werden kann; wenn wir das Wahre suchen, wollen wir jenes in Besitz bringen, worauf unser geschichtliches Menschsein gesetzt und wovon es durchherrscht und wodurch es über sich erhöht ist. Jede echte Haltung des Menschen, die im Wirklichen steht und das Wirkliche umschaffen, von der Stelle bringen und zu höheren Möglichkeiten befreien will, wird daher zu der eindeutigen Forderung kommen, die sich kurz so ausdrücken läßt: *Wir wollen das Wahre, was kümmert uns die Wahrheit.*

Sofern wir aber hier *philosophisch* fragen und Philosophie das Wissen vom Wesen der Dinge ist, haben wir uns schon anders entschieden. Philosophierend besinnen wir uns auf das *Wesen* des Wahren, wir verweilen bei dem, was jene, die das *Wahre* wollen, gerade nicht kümmert. Und so müssen sie, die das Wahre wollen, unser Vorhaben als abseitig und unnütz zurückweisen. Nicht umsonst, vielmehr in der Voraussicht auf

diese Zurückweisung unseres Vorhabens, wurde gleich eingangs gesagt, die Philosophie sei das unmittelbar nutzlose Wissen. Für die richtige Abstellung wirtschaftlicher Schwierigkeiten, für die richtige Hebung und Sicherung der Volksgesundheit wird unsere Besinnung auf die Richtigkeit und Wahrheit selbst nichts leisten, auch nicht für die richtige Steigerung der Geschwindigkeit der Flugzeugmotoren, auch nicht für die richtige Verbesserung des Radioempfängers und ebensowenig für die richtige Anlage von Unterrichtsplänen an den Schulen. All diesen Dringlichkeiten des täglichen »Lebens« gegenüber versagt die Philosophie. Ja noch mehr: Da sie doch nur nach dem Wesen des Wahren fragt und nicht das Wahre selbst bestimmt, wird sie auch nichts über das entscheidende Wahre ausmachen können. Sie ist das *unmittelbar nutzlose* Wissen – und doch noch etwas anderes: das *herrschaftliche* Wissen.

Wenn es so steht, dann könnte das Wissen vom Wesen des Wahren, also von der Wahrheit, vielleicht doch noch eine Bedeutung in sich tragen, und gar eine solche, die über jeden Nutzen hinausreicht. Aber wie soll das Wesen als der allgemeine Begriff von etwas einen herrschaftlichen Rang gewinnen können? Was ist schattenhafter und deshalb ohnmächtiger als ein bloßer Begriff?

Hier bleibt indes noch eine Frage, die vielleicht sogar mit der Wahrheitsfrage als der Frage nach dem Wesen des Wahren auf das innigste zusammenhängt: ob wir denn das *Wesen* von etwas hinreichend bestimmt haben, wenn wir es mit dem *Begriff* gleichsetzen. Vielleicht ist das Wesen des Wahren, also die Wahrheit, gar nicht gefaßt, wenn wir uns nur im allgemeinen jenes vorstellen, was jeglichem Wahren als solchem durchgängig zukommt. Vielleicht ist das Wesen des Wahren, also die Wahrheit, nicht das Gleichgültige gegenüber dem Wahren, sondern sein Wesentlichstes. Dann wäre das eigentliche und entscheidende Wahre, auf das alles gesetzt werden muß, gerade dies *Wesen* des Wahren, die Wahrheit selbst. Dann wäre jene vermeintlich wirklichkeitsbefflissene Stellungnahme – wir wol-

len das Wahre, was kümmert uns die Wahrheit – ein großer Irrtum – *der* Irrtum der Irrtümer und der bisher längste aller Irrtümer. Gesetzt, daß die Wahrheit das Wahre ist, dann wird unsere Wahrheitsfrage als die Frage nach dem Wesen des Wahren, falls ihr rechter Vollzug glückt, kein Spiel mit leeren Begriffen.

§ 12. Die Frage nach der Rechtmäßigkeit der geläufigen Bestimmung der Wahrheit als Ansatzstelle für den Rückgang auf den Grund der Möglichkeit der Richtigkeit

Daß wir uns nicht in das leere Gezänk um die bloße Definition des Begriffes der Wahrheit einlassen, sondern auf Wesentliches stoßen wollen, zeigt sich darin, daß wir sogleich die landläufige Auffassung der Wahrheit verlassen und versuchen, auf einen Grund zu kommen, in dem die Bestimmung der Wahrheit als Richtigkeit gegründet ist. Durch einen solchen *Rückgang auf den Grund* – auf das der Frage Würdige – stellen wir die bisherige Bestimmung der Wahrheit in Frage und machen uns so von ihr frei.

Aber – machen wir uns wirklich frei? Binden wir uns nicht erst recht an diese Wesensumgrenzung, und dies so sehr, daß wir sie für uns zu dem Verbindlichen machen? Reden wir uns doch nichts vor. Beim *Rückgang auf jene Offenheit*, durch die alle Richtigkeit erst möglich wird, setzen wir doch voraus, daß es mit der Bestimmung der Wahrheit als Richtigkeit selbst doch seine Richtigkeit habe. Ist dies denn schon erwiesen? Die Kennzeichnung der Wahrheit als Richtigkeit könnte ja ein Irrtum sein. Jedenfalls wurde bisher nicht gezeigt, daß diese Kennzeichnung *kein* Irrtum ist. Wenn aber die Auffassung der Wahrheit als Richtigkeit ein Irrtum ist, was soll dann die Herausstellung des Grundes der Möglichkeit der Richtigkeit? Eine solche Herausstellung kann dann zum mindesten nicht den Anspruch erheben, das Wesen der Wahrheit gründlicher zu be-

greifen. Im Gegenteil, sie muß zugeben, daß jenes, was einen Irrtum trägt und begründet, erst recht ein Irriges ist.

Was soll der Rückgang auf die vielfach einige Offenheit, wenn nicht zuvor erwiesen ist, daß das, was wir als Ansatzstelle des Rückganges nehmen, die geläufige Bestimmung der Wahrheit als Richtigkeit, seinerseits zu Recht besteht?

Nun ist in der Tat die Auffassung der Wahrheit als Richtigkeit durch ein langes Herkommen bestätigt. Allein, die Berufung auf das Herkömmliche ist noch keine Begründung und Gewähr der Wahrheit einer Anschauung. Jahrhundertlang festgehalten und überliefert und sogar durch den Augenschein bestätigt war auch die Meinung, die Sonne drehe sich um die Erde. Dennoch konnte diese Meinung erschüttert werden. Vielleicht ist sogar die Herkömmlichkeit einer Ansicht ein Einwand *gegen* ihre Richtigkeit. Kann nicht, was in sich vielleicht ein Irrtum ist, dadurch, daß man lange genug daran glaubt, zu einer »Wahrheit« werden? Wie auch immer es damit bestellt sein mag, die bloße lange Dauer und das Alter ihrer Überlieferung sind – für sich genommen – noch kein verlässlicher Beweisgrund für die Wahrheit einer Wesensbestimmung.

Doch, müssen wir uns denn auf das herkömmliche Meinen berufen, um die Rechtmäßigkeit der Bestimmung der Wahrheit als Richtigkeit sicherzustellen? Wir können uns schließlich selbst über diese Rechtmäßigkeit ein Urteil bilden. Das kostet auch keine Mühe, denn diese Kennzeichnung der Wahrheit als Übereinstimmung des Vorstellens mit dem Gegenstand versteht sich von selbst. Das Selbstverständliche hat darin seinen Vorzug, daß es einer weiteren Begründung enthoben ist. Das Selbstverständliche nennen wir jenes, was von sich aus und ohne weiteres Nachdenken einleuchtet. Nun zeigte sich allerdings deutlich genug, daß, wenn wir die Wahrheit als Richtigkeit des Vorstellens nehmen, wir in der Tat nicht weiter nachdenken; daß uns hier etwas einleuchtet, weil wir darauf verzichten, es näher und eigentlich zu beleuchten. Wie steht es aber mit einer Selbstverständlichkeit, die davon lebt, daß sie

alles Verstehenwollen abschneidet und jedem Fragen nach dem Grund ausweicht? Kann eine solche Selbstverständlichkeit als Ersatz für eine Begründung gelten? Nein. Denn selbstverständlich im echten Sinne ist nur das, was von sich aus eine weitere Nachfrage als unmöglich zurückweist, derart, daß hierbei über die Verstehensart der Verständlichkeit Klarheit herrscht.

§ 13. Die Begründung der überlieferten Auffassung der
Wahrheit in der Rückwendung auf ihre Herkunft

So bleibt nur noch *ein* Weg, auf dem wir zu einer Begründung der überlieferten Auffassung der Wahrheit als Richtigkeit gelangen. Wir sehen nach, woher diese Überlieferung stammt, und sehen zu, wie diese Bestimmung der Wahrheit bei ihrer erstmaligen Aufstellung begründet wurde. Das geschah in der Philosophie des *Aristoteles*. Wenn wir uns dahin zurückwenden, gewinnt unsere Besinnung auch den Vorzug, die seitdem gültige Auffassung der Wahrheit in ihrer anfänglichen Ursprünglichkeit und Reinheit uns vor das innere Auge bringen zu können. Wir stehen also jetzt unversehens vor der Aufgabe einer *historischen Betrachtung* der Wahrheits- und Urteilslehre des *Aristoteles*, der im 4. Jahrhundert vor Christus seine Philosophie schuf.

Wenn wir diese historische Aufgabe aber im weiteren und eigentlichen Gesichtskreis unserer Frage sehen, dann müssen wir stutzig werden. Denn die entscheidende Absicht unseres Fragens ist doch, uns vom Bisherigen frei zu machen, nicht weil es ein Bisheriges, sondern weil es bodenlos ist. Es gilt, aus den eigenen heutigen und künftigen Notwendigkeiten heraus zu fragen. Stattdessen verlieren wir uns jetzt in eine historische Betrachtung des Vergangenen. Das bedeutet allerdings eine Abkehr und Flucht von dem und vor dem, was not tut, nämlich selbst zu fragen, statt nur zu berichten, was vergangene Zeitalter gemeint haben. Wir scheinen mit einer solchen historischen

Betrachtung unserer eigenen Absicht entgegenzuhandeln. Daher bedarf es hier einer grundsätzlichen Klärung – zumal im Hinblick auf den späteren Gang der Vorlesung.

a) Die historische Betrachtung des Vergangenen

Das Eingehen auf die Geschichte ist vielleicht nicht immer und notwendig eine solche Flucht vor den »gegenwärtigen« Aufgaben. Man kann doch das Vergangene aus den Gesichtspunkten und nach den Maßstäben der lebendigen Gegenwart betrachten. Dadurch wird das Vergangene aus seiner Erstarrung gelöst, auf die Gegenwart bezogen und zeitgemäß gemacht. Eine solche Betrachtung des Vergangenen wird erst zur rechten Erkundung desselben; denn das bedeutet auch das Wort »historisch«: *ιστορεῖν* – *auskundschaften*. »Historie« und »historisch« besagt für uns deshalb: Erkundung des Vergangenen aus dem Gesichtskreis des Gegenwärtigen. Dabei kann dieser wie etwas Selbstverständliches maßgebend sein. Wenn z. B. *Ranke* – im bewußten Gegensatz zu den vermeintlichen Geschichtskonstruktionen *Hegels* – des Glaubens ist, das Vergangene darzustellen, wie es gewesen ist, dann sind auch für ihn bestimmte Richtmaße der Auslegung leitend – nur andere als die hegelschen. Oder aber die aus der Gegenwart geschöpften Maßstäbe werden ausdrücklich als solche angesetzt, und das Vergangene wird ausdrücklich zeitgemäß gemacht. Beide Arten *historischer Betrachtung* unterscheiden sich nicht grundsätzlich.

Nun bleibt hier freilich noch eine Frage: Wenn die Maßstäbe und Richtlinien der historischen Betrachtung aus der jeweiligen Gegenwart – sei es ausdrücklich, sei es unausdrücklich – geschöpft werden, ist damit schon ausgemacht, daß diese Maßstäbe zureichen, um das Vergangene zu fassen? Dadurch, daß eine Gegenwart Gegenwart und das jeweilige Heute ist, wird *noch nicht* gewährleistet, daß die gegenwärtigen Maßstäbe dem jeweils Großen einer Vergangenheit entsprechen und gewachsen sind. Zwar läßt sich jede Vergangenheit für jede Zeit

zeitgemäß darstellen. Darin liegt das Verhängliche aller historischen Betrachtung. Es könnte aber sein, daß eine Gegenwart entsprechend erstarrt ist wie das Vergangene, und daß die Maßstäbe einer Gegenwart nur schlechte Ableger einer nicht mehr begriffenen Vergangenheit bleiben. Es könnte sein, daß eine Gegenwart ganz in sich selbst befangen und deshalb gerade verschlossen und abgeriegelt ist gegen das, was die Vergangenheit zu sagen hat. Das bloße Beziehen des Vergangenen auf das jeweils Gegenwärtige kommt zwar notwendig und in gewisser Weise sehr bequem immer zu neuen Ergebnissen, da je eine Gegenwart gegenüber den vorigen anders sein kann. Aber diese neuen historischen Ergebnisse, an denen man sich berauscht und mit Berufung auf die man sich gegenüber der früheren historischen Wissenschaft überlegen dünkt, sind doch auch schon veraltet, bevor sie recht neu geworden sind, weil die Gegenwart alsbald wieder eine andere wird und die Zeitgemäßheit das Unbeständigste bleibt. Deshalb ist alle historische Betrachtung verführerisch.

b) Die geschichtliche Besinnung auf das Zukünftige als den Anfang alles Geschehens

Aber die historische Betrachtung erschöpft nicht den möglichen Bezug zur Geschichte, und dies so wenig, daß sie ihn sogar verhindert und abschneidet. Etwas wesentlich anderes als die historische Betrachtung ist das, was wir die *geschichtliche Besinnung* nennen. Wenn wir bewußt den Unterschied zwischen dem Historischen und dem Geschichtlichen auch im Sprachgebrauch herausstellen und gegenüber der landläufigen Vermischung der beiden Worte festhalten, dann liegt dieser Genauigkeit der Wortverwendung eine grundsätzliche denkerische Haltung zugrunde. Das Wort »geschichtlich« meint das Geschehen, die Geschichte selbst als ein Seiendes. Das Wort »historisch« meint eine Art des Erkennens. Wir sprechen nicht von geschichtlicher Betrachtung, sondern von Besinnung. Be-

nung: Eingehen auf den Sinn des Geschehenden, der Geschichte. »Sinn« meint hier: den *offenen Bereich* der Ziele, Maßstäbe, Antriebe, Ausschlagmöglichkeiten und Mächte – all dies gehört *wesentlich* zum Geschehen.

Das Geschehen als Art und Weise zu *sein* eignet nur dem Menschen. Der Mensch *hat* Geschichte, weil er allein geschichtlich *sein* kann, d. h. in jenem offenen Bereich von Zielen, Maßstäben, Antrieben und Mächten stehen kann und steht, indem er ihn aussteht und besteht in der Weise des Gestaltens, Lenkens, Handelns, Austragens und Duldens. Nur der Mensch ist geschichtlich – als jenes Seiende, das, ausgesetzt dem Seienden im Ganzen, in der Auseinandersetzung mit diesem Seienden sich freistellt in die Notwendigkeit. Alles nichtmenschliche Seiende ist geschichtslos, kann aber in einem abgeleiteten Sinne geschichtlich sein und ist dies notwendig, sofern es in den Umkreis jener Auseinandersetzung des Menschen mit dem Seienden gehört. Ein Kunstwerk z. B. hat seine Geschichte als Werk. Darin liegt aber: auf Grund des Geschaffenseins durch den Menschen, mehr noch auf Grund dessen, daß es als Werk die Welt des Menschen eröffnet und offenhält.

Hieraus wird deutlich: Das *Geschehen* und die *Geschichte* ist nicht das Vergangene und das als solches Betrachtete, d. h. das Historische. Das Geschehen ist aber ebensowenig das Gegenwärtige. Das Geschehen und Geschehende der Geschichte ist zuerst und immer das *Zukünftige*, das verhüllt auf uns Zukommende, aufschließende, wagende Vorgehen und so das zu sich Vorzwingende. Das *Zukünftige* ist der *Anfang alles Geschehens*. Im Anfang liegt alles beschlossen. Wenngleich das Begonnene und Gewordene alsbald über seinen Anfang hinwegzuschreiten scheint, bleibt dieser – scheinbar selbst das Vergangene geworden – doch in Kraft und das noch Wesende, mit dem jedes Künftige in die Auseinandersetzung kommt. In aller eigentlichen Geschichte, die mehr ist als die Abfolge von Begebenheiten, ist entscheidend die Zukünftigkeit, d. h. der Rang und die Weite der Ziele des Schaffens. Die Größe des Schaffens

bemißt sich darnach, wie weit es vermag, dem innersten verborgenen Gesetz des Anfanges zu folgen und dessen Bahn zum Ende zu bringen. Geschichtlich unwesentlich, aber gleichwohl unvermeidlich ist daher das Neue, Abweichende, Herausfallende und Ausgefallene. Weil nun aber das Anfängliche immer das Verborgenste, weil Unerschöpfliche und sich Entziehende bleibt, weil zum anderen das jeweils Gewordene alsbald zum Gewöhnlichen wird und weil dieses durch seine Ausbreitung den Anfang verdeckt, deshalb bedarf es der Umwendungen des Gewöhnlichgewordenen – der Revolutionen. Der ursprüngliche und echte Bezug zum Anfang ist deshalb das Revolutionäre, das durch die Umwälzung des Gewöhnlichen das verborgene Gesetz des Anfanges wieder ins Freie bringt. Der Anfang wird deshalb gerade nicht bewahrt – weil gar nicht erreicht – durch das Konservative. Denn dieses macht erst aus dem Gewordenen das Regelhafte und das Ideal, das dann in der historischen Betrachtung immer neu aufgesucht wird.

Wiederholung

- 1) Die Zweideutigkeit der Wahrheitsfrage. Das Wesen nicht das gleichgültige Allgemeine, sondern das Wesentlichste

Die Frage nach der Wahrheit ist zweideutig. Wir suchen die »Wahrheit« – kann heißen: Wir wollen das *Wahre* wissen, auf das unser Wirken und »Sein« gestellt bleibt. Wir fragen nach »der Wahrheit« – kann heißen: Wir bemühen uns, das *Wesen* des Wahren zu finden. Unter dem Wesen versteht man jenes, was jegliches Wahre zum Wahren macht. Bei der Absicht auf das Wesen kommt es auf das einzelne Wahre gerade nicht an. Deshalb setzt sich die Wahrheitsfrage im Sinne der Frage nach dem Wesen sogleich dem schärfsten Verdacht aus; denn wir wollen das Wahre, was kümmert uns die Wahrheit. Hierbei ist nun freilich ohne weitere Besinnung vorausgesetzt, das Wesen

sei jenes Allgemeine, das für alles Einzelne in gleicher Weise gilt – das Gleichgültige. Allein, das könnte eine Verkennung des Wesens sein. Deshalb müssen wir, und zwar alsbald, an eine Stelle unserer Besinnung kommen, wo die Frage, was denn das Wesen von etwas selbst sei, unausweichlich wird. Es könnte sich herausstellen, daß das *Wesen* von etwas *nicht* das *Gleichgültige* ist, sondern das *Wesentlichste*. Dann müßten wir jene anscheinend selbstverständliche Forderung – wir wollen das Wahre, was kümmert uns die Wahrheit – am Ende gar umkehren und sagen: Wir wollen die Wahrheit, was kümmert uns das Wahre. Dann wäre gerade die Wahrheit, das Wesen des Wahren, das eigentliche Wahre, jenes, was in der genannten Forderung gewollt, aber auf einem Abwege gesucht wird.

2) Die fragwürdige Selbstverständlichkeit der überlieferten Auffassung von der Wahrheit und die Frage ihrer Rechtmäßigkeit

Daß wir nun aber nicht nach einer gleichgültigen Definition des Wesens des Wahren trachten, um uns bei ihr zu beruhigen, das zeigten schon die ersten Schritte unserer Überlegungen. Wir machten uns frei von der landläufigen Bestimmung der Wahrheit als Richtigkeit der Aussage, indem wir zeigten, wie diese Bestimmung auf einem Ursprünglicheren aufruht, das den Grund der Möglichkeit der Richtigkeit ausmacht.

So unausweichlich wir auch diese *Offenheit* – wie sie benannt wurde – anerkennen müssen, so zweifelhaft wird es doch sogleich, ob wir uns denn mit dem Rückgang auf die Offenheit als den Grund der Richtigkeit von der landläufigen Auffassung der Wahrheit freimachen. Wir stützen uns gerade auf sie, und das so sehr, daß wir für diese Stütze die Unterlage suchen und somit sie erst recht bestätigen wollen.

Wir stützen uns auf die landläufige Auffassung der Wahrheit als Richtigkeit, ohne zuvor diese Auffassung hinreichend begründet zu haben. Wir greifen sie als etwas Herkömmliches

auf. Die Berufung auf das Herkömmliche, die sogenannte »Tradition«, ist keine Begründung. Auch dann nicht, wenn das Herkömmliche selbstverständlich geworden ist. Selbstverständlichkeit bleibt immer eine sehr fragwürdige Gewähr der Rechtmäßigkeit einer Anschauung. Denn einmal ist fraglich, wie weit denn das, was da von selbst sich verstehen soll, verstanden wird, ob da nicht gerade auf das Verstehenwollen verzichtet und die Berufung auf die Gedankenlosigkeit zum Grundsatz erhoben wird. Zum anderen ist fraglich, welche Art von »Verständlichkeit« hier maßgebend ist. Was auf einer gewissen Stufe des »Verstehens« – des nur so obenhin Verstehens – sehr einleuchtend sein mag, kann auf der Stufe des echten Begreifenwollens ganz unverständlich sein.

Wenn somit die landläufige Bestimmung der Wahrheit als Richtigkeit uns als richtig vorkommt, gerade dann, wenn wir uns dabei nicht weiter auf sie besinnen, so ist dieses Einleuchten noch keine hinreichende Begründung der Umgrenzung des Wesens des Wahren.

3) Zur Begründung der landläufigen Wahrheitsauffassung in der geschichtlichen Besinnung auf ihre Herkunft. Der Unterschied von historischer Betrachtung und geschichtlicher Besinnung

Um die *Begründung der landläufigen Wahrheitsauffassung* zu gewinnen, werden wir daher *zurückfragen* und nachsehen, wie sie bei ihrer *ersten Aufstellung* begründet wurde. Damit werden wir zu einem Eingehen auf die Philosophie des *Aristoteles* gezwungen. Das bedeutet: Statt die Wahrheitsfrage nun wirklich von uns aus und für uns und d. h. für die Zukunft zu fragen, verlieren wir uns in historische Betrachtungen und Berichte über längst Vergangenes.

Wie steht es damit? Handeln wir mit dem Rückgang auf die Geschichte unserer eigenen Absicht entgegen? Nein. Daß nun aber die *Besinnung auf die Geschichte* gerade dem Willen zur

Gestaltung des Künftigen wesentlich zugehört, können wir nur verstehen, wenn wir unterscheiden lernen zwischen historischer Betrachtung und geschichtlicher Besinnung.

Das *Historische* bedeutet, wie das Wort anzeigen soll, das *Vergangene*, sofern es aus dem jeweiligen Gesichtskreis der jeweiligen Gegenwart – sei es ausdrücklich oder unausdrücklich – erkundet und dargestellt wird. Alle historische Betrachtung macht das Vergangene als solches zum Gegenstand. Auch dort, wo die »Historie« der Gegenwart dargestellt wird, muß die Gegenwart schon vergangen sein. Alle Historie blickt zurück, selbst dort, wo sie das Vergangene zeitgemäß macht.

Das *Geschichtliche* meint nicht die Art der Erfassung und Erkundung, sondern das *Geschehen selbst*. Das Geschichtliche ist nicht das Vergangene, auch nicht das Gegenwärtige, sondern das *Zukünftige*, das, was in den Willen, in die Erwartung, in die Sorge gestellt ist. Das läßt sich nicht betrachten, sondern darauf müssen wir uns be-sinnen. Wir müssen uns um den Sinn, die möglichen Maßstäbe und die notwendigen Ziele, die unumgänglichen Kräfte bemühen, um Jenes, von woher zuerst alles menschliche Geschehen anhebt. Diese Ziele und Kräfte können solches sein, was bereits seit langem – nur verborgen – geschieht und deshalb gerade nicht das Vergangene, sondern das *noch Wesende* und auf Befreiung seiner Wirkungskraft Harrende ist. *Das Zukünftige ist der Ursprung der Geschichte. Das Zukünftigste aber ist der große Anfang*, jenes, was – sich ständig entziehend – am weitesten zurück- und zugleich am weitesten vorausgreift. Das verborgene Geschick aller Anfänge ist es jedoch, daß sie scheinbar durch das, was *durch sie* anfängt und ihnen folgt, abgedrängt, überholt und widerlegt werden. Das Gewöhnliche des nunmehr Gewohnten wird Herr über das stets Ungewöhnliche des Anfangs. Um daher den Anfang und damit die Zukunft zu retten, bedarf es von Zeit zu Zeit der Brechung der Herrschaft des Gewöhnlichen und allzu Gewohnten. Dieses muß umgewälzt werden, damit das Ungewöhnliche und Vorausgreifende ins Freie und zur Macht komme. Die Umwäl-

zung des Gewöhnlichen, die Revolution, ist der echte Bezug zum Anfang. Das Konservative dagegen, das Erhalten, hält nur und hält nur fest, was zufolge des Anfanges begonnen hat und aus ihm geworden ist. Denn durch bloßes Erhalten läßt sich gerade der Anfang nie fassen, weil Anfangen heißt: aus dem Zukünftigen, Ungewöhnlichen denken und handeln, aus dem Verzicht auf die Krücken und Auswege des Gewöhnlichen und Gewohnten.

Freilich auch das Festhalten am Gewordenen und das bloße Erhalten und Pflegen des Bisherigen, das Konservative, bedarf als menschliche Haltung der Maßstäbe und Richtpunkte. Aber es entnimmt sie aus dem Gewordenen, sieht darin das Regelhafte und Regelmäßige und erhebt dieses zum Ideal – was dann überall wiedergefunden bzw. wiedergefordert wird und durch dieses »immer wieder« eine scheinbar überzeitliche Geltung gewinnt.

c) Die Gewinnung des Anfangs im Erfahren seines Gesetzes. Das Geschichtliche als die Erstreckung vom Zukünftigen ins Gewesene und vom Gewesenen ins Zukünftige

Das »Konservative« bleibt im Historischen stecken; nur das Revolutionäre erreicht den Tiefgang der Geschichte, wobei Revolution nicht bloßen Umsturz und Zerstörung meint, sondern umschaffende Umwälzung des Gewohnten, damit der Anfang wieder zur Gestalt komme. Und weil zum Anfang das Ursprüngliche gehört, ist das Wiedergestalten des Anfangs niemals der Abklatsch des Früheren, sondern das ganz Andere und dennoch Selbe.

Der Anfang läßt sich nie historisch darstellen und betrachten. Denn so, d. h. historisch betrachtet, wird er zu einem schon Gewordenen und nicht mehr Anfangenden herabgesetzt. Der *Anfang* wird nur *gewonnen*, indem wir *schaffend sein Gesetz erfahren*, das nie Regel werden kann, sondern einzig die jeweilige Einzigkeit des Notwendigen bleibt. Die Einzigkeit des Not-

wendigen ist jeweils jenes *Einfache*, das als das Schwerste immer wieder ganz neu geleistet werden muß.

Die historische Betrachtung erreicht immer nur das Vergangene und niemals das Geschichtliche. Denn dieses greift über alles Historische hinweg, sowohl in der Richtung auf das Künftige als auch im Hinblick auf das Gewesene und erst recht in bezug auf das Gegenwärtige.

Dieses, das Gegenwärtige, scheint zwar mit der unumgänglichen Aufdringlichkeit seiner Begebnisse das Geschehen am unmittelbarsten darzubieten, und doch ist gerade im jeweils Gegenwärtigen die Geschichte, das, was eigentlich geschieht, am verborgensten. Am blindesten gegenüber der Geschichte ist deshalb die historische Betrachtung und Darstellung der jeweiligen Gegenwart. Diese Art Historie erreicht nur das Vordergründlichste des Vordergrundes, was freilich der gemeine Verstand für das eigentliche Geschehen hält.

Das Geschichtliche ist das Über-Historische, aber deshalb gerade nicht das Über-Zeitliche, nicht das sogenannte Ewige, Zeitlose, weil das Historische nur das Vergangene trifft und nicht das eigentlich Zeitliche. Das *eigentlich Zeitliche* ist jenes, was die erweckende, erregende, zugleich aber bewahrende und aufsparende *Erstreckung* und Spannung *vom Zukünftigen ins Gewesene* und *von diesem in jenes* ausmacht. In dieser Erstreckung ist der Mensch als geschichtlicher je eine »Strecke«. Die Gegenwart ist immer später als die Zukunft, das Letzte. Sie entspringt aus dem Kampf der Zukunft mit dem Gewesenen. Daß das Geschehen der Geschichte aus der Zukünftigkeit entspringt, kann jedoch nicht heißen, die Geschichte lasse sich durch Planung machen und lenken. Vielmehr kann der Mensch – und gerade in der schaffenden Gestaltung – immer nur ins Ungewisse und Unberechenbare vordringen mit dem *Willen* zur Steuerung innerhalb des Notwendigen und aus dem Wissen des Gesetzes des Anfangs.

Geschichtliche Besinnung ist grundsätzlich verschieden von der historischen Betrachtung. Die »Historie« hat jedoch als Un-

terricht, Vermittlung von Kenntnissen, und als Forschung und Darstellung ihren eigenen Nutzen und demgemäß auch ihre eigene Grenze. Die geschichtliche Besinnung dagegen ist nur dort möglich, aber auch notwendig, wo die Geschichte schaffend, mitgestaltend ergriffen wird – im Schaffen des Dichters, des Baumeisters, des Denkers, des Staatsmannes. Sie alle sind niemals Historiker, wenn sie sich auf das Geschehen besinnen. Weil sie keine Historiker sind, deshalb vollzieht sich in ihnen die Eröffnung und Neugründung der Geschichte. Geschichtliche Besinnung ist niemals Erkundung des Vergangenen, auch dann nicht, wenn als dieses Vergangene der Geist eines Zeitalters dargestellt wird. Alle »Geistesgeschichte« ist immer nur *historische Betrachtung*, die zwar leicht den Anschein erweckt, »Besinnung« zu sein, weil dabei dem »Geist« nachgegangen wird. Aber der »Geist« ist da nur ein »Gegenstand« – weg- und hingestellt als ein Damaliges und jetzt Vergangenes und vielleicht noch romantisch Ersehntes. Umgekehrt ist z. B. *Jakob Burckhardt*, der sich so ausnimmt wie ein zuweilen nicht ganz »exakt« arbeitender Historiker und wie ein Schulmeister mit schriftstellerischem Ehrgeiz, alles andere, nur kein Historiker, sondern durch und durch ein Geschichtsdenker, dem die historische Wissenschaft und die Philologie nur Hilfsdienste leisten. So viel zu einer ersten, aber doch nicht in das Entscheidende vordringenden Verdeutlichung des Unterschiedes zwischen historischer Betrachtung und geschichtlicher Besinnung.

§ 14. Der Rückgang auf die aristotelische Lehre von der Wahrheit der Aussage als geschichtliche Besinnung

Wenn wir nun im Zusammenhang des ursprünglichen Fragens der Grundfrage nach der Wahrheit auf *Aristoteles* zurückverwiesen werden, um uns am Leitfaden seiner Lehre von der Wahrheit der Aussage auf die Begründung des herkömmlichen

Wahrheitsbegriffes zu besinnen, dann hat das nichts zu tun mit einer historischen Betrachtung einer vergangenen Lehrmeinung der angeblich längst überholten griechischen Philosophie. Nicht nur, weil die fragliche aristotelische Auffassung der Wahrheit nicht vergangen ist und noch heute durchaus unser Erkennen und Entscheiden bestimmt, sondern deshalb, weil wir die Aufstellung und Bewahrung der geläufigen Wahrheitsauffassung des Abendlandes im vorhinein und nur in Frage stellen aus unserem ins Künftige hineinfragenden *Erwecken der Wahrheitsfrage* als einer – oder vielleicht gar der Grundfrage der Philosophie. Dieses Fragen – falls es glückt – steht selbst in einem Geschehen, dessen Anfang zeitlich hinter *Aristoteles* zurückreicht und dessen Zukunft weit über uns hinausgreift. Wenn wir daher auf Gedanken der griechischen Philosophie uns besinnen, dann ist das nichts Vergangenes, auch nichts Heutiges und zeitgemäß Gemachtes. Es ist Zukünftiges und deshalb Über-Historisches, Geschichtliches.

Das *Wesen* der Wahrheit ist kein bloßer Begriff, den die Menschen im Kopfe tragen, sondern die Wahrheit *west*, sie ist in ihrer jeweiligen Wesensgestaltung die bestimmende Macht für *alles Wahre und Unwahre*, was gesucht, worum gekämpft und wofür gelitten wird. Das »Wesen« der Wahrheit ist ein *Geschehen*, das wirklicher und wirksamer ist als alle historischen Begebenheiten und Tatsachen, weil es deren Grund ist. Das Geschichtliche aller Geschichte geschieht in jener großen Stille, für die der Mensch nur selten das rechte Ohr hat. Daß wir diese *verborgene Geschichte des »Wesens« der Wahrheit* so wenig oder gar nicht wissen, ist kein Beweis für ihre Unwirklichkeit, sondern nur ein Beleg für unsere Unkraft zur Besinnung. Wenn wir jetzt die Unterscheidung zwischen historischer Betrachtung und geschichtlicher Besinnung unserem Vorstellen geläufig machen, ist nichts gewonnen, solange wir sie nicht in wirklicher geschichtlicher Besinnung vollziehen und erproben. Ein erster Hinweis auf diese Unterscheidung mußte aber vorausgeschickt werden, um wenigstens zu verhindern, daß wir

das Folgende lediglich als einen Bericht über längstvergangene Lehren zur Kenntnis nehmen.

§ 15. Die Frage nach der aristotelischen Begründung der
Richtigkeit der Aussage als des Wesens des Wahren

Weil das Eingehen auf die griechische Philosophie keine historische Zugabe ist, sondern in den *Gang* unseres Fragens gehört, muß dieser Gang stets überblickt und beherrscht sein. Die Aufgabe sei daher kurz wiederholt: Durch eine erste Besinnung wurde die überlieferte Auffassung der Wahrheit als Richtigkeit fraglich. Etwas Frag-würdiges zeigte sich: jene vielfach einige Offenheit des Seienden, auf deren Grund erst das Sichrichten nach etwas im Vorstellen und somit die Richtigkeit möglich werden. Fassen und begreifen wir diese *Offenheit* als den Grund der Möglichkeit der Richtigkeit, dann stoßen wir auf das, was die Wahrheit ursprünglich und eigentlich in ihrem Wesen ist. Aber der Rückgang auf diese Offenheit führt uns nur dann zum ursprünglicheren Wesen der Wahrheit, wenn zuvor und überhaupt *begründet* ist, daß die *Richtigkeit* schon irgendwie, wenn auch nicht ursprünglich, das *Wesen der Wahrheit* enthält. Wie steht es damit? Ist die Auslegung der Wahrheit als Richtigkeit des Vorstellens und der Aussage begründet, und wie? Um darüber ins Klare zu kommen, fragen wir diese Frage im Hinblick auf die erstmalige Aufstellung der Wahrheitsdefinition bei *Aristoteles*. Der Rückgang auf die aristotelische Lehre soll keine bloße historische Betrachtung, sondern eine geschichtliche Besinnung sein.

Das Nächste wäre nun, erst einmal die Lehre des *Aristoteles* über das Wesen des Wahren und Falschen, über die Zugehörigkeit der Wahrheit und Falschheit zur Aussage (*λόγος*) und über das Gefüge der Aussage selbst zu berichten. Aber weil nun auch die heutigen Lehren über die Wahrheit und die Aussage sich nicht wesentlich von der aristotelischen unterscheiden und am

Beispiel des Satzes: »der Stein ist hart« im Groben bereits erläutert wurden, sei hier auf eine ausführliche Darstellung der aristotelischen Lehre verzichtet.

Wir fragen sogleich: *Wie begründet Aristoteles diese Bestimmung des Wesens des Wahren?* Mit welchem Recht wird das Wesen des Wahren als Richtigkeit der Aussage bestimmt? Die Begründung für diese Wesensbestimmung scheint leicht zu sein, da der Grund dafür naheliegt. Man wird darauf hinweisen, daß in einer Aussage von der Art »der Stein ist hart« dieser Bezug des Sichrichtens der Vorstellung nach dem Gegenstand vorkommt. Aber ist dieser Hinweis auf das *Vorkommen* der Richtigkeit in diesem oder einem anderen Satz eine Begründung dafür, daß das *Wesen* des Wahren die Richtigkeit der Aussage sei? Keineswegs; solche Hinweise auf richtige Sätze geben nur Beispiele der Richtigkeit, aber *nicht* den *Rechtsgrund* des Wesens und der Wesensbestimmung. Es ist ja nicht die Frage, ob und wie das Wesen des Wahren beispielhaft an einem richtigen Satz verdeutlicht werden könne, sondern ob und wie die Ansetzung der Richtigkeit der Aussage als Wesen des Wahren begründet sei. Das schließt die Frage in sich, wie denn *überhaupt* das *Wesen* von etwas angesetzt werde, worin diese Ansetzung des Wesens ihren Leitfaden und Grund habe. Diese Frage ist offenbar nur zu beantworten, wenn zuvor geklärt wird, was denn das *Wesen als solches* ist, sei es das Wesen des Wahren oder das Wesen der Pflanze oder das Wesen des Kunstwerkes.

§ 16. *Die Kehre der Frage nach dem Wesen des Wahren in die Frage nach der Wahrheit (Wesenheit) des Wesens. Die Frage nach der aristotelischen Auffassung der Wesenheit des Wesens*

Worin besteht das Wesen des Wesens oder, wie wir sagen, die *Wesenheit*? Die *Wesenheit* gibt an, was das Wesen als solches eigentlich, in *Wahrheit* ist. Sie umgrenzt die *Wahrheit des We-*

sens. Wir suchen vergeblich nach der Begründung einer Wesensbestimmung – also in unserem Falle der Wesensbestimmung des Wahren –, wenn wir nicht wissen, was denn überhaupt das zu Bestimmende und in seiner Bestimmung zu Begründende, das Wesen selbst, in Wahrheit ist.

Wohin geraten wir? Vielleicht dämmert uns jetzt schon etwas auf von der Merkwürdigkeit des Weges, den unsere Frage nach der Wahrheit selbst erzwingt, wenn wir rücksichtslos genug fragen, um so ihrem innersten Zug freie Bahn zu geben. Wir fragen die Wahrheitsfrage, d. h. wir fragen nach dem Wesen des Wahren. Wir suchen nicht einzelne »Wahrheiten«, sondern das Wesen der Wahrheit. In der Entfaltung dieser Frage sind wir jetzt an die Stelle gekommen, wo wir nach der Wahrheit des Wesens fragen müssen. Rätselhaft ist dies alles: Die Frage nach dem *Wesen der Wahrheit* ist zugleich und in sich die Frage nach der *Wahrheit des Wesens*. Die Wahrheitsfrage – als Grundfrage gefragt – kehrt sich in sich selbst gegen sich selbst. Diese *Kehre*, auf die wir da gestoßen sind, ist das Anzeichen dafür, daß wir in den Umkreis einer echten philosophischen Frage kommen. Was es mit der Kehre auf sich hat, worin sie selbst gegründet ist, vermögen wir jetzt, da wir kaum den Vorhof des Bezirks philosophischer Besinnung betreten, nicht zu erkennen. Nur das Eine ist deutlich: Wenn alles philosophische Denken um so unausweichlicher in dieser Kehre sich bewegen muß, je ursprünglicher es denkt, d. h. je näher es dem kommt, was in der Philosophie zuerst und immer gedacht und bedacht wird, dann muß die Kehre wesentlich zu dem gehören, worauf allein die Philosophie sich besinnt. (das Seyn als Ereignis).

Als es galt, die erste Klarheit in die Aufgabe der Wahrheitsfrage zu bringen, wurde das Suchen, sei es nach dem einzelnen, sei es nach dem entscheidenden Wahren, abgegrenzt gegen die Besinnung auf das *Wesen* des Wahren. Diese Abgrenzung schien eindeutig und die philosophische Aufgabe damit klargestellt zu sein. Jetzt aber zeigte sich: In der Frage nach dem We-

sen des Wahren ist nicht nur fraglich das Wahre als solches, sondern ebenso fraglich ist die Hinsicht, in der wir fragen: das, was wir gern so obenhin und leicht das *Wesen* nennen. Wir reden vom Wesen des Staates, vom Wesen des Lebens, vom Wesen der Technik und geben vielleicht zu, das Wesen des Staates, des Lebens, der Technik noch nicht zu kennen, beanspruchen aber stillschweigend doch das Andere, nämlich zu wissen, was überhaupt das *Wesen* sei, mag es sich um den Staat, das Leben, die Technik usf. handeln. Allein, so selbstverständlich und fragwürdig zugleich die Bestimmung der Wahrheit als Richtigkeit ist, so fragwürdig und selbstverständlich zugleich ist auch die Meinung über die Wesenheit des Wesens, falls wir in dem geläufigen Reden vom Wesen der Dinge überhaupt bei dem Wort »Wesen« etwas Bestimmtes meinen und nicht eher nur auf einen unbestimmten Wortlaut uns verlassen.

Um also auszumachen, wie *Aristoteles* die seitdem übliche Auslegung des Wesens des Wahren begründete, müssen wir wissen, wie er das Wesen als solches, die *Wesenheit* des Wesens auffaßte; zumal die aristotelische Bestimmung der Wesenheit des Wesens für die Folgezeit maßgebend wurde und trotz einiger Abwandlungen bis heute in Geltung geblieben ist. Aber auch bei der Erörterung der aristotelischen Lehre von der Wesenheit des Wesens verzichten wir auf eine ausführliche Darstellung. Denn um dieser zu genügen, müßte in einer weitgreifenden Auslegung vor allem das VII. Buch der »Metaphysik« zum Verständnis gebracht werden. Im Rahmen dieser Vorlesung kommt es nur auf den Grundzug der aristotelischen Bestimmung der Wesenheit des Wesens an, d. h. auf das, was darin dem inneren Gesetz des Anfangs des abendländischen Denkens entspringt und entspricht und was im Denken *Platons* seine entscheidende Prägung für das nachkommende abendländische Denken erhalten hat.

Wiederholung

- 1) Abwehr von drei Mißdeutungen der Unterscheidung zwischen historischer Betrachtung und geschichtlicher Besinnung.
Wissenschaft und geschichtliche Besinnung

Die Unterscheidung zwischen historischer Betrachtung und geschichtlicher Besinnung soll uns eine Anweisung dafür geben, wie die folgenden und auch die weiterhin im Verlauf der Vorlesung vollzogenen Erörterungen aus der Geschichte der Philosophie verstanden sein wollen. Die genannte Unterscheidung und das in ihr Unterschiedene ist hier freilich nicht in jeder Hinsicht durchgesprochen. Daher bleibt unvermeidlich die Möglichkeit von Mißverständnissen zurück. *Drei naheliegende Mißdeutungen* seien aber noch eigens abgewehrt:

1. Man möchte nach dem Gesagten meinen, die geschichtliche Besinnung könne sich, da sie immer nur von den Schaffenden innerhalb der verschiedenen Bereiche vollzogen wird, mit aller Ungebundenheit und aller Freizügigkeit das Gewesene zurechtlegen. Allein, die geschichtliche Besinnung ist wesentlich strenger an das Gewesene gebunden als die historische Betrachtung an das Vergangene. Denn dasjenige, woran die geschichtliche Besinnung im Gewesenen erinnert, ist dasselbe und *einig mit dem Künftigen*, das in der Aufgabenentscheidung des Schaffenden festgemacht und als Gesetz ergriffen wird. Demgegenüber sind die Gesichtspunkte der historischen Betrachtung des Vergangenen sehr beliebig und, soweit es sich um die Historie als Wissenschaft handelt, vor allem darnach gewählt und bemessen, ob und wie weit mit ihrer Hilfe neue historische Kenntnisse gewonnen werden, d. h. inwieweit der Fortschritt der Wissenschaft eine Förderung erfährt. Wenngleich die heutige Historie sich auf eine betonte Zeitgemäßheit der Gesichtspunkte umgestellt hat, so bleibt doch für sie gemäß der noch ungebrochenen Vorstellung von Wissenschaft jede historisch feststellbare Tatsache wichtig und als Baustein für die histori-

schen Gesamtdarstellungen (»Synthesen«) beachtlich. Die Historie ist durch die je so und so gesehenen vergangenen Tatsachen gebunden, die geschichtliche Besinnung aber durch jenes Geschehen, auf dessen Grund erst Tatsachen werden und sein können. Geschichtliche Besinnung untersteht einem höheren und strengerem Gesetz als die Historie, wenngleich dem Augenschein nach das umgekehrte Verhältnis bestehen möchte.

2. Da die historische Betrachtung immer der geschichtlichen Besinnung nachgeordnet bleibt, kann sich nun aber die Irrmeinung festsetzen, die historische Betrachtung sei überhaupt überflüssig für die geschichtliche Besinnung. Allein, aus der genannten Rangordnung folgt lediglich dieses: Die historische Betrachtung ist nur insoweit wesentlich, als sie von einer geschichtlichen Besinnung getragen, von ihr in den Fragestellungen gelenkt und in der Umgrenzung der Aufgaben bestimmt wird. Aber damit ist auch umgekehrt gesagt, daß die historische Betrachtung und Kenntnis unentbehrlich bleiben. Das um so mehr für ein Zeitalter, das sich erst aus den Fesseln der Historie und deren Verwechslung mit der Geschichte befreien muß. Diese Befreiung ist deshalb notwendig, weil ein schöpferisches Zeitalter gleichsehr gegen eine, oft unwissentliche schwächliche Nachahmung des Vergangenen wie gegen ein ehrfurchtsloses Überrennen des Gewesenen geschützt sein muß – zwei Haltungen, die, scheinbar einander entgegenlaufend, sich allzuleicht zu einer einzigen, aber in sich durch und durch verworrenen, zusammenfinden.

3. Schließlich könnte man denken, diese Unterscheidung zwischen historischer Betrachtung und geschichtlicher Besinnung sei eine leere Begriffsspalterei ohne Notwendigkeit und ohne Wirkungskraft. Daß es jedoch anders steht, sei noch ausdrücklich durch ein besonderes und scheinbar abseitiges Beispiel verdeutlicht.

Die Tatsache ist bekannt, daß zumal die Naturwissenschaften die historische Betrachtung ihrer eigenen Vergangenheit lediglich als eine Zugabe gelten lassen, wie denn überhaupt das

Vergangene für sie nur das Nichtmehrseiende ist. Die Naturwissenschaft selbst betrachtet ja immer nur die gegenwärtige Natur. Aus dieser Haltung heraus hat vor einiger Zeit ein berühmter Mathematiker, als die Besetzung eines Lehrstuhles für klassische Philologie zur Beratung stand, erklärt, man solle diese Professur durch eine naturwissenschaftliche ersetzen, mit der Begründung: Womit sich die klassische Philologie beschäftige, sei ja alles schon »gewesen«. Die Naturwissenschaften dagegen betrachten nicht nur das gegenwärtige Wirkliche, sie können sogar Voraussagen machen, vorausberechnen, wie das Wirkliche sein muß, und können so die Technik begründen. Das Historische der Naturwissenschaft sind dagegen die vergangenen Entdeckungen und Theorien, die durch den Fortschritt längst überwunden wurden. Die »Geschichte« der Wissenschaft ist für diese, historisch gesehen, das, was die Naturwissenschaft im Fortschreiten zu stets neuen Ergebnissen ständig hinter sich läßt. Das Historische der Naturwissenschaft gehört nicht zu ihr selbst und ihrem Verfahren. Man kann höchstens durch die historische Betrachtung der Abfolge der früheren Lehren und Entdeckungen sich deutlich machen, wie herrlich weit man es heute gebracht hat und wie zurückgeblieben frühere Zeiten waren, wo noch die »Philosophie« und »Spekulation« mit ihren haltlosen Träumereien herrschten, die jetzt durch die exakte und nüchterne Betrachtung der »Tatsachen« endlich zerstört sind. So kann die historische Betrachtung feststellen, daß ein Philosoph wie *Aristoteles* die Meinung vertreten habe, die schweren Körper fielen schneller als die leichten; wogegen die »Taten« der neuzeitlichen Wissenschaften erweisen konnten, daß alle Körper gleichschnell fallen. Die historische Betrachtung dieser Art ist daher eine Verrechnung der Zunahme des Fortschrittes, wobei das jeweilig Neuere als das Fortgeschrittenere angesehen wird.

Allein, außer der historischen Betrachtung ist, wie wir behaupten, noch die geschichtliche Besinnung möglich und eines Tages sogar unumgänglich. Die geschichtliche Besinnung wird

fragen, welche Grunderfahrung und Grundauffassung die Griechen überhaupt und *Aristoteles* im besonderen von der »Natur«, vom Körper, von der Bewegung, von Ort und Zeit hatten. Die geschichtliche Besinnung wird erkennen: Die aristotelische und griechische Grunderfahrung der Natur war von solcher Art, daß die Fallgeschwindigkeit der schweren und leichten Körper und der ihnen zugehörige Ort überhaupt gar nicht anders gesehen und bestimmt werden konnten, als sie bestimmt wurden. Eine geschichtliche Besinnung wird erkennen, daß die griechische Lehre von den Naturvorgängen nicht auf einer unzureichenden Beobachtung beruht, sondern auf einer *anderen* – vielleicht sogar tieferen –, aller Einzelbeobachtung vorausgehenden Auffassung der Natur. »Physik« bedeutet für *Aristoteles* gerade Metaphysik der Natur.

Eine geschichtliche Besinnung wird erkennen, daß auch und gerade die neuzeitliche Naturwissenschaft auf einer Metaphysik gegründet ist – so unbedingt und so fest und so selbstverständlich, daß die meisten Forscher davon schon gar nichts mehr ahnen. Eine geschichtliche Besinnung auf die Grundlagen der neuzeitlichen Naturwissenschaft wird erkennen, daß auch die vielberufenen Tatsachen, die die neuzeitliche experimentelle Wissenschaft als das allein Wirkliche gelten läßt, als Tatsachen nur sichtbar und begründbar werden im Lichte einer ganz bestimmten Metaphysik der Natur, welche Metaphysik deshalb nicht weniger am Werke ist, weil die heutigen Forscher nichts mehr von ihr wissen. Dagegen wurden und bleiben die großen Forscher, die die neuzeitliche Naturwissenschaft begründeten, gerade dadurch groß, daß sie die Kraft und die Leidenschaft, aber auch die Erziehung zum grundsätzlichen Denken besaßen.

Eine geschichtliche Besinnung wird erkennen, daß es schlechterdings keinen Sinn hat, die aristotelische Bewegungslehre einfach auf die Ergebnisse hin an derjenigen des *Galilei* zu messen, die erstere als zurückgeblieben und die letztere als fortgeschritten zu beurteilen; denn jedesmal bedeutet Natur etwas

ganz anderes. Historisch nachgerechnet ist die neuzeitliche Naturwissenschaft allerdings fortgeschrittener als die griechische, wenn die technische Beherrschung und damit auch Zerstörung der Natur ein Fortschritt ist – gegenüber der Bewahrung der Natur als einer metaphysischen Macht. Geschichtlich besonnen gedacht ist jedoch diese fortgeschrittene moderne Naturwissenschaft um keinen Deut wahrer als die griechische, im Gegenteil, höchstens unwahrer, weil sie ganz in ihre Methodik verstrickt bleibt und vor lauter Entdeckungen sich das entgleiten läßt, was eigentlich der Gegenstand dieser Entdeckungen ist: die Natur und der Bezug des Menschen zu ihr und seine Stellung in ihr.

Die historische Vergleichung und Verrechnung des Vergangenen und Heutigen führt zum Ergebnis der Fortschrittlichkeit des Jetzigen. Die geschichtliche Besinnung auf das Gewesene und Künftige führt zur Einsicht in die Bodenlosigkeit des heutigen Bezuges bzw. Unbezuges zur Natur, zur Einsicht, daß sich die Naturwissenschaften wie überhaupt alle Wissenschaften trotz ihres Fortschrittes – oder vielleicht gar wegen dieses Fortschrittes – in einer Krisis befinden. Zwar sollte ja – wie man jetzt hört – »das Gerede von der Krisis der Wissenschaft heute endlich verstummen« (Immatrikulationsrede des derzeitigen Rektors, Anfang Dezember 1937). Die »Krisis« der Wissenschaft besteht allerdings *nicht* darin, daß sie bisher Urgeschichte, Volkskunde, Rassenkunde und noch einiges andere nicht in »Ordinariaten« vertreten sein ließ, auch nicht darin, daß sie bisher nicht genug »lebensnah« war – das ist sie nur allzusehr. Das Reden von diesen Dingen als »Krisis« der Wissenschaft kann allerdings unterbleiben. Denn diese Krisenmacher sind ja im Grunde mit der bisherigen Wissenschaft völlig einig und fallen ihr in die Arme, werden sogar ihre besten Verteidiger, sobald sie ihre entsprechenden Stellen haben. Aber die »Krisis« ist freilich eine andere und stammt nicht von 1933 und nicht von 1918 und nicht einmal aus dem verlästerten 19. Jahrhundert, sondern aus dem Beginn der Neuzeit, der nicht ein Fehler,

sondern ein Schicksal war und nur durch ein solches überwunden wird.

Die schärfste Krisis der heutigen Wissenschaft könnte gerade darin bestehen, daß sie gar nicht ahnt, in welcher Krisis sie steckt; daß sie meint, durch ihre Erfolge und greifbaren Ergebnisse schon hinreichend bestätigt zu sein. Aber alles Geistige und alles, was als geistige Macht herrschen will und mehr sein soll als ein Betrieb, ist niemals schon bestätigt durch einen Erfolg und den Nutzen.

Geschichtliche Besinnung stellt die Gegenwart und Zukunft der Wissenschaft selbst in Frage und macht ihre Fortschrittsgläubigkeit zuschanden, weil solche Besinnung erkennen läßt, daß es im Wesenhaften keinen Fortschritt gibt, sondern nur die Verwandlung des Selben. Historische Betrachtung ist für die Naturwissenschaften und für jede Wissenschaft vielleicht nur eine äußerliche Zugabe, um die eigene Vergangenheit als etwas Überwundenes zur Kenntnis zu bringen. Geschichtliche Besinnung dagegen gehört zum Wesen jeder Wissenschaft, sofern diese den Anspruch erhebt, über nutzbare Ergebnisse hinaus ein wesentliches Wissen ihres Gebietes und des zugehörigen Seinsbereiches mit vorzubereiten und zu gestalten.

Noch sind die Wissenschaften und vollends gar die jetzige Einrichtung ihrer nur noch verwaltungsmäßigen Zusammenfassung – die Universität – weit davon entfernt, etwas von der Notwendigkeit der geschichtlichen Besinnung zu ahnen. Warum? Weil diese vermeintlich nur abstrakte Unterscheidung zwischen historischer Betrachtung und geschichtlicher Besinnung weder erfahren noch ergriffen ist und vorerst auch gar nicht ergriffen werden will. Denn wir haben uns längst an den Zustand gewöhnt, daß ein Forscher innerhalb seines Gebietes auf anerkannte Leistungen verweisen kann und zugleich mit einer erschütternden Ahnungslosigkeit blind sein darf gegenüber all dem, was seiner Wissenschaft den Grund und das Recht gibt. Wir finden das sogar »wundervoll«. Wir sind längst in den ödesten Amerikanismus abgerutscht, nach dessen Grund-

satz das wahr ist, was Erfolg hat, alles andere ist »Spekulation«, d. h. »lebensferne Träumerei«. Wir plätschern bereits wieder – alle, die vor kurzem noch wie feindliche Brüder gegeneinanderstanden, aber im Grunde immer zusammengehörten – in einem fröhlichen und sogar feuchten Optimismus, der schon das *Gaudeamus igitur* und das *Ergo bibamus* wieder als die Krönung akademischen Lebens aufleben läßt (Immatrikulationsrede des Dekans der medizinischen Fakultät). Wie oft und wie lange noch müssen die Deutschen immer wieder mit Blindheit geschlagen werden?

Optimismus ist eine schöne Sache, aber er ist nur die Verdrängung des Pessimismus; und der Pessimismus ebenso wie sein Gegenspieler erwachsen beide nur auf dem Grunde einer Auffassung des Wirklichen und damit der Geschichte im Sinne eines Geschäftes, dessen Aussichten man bald als hoffnungsvoll, bald als gegenteilig berechnet. Optimismus und Pessimismus gibt es nur innerhalb der historischen Betrachtung der Geschichte. Optimisten sind jene Menschen, die den Pessimismus nicht loswerden – denn weshalb anders sollten sie Optimisten sein? Die geschichtliche Besinnung dagegen steht außerhalb dieses Gegensatzes von Optimismus und Pessimismus, denn sie rechnet nicht auf die Glückseligkeit eines Fortschrittes und ebensowenig auf das Unglückselige eines Stillstandes des Fortschrittes oder gar Rückschrittes, sondern die geschichtliche Besinnung schafft an der Vorbereitung eines geschichtlichen Daseins, das der *Größe* des Schicksales, den Augenblicken der Gipfelhöhe des Seyns, gewachsen ist.

Diese Hinweise sollen andeuten, daß die Unterscheidung zwischen historischer Betrachtung und geschichtlicher Besinnung kein freifliegendes »spekulatives« Gedankengebilde ist, sondern die härteste Notwendigkeit einer Entscheidung, durch deren Übernahme oder Versäumnis über uns selbst und über unsere Bestimmung zur Geschichte entschieden wird (und auch über die deutsche Universität, in der wir freilich nach der Meinung der Menge, die von Beruf gedankenlos ist, bereits so, wie

in den Tagen *Wilhelms II.*, den herrlichsten Zeiten entgegengehen).

2) Der Weg von der Frage nach dem Wesen des Wahren zur Frage nach der Wahrheit (Wesenheit) des Wesens

Die Aufgabe dieser Vorlesung zwingt uns zu einer geschichtlichen Besinnung. Wir fragen die Wahrheitsfrage. Wir faßten Fuß in der landläufigen und seit langem überlieferten Auffassung der Wahrheit als Richtigkeit der Aussage. Wir fanden in dieser Auffassung etwas Frag-würdiges – jene *Offenheit* des Seienden *gegen* den Menschen und des Menschen *für* das Seiende. Wir nahmen diese Offenheit als den *Grund* der Möglichkeit der *Richtigkeit* in Anspruch. Der Grund aber ist das Ursprünglichere. Somit muß jene frag-würdige Offenheit das *ursprünglichere* Wesen der Wahrheit in sich schließen. Allerdings nur unter der Voraussetzung, daß jene überlieferte Auffassung der Wahrheit ihrerseits schon und überhaupt und *begründeterweise* etwas vom *Wesen* der Wahrheit sagt. Wie steht es damit?

Wie und wodurch wurde diese Auffassung des Wesens des Wahren als Richtigkeit der Aussage bei ihrer erstmaligen Aufstellung durch *Aristoteles* begründet? Wie läßt sich überhaupt eine Feststellung über das Wesen von etwas begründen, sei es das Wesen des Wahren, das Wesen des Schönen, das Wesen der Pflanze, das Wesen der Technik usw.? Was sollen wir denn überhaupt unter dem Wesen von etwas verstehen? Was ist dies in Wahrheit selbst, was wir mit dem Wort »Wesen« meinen? Kurz: Worin besteht die *Wahrheit des Wesens*?

Indem wir nach dem Wesen der Wahrheit fragen und die Wesensbestimmung des Wahren begründen wollen, werden wir in die Frage nach der Wahrheit des Wesens getrieben. Das ist ganz in der Ordnung, sofern es sich um eine philosophische Frage handelt. Denn in einer solchen darf nichts ungefragt bleiben. Fragen wir aber nach dem Wesen des Wahren und lassen wir uns zugleich unverständigt darüber, war wir dabei

mit Wesen meinen, dann fragen wir nur halb, philosophisch gesehen: wir fragen gar nicht.

Da wir nun fragen, wie *Aristoteles* die Wesensbestimmung des Wahren begründete, müssen wir darüber ins Klare kommen, was er dabei unter »Wesen« überhaupt versteht. Das ist um so notwendiger, als die Kennzeichnung der Wesenheit und Wahrheit des Wesens bei *Aristoteles* und *Platon* für die Folgezeit bis heute genauso maßgebend wurde wie ihre Bestimmung des Wesens der Wahrheit. Und dieser Zusammenhang ist nicht zufällig.

ZWEITES KAPITEL

Die Frage nach der Wahrheit (Wesenheit) des Wesens

§ 17. *Geschichtliche Besinnung auf die aristotelisch-platonische Bestimmung der Wesenheit des Wesens*

a) Die vier Kennzeichnungen der Wesenheit des Wesens bei Aristoteles

Wir versuchen jetzt eine *Besinnung* auf die *aristotelisch-platonische Bestimmung der Wesenheit des Wesens*. Das »Wesen« eines Dinges z. B., sagt man, ist jenes *Allgemeine* und *Eine*, das für die einzelnen und vielen Fälle gilt. Das Wesen von »Tisch« gibt an, was als Selbiges jedem Tisch als Tisch zukommt. Das Allgemeine ist daher jenes, das »über das Ganze« seiner wirklichen und möglichen Vereinzelungen her maßgebend ist. Von oben her über etwas hin sich erstrecken und gelten bezeichnen die Griechen mit κατά (vgl. κατηγορία). Das Ganze, was alles Einzelne in sich schließt, heißt ὅλον. Demnach ist das Wesen, was für Vieles gilt: τὸ καθόλου.

Dies »Wesen« kommt gleichsam über das Einzelne her und wird daher auch gefaßt als γένος. Man pflegt diese Benennung zu übersetzen mit *Gattung*: »Tisch überhaupt« ist die Gattung zu den Arten Eßtisch, Schreibtisch, Nähtisch, die selbst erst in ihren wiederum abwandlbaren Vereinzelungen »wirklich« vorkommen. γένος meint hier aber mehr noch die ursprüngliche Bedeutung des Wortes: das Geschlecht, die Abstammung, die *Herkunft*. Erst durch die Vorherrschaft der Logik wurde aus γένος (Herkunft) γένος als »Gattung« im Sinne der zur »Art« höheren *Allgemeinheit*.

Das Wesen ist jenes, von woher das einzelne Ding, und zwar

in dem, *was* es ist, seine Herkunft hat, wovon es abstammt. Deshalb kann das Wesen eines Dinges, d. h. des jeweiligen Einzelnen, auch als jenes gefaßt werden, »*was*« das jeweilige Einzelne schon in gewissem Sinne »*war*«, bevor es das Einzelne wurde, das es »ist«. Denn wäre nicht schon – gleichviel in welcher Weise – dergleichen wie Tisch überhaupt, dann könnte nie ein einzelner Tisch angefertigt werden; es fehlte überhaupt *das, was* dieser einzelne Tisch als *Tisch* werden soll. Das Wesen wird daher von *Aristoteles* auch als dasjenige Sein (εἶναι) des einzelnen Seienden gefaßt, was es – das Einzelne – schon war (τί ἦν), bevor es dieses Einzelne wurde. Der Ausdruck für das Wesen lautet demgemäß: τὸ τί ἦν εἶναι.

Alle diese Bestimmungen der Wesenheit des Wesens, τὸ καθόλου (das Überhaupt), τὸ γένος (die Herkunft), τὸ τί ἦν εἶναι (das was-es-war-Sein), fassen das Wesen als jenes, *was* dem einzelnen Ding voraus und so *zugrunde liegt* – ὑπο/κείμενον.

Von hier aus verstehen wir jetzt den Satz, mit dem *Aristoteles* die eigentliche Untersuchung über das Wesen als solches beginnt: λέγεται δ' ἡ οὐσία, εἰ μὴ πλεοναχῶς, ἀλλ' ἐν τέτταρσί γε μάλιστα¹: Es wird nun aber das »Wesen« [vorläufige Übersetzung gemäß der üblichen Auslegung], wenn nicht in noch mehrfacher Weise, so doch vorwiegend in vierfacher Weise genannt (und vorgestellt). καὶ γὰρ τὸ τί ἦν εἶναι καὶ τὸ καθόλου καὶ τὸ γένος οὐσία δοκεῖ εἶναι ἐκάστων, καὶ τέταρτον τούτων τὸ ὑποκείμενον²: Denn sowohl das »was-es-war-Sein« als auch das Überhaupt und ebenso die Herkunft scheinen das Wesen des jeweiligen Einzelnen auszumachen und imgleichen die vierte unter diesen Kennzeichnungen: das Zugrundeliegende.

Daß *Aristoteles* hier von δοκεῖ spricht – »es scheint so« –, deutet darauf hin, daß er selbst nicht alle diese vier Kennzeichnungen des Wesens, die durch die platonische Philosophie vorgezeichnet sind, als Bestimmungen der Wesenheit gelten läßt. Wie er im einzelnen entscheidet (καθόλου und γένος ausschal-

¹ Aristotelis Metaphysica. Hg. W. Christ. Leipzig 1886. Z 3, 1028b 33 ff.

² ebd.

tet), wird in den Erörterungen dieser Abhandlung (Met. Z) dargestellt.

b) Das Wesen als das Wassein eines Seienden. Das Wassein als ἰδέα: das ständig Anwesende, das im voraus Gesichtete, der Anblick (εἶδος)

Wir besinnen uns nur auf das Grundsätzliche der Bestimmung der Wesenheit des Wesens, wie sie in der platonisch-aristotelischen Philosophie endgültig und für die Folgezeit maßgeblich festgelegt wird; d. h. wir besinnen uns auf das, was wir selbst gewöhnlich – wenngleich sehr unbestimmt – meinen, wenn wir vom »Wesen« einer Sache sprechen. Sofern es uns gelingt, näher zu bestimmen, was wir mit Wesen meinen, werden wir auch imstande sein, genauer zu verfolgen, in welcher Weise dergleichen wie das Wesen von etwas – also z. B. das Wesen des Wahren – angesetzt, erfaßt und begründet wird, welche Begründungsart dem Wahren selbst – seinem Wesen nach – zugehört.

Die erste Kennzeichnung, die *Aristoteles* hinsichtlich des Wesens anführt, ist die, daß das Wesen das Allgemeine enthält – z. B. das Wesen Tisch – das, was allen einzelnen Tischen gemeinsam ist und daher in der Aussage über sie von allen einzelnen Tischen gilt. Diesen Charakter des Wesens, das Gemeinsame zu sein gegenüber den Einzelnen, hat schon *Platon* herausgehoben und mit dem Namen τὸ κοινόν belegt. Diese Kennzeichnung des Wesens, das Allgemeine zu sein, ist seitdem auch die geläufigste, freilich die oberflächlichste geblieben. Denn es bedarf keiner weitläufigen Überlegung, um zu erkennen, daß die Kennzeichnung des Wesens als κοινόν, als das für vieles Einzelne Gemeinsame, nicht zureicht. Denn: Jenes, was das Wesen des Tisches ausmacht, ist nicht deshalb das Wesen, weil es für die vielen einzelnen wirklichen und möglichen Tische gilt, sondern umgekehrt: Es kann nur für die einzelnen Tische gelten, sofern es das Wesen ist. Der Charakter des κοινόν

kann nicht die eigentliche Auszeichnung des Wesens sein, sondern ist allenfalls nur die *Folge* des Wesens. »Allenfalls« müssen wir sagen, denn wenn wir nach dem Wesen *Platons* oder *Friedrichs des Großen* fragen, dann suchen wir zwar das Wesen dieser einzelnen Menschen, aber das Wesen von etwas, was seinem »Wesen« nach gerade einmalig und einzig ist – nach jenem Wesen, das es gerade von sich *ausschließt*, für viele zu gelten.

So wird klar: Das Wesentliche im Wesen kann nicht das *ἔσθαι* sein, sondern das, was es zuläßt bzw. fordert, daß das Wesen für die vielen Einzelnen gilt. Aber was ist dies? Was sagen darüber *die* beiden Denker, die alles abendländische Reden und Meinen über das Wesen der Dinge maßgebend bestimmt haben?

Wenn wir die *übrigen* aus *Aristoteles* angeführten Kennzeichnungen des Wesens überprüfen, dann stoßen wir auf eine Bestimmung, die so einfach ist, daß sie uns nichts sagt: Das Wesen von etwas ist jenes, was wir suchen, wenn wir fragen: *τί ἐστίν* – was ist dies? Was ist dies hier und dieses dort? Eine Pflanze, ein Haus. Das Wesen ist das *τί εἶναι* – das Was-sein eines Seienden. Nach dem zu fragen, *was* etwas ist, ist uns und früheren Geschlechtern allzu geläufig. Das, *was* etwas ist, das ist sein Wesen. Aber was ist nun dieses »Was« selbst? Gibt es darauf noch eine Antwort? Allerdings. *Platon* hat sie gegeben. Das *Was* etwas ist, *das Wassein* (*τὸ τί εἶναι*), z. B. ein Haus oder ein Mensch, das ist jenes, was an dem so Angesprochenen *ständig anwesend* ist. Das *Beständige* an allen noch so verschiedenen Häusern ist das *Was* sie sind, »Haus«, und umgekehrt: das *Was* sie *sind*, die Häuser in aller ihrer Verschiedenheit und Veränderung, ist das *Beständige*. Ein Haus könnte nicht einstürzen, wenn es nicht Haus wäre.

Dieses *Beständige* aber ist zugleich jenes, was wir an jedem Begegnenden, wenn wir es *als das, was es ist*, nennen und erfahren, z. B. als Haus, *im vorhinein im Blick haben*, ohne es doch eigens zu betrachten. Wenn wir ein Haus betreten, achten

wir auf die Tür und Treppe und die Gänge und Stuben und nur auf dieses, denn sonst könnten wir uns gar nicht darin bewegen. Wir achten dagegen nicht eigens und in der gleichen Weise auf das, was all das einheitlich ist, nämlich Haus. Dennoch – gerade dieses, was es ist, Haus, das Wesen, wird *im voraus und stets gesichtet*, aber nicht eigens betrachtet. Denn wollten wir uns auf ein solches Betrachten des Wesens einlassen, dann kämen wir nie dazu, das Haus zu betreten und zu bewohnen. Und dennoch und wiederum: Was dies ist, jenes Beständige, wird gleichwohl im vorhinein und zwar notwendig gesichtet. Sehen heißt griechisch ἰδεῖν; das Gesichtete in seiner Gesichtetheit heißt ἰδέα. Gesichtet ist das, als was sich das Seiende im vorhinein und ständig gibt. Das *Was es ist*, das Wassein, ist die ἰδέα; und umgekehrt die »Idee« ist das Wassein und dieses das Wesen. ἰδέα ist genauer und griechisch gedacht: der *Anblick*, den etwas bietet, das Aussehen, das es hat und gleichsam vor sich her zur Schau trägt, εἶδος. Nur angesichts dieses im voraus und ständig Gesichteten und doch nicht eigens Beobachteten, z. B. Haus, können wir diese Tür als Tür, diese Treppe als Treppe zu diesem Stockwerk mit diesen Stuben erfahren und benützen. Fehlte dieses Gesichtete – was wäre dann? Sie mögen dies selbst bei sich zu Ende denken.

›Wesen‹

τὸ καθόλου

τὸ γένος

τὸ τί ἦν εἶναι (a priori)

τὸ ὑποκείμενον (subjectum)

τὸ κοινόν

τὸ τί ἐστίν (quidditas)

τὸ εἶδος

ἰδέα

οὐσία (essentia)

Wiederholung

- 1) Vier Kennzeichnungen der Wesenheit des Wesens bei Aristoteles. Das Wassein bei Platon: die ἰδέα als das im voraus Gesichtete, der Anblick

Wir stehen bei der Frage: Wie *begründet Aristoteles* – d. h. überhaupt, wie begründet die griechische Philosophie – das Wesen der Wahrheit und die Ansetzung des Wesens der Wahrheit als Richtigkeit der Aussage? Um die Antwort zu gewinnen, müssen wir zugleich und zuvor fragen: Wie *fassen* die Griechen das, was wir das *Wesen* nennen? Worin besteht für sie die *Wesenheit* des Wesens?

Wir versuchten zunächst unter Bezugnahme auf *Aristoteles*, »Metaphysik« Z, umrißweise zu verdeutlichen, daß und wie überhaupt hier – nämlich über die Wesenheit des Wesens – noch etwas ausgemacht werden kann. Da ergab sich folgendes: *Aristoteles* zählt in der Hauptsache vier Kennzeichnungen der Wesenheit des Wesens auf, die in einem sachlichen Zusammenhang stehen und durch *eine* unter ihnen zusammengefaßt werden können.

1. Das Wesen ist das, *was* etwas im *Allgemeinen* und *überhaupt* ist, das, was *über* das Ganze der Einzelfälle *her* gilt: τὸ καθόλου.

2. Das Wesen ist das, von woher jegliches in dem, was es als solches ist, seine Herkunft hat, wovon es abstammt: τὸ γένος; ein einzelnes Haus ist aus dem Geschlecht: Haus überhaupt.

3. Das Wesen kann deshalb auch als jenes bezeichnet werden, *was etwas schon war*, bevor es das wurde, was es als das Einzelne ist. Ein einzelnes Haus ist nicht erst Haus als Einzelnes, sondern das, was es als dieses Einzelne ist – nämlich »Haus« –, das war schon. Es war nicht etwa, weil vor diesem einzelnen Haus schon andere einzelne Häuser vorkamen, sondern weil, damit überhaupt dieses Haus oder jenes das werden und sein kann, was es ist, dergleichen wie »Haus überhaupt«

bestehen und gegeben sein muß. »Haus« ist demnach gegenüber dem angefertigten einzelnen Haus dasjenige, *was schon war* – τὸ τί ἦν εἶναι. Mit dieser Bestimmung hängt jene zusammen, die im nachfolgenden abendländischen Denken geläufig bleibt und vor allem in der kantischen Philosophie eine besondere Prägung erhält: das Wesen als das, was der Sache nach das Frühere ist, vom Früheren herkommt: *a priori*.

4. In all diesen Bestimmungen ist das Wesen immer jenes, was *über* und *vor* dem Einzelnen liegt, als dasjenige, was dem Einzelnen *unterliegt* als sein Grund: τὸ ὑποκείμενον.

Nach diesem ersten Durchblick galt es dann, schärfer zu umreißen, was wir eigentlich mit »Wesen« meinen, zumal unser Wesensbegriff noch ganz auf dem griechischen gegründet ist.

Die geläufigste, auch heute noch übliche Kennzeichnung des Wesens, aber auch die oberflächlichste, ist die zuerst genannte: das Wesen – τὸ καθόλου, das, was *Platon* schon faßt als τὸ κοινόν. Eine kurze Überlegung jedoch zeigte: Die Allgemeinheit und Vielgültigkeit des Allgemeinen ist nicht das Wesentliche des Wesens, sondern nur eine Folgebestimmung. Das Allgemeine »Tisch überhaupt« ist nicht das Wesen, weil es für viele einzelne Tische gilt, sondern es gilt so und kann so gelten, weil in diesem Allgemeinen, allem Einzelnen Gemeinsamen, ein Selbiges und in diesem das Wesen liegt.

Was ist nun dieses Selbige in sich genommen, abgesehen von der immer nur nachträglichen Bezogenheit auf die Einzelfälle? Das Wesen, sagten wir, ist das, was etwas ist, τὸ τί ἐστιν (quidditas). Und was ist nun das, was etwas ist, das Wassein? Darauf scheint keine Antwort mehr möglich zu sein. Dennoch wurde von *Platon* eine Antwort gegeben, eine Antwort, die vielleicht mit die folgen- und einflußreichste und verhängnisvollste philosophische Festsetzung im abendländischen Denken geworden ist: Das Wesen ist das, was etwas ist; und das, *was* das jeweilige Einzelne ist, treffen wir an als jenes, was wir im Verhalten zu dem Einzelnen jeweils im Blick haben. Ein Haus betretend und es bewohnend haben wir ständig Haus, das

Haushafte, im Blick. Wäre dieses nicht gesichtet, dann könnten wir niemals Treppe und Gang und Stube und Dach und Keller erfahren und betreten. Aber dieses Haushafte, was da im Blick steht, ist dabei nicht ebenso betrachtet und beobachtet wie etwa dieses einzelne Fenster, auf das wir zugehen, um es zu schließen. Das Haushafte ist auch nicht nur nebenbei beobachtet. Es ist überhaupt nicht beobachtet und dennoch und gerade in einer ausgezeichneten Weise im Blick: Es ist im voraus gesichtet. Sehen und Sichten heißt griechisch ἰδεῖν, und das Gesichtete in seiner Gesichtetheit heißt ἰδέα. Gesichtet ist das, was etwas ist, das Wassein – das Wesen. Also ist das Wesen von etwas die »Idee« und umgekehrt: Die »Idee«, das Gesichtete in diesem bestimmten Sinne, der Anblick, den etwas bietet in dem, was es ist, ist sein Wesen.

2) Zum Verständnis des im voraus gesichteten Wesens

Wäre in unserem unmittelbaren Verhalten zum einzelnen Seienden nicht jeweils im voraus schon das Wesen gesichtet, platonisch gesprochen: Hätten wir nicht im voraus die »Ideen« der einzelnen Dinge im Blick, dann wären und blieben wir blind für alles, was diese Dinge im Einzelnen so und so, hier und jetzt und in ihren jeweiligen Beziehungen sind. Mehr noch: Je nach der Weise, wie wir und wie weit wir das Wesen erblicken, vermögen wir auch das Einzelne der Dinge zu erfahren und zu bestimmen. Das, was im Vorblick steht und wie es im Vorblick steht, entscheidet über das, was wir jeweils im Einzelnen tatsächlich sehen. Dieses, vom gewöhnlichen Denken überhaupt nicht und trotz aller Hinweisung darauf allzu selten bedachte Grundverhältnis wird besonders deutlich am Gegenfall. Dafür gibt es ein besonders einprägsames Beispiel.

Im Verlauf der Kämpfe um die Festung Verdun, Frühjahr 1916, galt es, das Fort Vaux zu stürmen. Der Kommandeur der Division, die für den Sturm angesetzt war, erwartete diesen in der Nacht vom 8./9. März. Während der Nacht lief auf dem

Gefechtsstand der Division die Meldung eines Rittmeisters ein: »Habe mit drei Kompanien Fort Vaux erreicht«. Der General läßt in der Nacht die Meldung weitergeben in der Form: »Fort Vaux ist genommen«. Sogleich weiß die ganze Front: Das Fort ist von uns besetzt! Bei Tagesanbruch richten sich Hunderte von Scherenfernrohren auf das Fort. Man sieht die schwarz-weißrote Fahne auf der Feste wehen; man sieht deutsche Soldaten auf dem Fort herumgehen; man sieht Gewehrpyramiden dort stehen. Der Kronprinz überbringt persönlich dem Divisions-Kommandeur den Orden Pour le mérite. Und kaum hatte der Kronprinz den Gefechtsstand der Division verlassen, da bringt ein Meldegänger die Nachricht, alles sei ein Irrtum, und die Feste sei in *französischer* Hand – und sie war es auch.

War nun das mit der schwarzweißroten Fahne und den herumgehenden Soldaten und den Gewehrpyramiden ein »Sehfehler«? Nein – alle die, die durch die Scherenfernrohre sahen, haben ganz richtig gesehen; sie konnten nichts anderes sehen, als was sie sahen. Der Fehler lag nicht im Sehen, sondern in dem, *was* sie im Vorblick hatten, das erstürmte Fort, von welchem Vorblick aus sie dann erst das Gesehene so und so *auslegten*.

Alles, was wir im einzelnen sehen, wird immer von dem bestimmt, was wir im Vorblick haben. Der Fehler lag nicht im Sehen, sondern in der ungenauen Meldung des Rittmeisters bzw. der unzureichenden Auslegung durch die Division. »Habe das Fort erreicht« heißt nur: Ich stehe vor den Hindernissen des Forts, und heißt nicht: Ich habe es genommen. Diese Meldung und ihre Auslegung und deren Verbreitung schuf jenen *Vorblick* auf die Feste, der erst das ὑποκείμενον wurde für das scheinbar »unrichtige« Sehen. Nicht das, was wir vermeintlich und sogar mit Instrumenten und Apparaten exakt feststellen, ist das Wesentliche, sondern der Vorblick, der aller Feststellung erst das Feld eröffnet. So kommt es, daß wir meist, in das Beobachten und Feststellen versunken, vielerlei zu »sehen« meinen und doch nicht das sehen, was *ist*. Platonisch gedacht: Der Vor-

blick auf den Anblick, den etwas bietet, auf sein εἶδος, gibt die ἰδέα, das, was das Seiende ist, sein Wesen.

§ 18. Die griechische Bestimmung des Wesens (Wassein) im
Horizont des Verständnisses von Sein als beständiger
Anwesenheit

a) Die Bestimmung des Wesens (Wassein) als Seiendheit
(οὐσία) des Seienden. Verständnis des Seins als beständige
Anwesenheit der Grund für die Auslegung der Seiendheit
(οὐσία) als ἰδέα

Somit ist die Wesenheit des Wesens doch ganz eindeutig und über das bloße Wassein hinaus gekennzeichnet: Das Wesen ist das Was-sein von etwas, und dieses ist bestimmt als der vorherrschende Anblick, ἰδέα. Wie aber kommt *Platon* zu dieser Kennzeichnung der Wesenheit des Wesens? Ist sie selbstverständlich?

Ganz und gar nicht, obgleich wir uns längst an das mehr oder minder gedankenlose Reden von »Ideen« gewöhnt haben. Denn wenn das Wesen gleichgesetzt wird mit dem, was etwas ist – mit dem *Wassein* –, so kennzeichnet das Wesen das, was ein *Seiendes* als dieses ist. Im Wesen als *Wassein* steckt also die Auffassung des Seienden hinsichtlich seines *Seins*. Das Seiende heißt griechisch τὸ ὄν, und das, was das Seiende als Seiendes im Allgemeinen bestimmt, ist das κοινόν, das Seiende in seiner *Seiendheit*, das ὄν in seiner οὐσία. Weil die Griechen das Wesen als das *Wassein* von etwas fassen und das *Wassein* als »Idee« auslegen, deshalb ist das Wesen gleichbedeutend mit der *Seiendheit* des Seienden, der οὐσία, deshalb ist die οὐσία des ὄν die ἰδέα, deshalb können und dürfen wir οὐσία, was eigentlich und nur Seiendheit besagt, mit »Wesen« übersetzen. Das ist aber ganz und gar nicht, wie man durchgängig meint, selbstverständlich und vor allem und schon gar nicht für unser neuzeitliches und heutiges Denken.

Daß die Griechen unter *Wesen* das *Wassein* von etwas verstehen, hat seinen Grund darin, daß sie überhaupt das *Sein* des Seienden (die οὐσία) begreifen als das *Beständige* und in seiner Beständigkeit *ständig Anwesende* und als Anwesendes sich Zeigendes und als Sichzeigendes den *Anblick Bietendes* – kurz: als *Anblick*, ἰδέα. Nur auf dem Grunde dieses Verstehens des Seins als beständiger sich auftuender und sich zeigender Anwesenheit ist die Auslegung der Seiendheit des Seienden – also der οὐσία – als ἰδέα möglich und notwendig.

b) Sicherung des griechischen Verständnisses der ἰδέα

Hier muß noch einmal zur *Sicherung* des rechten und d. h. *griechischen Verständnisses der ἰδέα* betont werden: Die ἰδέα – εἶδος – ist der *Anblick*, den *etwas* in seinem Was bietet, von sich her zur Schau trägt. Warum betonen wir dies?

Man könnte – zumal aus der gewohnten neuzeitlichen Denkweise her – sogleich einwenden, daß die Kennzeichnung des Wasseins als ἰδέα gerade nicht das erfülle, was wir verlangten – das *Wassein* in ihm selbst zu bestimmen. Denn, wenn das Wassein als das Gesichtete gekennzeichnet wird, dann wird es nur bestimmt hinsichtlich der Art, wie wir es antreffen und auffassen – hinsichtlich der Art, wie es uns entgegensteht, und nicht, wie es in sich selbst ist. Dieser mögliche Einwand verkennt das Griechische, daß gerade Sein heißt: *aufgehendes sich zeigendes Anwesen*. Gewiß liegt in dem Begriff der ἰδέα der Bezug auf das ἰδεῖν als die Weise des Vernehmens. Aber das Vernehmen des Seienden als solchen ist nur deshalb ein ἰδεῖν, weil das Seiende als solches das Sichzeigende – ἰδέα ist.

Allerdings muß hier zugleich beachtet werden: Sobald die griechische Auffassung des Seienden als solchen verloren ging, d. h. unbestimmt, gewöhnlich und verwaschen wurde – zumal durch die »Über-setzung« in das Römische –, da drängte sich umgekehrt der Bezug der ἰδέα auf das ἰδεῖν in den Vordergrund. Die ἰδέα wurde nicht mehr *vom Seienden* und seinem

Grundcharakter der Anwesenheit her begriffen, sondern als das Gegenbild und gleichsam Ergebnis eines bestimmten Auffassens und Vorstellens. Die Idee ist eine bloße Vorstellung (*percipere* – *perceptio* – ἰδέα); zugleich die Vergemeinerung auf das Einzelne (*Descartes*, Nominalismus).

Nur auf dieser griechischen Auslegung des Seienden als des beständig Anwesenden beruht es auch, daß für die Griechen die Seiendheit des Seienden in erster Linie durch das bestimmt wird, was etwas ist. Denn das, was der Tisch als Tisch ist, das gehört zu jedem Tisch, er mag wirklich vorhanden sein oder nur gedacht und gewünscht. Das Wassein ist das Beständige. Jenes jedoch, daß ein einzelner Tisch, wie wir heute sagen, »existiert«, wirklich und vorhanden ist, dieses, seine Wirklichkeit und Existenz, gehört gar nicht zu seinem Wesen. Streng platonisch gedacht wird das Wesen eines Seienden gerade durch seine Verwirklichung beeinträchtigt, es verliert seine Reinheit und so in gewissem Sinne seine Allgemeinheit. Insofern z. B. das Wesen Tisch in diesem bestimmten Holz von dieser bestimmten Größe und Anordnung hier und jetzt verwirklicht wird, ist hier nur ein bestimmter Tisch »wirklich«, und das Wesen Tisch ist durch diesen einzelnen Tisch gerade nicht voll in allen seinen Möglichkeiten und Abwandlungen wirklich, sondern eingeschränkt. Griechisch-platonisch gedacht und gesehen ist der einzelne Tisch hier und jetzt zwar nicht nichts, also doch ein Seiendes (ὄν), aber ein Seiendes, was, am Wesen gemessen, eine Vereinseitigung bleibt und deshalb eigentlich nicht sein sollte – μή –, ein μὴ ὄν. Seiend ist für den Griechen in den einzelnen uns umgebenden Dingen und ihren Beziehungen gerade nicht das »hier und jetzt, so und so«, das je besondere Dieses, sondern umgekehrt das, was je das einzelne Besondere ist, und was im voraus gesichtet ist, die Idee. Auch *Aristoteles* denkt in diesem Sinne – trotz gewisser Abweichungen – platonisch-griechisch.

Wenn nun aber ein Tisch als dieser hier und jetzt wirklich ist, dann sagen wir heute, er ist, er »existiert«, während die »Idee«

für uns *nur* vorgestellt und gedacht wird, etwas nur Gedachtes und gerade nicht das eigentlich Wirkliche ist. Deshalb taugen uns Heutigen »Ideen« nichts, wenn sie nicht verwirklicht werden. Uns liegt an der Verwirklichung und am Erfolg, und dieses so sehr, daß schließlich auf der Jagd nach dem Erfolg die Ideen verloren gehen. Der Erfolg als solcher aber kann nur gesteigert werden durch das Mehr und Mehr an Erfolg, also durch die Zahl und die Ausmaße. Deshalb ist ein Mehr an Geschwindigkeit ein Erfolg, während die Idee »Geschwindigkeit« dieselbe bleibt und höchstens abgenützt und leerer wird.

Griechisch gedacht gehört also diese Wirklichkeit des Einzelnen nicht zum eigentlichen und ersten Wesen des Seienden, sofern darin nur das Wassein begriffen wird. Für die Wesensfrage ist allein entscheidend, was etwas ist, nicht jedoch, daß und ob es als Einzelnes vorhanden ist. Denn dieses Sein als Vorhandensein, das wirklich Vorkommen, gilt, vom Wassein als ἰδέα her gesehen, als jenes, was der Idee nur zufällt, was zufällig ist und keine Dauer hat. Ein einzelner Tisch kann zerstört werden; er war vor seiner Anfertigung überhaupt nicht. Sofern nun für die Griechen Sein beständige Anwesenheit besagt, wird die Seiendheit des Seienden (οὐσία des ὄν) nur als das Wassein im Sinne der ἰδέα bestimmbar.

Es ergibt sich hieraus das für unser Denken völlig Befremdliche, daß für die Griechen die »Existenz« und die Wirklichkeit eines Seienden, also das, was *wir* doch gerade als das »Sein« des Seienden zu bezeichnen pflegen, gar nicht zur Seiendheit des Seienden gehört. Also muß sich seit den Griechen im Verlauf der abendländischen Geschichte ein Umschwung in der Auffassung des »Seins« vollzogen haben, dessen Tragweite wir immer noch nicht ahnen und ermessen, weil wir ganz gedankenlos nur in den Folgen dieses Umschwunges weitertaumeln. Dieser Umschwung in der Auffassung des Seins ist um so rätselhafter, als er sich noch ganz und nur im Rahmen und auf dem Grunde der von den Griechen erstmals gewonnenen Auslegung des Seyns vollzieht.

Sofern man nun auch heute noch im Sinne der Überlieferung nach dem Wesen fragt, fragt man nach dem Wassein mit Ausschaltung des Vorhandenseins, der Wirklichkeit des jeweiligen einzelnen Seienden – man fragt nach der *ἰδέα* bzw. nach dem *κοινόν*, nach dem Allgemeinen. Im Erfassen des Wesens liegt daher ein Absehen von den jeweiligen einzelnen hier und jetzt und so »Seienden«.

§ 19. Das Fehlen einer Begründung der Wesensbestimmung des Wahren als Richtigkeit der Aussage bei Aristoteles. Die Frage nach der Bedeutung der Begründung

Nunmehr sind wir für die Frage, die uns zu diesen Überlegungen über das Wesen als solches veranlaßte, schon besser vorbereitet. Gefragt ist: *Wie begründet Aristoteles die Wesensbestimmung des Wahren im Sinne der Richtigkeit der Aussage?* Warum liegt das Wassein des Wahren in der Richtigkeit der Aussage? Inwiefern ist die Richtigkeit der Aussage die »Idee« des Wahren und demzufolge das Allgemeine, was jedem Wahren als solchem zukommt?

Das Erste wird sein, daß wir uns bei *Aristoteles* selbst umsehen und nachforschen, wie er dieses Wesen des Wahren und seine Ansetzung begründet. Dabei stoßen wir auf das Merkwürdige: *Es findet sich keine Begründung.* Die Wesensbestimmung des Wahren wird einfach ausgesprochen. Wahr ist jenes Vorstellen und Meinen und Sagen, das *ἁμουν*, ähnlich, entsprechend ist zu den *πράγματα*, und falsch ist, was *ἐναντίως ἢ τὰ πράγματα* ist (vgl. *Met. Θ 10*). Was wahr oder falsch sein kann, was als der Sitz dieser Möglichkeit und somit als der Ort der Wahrheit als Angleichung und Richtigkeit sich ergibt, ist der *λόγος*, das Aussagen, das aussagende Denken: *οὐ γάρ ἐστι τὸ ψεῦδος καὶ τὸ ἀληθὲς ἐν τοῖς πράγμασιν, [. . .] ἀλλ' ἐν διανοίᾳ*¹. Daß

¹ Aristotelis *Metaphysica*. a.a.O. E 4, 1027 b 25 ff.

hier eigens vom ἀληθές gesagt wird: οὐκ ἐν τοῖς πράγμασιν, deutet darauf hin, daß es *doch* in gewisser und vielleicht ursprünglicher Weise dahin gehört.

Angesichts dieser Tatsache, daß die Wesensbestimmung des Wahren als Richtigkeit der Aussage *nicht* begründet, sondern *nur* ausgesprochen ist, könnte man sich in die Ausflucht retten wollen, daß uns wohl die Abhandlungen, in denen die Begründung sich findet, verloren gegangen seien. Denn man kann doch nicht annehmen, daß ein Denker vom Range des *Aristoteles* eine so entscheidende Bestimmung wie die über das Wesen des Wahren ohne Begründung nur geradehin behauptet. Und trotzdem: Nirgends findet sich ein Hinweis auf solche Abhandlungen, in denen die Begründung nachgeholt werden sollte. Zum anderen aber mußte doch eben, wenn irgendwo, dann gerade dort die gesuchte Begründung anzutreffen sein, wo *Aristoteles* über die Wahrheit als Eigenschaft der Aussage handelt (Met. E 4, Met. Θ 10, De anima Γ, De interpretatione), und gerade hier suchen wir vergeblich.

Die Tatsache, daß eine eigentliche Begründung dieser Ansetzung des Wesens des Wahren als Richtigkeit der Aussage fehlt, ist nun aber erst dann in ihrer Tragweite durchdacht und gewußt, wenn wir bedenken, daß in diesem Falle überhaupt die überlieferte Auffassung der Wahrheit nicht begründet ist, und daß es demzufolge mit all dem Wahren, das im Lichte *dieser* Wesensbestimmung der Wahrheit gesucht und gefunden und festgehalten wurde, merkwürdig bestellt sein muß. All dieses ist wahr und richtig – auf dem Grunde einer unbegründeten Meinung über die Wahrheit; wahr auf dem Grunde, der kein Grund ist und eines Tages in seiner Bodenlosigkeit, wenn auch nur sehr langsam und sehr Wenigen sichtbar, ans Licht kommen muß.

Bevor wir uns jedoch zu einer solchen Folgerung entschließen, müssen wir die in Rede stehende Frage erneut prüfen. Die Ansetzung des Wesens des Wahren als Richtigkeit der Aussage ist doch offenbar *eine* Wesensbestimmung unter anderen. Denn

in der Philosophie *Platons* und der des *Aristoteles* wird u. a. auch die Seele, die Bewegung, der Ort, die Zeit, die Freundschaft, die Gerechtigkeit, der Staat, der Mensch im Wesen bestimmt. Überall handelt es sich hier, platonisch gesprochen, um die Ansetzung von Ideen, und *überall fehlt* eigentlich die *Begründung*. Aber vielleicht suchen wir unter dem Titel »Begründung« etwas, was bei der Ansetzung des Wesens nicht gesucht und beansprucht werden darf. Dann wäre das Wesentliche im Erkennen und Verhalten zum Seienden, jener Vorblick auf die »Idee«, die Ansetzung des Wesens, grundlos und willkürlich?

Es ist an der Zeit zu fragen, was wir denn unter »Begründung« verstehen. Begründung der Aussage heißt: den Grund angeben, dasjenige aufweisen, worauf das Gesagte in seiner Rechtmäßigkeit (Richtigkeit) aufruht. Demzufolge besteht die eigentliche Begründung darin, daß dasjenige vorgeführt und gezeigt wird, *worüber* die Aussage etwas sagt. Daran muß er-messen werden, ob das Gesagte sachgemäß (richtig) ist. Die Aussage: »Der Hörsaal 5 des Freiburger Vorlesungsgebäudes ist jetzt belegt«, wird alleine so begründet, daß wir das Gesagte durch den unmittelbaren Augenschein ausweisen. Diese Tatsache des Belegtseins des Hörsaales wird uns vor die Augen gestellt bzw. wir bringen uns selbst vor sie hin – als vor das, worin die Aussage ihre Stütze hat. Eine Begründungsart mit höherer Sicherheit dürfte es nicht geben, weshalb jeder Tatsachenbe-weis jedermann Eindruck macht. Die Aussage: »Auf dem Feld-berg liegt jetzt Schnee«, wird also in ihrer Richtigkeit so erwie-sen, daß wir hinaufwandern und die Tatsache »in Augen-schein« nehmen. Wir können uns aber auch vom Wetterwart die Auskunft geben lassen. Diese Begründung ist bereits mit-telbar, nicht nur, weil wir selbst das Behauptete nicht durch Aufweisung ausweisen können, sondern weil wir hier voraus-setzen müssen, daß der Wetterwart eine richtige Auskunft gibt, daß wir selbst recht hören, daß überhaupt die telephonische Übertragung in Ordnung ist. Das alles bleiben Voraussetzun-gen, die keineswegs selbstverständlich sind, die wir aber still-

schweigend bei unserem Tatsachenwissen als zu Recht bestehend unterstellen. Dabei wissen wir freilich, daß die unmittelbare Ausweisung am vorhandenen Gegenstand den Vorzug verdient.

Nun geht aber, wie sich ergab, die Kenntnis des Wesens allem anderen Kennen und Erkennen und Feststellen und Begründen in gewisser Weise voraus. Das Herumgehen in einem Haus – um dieses Einfache immer wieder zu nennen –, die einzelnen Verhaltensweisen der Bewohnung des Hauses wären gar nicht möglich, wenn uns dabei nicht die Kenntnis des Haushalten, dessen, *was* Haus ist, leitete. Demnach muß aber doch das, was jede einzelne Erkenntnis und Verhaltung trägt und leitet, die Wesenskenntnis, gemäß ihrer tragenden und leitenden Leistung erst recht begründet sein. Wir werden für ihre Begründung, entsprechend ihrem Range, die höchstmögliche Begründungsform in Anspruch nehmen.

Wiederholung

- 1) Die Auffassung des Seins des Seienden als beständige Anwesenheit der Grund für die Bestimmung des Wesens (*ἰδέα*) als Wassein

Wir fragen: Wie begründet die griechische Philosophie jene Bestimmung des Wesens der Wahrheit, die seit den Griechen das abendländische Denken und Erkennen bis zur Stunde trägt und leitet? Zur Vorbereitung der Beantwortung dieser Frage mußte verdeutlicht werden, in welcher Weise die Wesenheit des Wesens durch die Griechen umgrenzt wurde. Das Wesen des jeweilig Begegnenden und Gegebenen ist die *ἰδέα*. Das Befremdliche dieser Kennzeichnung des Wesens als Idee wird verständlicher, wenn wir bedenken, daß das Wesen von etwas das *Wassein* meint, und daß somit hierbei eine bestimmte Auffassung des Seins des Seienden zugrunde liegt und liegen muß.

Die Griechen verstehen unter Sein die beständige Anwesenheit von etwas. Das Beständige ist am jeweiligen Soseienden sein »Was-es-ist«, und das Anwesende ist eben dieses Was als das vorwaltende *Aussehen*, εἶδος. Hieraus wird auch ersichtlich, warum die »Wirklichkeit«, das Vorhandensein, nicht eigentlich zum Seienden gehört, weil das, *was* etwas ist, auch in der *Möglichkeit* bestehen kann. Ein möglicher Tisch *ist* immer doch Tisch; er hat dieses Wassein, wenn ihm auch das Vorhandensein abgeht. Die Verwirklichung des Wesens ist diesem in gewisser Weise zufällig und zugleich eine Beeinträchtigung des reinen Wesens, da in einem wirklichen Tisch nur diese eine Möglichkeit verwirklicht ist.

Sofern wir Heutigen nun gewohnt sind, als das eigentlich Seiende gerade das jeweilige Hiesige und Jetzige in der besonderen Vereinzelung seines Vorhandenseins anzusprechen und bei der Nennung des Wortes »Sein« vornehmlich an Wirklichkeit und Vorhandensein denken, muß sich gegenüber der griechischen Auffassung des Seins ein Wandel vollzogen haben, auf den wir in diesem Zusammenhang nur hinzeigen. Beim Wesen als Wassein kommt es nicht auf das Vorhandensein der Vereinzelung des betreffenden Wesens an. Dies zu beachten, ist für die folgende Frage wichtig.

- 2) Das Fehlen einer Begründung für die Ansetzung des Wesens und für die Kennzeichnung des Wesens des Wahren als Richtigkeit der Aussage. Die Bedeutung von Begründung

Wie wird, so fragen wir jetzt, bei den Griechen, und d. h. auch innerhalb des späteren Denkens, die Ansetzung des Wesens von etwas begründet? Genauer und in bezug auf unsere Frage gesprochen: *Wie begründet Aristoteles* die von ihm gegebene Kennzeichnung des Wesens des Wahren als Richtigkeit der Aussage? Wir suchen vergeblich nach einer Begründung. Da auch andere Wesensaussagen ebensowenig begründet sind, kann das Fehlen einer Begründung der Wahrheitsdefinition

nicht daran liegen, daß die betreffende Untersuchung uns vielleicht nicht überliefert wurde.

Aber welche Aussicht eröffnet sich da? Das Wesen der Wahrheit und die Wesenssetzung soll unbegründet sein und damit alle Bemühung um das Wahre im Grunde bodenlos? Fehlt die Begründung der Wesensbestimmung des Wahren zufällig, oder ist hier eine Begründung unmöglich? Was heißt hier und was heißt überhaupt »Begründung«? Was zunächst damit gemeint ist, verdeutlichen wir uns an einer Aussage über etwas hier und jetzt Gegebenes. »Dieser Hörsaal ist jetzt beleuchtet« – begründet wird diese Aussage durch den Augenschein, durch den schlichten Hinweis auf die »Tatsache«. Diese Art der Ausweisung durch die Aufweisung des Genannten selbst in seiner Anwesenheit ist offenbar die sicherste und unmittelbarste Weise, durch die wir der Aussage den Grund verschaffen, auf dem ihr Gesagtes ruht, indem es sich mit dem Vorgezeigten deckt. Sofern nun aber, wie wir sahen, der Vorblick auf das Wesen und das »Wissen« des Wesens alle Erfahrung und alles Verhalten zum Seienden leitet und überragt, muß diese maßgebende Kenntnis des Wesens gemäß ihrem Range auch die höchstmögliche Ausweisungsart beanspruchen. Eine höhere Ausweisungsart als die unmittelbare Verweisung an das entsprechend Gegebene ist indes nicht ausfindig zu machen.

DRITTES KAPITEL

Gründung des Grundes als Begründung der Wesenserfassung

§ 20. *Widersinn einer Begründung des Wesenssatzes über die Wahrheit als Richtigkeit durch Rückgang auf einen Tatsachensatz*

Für uns handelt es sich um die Begründung der Wesensbestimmung des Wahren als Richtigkeit der Aussage. Woran läßt sich dieser Satz: »Wahrheit ist Richtigkeit der Aussage«, hinreichend ausweisen? Dadurch, daß wir eine wirkliche richtige Aussage, einen wahren Satz, uns als Tatsache vorführen, z. B. eben jenen Satz über diesen Hörsaal. Dieser Satz ist ein wahrer. An ihm als wahren Satz muß das Wesen des Wahren ausweisbar sein:

Dieser jetzt beleuchtete Hörsaal	(Tatsache)
↑ ↓	
Tatsachensatz darüber	(Tatsachen-Satz)
Dieser selbst als eine richtige Aussage eine Tatsache	(Tatsache)
↓ ↑	
Wahrheit ist Richtigkeit der Aussage	(Wesens-Satz)
– Wesensbestimmung	

Allein, wir mußten es bereits erfahren: Durch die Berufung auf die *Tatsache* einer einzelnen richtigen Aussage ist niemals erweisbar, daß das *Wesen* des Wahren die Richtigkeit der Aussage sei. Es ist höchstens umgekehrt: Wir können überhaupt nur auf den Gedanken kommen, eine einzelne Aussage als Beispiel für das Wesen des Wahren, somit als Fall einer »Wahrheit« anzuführen, wenn schon zuvor feststeht und begründet ist, daß Wahrheit Richtigkeit der Aussage bedeutet. Wir suchen hier nicht nach der Begründung einer Aussage über einzelne

Tatsachen – wie z. B. über das jetzt Belegtsein dieses Hörsaa-les –, wir suchen nach der Begründung der *Wesensbestimmung* des Wahren. Das *Wesen* meint nicht einen einzelnen Fall, sondern es hat darin seine Auszeichnung, daß es für viele gilt. Die Bestimmung des Wesens des Wahren gilt für *alle* richtigen Aussagen. Somit kann die Wesensbestimmung der Wahrheit als Richtigkeit der Aussage nur so ausgewiesen werden, daß *alle* wirklichen Aussagen zur Vorführung kommen, damit an ihnen insgesamt und durchgängig die Übereinstimmung der Wesensumgrenzung erwiesen werde.

Aber wie sollte denn *Aristoteles* alle wirklich vollzogenen Aussagen – sowohl seine eigenen als die aller anderen früheren und künftigen Menschen – vor sich bringen, um daran die Rechtmäßigkeit der Wesensbestimmung des Wahren auszuweisen? Das ist offenbar unmöglich. Also ergibt sich: Die Wesensbestimmung läßt sich an den Tatsachen – in unserem Fall an den tatsächlich vollzogenen richtigen Aussagen – nicht belegen; zunächst, weil diese Tatsachen gar nicht übersehbar und vorführbar sind. Aber selbst wenn dieses Aussichtslose gelänge, wäre die Wesensbestimmung doch nicht begründet. Denn das *Wesen* gilt nicht nur für alle wirklichen Aussagen, sondern ebenso und erst recht für alle möglichen, noch gar nicht vollzogenen. Wie soll denn die Angemessenheit der Wahrheitsdefinition an die möglichen Fälle von richtigen Aussagen nachgewiesen werden? In der Art also, wie wir die Aussage über diesen Hörsaal – das tatsächliche Belegtsein – als einen *Tatsachensatz* begründen, läßt sich die *Wesensaussage* »Wahrheit ist Richtigkeit der Aussage« nicht begründen; und zwar nicht nur deshalb, weil weder die tatsächlichen noch die möglichen Fälle alle ausnahmslos vorgeführt werden können, sondern vor allem, weil *dieser* Weg der Begründung – die Ausweisung einer Wesensaussage durch Rückgang auf die einzelnen entsprechenden Fälle – überhaupt widersinnig ist. Gesetzt, wir wollten die Wesensaussage in ihrer Rechtmäßigkeit dadurch belegen, daß wir richtige Sätze vorbringen, um an ihnen die Angemessenheit

der Wesensaussage zu messen und zu finden, daß sie ihnen entspricht, daß Wahrheit Richtigkeit des Satzes ist – wie finden wir denn jene richtigen Sätze, die als Belege für die Rechtmäßigkeit der Wesensbestimmung dienen sollen? Doch nur so, daß wir sie von falschen Sätzen ausscheiden, und dieses können wir nur, wenn wir schon wissen, was wahre Sätze sind, und d. h., worin ihre Wahrheit besteht. Jedesmal, wenn wir versuchen, eine Wesensbestimmung durch einzelne oder auch alle wirklichen und möglichen Tatsachen zu belegen, ergibt sich das Merkwürdige, daß wir die Rechtmäßigkeit der Wesensbestimmung schon voraussetzen, ja voraussetzen müssen, um überhaupt die Tatsachen aufgreifen und vorbringen zu können, die zum Beleg dienen sollen.

§ 21. Erfassen als Hervor-bringung des Wesens.

Erster Hinweis

Demnach hat es mit der Begründung der Wesenssätze eine eigene Bewandnis und Schwierigkeit. Die Erfassung des Wesens und sonach die Begründung der Wesenssetzung ist anderer Art als die Erkenntnis einzelner Tatsachen und Tatsachenzusammenhänge und entsprechend anders als die Begründung solcher Tatsachenerkenntnis. Um noch klarer zu sehen, überlegen wir einen weiteren Fall.

Wie soll denn z. B. das Wesen »Tisch«, was ein Tisch ist, bestimmt und überhaupt angesetzt werden, wenn nicht zuvor mindestens *ein* einzelner wirklicher Tisch angetroffen wird, an dem wir – wie man sagt, auf dem Wege der »Abstraktion« – das allgemeine Wesen Tisch herausziehen und ablesen, indem wir von den Einzelheiten des je besonderen Tisches »absehen«? Woher aber, so müssen wir dagegen fragen, jener einzelne Tisch – als Tisch –, wenn nicht bei seiner Verwirklichung schon und *vor* dieser, ja gerade *für* die Anfertigung jenes leitend war, was dann überhaupt ein Tisch sein soll? Muß nicht, damit auch

nur der erste aller Tische angefertigt werden kann, zuvor die Idee »Tisch« *hervor-gebracht* werden? Oder geht hier beides Hand in Hand? Ist die Erfassung des Wesens dann nicht von der Art, daß sie als Erfassung in gewisser Weise das Wesen allererst »hervor-bringt« und nicht etwa nachträglich aus den schon vorhandenen Einzelfällen zusammenflickt?

Allein, nach welchem Gesetz und welcher Regel vollzieht sich die »Hervor-bringung« des Wesens? Wird dieses beliebig ausgedacht und das so Gedachte dann mit einem Wort belegt? Ist hier alles reine Willkür? Und wenn nicht, dann vielleicht doch nur Sache des sprachlichen Übereinkommens? Etwa so, daß man sich im Gebrauch bestimmter Worte als Zeichen für bestimmte Vorstellungen einig ist, mit dem Wort »Tisch« die und die Vorstellung von einem bestimmten Gerät zu verbinden? Das Gemeinsame ist dann nur die Selbigkeit des Wortlautes »Tisch«, der verwendbar ist zur Bezeichnung der jeweils einzelnen Tische. Aber dem *einen* Wort »Tisch« entspricht nicht noch die Einheit und Selbigkeit *eines* Wesens; die ganze Wesensfrage ist eine Sache der Grammatik. Es gibt nur einzelne Tische und darüber hinaus nicht noch ein »Wesen« Tisch. Was man so nennt, ist, kritisch besehen, nur die Selbigkeit des Zeichens zur Benennung der einzelnen und allein wirklichen Tische.

Aber eben dies, *was* den Tisch als Tisch kennzeichnet – das, *was* er ist und ihn diesem Wassein nach vom Fenster unterscheidet –, eben dieses ist ja in gewisser Weise vom Sprach- und Lautgebilde des Wortes unabhängig. Denn das Wort einer anderen Sprache ist als Laut- und Schriftgebilde anders und meint doch dieselbe Sache »Tisch«. Dieses Eine und Selbe verleiht erst der Übereinkunft im Sprachgebrauch Ziel und Halt. Demnach muß das Wesen zuvor schon gesetzt sein, um als dasselbe im selben Wort nennbar und sagbar zu sein. Oder aber das eigentliche Nennen und Sagen ist allerdings die ursprüngliche Setzung des Wesens, aber freilich nicht durch Übereinkunft und Abstimmung, sondern durch maßgeblich *herrschaftliches Sagen*. Wie immer es hiermit steht, in keinem Falle dul-

det das Wesen eine nachträgliche Herleitung – weder aus der Übereinkunft im Sprachgebrauch noch aus dem Vergleichen einzelner Fälle.

§ 22. *Das Suchen nach dem Grund der Wesenssetzung.
Geläufigkeit der Wesenskenntnis – Rätsel der Wesenser-
kenntnis (Wesenserfassung) und deren Begründung*

Wir suchen nach dem, was der Wesenssetzung den Grund und das Recht gibt, um sie der Willkür zu entreißen. Bei all diesem Nachsinnen treffen wir immer wieder auf dasselbe: daß die *Wesenserfassung und Wesenskenntnis ihrerseits schon das Recht- und Maßgebende selbst ist*, demnach etwas Ursprüngliches und deshalb für das gewöhnliche Denken und dessen Begründungsansprüche ungewöhnlich und befremdlich.

Wir können nicht oft und nicht lange genug bei dieser Befremdlichkeit verweilen. Darum besinnen wir uns erneut darauf, was im Bereich der Wesenskenntnis geschieht. Um es im voraus und kurz zu sagen: Die *Wesenskenntnis* bleibt uns ebenso sehr geläufig und notwendig, wie die *Wesenserkenntnis* und das *Wesenswissen* uns rätselhaft und willkürlich erscheint. Wir »kennen« das »Wesen« der uns umgebenden Dinge – Haus, Baum, Vogel, Weg, Fahrzeug, Mensch usw. – und haben dennoch kein Wissen vom Wesen. Denn wir geraten sogleich ins Unsichere, Schwankende, Strittige und Grundlose, wenn wir das sicher und doch unbestimmt Bekannte – nämlich das Hausmäßige, das Baumartige, das Vogelhafte, das Menschliche – näher bestimmen und vor allem in seiner Bestimmtheit begründen wollen. Dennoch gehen wir andererseits wieder ganz sicher im Unterscheiden, sofern wir einen Vogel nicht mit einem Haus verwechseln. Diese *Wesenskenntnis* – so vorläufig und unbestimmt, so vernutzt und abgegriffen sie sein mag – leitet uns doch ständig und überall bei jedem Schritt und Aufenthalt inmitten des Seienden und bei jedem Gedanken dar-

über. Dieser merkwürdige Sachverhalt deutet darauf hin, daß nicht die unmittelbar gegebenen Tatsachen – das einzelne Wirkliche, Greifbare und Sichtbare und das je gerade Gemeinte und Verfochtene – das ist, was die bestimmende »Nähe« zu unserem »Leben« hat. »Lebensnäher« – um die Redensart zu gebrauchen –, »lebensnäher« als das sogenannte »Wirkliche« ist das *Wesen* der Dinge, *das wir kennen und doch nicht kennen*. Das Nahe und Nächste ist nicht jenes, was der sogenannte Tatsachenmensch zu greifen meint, sondern das Nächste ist das Wesen, das freilich den Meisten das Fernste bleibt – selbst dann noch, wenn es ihnen gezeigt wird, sofern es sich überhaupt in der gewöhnlichen Weise zeigen läßt.

Auf welches Rätsel stoßen wir da? Welches Geheimnis geht durch den Menschen, daß das, was ihm das Seiende schlechthin zu sein scheint – die berühmten wirklichkeitsnahen Tatsachen –, nicht das Seiende ist, und daß gleichwohl diese *ständige Ver-
kennung* der Nähe des Wesens des Seienden vielleicht gar noch zum Wesen des Menschen gehört, daß diese Verkennung eben deshalb *nicht* als ein *Mangel* gewertet werden darf, sondern als die notwendige Bedingung begriffen werden muß für die mögliche *Größe* des Menschen – daß er mitten inne steht zwischen dem Sein und dem Schein, daß ihm das Nächste das Fernste und das Fernste das Nächste ist? Welcher *große Aufruhr* geht da mitten durch den Menschen und seine Stellung im Seienden?

Wenn es so rätselhaft mit allem Bezug des Menschen zum Wesen des Seienden steht, werden wir uns da wundern, daß wir nur in langsamen und immer wieder ausgleitenden und zurückbleibenden Schritten uns über die Erfassung des Wesens, die Begründung der Wesenserfassung und somit über das Wesenswissen und sein Verhältnis zur bloßen Wesenskenntnis verständigenden? Werden wir im Blick auf diesen großen Aufruhr im Menschen deutlicher sehen, daß und warum alle großen Zeitalter der Geschichte *deshalb groß wurden und groß blieben*, weil sie die Kraft hatten, diesen Aufruhr zu erfahren und auszuhalten und d. h. daran zu zerbrechen, derart, daß die Bruch-

stücke dieses Zerbrechens nichts anderes wurden als ihre wesentlichen Werke und Taten? Auf solches müssen wir stets hinausdenken, wollen wir nicht in den verderblichen und üblichen Irrtum verfallen, zu meinen, die Frage, »wie erfassen wir das Wesen und wie begründen wir diese Wesenserfassung?«, sei eine »abstrakte« und »intellektuelle« Begriffsspielerei, wo doch der »Intellektualismus« gerade und einzig darin besteht, zu meinen, das einzige Wirkliche und Seiende seien die »Tatsachen«.

§ 23. Das im voraus Zu-Gesicht-Bringen des Wesens (Wesenserfassung) als Hervor-bringung des Wesens aus der Verborgenheit ans Licht. Das Er-sehen des Wesens

Bisher hat unsere Besinnung ergeben: Das Wesen wird nicht aus den Tatsachen aufgelesen, aber auch nie wie eine Tatsache vorgefunden. Wenn nun das Wesen in jenem Vor-blick dennoch vor uns steht, was bleibt anderes, als daß es irgendwie vor uns gebracht wird und wir uns vor das Wesen bringen?

Die Erfassung des Wesens ist eine Art der »Hervor-bringung« des Wesens. Entsprechend muß dann auch die Art der »Begründung« des Wesens und der Wesenssetzung sich gestalten. Denn wenn im Erfassen des Wesens dieses, das zu Erfassende, erst hervor-gebracht wird, wenn somit das Erfassen als solches hervor-bringend ist, dann kann die »Begründung« des Erfassens keine Berufung auf ein schon Vorhandenes sein, dem die Erfassung sich angleicht. Im Sinne einer solchen Begründung – nämlich der Ausweisung an einem anderswie schon Vorgegebenen im Sinne der Begründung aller Tatsachenerkenntnis – ist daher die Wesenserkenntnis notwendig *begründungslos*. Aber dürfen wir hieraus schließen, die Wesenserkenntnis sei grundlos?

Um hier zu einer Antwort zu kommen, müssen wir versuchen, genauer zu erfahren, wie denn die Wesenserfassung als

Hervor-bringung des Wesens vor sich geht. Entsprechend der Richtung unserer Frage nach der Wesenheit des Wesens müssen wir auch hier fragen, wie denn die Griechen gemäß *ihrer* Auffassung des Wesens diese »Hervor-bringung« verstehen und verstehen müssen.

Platon kennzeichnet das Wesen als das Was-sein des Seienden und dieses als *idéa*, als den Anblick, den das Seiende zur Schau trägt. In *dem*, *was* das jeweilige Einzelne ist, kommt es eigentlich zum Stehen und Zustand. Das »*Was* es ist« stellt dieses in sich auf sich selbst, ist seine Gestalt. Das, was ein einzelnes Seiendes, z. B. ein Tisch, ist – sein *Aussehen*, seine Gestalt und damit sein Gefüge –, wird nicht erst aus einzelnen vorhandenen Tischen zusammengelesen, sondern umgekehrt: Diese einzelnen Tische können nur angefertigt und fertig vorhanden sein, wenn sie und sofern sie nach dem Vor-bild von dergleichen wie Tisch überhaupt hergestellt sind. Das Vor-bild ist der im voraus gesichtete Anblick dessen, was das Aussehen von Tisch ausmacht – die »Idee«, das Wesen.

Und das Im-voraus-Sichten, Zu-Gesicht-Bringen des Wesens soll ein »Hervor-bringen« sein? Alles spricht für das Gegenteil. Muß denn nicht, damit wir uns etwas zu Gesicht bringen, dieses zu Sichtende schon und gerade bestehen? Allerdings. Und so schließt es doch zum mindesten die griechisch-platonische Auffassung des Wesens als *idéa* aus, daß die Wesenserfassung ein »Hervor-bringen« des Wesens sei. Man weiß ja auch längst, gemäß der gewöhnlichen Auffassung der platonischen Lehre von den Ideen, daß *Platon* lehrte, die Ideen bestünden – unberührt von allem Wechsel und Vergehen – für sich und an sich an einem überhimmlischen Ort, so daß es ganz ungr Griechisch wäre, zu sagen, die Ideen würden hervor-gebracht.

Dennoch ist auch für die Griechen die Erfassung des Wesens ein Hervor-bringen. Wir müssen nur, um das zu erkennen, das »Hervor-bringen« griechisch verstehen. »Hervor-bringung« des Wesens besagt nach den vorausgeschickten Überlegungen zunächst und in der Abwehr verstanden: Das Wesen wird nicht

aus den einzelnen Fällen zusammengesucht als ihr Allgemeines; es hat seinen *eigenen Ursprung*. Sprechen wir von Hervorbringung, so denken wir an ein Machen und Anfertigen eines einzelnen Gegenstandes. Aber gerade dieses ist nicht gemeint; sondern Hervor-bringen – wir gebrauchen absichtlich dieses Wort – muß hier *wörtlich* genommen werden. Das Wesen wird hervor-gebracht, aus der bisherigen Unbekanntheit und Verborgtheit hervor-geholt. Hervor – wohin? Ans Licht; es wird zu Gesicht gebracht. Dieses Zu-Gesicht-Bringen ist ein eigenartiges Sehen. Dieses Sehen sieht nicht, indem es nur ein Vorhandenes und sonst schon Zugängliches angafft, sondern dieses Sehen bringt erst das zu Sichtende vor sich. Es ist ein *hervorholendes* Sehen, kein bloßes Ansehen dessen, was einem in den Weg gelaufen ist und herumsteht; kein bloßes Beachten eines bisher Unbeachteten, aber ohne weiteres sonst Beobachtbaren. Das Sehen jenes *Anblicks*, der Idee heißt, ist ein hervorholendes Heraussehen, ein Sehen, das das zu Sehende im Sehen vor sich zwingt. Wir nennen daher dieses Sehen, das sich das zu Sichtende selbst erst in die Sichtbarkeit erbringt und ersieht, das *Er-sehen*.

Dieses Hervor-bringen ist kein Anfertigen und Machen – also doch ein Vorfinden. Was indes findbar sein soll, muß schon *zuvor sein*. Weil nun für die Griechen »Sein« ständige Anwesenheit besagt, deshalb ist das Wesen, das Was-sein von etwas, das eigentlich Seiende, das Seiendste des Seienden, ὄντως ὄν. Deshalb *sind* die Ideen; ja, sie müssen als das eigentlich Seiende am Seienden *sein*, um hervor-gebracht, d. h. ans Licht gestellt werden zu können – ans Licht, in dem jenes Auge sieht, das Vorblicke wirft, in deren Blickkreis wir erst das Einzelne erfassen. Das *Er-sehen* des Wesens ist demnach kein Sich-richten nach etwas ohnehin schon Zugänglichem, sondern das Herausstellen des Anblickes – ein *Er-blicken* im betonten Sinne des Wortes.

So steht für die Griechen das Wesen und die Wesenssetzung in einem eigentümlichen *Zwielicht*: Das Wesen wird nicht an-

gefertigt, aber auch nicht wie ein vorhandenes einzelnes Ding beliebig angetroffen, sondern er-sehen, hervor-gebracht. Woher – wohin? Aus dem Ungesichteten ins Sichtbare, aus dem Ungedachten in das fortan zu Denkende. Das Er-sehen der Idee, des Wesens, ist demnach eine *ureigene* Art des Erfassens, und ihr muß auch eine *eigene* Art der »Begründung« entsprechen.

§ 24. *Das Er-sehen des Wesens als Gründung des Grundes.*

ὑπόθεσις als θέσις des ὑποκείμενου

Wie steht es also mit dem, wonach wir eigentlich fragen, mit der *Begründung der Wesenserfassung*? Wenn diese ein Er-sehen ist, ein Hervor-bringen, kann sie sich nicht zuvor auf ein Vorhandenes richten, um daran etwas abzulesen, weil ja durch das Er-sehen erst das Wesen und somit das, wonach sich das Sichrichten überhaupt richten könnte, hervor-gebracht wird. Im Er-sehen ist ein Sichrichten nach einem Vorgegebenen nicht möglich, weil ja das Er-sehen selbst erst die Vor-gabe vollzieht.

Weil hier die Anmessung an Vorgegebenes nicht möglich und nicht nötig ist, kann es auch keine Be-gründung in dem früher bestimmten Sinne geben. Das *Er-sehen* des Wesens wird nicht begründet, sondern *gegründet*, d. h. so vollzogen, daß *es sich selbst auf den Grund bringt, den es legt*. Das Er-sehen des Wesens ist selbst *Gründung des Grundes* – Setzen dessen, was Grund, *ὑποκείμενον* sein soll. Das Er-sehen als das gründende Hervor-bringen des Wesens als Idee ist daher *ὑπόθεσις* – das Wassein selbst als den Grund setzen.

ὑπόθεσις meint hier die *θέσις* des *ὑποκείμενου* und bedeutet nicht etwa wie der spätere Begriff der »Hypothese« eine Annahme, die gemacht wird, um an ihrem Leitfaden das Erfahrbare in einer bestimmten Hinsicht zu erproben. Vielmehr setzen alle Hypothesen im neuzeitlichen Sinne – Arbeitshypothesen der Naturforschung z. B. – immer schon die Ansetzung ei-

nes bestimmten Wesens des gemeinten Seienden voraus, auf dessen Grunde die Arbeitshypothesen erst einen Sinn haben. Jede »Hypothese« setzt schon eine *ὑπόθεσις*, Wesenssetzung, voraus. Das Er-sehen des Wesens ist Grund-setzung, und es gründet sich in dem, was es er-sieht, und es er-sieht das, worin es sich gründet.

Die Wesenssetzung hat daher immer den Schein der Willkür an sich, des Ungewöhnlichen, wenn mit den Maßen des Gewöhnlichen gemessen wird. Aber dieses Ungewöhnliche ist doch wieder nicht das Abseitige und Absonderliche, sondern im Gegenteil jenes Einfache, das niemals mit noch soviel Beweisgründen nähergebracht werden kann, wenn es nicht jeweils selbst und jeweils neu er-sehen wird, wenn nicht im Menschen der Wesensblick erweckt wird.

Hier erblicken wir etwas vom abgründigen Unterschied zwischen der Philosophie als dem Wesenswissen und aller Wissenschaft. Wissenschaftliches Erkennen schafft und braucht den Abstand zum Gegenstand, weshalb hier dann immer die nachträgliche technisch-praktische Wiederaufhebung des Abstandes nötig wird. Das Wesenswissen umgekehrt schafft gerade die Zugehörigkeit zum Sein; und alle Nutzenanwendung kommt zu spät und bleibt unter seinem Rang.

Die Wesenserkenntnis muß daher – soll sie zur Mit-teilung kommen – von dem, der sie aufnehmen soll, selbst wieder neu vollzogen werden. Genauer gesagt, sie kann nicht mitgeteilt werden im Sinne der Weitergabe eines Satzes, dessen Gehalt einfach erfaßt wird, ohne daß die Gründung und Gewinnung nachvollzogen ist. Wesenserkenntnis muß jeweils von jedem neu selbst und nachvollzogen, im eigentlichen Sinne *mitvollzogen* werden.

Wiederholung

- 1) Erneute Besinnung auf das Vorgehen im ganzen: die Notwendigkeit des geschichtlichen Bezuges zur Geschichte des Wesens der Wahrheit

Bevor wir in aller Kürze an den bisherigen Gang unseres Fragens erinnern und ihn fortsetzen, sei das *Vorgehen im ganzen* erneut gekennzeichnet. Erneut, weil bereits im Bisherigen eine Verdeutlichung des Vorgehens versucht wurde – nämlich durch jene eingesprengte Zwischenbetrachtung über den Unterschied zwischen historischer Betrachtung und geschichtlicher Besinnung. Warum wurde gerade auf diesen Unterschied, der ein solcher der Grundhaltung innerhalb der Geschichte und zur Geschichte ist, abgehoben? Warum wurde überhaupt zur Verdeutlichung unseres Vorgehens eine Erörterung der Geschichte und Historie notwendig? Weil wir die Frage nach dem Wesen der Wahrheit fragen.

Fragen solcher Art, die in den Aufbau eines »Systems der Philosophie« gehören, werden dem Herkommen nach als »systematische« bezeichnet, im Unterschied zu »historischen« Berichten über die philosophischen Meinungen anderer Denker zu dieser Frage. Wir fragen eine »systematische« Frage – auch wenn wir kein »System« im Sinne haben –, insofern wir von uns aus für uns und die Zukunft fragen. Wir fragen »systematisch« und haben uns bei diesem Vorhaben schon nach wenigen Schritten in »historische« Betrachtungen verloren. Ist das nicht ein zwiespältiges Vorgehen, ein Umweg, ja ein Ausweichen vor der einfachen und unmittelbaren und umstandslosen Beantwortung der gestellten Frage, was denn nun das Wesen der Wahrheit sei? Man könnte allenfalls verstehen, daß unsere Beantwortung dieser Frage eine gewisse historische Berücksichtigung der uns unmittelbar vorangehenden Lehren über die Wahrheit zu Zwecken der kritischen Auseinandersetzung und Klärung nötig machte. Wozu aber so weit und so umständlich zurück bis zu den Griechen?

Wenn wir schon – wie es scheint – jene Frage ursprünglicher als bisher stellen und beantworten wollen, warum lassen wir dann nicht gerade alles Vergangene hinter uns, warum werfen wir die bedrückende und verwirrende Last der Überlieferung nicht einfach ab, um nun endlich selbst anzufangen? Dieses allerdings wollen wir, weil wir es *müssen*, weil – wie sich zeigen wird – eine Notwendigkeit dafür besteht. Aber was wir da müssen – die historische Überlieferung überwinden –, das können wir nur aus dem tiefsten und echten *geschichtlichen* Bezug zu dem, was in Frage steht, zur Wahrheit und zur Geschichte ihres Wesens.

Denn überlegen wir doch: Warum konnte der abendländische und zumal der neuzeitliche Mensch so sehr von der historischen Überlieferung der sachlich und zeitlich verschiedensten Denk- und Schätzungsweisen, Schaffensstile und Arbeitsformen überschüttet und durchschüttet und so in seinem Wesen schwankend und zum heutigen Mischmasch werden? Warum ist er diesem ständigen Anfall des Historischen so wehrlos ausgesetzt? Weil der abendländische Mensch in seinem Wesen *geschichtlich*, d. h. geschichte gründend und das bedeutet zugleich geschichtezerstörend ist. Wo der Mensch geschichtslos lebt, kann die Historie für ihn keinen Sinn und damit auch keine mögliche Macht über ihn gewinnen. Die Historie aber bekam diese verwirrende und uns kaum noch in ihrem ganzen Ausmaß bewußte Übermacht über den heutigen Menschen nicht, weil er zu geschichtlich wurde, sondern umgekehrt, weil er nicht mehr ursprünglich genug geschichtlich zu sein vermochte, um der Historie ihre Grenze und ihr Ziel zu setzen.

Wir können daher der Überflutung durch das Historische – die Flut steigt heute mehr denn je – nicht dadurch wehren, daß wir gleichsam aus der Geschichte herauspringen, sondern wir werden der Historie nur Herr, indem wir die Kraft zum geschichtlichen Sein zurückgewinnen. Daß diese Kraft zur Unkraft wurde, ist weder zufällig noch ein einzelner Vorgang. Er gehört vielmehr zuinnerst zusammen mit jenem Geschehnis

der abendländischen Geschichte, das erstmals *Hölderlin* erlitten und damit eigentlich erfahren, und das dann *Nietzsche* in seiner Weise ausgesprochen hat, indem er darauf hinzeigte, daß der abendländische Mensch seit zwei Jahrtausenden keinen Gott mehr zu schaffen vermochte. Was bedeutet dieses Aussetzen der Gott-bildenden Kraft? Wir wissen es nicht. Nur wäre es eine allzu billige Rechnung, wollten wir daraus schon auf den Untergang des abendländischen Menschen schließen, wenngleich es so aussieht, als seien alle noch wirkenden Kräfte des Abendlandes, ja vielleicht der Erde, versprengt in die Betreibung und Beschaffung des Nächsten und Greiflichsten, des Nutzens der Vielen und des Lebenwollens der Beliebtesten. Die Geschichte entzieht sich nicht nur der Voraussage, sondern überhaupt der berechnenden Beurteilung, zumal dann, wenn wir die Geschichte in ihrem längsten und deshalb langsamsten und daher kaum faßlichen Geschehnis begreifen: das ist die Näherung und Entfernung der Götter zum Seienden – ein Geschehnis, das noch weit jenseits und diesseits der Begebenheiten von Religionen und Kirchen und »Glaubensbewegungen« liegt und zu seiner zugehörigen Gegenseite jenes hat, was wir die Kraft und Unkraft des Menschen zur Geschichte nennen.

Wenn es Götter waren, die jetzt und seit langem auf der Flucht vor dem Menschen sind, dann muß dieses Sichverweigern des Gottes ein ungeheures Geschehnis sein, das wohl einem einzigartigen Ereignis zutreibt, das wir kaum wagen dürfen zu nennen. (Ungesagt: der Vorbeigang des letzten Gottes. Vgl.: Vom Ereignis.) Ob wir in dieses Geschehnis hinausdenken, oder ob wir die Unkraft des Menschen zur Geschichte bedenken, oder ob wir gar dieses beides in seiner ursprünglichen Zusammengehörigkeit durchdenken – jedesmal trifft die Besinnung auf den *einen* Grundzug dieser ursprünglichsten und verborgensten, aber eigentlichsten Geschichte: daß die *Wahrheit* hinsichtlich ihres Wesens keine Frage mehr, sondern allenfalls eine gleichgültige Selbstverständlichkeit und somit alles Wahre entwurzelt und ohne schaffende Kraft ist. Die Wahrheit

kann uns auch niemals wieder aus einer echten Notwendigkeit heraus zur Frage werden, solange wir uns überhaupt nicht mehr dessen erinnern, was ihr anfängliches Wesen war, d. h. wohin ihr künftiges sich entscheiden muß.

Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit ist eine, ja *die* geschichtliche Frage schlechthin, insofern sie nach dem fragt, was unserer Geschichte erst ihren Grund zurückgibt, nämlich nach Jenem, von wo aus das Unabwendbare und das Entscheidbare den Raum ihres Zusammenstoßes und des wechselweisen Sich-übertreffens gewinnen.

Daß unser Fragen nach dem Wesen der Wahrheit sogleich auf die Bahn der geschichtlichen Besinnung, und zwar einer weit zurückgreifenden, kommt und darin gemäß der Absicht dieser Vorlesung ihr eigentliches Gewicht hat, ist – wenn wir das Gesagte bedenken – durch das gefordert, wonach wir fragten, durch das Wesen der Wahrheit selbst, das nicht nur für sich seine Geschichte »hat«, sondern je verschieden der Grund und Ungrund unserer Geschichte und Ungeschichte *ist*. Im künftigen Denken verliert die Unterscheidung zwischen historischer und systematischer Betrachtung jeden Sinn; völlig anders als bei *Hegel*, der beide nur vermischte und so bestehen lassen mußte.

2) Die Abfolge der bisher vollzogenen Schritte von der Wahrheit als Richtigkeit der Aussage bis zur Wesenssetzung als
Er-sehen und Grund-legung

Aber weil dieses geschichtliche Fragen durch das Befragte selbst gefordert wird, können und dürfen wir auch nur in der *strengen Schrittfolge* wirklichen Fragens zu der versuchten geschichtlichen Besinnung gelangen. Die Abfolge der bisher vollzogenen Schritte sei jetzt noch einmal kurz nachgezeichnet.

Unsere Frage nach dem Wesen der Wahrheit wurde angesetzt bei der seit zwei Jahrtausenden und noch heute maßgebenden Bestimmung der Wahrheit als Richtigkeit der Aussage

und überhaupt des Vorstellens. Dieser Ansatz vollzog sich so gleich in der Form einer kritischen Besinnung. Sie ergab folgendes: Die Wahrheit als Richtigkeit des Vorstellens setzt, um das sein zu können, was sie ist – Angleichung an den Gegenstand –, die Offenheit des Seienden voraus, wodurch das Seiende erst gegen-standsfähig und das Vor-stellen zum Vermögen wird, etwas als solches vor sich zu bringen. Diese Offenheit erwies sich damit als der Grund der Möglichkeit der Richtigkeit. Demnach kann die Richtigkeit *nicht* das ursprüngliche Wesen der Wahrheit ausmachen, wenn sie selbst auf ein Ursprünglicheres angewiesen bleibt. Vielmehr muß das ursprünglichere Wesen der Wahrheit im Rückgang auf jene Offenheit *gesucht* werden.

Allein, diese einfache, kritisch über den herkömmlichen Wahrheitsbegriff hinausführende Überlegung hat allein darin ihren Halt, daß schon die Richtigkeit, wenngleich nicht ursprünglich, so doch in irgendeiner Weise etwas vom Wesen der Wahrheit enthält. Daß dem so sei, wurde zunächst nur stillschweigend vorausgesetzt. Wie steht es mit dieser Voraussetzung? Wie und wieweit ist die überlieferte Ansetzung des Wesens der Wahrheit als Richtigkeit der Aussage begründet? Wir werden – wenn überhaupt – die Begründung dieser Wesensbestimmung der Wahrheit am unmittelbarsten dort antreffen, wo dieses Wesen der Wahrheit erstmals festgesetzt wurde. Dies geschah am Ende der großen Philosophie der Griechen, im Denken *Platons* und in den Lehren des *Aristoteles*.

Um nun aber mit Sicherheit den Rechtsgrund für die Wesensbestimmung der Wahrheit als Richtigkeit zu erfragen, müssen wir wissen, was jene Denker mit dem meinten, was wir das »Wesen« nennen. Dies führte zur Erörterung dessen, was *Platon* als *ἰδέα* begriff. Das Wesen ist das Wassein des Seienden, das als Anblick seines Aussehens er-blickt wird und fortan für alles Verhalten zum einzelnen jeweils Vorhandenen im Vorblick steht. Wenn wir nun nach dieser Klärung des griechischen Wesensbegriffes zusehen, in welcher Weise die genannte

Wesensbestimmung der Wahrheit – als Richtigkeit der Aussage – begründet sei, dann finden wir, daß eine »Begründung« fehlt. Die Wesenssetzungen nehmen sich aus wie beliebige Behauptungen, denen wir uns dennoch fügen. Die Wesenssetzungen bleiben ohne »Begründung«, wenn wir nämlich unter Begründung die immer nachträgliche Rückbeziehung des Ausgesagten auf ein schon ohne weiteres Vorhandenes, wenn auch nicht immer schon Bekanntes verstehen. In solcher Weise läßt sich nur jene Erkenntnis ausweisen, also begründen, die das Vorhandene zu erkennen und zu bestimmen sucht: die Tatsachenerkenntnis. In aller Tatsachenerkenntnis aber liegt schon, sie leitend und tragend, eine Wesenskenntnis. Die Überlegungen ergaben, daß eine Wesenserfassung sich niemals in der Weise der Tatsachenerkenntnis begründen läßt. Denn *erstens* lassen sich nicht nur alle wirklichen Tatsachen des betreffenden Wesens – z. B. des Wesens Tisch – nicht beibringen, sondern diese Beischafterung ist *zweitens* auch unzureichend, weil das Wesen auch für die möglichen Tische gilt. *Drittens* aber und vor allem: Eine Begründung des Wesens und der Wesensbestimmung durch den Hinweis auf die entsprechenden wirklichen oder möglichen Tatsachen ist in sich widersinnig. Denn um die dem Wesen zugehörigen Tatsachen ausfindig zu machen und auszuwählen und als Belege für die Rechtmäßigkeit der Wesenssetzung vorzulegen, muß die Gesetztheit des Wesens schon vorausgesetzt werden.

Das Wesen und die Wesensbestimmung duldet demnach keine solche Begründung, wie wir sie im Felde der Tatsachenerkenntnis jederzeit vollziehen. Das Wesen von etwas wird überhaupt nicht einfach wie eine Tatsache vorgefunden, sondern es muß, weil es nicht ohne weiteres im Umkreis des unmittelbaren Vorstellens und Meinens vorhanden ist, *hervorgebracht* werden. Hervor-bringung ist eine Art des Schaffens, und so liegt in aller Wesenserfassung und gar Wesenssetzung etwas Schöpferisches. Das Schöpferische hat immer den Anschein des Gewalttätigen und Willkürlichen, gleich als ob damit verdeckt werden

sollte, daß es an eine höhere Gesetzlichkeit gebunden ist, die vor der Zudringlichkeit des gemeinen Meinens bewahrt bleiben muß, das seine eigene Regelmäßigkeit hat und sie überall beansprucht und die Ausnahme verabscheut. Wenn wir die Wesenssetzung ein Hervor-bringen nennen und dabei zunächst vom »Wesen« in der griechischen Auffassung (ἰδέα) handeln, dann muß auch das »Hervor-bringen« im griechischen Sinne verstanden werden.

Hervor-bringen heißt hier *Ans-Licht-bringen*, etwas bisher überhaupt noch nicht Gesichtetes zu Gesicht bringen, und zwar in der Weise, daß das Sehen dabei nicht einfach ein Hingaffen auf etwas Vorliegendes ist, sondern ein solches Sehen, das sehend erst das zu Sehende er-bringt, er-sieht. Das Wesen, d. h. griechisch-platonisch: die ἰδέα, der Anblick des Seienden in dem, was es ist, wird er-faßt, indem es *er-sehen* wird. Der Philosoph ist nur ein Denker, wenn er ein solcher Seher und kein Gaffer und Rechner und kein bloßer Redner ist. Jede »Begründung« in dem festgelegten Sinne kommt gegenüber der Wesenssetzung zu spät, weil das Er-sehen des Wesens selbst das er-sieht, worin es seinen Grund hat – was sein Grund ist. Wesenserkenntnis ist in sich Grund-legung: ist Setzen des als Grund zum Grunde Liegenden, des ὑποκείμενον – θέσις – und somit ὑπόθεσις; nicht *nachträgliche* Beibringung eines Grundes für ein schon Vorgestelltes. Wird etwas in seinem Wesen bestimmt, so wird dieses Wesen selbst er-sehen. Das Er-sehen des Wesens nimmt für dieses selbst etwas in den Blick und in den Anspruch, woraus es – das Wesen – als das, was es ist, ersichtlich wird.

§ 25. *Die Unverborgenheit des Wasseins des Seienden als die der Wesenserfassung zugehörige Wahrheit. Gegründetheit der Richtigkeit der Aussage in der Unverborgenheit (ἀλήθεια)*

Es gilt jetzt, das Gesagte auf die uns bewegende Frage nach der »Begründung« der überlieferten Wesenssetzung der Wahrheit – als Richtigkeit der Aussage – anzuwenden.

Die Wesenserkenntnis ist unbegründbar im festgelegten Sinne von Begründung (ausweisende Berufung auf ein Vorhandenes). Sie ist aber deshalb nicht *grundlos*, sondern selbst *Grundlegung*. Wenn wir demnach bei *Aristoteles* für die Ansetzung des Wesens der Wahrheit als Richtigkeit der Aussage keine Begründung finden, dann ist das nicht zufällig, sondern notwendig so, weil es für die Wesenssetzung keine Begründung gibt. Aber andererseits dürfen wir nun auch zum mindesten vermuten, daß diese Wesensbestimmung der Wahrheit als Richtigkeit der Aussage nicht willkürlich und grundlos ist, sondern selbst ein Gründen, das Legen eines Grundes und das gründende Zurückgehen auf ihn. Daher fragen wir: Was nimmt diese aristotelische und nachmals geläufige Wesensbestimmung der Wahrheit als Richtigkeit der Aussage als ihren Grund in Anspruch? Was *er-sieht* und *er-blickt* diese Wesensbestimmung der Wahrheit als das, worin sie sich selbst gegründet findet? Um zur Antwort zu kommen, machen wir absichtlich einen kleinen Umweg.

Wir kamen früher (S. 46 ff./56 f.) an eine Stelle unserer Betrachtung, wo wir sagen mußten, die philosophische Frage nach dem Wesen der Wahrheit sei zugleich und in sich die Frage nach der Wahrheit des Wesens. Dieser Bezug gilt auch in der Umkehrung: Die Frage nach der Wahrheit des Wesens ist zugleich die Frage nach dem Wesen der Wahrheit. Das scheinen zunächst bloße Behauptungen zu sein. Aber jetzt sind wir soweit, um sie in ihrer Wahrheit einsichtig zu machen – wenn auch nur im Umkreis eines noch beschränkten Gesichtsfeldes.

Wir fragen nach dem Wesen der Wahrheit, genauer jetzt nach der aristotelischen Bestimmung des Wesens der Wahrheit, nach der Richtigkeit der Aussage – *was* sie sei, worin diese Wesensbestimmung selbst gegründet sei. Die Frage nach dem Wesen der Wahrheit ist – behauptungsmäßig noch – die Frage nach der Wahrheit des Wesens. Im Fragen nach der Wesenheit des Wesens ergab sich aber: Das Wesen ist das Wassein von etwas, die *ἰδέα*, der Anblick, den etwas hinsichtlich seines Aus-

sehens bietet, das Seiende in seiner Gesichtetheit. Die ἰδέα wird er-sehen. Das Er-sehen ist ein Hervor-, ans Licht-, zu Gesicht-bringen, das sich auf das, was es hervor-bringt, selbst gründet und so das Er-sehene als Grund setzt – ὑπόθεσις.

Das Er-sehen des Wesens duldet keine Begründung; diese ist gleichsam unter seiner Würde. Denn was ist eigentlich das »Begründen«? Das Sichberufen auf Vorhandenes, und darin liegt: das Abmessen der Erkenntnis, der Aussage an einem *Vorgegebenen*, nach dem das aussagende Vorstellen sich richtet. *Begründung* ist ein *Sichrichten nach* . . . Begründung setzt demnach in sich und *für* sich die Möglichkeit der Richtigkeit voraus. Zur Begründung und Begründbarkeit gehört eine bestimmte Art von Wahrheit, nämlich die Richtigkeit der Vorstellung und der Aussage. Nur das Richtige und auf Richtigkeit Anspruch Erhebende ist begründbar und der Begründung bedürftig.

Wenn nun aber alle Erfassung und Setzung des Wesens unbegründbar bleibt – nicht weil der Grund sich nicht finden läßt, sondern weil Begründung überhaupt und als solche nicht zureicht für die Rechtfertigung der Wesenssetzung –, wenn die Wesenserfassung jede Begründung in dem festgelegten Sinne von sich weist, dann kann auch die der Wesenserfassung zugehörige und ihr angestammte *Wahrheit nicht die Richtigkeit* sein. Zur Wesenserfassung muß daher eine *andere Art* von Wahrheit gehören. Die Besinnung auf die Wahrheit des Wesens, auf das, was *Wesenserfassung* und deren Rechtfertigung ist, ist Besinnung auf das Wesen der Wahrheit.

Erfassung des Wesens ist Hervor-bringen, und zwar im griechischen Sinne des Hervor-holens und -bringens. Von woher? Aus dem Verborgenen. Wohin? In die *Unverborgeneit*, um es *als das Unverborgene* zu setzen. Er-sehen des Wesens heißt: das Unverborgene des Seienden, das Seiende in seiner Unverborgeneit, setzen, in das nennende Wort heben, so zum Stand bringen und so in der Sichtbarkeit der Wesenskenntnis stehen lassen.

Das Unverborgene heißt griechisch τὸ ἀληθές, und Unver-

borgenheit heißt griechisch ἀλήθεια. Wir übersetzen dieses seit langem mit veritas und Wahrheit. Die »Wahrheit« der Wesenserfassung ist, griechisch gedacht, die *Unverborgenheit* des Wasseins des Seienden. Die Unverborgenheit, Gesichtetheit des Seienden aber ist platonisch die *idéa*.

Das Seiende in seiner Seiendheit (οὐσία) ist, kurz und eigentlich, die Unverborgenheit des Seienden selbst. Das Seiende, bestimmt hinsichtlich seiner Unverborgenheit, ist damit gefaßt hinsichtlich seines Hervorkommens und Aufgehens, seiner φύσις, als *idéa*, und so ist nichts anderes gefaßt als das Seiende in seiner Seiendheit. Das Seiende als solches in seiner Seiendheit – in dem, was es als Seiendes ist – er-sehen, heißt nichts anderes als: es in seiner *Unverborgenheit* einfach antreffen und, wie *Aristoteles* (Met. Θ 10) sagt, θυγεῖν, berühren, einfach darauf stoßen und im Daraufstoßen und dahin Vorstoßen vor sich bringen, den Anblick er-sehen. Weil, griechisch erfahren, das Seiende als solches φύσις, *Aufgang*, ist, gehört zum Seienden als solchem die ἀλήθεια, die Unverborgenheit. Deshalb muß das *Erfassen* des Seienden als solchen ein *Entbergen* (aus der Verborgenheit Herausnehmen) sein. Was all dies in tieferem Sinne und in seinen Folgen bedeutet, daß für die Griechen die *Wahrheit* ein – ja *der* Charakter des Seienden als solchen ist, kann hier nicht näher verfolgt werden. Wir achten jetzt nur darauf, daß die Wesenserfassung eine eigene Art von »Wahrheit«, die Unverborgenheit, in Anspruch nimmt.

Nun ist aber alle Kenntnis und Erkenntnis des einzelnen Seienden – wie wir oft genug hörten – gegründet auf die Kenntnis des Wesens. Die Erkenntnis als das Vorstellen des einzelnen Seienden wird begründet nach dem Maßstab seiner Richtigkeit. Wenn nun aber die Erkenntnis des Einzelnen, das wahre Vorstellen der Tatsachen, in der Wesenserkenntnis gegründet ist, dann muß auch die Wahrheit der Tatsachenerkenntnis, d. h. die *Richtigkeit* der Aussage, ihrerseits in der Wahrheit der Wesenserkenntnis gegründet sein. Die Wahrheit als Richtigkeit (ὁμολογία) hat ihren Grund in der Wahrheit als Unverborgen-

heit (ἀλήθεια) als dem *Hervorkommen* und schon im Blick Stehen der Seiendheit (des Wesens) des Seienden. Was in der Ansetzung der Wahrheit als Richtigkeit der Aussage als deren Grund ersehen und in Anspruch genommen ist, ist die Wahrheit als ἀλήθεια. ἀλήθεια (Unverborgenheit des Seienden als solchen) ist nun auch der ursprüngliche und eigentliche griechische *Name* für Wahrheit, weil er auch das *ursprünglichere* Wesen des Wahren nennt. Weder das lateinische Wort veritas noch das deutsche Wort Wahrheit geben im geringsten noch einen Anklang an das, was die Griechen im voraus ersahen und erfuhren, wenn sie in ihrem Sinne von Wahrheit sprachen: ἀλήθεια.

§ 26. *Die Unverborgenheit und die Offenheit des Seienden.
Der Vorgang der Verschüttung des von den Griechen erfahrenen ursprünglichen Wesens der Wahrheit als Unverborgenheit des Seienden*

Wo stehen wir jetzt? Wir fragten, wie denn die geläufige Definition der Wahrheit, des Wesens des Wahren – Richtigkeit der Aussage – anfänglich bei *Aristoteles* begründet wurde. Es zeigte sich: Weil hier mit der Ansetzung der Richtigkeit als Wesen des Wahren eine Wesenssetzung vollzogen wird, kann es sich nicht um eine Begründung handeln, weshalb wir auch vergeblich nach einer solchen suchen. Wesenssetzung ist aber gleichwohl nicht Willkür, sondern Setzung eines Grundes, In-Anspruch-nahme von solchem, was das in seinem Wesen zu Fassende ermöglicht, ihm den Grund gibt.

Was gibt nun dem Wahren, sofern es als Richtigkeit gefaßt ist, seinen Grund? Der Grund der *Richtigkeit* (ὁμοίωσις) ist die ἀλήθεια, die Unverborgenheit des Seienden. Was heißt nun dieses – ἀλήθεια, Unverborgenheit des Seienden? Nichts anderes doch, als daß das Seiende selbst als solches nicht verdeckt und nicht verschlossen, also *offen* ist. Die *Offenheit* des Seien-

den erweist sich als der Grund der Möglichkeit der Richtigkeit. Das ist aber doch genau *dasselbe*, was wir zu Beginn unseres Fragens herausstellten. Wir zeigten: Der geläufigen Auffassung der Wahrheit als Richtigkeit liegt die Offenheit des Seienden zugrunde, und wir *forderten*, daß, um das Wesen der Wahrheit ursprünglich zu fassen, nach dieser Offenheit als solcher gefragt werde. Wir behaupteten, daß diese Offenheit bei der Wahrheitsfrage das eigentlich Fragwürdige sei. Nun hat sich ergeben, daß die Griechen bereits diese Offenheit des Seienden kennen, ja daß *sie* die ἀλήθεια, die Unverborgenheit des Seienden, als das *eigentliche Wesen* des Wahren in Anspruch nehmen. Ja noch mehr: Für die Griechen ist *im voraus* das Wahre das Unverborgene und Wahrheit soviel wie Unverborgenheit des Seienden. *Nur weil* für die Griechen *im voraus* Wahrheit so er-sehen ist, kann für sie die Möglichkeit der Angleichung eines Satzes und Vorstellens an das Seiende *keine* Frage sein und nichts, was noch der Begründung bedürfte, sondern im Blick auf die ἀλήθεια wie von selbst sich ergibt. Die Griechen wußten also darum, daß die Richtigkeit der Aussage der Offenheit des Seienden als ihres Wesensgrundes bedarf? Demnach ist *unser* Hinweis auf jenes Fragwürdige in der geläufigen Wahrheitsauffassung ganz überflüssig und reichlich verspätet. Es gibt hier nichts mehr zu fragen, weil die Griechen schon auf die Frage nach der Wahrheit in diesem Sinne geantwortet haben.

Wenn wir Heutigen über die geläufige Auffassung der Wahrheit als Richtigkeit der Aussage hinauskommen wollen und müssen, um sie in ihrem eigentlichen Wesen und Grund zu fassen und so die Wahrheitsfrage hinreichend zu beantworten, dann bedarf es offensichtlich gar keiner eigenen Bemühung, sondern nur des Rückgangs auf das in der griechischen Philosophie schon Gesichtete. Wir brauchen höchstens an etwas zu *erinnern*, was inzwischen *vergessen* wurde. Dieses Vergessen selbst wiederum ist auch nicht verwunderlich. Weil seit *Aristoteles* bzw. *Platon* die Auffassung der Wahrheit als Richtigkeit

der Aussage maßgebend und *allein* maßgebend wurde für die Wesensbestimmung des Wahren, wurde nun auch unversehens der Name ἀλήθεια zur Bezeichnung der Richtigkeit des Satzes, d. h. zur Benennung der von nun an maßgebenden Wesensbestimmung der Wahrheit als Richtigkeit in Anspruch genommen. Und wenn im Prozeß der Umschmelzung des griechischen Sprachgebrauches und d. h. immer auch im Prozeß der Umwandlung der griechischen Denkart und Grundstellung zum Seienden in die römische und spätere abendländische ἀλήθεια mit veritas übersetzt wurde, dann wurde dadurch nicht nur die jetzt festliegende Auffassung der Wahrheit als Richtigkeit der Aussage weitergegeben, sondern zugleich wurde durch die Übersetzung von ἀλήθεια mit veritas jeder Anklang an das ursprüngliche Wesen von Wahrheit als ἀλήθεια, Unverborgenheit, zerstört, ein Anklang, der auch durch das deutsche Wort Wahrheit ganz niedergehalten wird. ἀλήθεια bedeutet fortan gemäß der Wesensbestimmung der Wahrheit soviel wie Richtigkeit der Aussage. Was vormals die Griechen als ursprüngliches Wesen der Wahrheit er-sahen und erfuhren, kommt nicht mehr zur Geltung, wird *verschüttet*. (verum nominat id in quod tendit intellectus [. . .] veritas principaliter est in intellectu¹.)

Dieser Vorgang hat noch eine weitere Folge. Sofern nämlich spätere Jahrhunderte bis in die jüngste Gegenwart sich wieder an die griechische Philosophie erinnerten und sich bemühten, auch ihre Lehre von der Wahrheit darzustellen, wurde selbstverständlich Wahrheit im Sinne der veritas aufgefaßt, als Richtigkeit der Aussage des urteilenden Verstandes. Diese spätere Bestimmung des Wesens der ἀλήθεια als die einzig gültige wurde innerhalb der griechischen Philosophie auch dort gesucht, wo die Auffassung der Wahrheit als Richtigkeit den Griechen noch fremd, wo vielmehr die ursprüngliche Erfahrung der Wahrheit als Unverborgenheit in Geltung war. Das führte dann zu der wahnwitzigen Feststellung, daß die frühen

¹ Thomas v. Aquin, Summa Theologica. Bd. 1. Quaest. XVI. Art. I. In: Opera Omnia. Bd. 1. Parma 1852, S. 72 f.

Denker der Griechen noch unbeholfen und außerstande waren, das Wesen der Wahrheit, das »Problem« der Erkenntnis und des Urteils hinreichend klar zu fassen, und daß erst *Platon* und *Aristoteles* dieses erkannten.

So wurde alles auf den Kopf gestellt. Diese *Verkehrung* beherrscht heute noch die landläufige gelehrte Darstellung der Philosophie der Griechen. Aber was wesentlicher ist als diese verkehrte Gelehrsamkeit, bleibt die Tatsache, daß uns dadurch der Zugang zum ursprünglichen Wesen der Wahrheit *verbaut* ist. Wieso verbaut? Nach dem Gesagten brauchen wir uns doch nur wieder daran zu gewöhnen, das griechische Wort ἀλήθεια statt mit »Wahrheit« im Sinne von Richtigkeit mit dem deutschen Wort »Unverborgenheit« zu übersetzen. Es ist – sagt man wohlwollend – das Verdienst der Abhandlung »Sein und Zeit«, daß durch sie diese wörtliche Übersetzung von ἀλήθεια wieder in Umlauf gebracht wurde. Seitdem übersetzt man jetzt ἀλήθεια mit Unverborgenheit und – es bleibt alles beim alten. Denn mit der bloßen Änderung des Sprachgebrauches ist gar nichts gewonnen; auch nicht damit, daß man über das bloße wörtliche Übersetzen von ἀλήθεια hinaus nun auch zeigt, daß die Griechen die Unverborgenheit des Seienden bereits als Wesen der Wahrheit kannten.

Diese so erreichbare Verbesserung der historischen Darstellung der griechischen Wahrheitsauffassung ist weit entfernt von einer geschichtlichen Besinnung auf die Frage nach der Wahrheit – so weit, daß die Verbesserung des Wortgebrauches sogar eine solche Besinnung in ihrer Notwendigkeit erst recht verhindert. Denn nunmehr weiß man ja, daß bereits die Griechen die Offenheit des Seienden als Wahrheit angesprochen haben. Aber – in der neuzeitlichen und heutigen Philosophie stehend – weiß man nun *auch* und vor allem, daß im Fortschritt des philosophischen Denkens jene frühgriechische Auffassung der Wahrheit durch *Platon* und *Aristoteles überwunden* wurde, und daß die Lehre: Wahrheit ist Richtigkeit des urteilenden Verstandes (intellectus), im Verlauf des neu-

zeitlichen Denkens sich zu einer solchen Selbstverständlichkeit ausgebildet hat, daß an ihr auch der größte Widersacher dieses Denkens, *Nietzsche*, nicht im geringsten rüttelt, sondern sie zur Grundlage seiner Wahrheitslehre macht. Indem *Nietzsche* so verfährt, geht er, ohne es zu wissen, vollkommen einig mit *Thomas von Aquin*, der aufgrund einer bestimmten Auslegung des *Aristoteles* sagt: *veritas principaliter est in intellectu*: die Wahrheit hat in erster Linie und ursprünglich ihren Ort im urteilenden Verstand. Jeder Anschluß an die frühe Wahrheitsauffassung der Griechen – Wahrheit als Unverborgenheit des Seienden – gilt daher als ein Rückfall in einen längst überwundenen und auch nur in den ersten »Anfängen« des abendländischen Denkens maßgebend gewesenen Standpunkt.

Was hat sich jetzt ergeben? Wohin sind wir gekommen, seitdem wir von unserem einfach angesetzten Gang des Fragens scheinbar auf einen Seitenweg abbiegen mußten? Wir haben von der geläufigen Wahrheitsauffassung (Wahrheit als Richtigkeit der Aussage) zurückgefragt in das, was wir die Offenheit nannten – und was wir als das eigentlich des Fragens Würdige ansetzten. Die Offenheit kann aber nur dann das ursprünglichere Wesen der Wahrheit ausmachen, wenn das, dessen Grund sie ist, nämlich jene Richtigkeit überhaupt, ihrerseits das Wesen der Wahrheit irgendwie – wenngleich nicht ursprünglich trifft. Trifft sie das Wesen, d. h. ist die geläufige Auffassung der Wahrheit begründet, und wie? Es ergab sich: Die Auffassung und Bestimmung des Wesens der Wahrheit ist zwar *nicht* begründet, weil als Wesenssetzung überhaupt nicht im üblichen Sinne begründbar; sie ist aber deshalb nicht grundlos, sondern als Grund der Möglichkeit der Richtigkeit ist in Anspruch genommen die ἀλήθεια, und das ist für die Griechen das Wesen der Wahrheit. Die Unverborgenheit des Seienden als solchen ist der Grund der Möglichkeit der Richtigkeit. Die Unverborgenheit (ἀλήθεια) als Wesen der Wahrheit ist für die Griechen sogar in einem ausgezeichneten Sinne der Grund für die Möglichkeit der Richtigkeit (ὁμοίωσις). Denn bedenken wir doch:

Die Griechen haben ja gar nicht das Wesen der Wahrheit *zunächst* angesetzt als Richtigkeit der Aussage, um dann auf die Unverborgenheit als ihren Grund zurückzugehen, sondern sie haben umgekehrt zuerst die Unverborgenheit des Seienden erfahren und *auf dem Grunde dieser Erfahrung* dann die Wahrheit *auch* als Richtigkeit der Aussage bestimmt, indem sie – im Blick auf die ἀλήθεια – die Möglichkeit und Notwendigkeit der ὁμοίωσις er-sahen. Also ist diese nachträgliche Fassung des Wesens der Wahrheit als Richtigkeit, bei der *wir* ansetzten, sehr wohl gegründet, und zwar gerade gegründet in dem, worin das griechische Denken und Wissen vom Seienden im voraus sich bewegte – in der Unverborgenheit des Seienden, und gegründet in dem selben Grund, auf den *unsere* kritische Besinnung zurückverwiesen wurde, nämlich in der – wie wir das nannten – *Offenheit* des Seienden. Somit ist der Ansatz unserer kritischen Besinnung – bei der landläufigen Auffassung der Wahrheit als Richtigkeit – gerechtfertigt. Aber zugleich ergibt sich doch: Diese kritische Besinnung ist nun auch überflüssig, weil ja das, worauf sie stößt – die Unverborgenheit des Seienden –, von den Griechen bereits erfahren und als Grund der Möglichkeit der Richtigkeit im voraus in Anspruch genommen wurde. Was wir in der kritischen Überlegung zu Beginn als das Frag-würdige herausstellten – jene Offenheit, das haben die Griechen schon gewürdigt, so sehr, daß diese Unverborgenheit des Seienden für sie die anfängliche Bestimmung des Wesens der Wahrheit wurde. Bei den Griechen ist somit genau das schon geleistet, was wir versucht waren, als ursprünglichere und notwendige Aufgabe des künftigen philosophischen Fragens in Anspruch zu nehmen.

Wiederholung

1) Das Er-sehen der Unverborgenheit des Seienden als der Grund für das Wesen der Wahrheit als Richtigkeit

Es galt, die Antwort zu geben auf die Frage: Wie ist die Wesensbestimmung des Wahren als Richtigkeit der Aussage begründet? Da es für die Wesenssetzung keine Begründung gibt, vielmehr die Wesenssetzung selbst in sich Grundlegung ist, mußten wir die Begründungsfrage in einer anderen Weise stellen. Wir fragten: Was wird als Grund des genannten Wesens der Wahrheit er-sehen? Was wird in Anspruch genommen als dasjenige, worin die Wahrheit als Richtigkeit verwurzelt ist, woraus sie gleichsam hervorst wächst? Worauf wird zurückgegangen bzw. von woher gesprochen, was wird *er-blickt* bei der Ansetzung des Wesens des Wahren als Richtigkeit? Die Wahrheit, deren Wesen *dann* als Richtigkeit bestimmt wird, nennen die Griechen schon *vor* dieser Bestimmung und *überhaupt* ἀλήθεια, Unverborgenheit; und zwar ist gemeint die Unverborgenheit des Seienden selbst – als des Seienden, das es ist. In dieser Bestimmung der Wahrheit als Unverborgenheit liegt ursprünglich nichts von Richtigkeit der Aussage, wohl aber liegt alle Richtigkeit der Aussage in der Unverborgenheit des Seienden. Denn die Richtungsnahme des Vorstellens *auf* das Seiende und das Sichrichten *nach* dem Seienden ist nur möglich, wenn das Seiende in der Unverborgenheit steht. Wird somit die Richtigkeit des Vorstellens und Aussagens in dem gesetzt, was sie ist, dann muß dabei die ἀλήθεια, die Unverborgenheit des Seienden, als das, was diesem so bestimmten Wesen den Grund gibt, angesetzt sein und im Blick stehen. Bei der Wesenssetzung – Wahrheit ist Richtigkeit der Aussage – haben die Griechen als den Grund dieser Setzung schon im Blick, d. h. *er-sehen*, die ἀλήθεια. Anders gesagt: Die Umgrenzung der Wahrheit als Richtigkeit ist nur eine in bestimmter Hinsicht durchgeführte und eingrenzende und somit selbst *begrenzte* Fassung der zu-

grundlegenden Wahrheit als der Unverborgenheit des Seienden.

2) Die ἀλήθεια der Griechen als die Offenheit. Der Wandel des Wahrheitsbegriffes von der Unverborgenheit zur Richtigkeit

Was hat sich jetzt ergeben? Zu Beginn unseres Fragens vollzogen wir sogleich – ansetzend beim geläufigen Wahrheitsbegriff (der Richtigkeit der Aussage) – eine kritische Besinnung, die zurückwies auf ein ursprünglicheres Wesen der Wahrheit, was wir die *Offenheit* nannten. Aber dabei war der Ansatz dieser Kritik – dasjenige, *dem* ein Ursprünglicheres zugewiesen wurde – selbst nicht gerechtfertigt. Die Besinnung auf die bei der ersten Wesenssetzung der Wahrheit als Richtigkeit mitvollzogene Rechtfertigung zeigt nun aber, daß diese Rechtfertigung der Wesenssetzung ihr Recht nimmt aus der Unverborgenheit des Seienden, mithin genau aus dem, worauf unsere kritische Überwindung des geläufigen Wahrheitsbegriffes zurückleitete. Was ist die ἀλήθεια der Griechen anderes als das, was wir die Offenheit nennen? Also bedarf es gar nicht erst einer umständlichen Kritik des überlieferten Wahrheitsbegriffes. Es ist lediglich gefordert, daß wir uns an seine geschichtliche Herkunft und seine anfängliche Rechtfertigung erinnern, also ein Vergessenes zurückrufen.

Das Vergessen des Grundes des herkömmlichen Wahrheitsbegriffes, also das Vergessen seines schon einmal enthüllt gewesenen ursprünglichen Wesens, ist leicht zu erklären. Durch den Übergang des griechischen Denkens in das römische und christliche und neuzeitliche wurde die ἀλήθεια als ὁμοίωσις, Richtigkeit, zur veritas als adaequatio und rectitudo und zur Wahrheit als Übereinstimmung und Richtigkeit. Nicht nur jeder Anklang an die Wortbedeutung des griechischen Namens ἀλήθεια für veritas und Wahrheit ging verloren, sondern vor allem jeder Anstoß, irgendeine Kenntnis zu nehmen von der griechischen Stellung des Menschen inmitten des Seienden und zum Seien-

den, aus der heraus so wesentliche Worte wie ἀλήθεια allein gesagt werden konnten. Vielmehr wurde fortan umgekehrt ἀλήθεια unter Verkennung ihres Wesens überall als Richtigkeit des Vorstellens verstanden.

Zugleich müssen wir nun aber doch beachten, daß in der Geschichte der abendländischen Philosophie seit den Griechen sich nicht nur dieses Vergessen ihres anfänglichen Wahrheitsbegriffes abspielte, sondern daß mehr geschah, daß aufgrund des gewandelten Wahrheitsbegriffes – im Sinne der Richtigkeit der Aussage und des Vorstellens – neue philosophische Grundstellungen bei *Descartes* und *Leibniz*, bei *Kant* und den Denkern des *deutschen Idealismus* und zuletzt bei *Nietzsche* sich herausbildeten. All dieses freilich in einer Geschlossenheit des Denkens und in einer Einheitlichkeit der Leitlinien des Fragens, daß z. B. trotz der abgründigsten Verschiedenheiten, die zwischen dem mittelalterlichen Theologen *Thomas von Aquin* und dem letzten wesentlichen abendländischen Denker *Nietzsche* bestehen, für beide dieselbe Auffassung der Wahrheit, nämlich als eines Charakters des urteilenden Verstandes, maßgebend blieb, und dies keineswegs aufgrund einer ausdrücklichen Besinnung, sondern so, als ob all dieses außer jeder Frage stünde – wo es ja auch heute noch steht.

Aus all dem ergibt sich: Unsere kritische Besinnung ist überflüssig, weil schon geleistet. Das Geleistete aber ist längst überwunden. Deshalb bleibt unser vermeintlich ursprünglicheres Fragen nach dem Wesen der Wahrheit ohne Notwendigkeit. Darauf kommt in der Tat alles an: Entspringt unser Fragen nur einem nicht weiter begründeten Widerstand gegen das Bisherige, also schließlich einer blinden und bloßen Neuerungssucht – oder einer Notwendigkeit? Wenn ja, welcher?

An dieser Stelle sehen wir zugleich: In der Philosophie genügt es nicht, daß – wie in der Wissenschaft – eine kritische Frage aufgrund des gegenständlichen Tatbestandes sich als möglich erweist. Die philosophische Frage muß ihre *Notwendigkeit* in sich selbst tragen, sie muß – hinreichend entfaltet –

diese Notwendigkeit selbst sichtbar machen. Wenn wir daher jetzt nach der ersten inhaltlichen Klärung des Fragebereiches auf die Notwendigkeit des Fragens uns besinnen, so treten wir damit nicht aus der Wahrheitsfrage heraus und gleichsam hinter sie, sondern wir vollziehen den nächsten Schritt zu ihrer Entfaltung.

VIERTES KAPITEL

Die Notwendigkeit der Frage nach dem Wesen der Wahrheit aus dem Anfang der Geschichte der Wahrheit

§ 27. *Das Einschwenken des kritischen Fragens nach der Wahrheit in den Anfang der Geschichte der Wahrheit als das Vorspringen in die Zukunft. Die ἀλήθεια als das von den Griechen Erfahrene, aber nicht Gefragte*

Wir fragen zuerst: Hat auch schon unsere *bisherige* Erörterung der Wahrheitsfrage eine Bedeutung für die Herausstellung ihrer *Notwendigkeit*? Allerdings. So war denn die Erörterung über den Wahrheitsbegriff der Griechen keineswegs überflüssig.

1. Sie zeigte: Die Griechen kennen bereits die Wahrheit in dem zweifachen Sinne, einmal als *Unverborgenheit* (Offenbarkeit des Seienden) und dann als *Angleichung* des Vorstellens an das Seiende, als Richtigkeit.

2. Diese Feststellung behütet uns vor der überheblichen Meinung, mit der Kritik des landläufigen Wahrheitsbegriffes zu Beginn der Vorlesung eine »neue« Frage gestellt zu haben. Doch auch dann, wenn wir aus dem Wissen um die Größe des griechischen Denkens von vornherein von solcher Überheblichkeit frei sind und nicht nach Neuigkeiten trachten, hat die Erörterung des griechischen Wahrheitsbegriffes doch für *unser* Fragen noch eine besondere Bedeutung, und darauf kommt als auf das

3. alles an: Unser kritisches Zurückfragen vom landläufigen Begriff der Wahrheit als Richtigkeit der Aussage zur Offenheit des Seienden ist keine beliebige, irgendeinem leeren Scharfsinn entsprungene Kritik, sondern ist das *Einschwenken* unseres Denkens und Fragens über die Wahrheit in den *Anfang der Geschichte der Wahrheit*, in der *wir* heute noch stehen, und

zwar gerade insofern wir unbesehen und selbstverständlich bei allem Denken und Handeln uns im Bereich des überlieferten Wahrheitsbegriffes bewegen.

Doch was gewinnen wir damit? Was anderes als die historische Kenntnis, daß uns Heutigen und dem Abendland seit langem durch die Vorherrschaft der Wahrheit als Richtigkeit das ursprüngliche Wesen der Wahrheit verloren ging, also die Feststellung eines Verlustes. Dabei ist noch gar nicht ausgemacht, daß hier ein eigentlicher Verlust vorliegt. Denn das träfe nur dann zu, wenn gezeigt wäre, daß das Nicht-Verlieren, die Bewahrung des *ursprünglichen Wesens* der Wahrheit (der ἀλήθεια), eine Notwendigkeit ist, und daß wir somit das Verlorene zurückgewinnen müssen.

Selbst dieses einmal als erwiesen angenommen – *können* wir denn überhaupt dieses Verlorene zurückgewinnen? Ist das Vergangene nicht unwiederbringlich dahin? Und selbst wenn wir erinnerungsmäßig dieses Vergangene festhalten wollten, führt das nicht in das Gegenteil dessen, was notwendig ist? Wir wollen doch gerade nicht – und können auch nicht – die Geschichte zurückdrehen, sondern müssen aus *unserer* jetzigen und d. h. *künftigen* Notwendigkeit heraus denken und handeln. Denn *wir* – nicht der beliebige Einzelne und nicht die noch beliebigen Vielen, nicht einzelne Völker und Nationen und Staaten für sich, sondern das Abendland wird durch die Stöße (Weltkrieg, Weltrevolution), durch Jenes, wovon diese nur die geschichtlichen Folgen sind, in die Frage *gestoßen*, ob es denn noch in der Wahrheit stehe, ja ob es die Wahrheit überhaupt noch will und noch wollen kann.

Ist angesichts dieser Aufgabe das *nur* zurückblickende Erinnern an das Frühere – mag dieses Vormalige noch so wesentlich gewesen sein – nicht doch »Historismus«, das Kleben am Vergangenen, aus irgendeiner versteckten »Romantik« heraus, aus irgendeiner im Grunde abgestorbenen »humanistischen« Vorliebe für die Griechen und das Griechentum und seine Philosophie? Oder rührt das Zurückblicken nur aus irgendeiner

Abneigung gegen die Verkommenheit dessen, was sich heute noch unter dem ehrwürdigen Namen Philosophie in einer maß- und zügellosen Bücherschreiberei und Rederei breitmacht, deren Umfang und Gehalt im umgekehrten Verhältnis steht zu der Kraft des Fragens im Wesentlichen? Dürfen wir unser Vorgehen und Verhalten auf bloße Abneigungen stützen? Ist dieses Hervorholen des griechischen Denkens nicht doch im Grunde eine Flucht aus der uns bedrängenden Notwendigkeit und eine Blindheit in bezug auf die Gegenwart und ein Ausweichen vor der Zukunft? Kommt es nicht immer dann zu solchen Rückgriffen in das Frühere und Früheste und »Anfängliche«, wenn die eigene Kraft erlahmt und alle Möglichkeiten erschöpft sind?

Unsere Erörterung über den griechischen Wahrheitsbegriff und die dadurch gewonnene Einsicht, daß unser kritisches Fragen in das anfängliche griechische Denken zurückschwingt, mögen mehr sein als eine freischwebende historische Betrachtung, sie mögen etwas von einer geschichtlichen Besinnung haben, indem sie uns den Abstand des Heutigen zum Früheren vor das innere Auge rücken – wir kommen gleichwohl auch jetzt von dem Verdacht nicht los, daß in all dem doch, statt die gegenwärtigen Aufgaben zu ergreifen, mehr oder minder gut versteckt ein gelehrter Spaziergang in das ungefährliche Vergangene unternommen wird, der uns historische Kenntnisse zumutet, statt einfach zu sagen, was wir selbst nun tun sollen, um alles Frühere des Anfangs hinter uns zu werfen.

Allein, wir müssen entgegen all diesen naheliegenden und weithin berechtigten Bedenken uns darauf besinnen, was wir über den *Anfang* der Geschichte des abendländischen Denkens sagten und vielleicht zunächst nur behaupteten: daß der Anfang dasjenige sei, *was unentfaltet in seiner Größe in die Zukunft vorausgreift*, daß der Rückgang in den Anfang demgemäß ein Vorspringen, ja das eigentliche *Vorspringen in die Zukunft* sein könnte, freilich nur unter der einen Bedingung, daß wir *wirklich mit dem Anfang anfangen*.

Das ist jetzt die entscheidende Frage, *die* Frage, deren Beantwortung zugleich über die Notwendigkeit oder Beliebigkeit unseres Vorgehens und damit über die Wahrheitsfrage als solche entscheidet. Vielleicht sind wir mit den vorigen Erörterungen über die Geschichte des Wahrheitsbegriffes bei den Griechen zwar zeitlich um zwei Jahrtausende zurückgegangen und trotzdem noch gar nicht an den Anfang dieser Geschichte gekommen; und das nicht etwa deshalb, weil wir zeitlich noch nicht weit genug zurückgefragt haben, sondern weil wir auch so noch nicht bei der *Geschichte* sind und immer noch und immer wieder in die historische Betrachtung verfallen, also Heutiges gegen Früheres verrechnen, statt – uns zu besinnen.

Wir haben historisch festgestellt, daß die Griechen am Beginn ihres Denkens die Wahrheit als ἀλήθεια, als Unverborgenheit des Seienden faßten und erst sehr viel später, und zwar am Ende ihrer großen Philosophie – im Denken *Platons* und in den Lehren des *Aristoteles* – dazu übergingen, die Wahrheit als Richtigkeit der Aussage zu bestimmen, bei welcher Wesenssetzung sie die frühere und ursprünglichere Auffassung der Wahrheit als den »natürlichen« Grund der Wahrheit als Richtigkeit in Anspruch nahmen. Diese historische Feststellung ist unbestreitbar. Aber sie ist keine geschichtliche Besinnung, die – wie wir wissen – nur aus dem *eigenen Fragen* des Sichbesinnenden entspringt und von ihm getragen sein muß. Und so müssen wir zuerst fragen:

Wenn die Griechen die ἀλήθεια (Unverborgenheit) als Grund der Richtigkeit in Anspruch nahmen, haben sie damit schon diesen Grund als Grund gesetzt und gegründet? Und angenommen, sie hätten die Unverborgenheit des Seienden als den Grund der Richtigkeit der Aussage gegründet, ist damit dieser Grund selbst – die ἀλήθεια in *ihrem* Wesen – hinreichend bestimmt und befragt? Haben denn die Griechen jemals nach der ἀλήθεια als solcher gefragt, haben die Griechen die Unverborgenheit des Seienden als solche zu dem gemacht, was des Fragens würdig ist? Heißt dieses – daß die Griechen das

Wesen der Wahrheit als Unverborgenheit erfahren – schon ohne weiteres, daß ihnen die Unverborgenheit des Seienden das Fragwürdige war? Keineswegs. Die Griechen haben erstmals die Unverborgenheit des Seienden *erfahren* und als Wahrheit in Anspruch genommen und auf diesem Grunde die Wahrheit als Richtigkeit bestimmt, und sie haben diesen Grund gesetzt und gegründet – aber nicht weiter und eigens nach ihm selbst gefragt. *Die ἀλήθεια blieb ihnen das Fraglose.* Sie haben die ἀλήθεια als solche denkerisch nicht weiter durchdrungen und sie so nicht eigens in ihrem Wesen *er-gründet*. Sie standen vielmehr selbst nur unter der Gewalt des erstmals aufbrechenden und noch unentfalteten Wesens der Wahrheit als Unverborgenheit.

§ 28. *Die Herrschaft der Wahrheit als Richtigkeit über ihren Grund als Wesensfolge des Ausbleibens der Er-gründung des Grundes. Das Fragen nach der Offenheit als das Fragen nach der ἀλήθεια selbst*

Die Setzung von etwas als Grund für Anderes, die Gründung des Grundes, ist noch nicht *eigentliche* Gründung im Sinne der *Er-gründung* des Grundes. Und wie, wenn dieses Geschehnis, daß die Griechen die ἀλήθεια zwar als Wesen der Wahrheit erfahren und als den Grund der Richtigkeit in Anspruch nahmen, aber dieses Wesen selbst nicht eigens *er-gründeten*, wie, wenn dadurch bewirkt worden wäre, daß fortan die Wahrheit als Richtigkeit die Herrschaft gewann über das, worin sie verwurzelt ist? Wie, wenn dieses Geschehnis, daß die Griechen die ἀλήθεια denkerisch *nicht* bewältigten, dahin geführt hätte, daß dieser Anfang in der Folgezeit verschüttet wurde und bis heute verschüttet blieb? Wie, wenn dieses Geschehnis deshalb nichts Vergangenes wäre, sondern jetzt noch geschähe, sofern wir in der bodenlosen Selbstverständlichkeit des überlieferten Wahrheitsbegriffes uns bewegen?

So geschieht und ist es in der Tat. Das wesentliche Wissen um die ἀλήθεια ging nicht deshalb verloren, weil später ἀλήθεια mit veritas, rectitudo und Wahrheit übersetzt und als Richtigkeit der Aussage gedeutet wurde, sondern umgekehrt, diese Übersetzung und diese Umdeutung konnte nur ansetzen und die Übermacht gewinnen, weil das Wesen der ἀλήθεια nicht ursprünglich genug entfaltet und in seiner Entfaltung nicht mächtig genug gegründet war. Dieses Geschehnis der Verschüttung des anfänglichen Wesens der Wahrheit als Unverborgenheit (ἀλήθεια) ist nichts Vergangenes, sondern unmittelbar gegenwärtig und wirksam in der Grundtatsache der von ihm her bestimmten unerschütterten Herrschaft des überlieferten Wahrheitsbegriffes.

Im Bereich der Geschichte des *Wesentlichen* geschieht nur sehr selten etwas. Was da geschieht, geschieht sehr langsam und sehr still, seine unmittelbare Auswirkung überspringt den Zeitraum von Jahrtausenden. Es braucht nicht die Krücken des fortlaufenden Zusammenhanges von Ursache und Wirkung, die wieder Ursache der nächstfolgenden Wirkung wird. Wollte man die Historiker auf die Darstellung dieses Wesentlichen als Aufgabe festlegen, dann kämen sie in die größte Verlegenheit, nicht weil sie zuviel, sondern zu wenig vor sich hätten. Wo bliebe der ganze Archiv- und Literaturbetrieb, wo der Zeitschriften- und Dissertationsbetrieb, wenn mit einem Schlag das Unwesentliche ungreifbar würde? Aber dies wird es nicht, weil das Unwesentliche in ganz verschiedenen Gestalten der lange Schatten ist, den das Wesentliche wirft, um meist von ihm überschattet zu werden. Jenes Geschehnis der Verschüttung der anfänglichen ἀλήθεια ist noch und geschieht überall, wo die Wahrheit als Richtigkeit in Geltung ist.

Erst wenn wir uns dieses zu wissen geben, sind wir auf dem Wege der geschichtlichen Besinnung. Erst so kommen wir geschichtlich – nicht historisch – an den Anfang der abendländischen Besinnung auf die Wahrheit zurück, an das, was anfänglich geschah und noch geschieht. Erst durch eine solche

Besinnung setzen wir uns in den Stand, mit dem Anfang anzufangen und d. h. im ursprünglichen Sinne *zukünftig zu sein*, statt nur das Frühere und Früheste historisch nachzurechnen und in seiner Verschiedenheit oder gar Zurückgebliebenheit gegen das Heutige uns vorzustellen.

Somit ist unsere Frage nach dem Grunde der Möglichkeit der Richtigkeit, also der Rückgang auf die Offenheit und vor allem das Fragen nach der Offenheit selbst als dem Fragwürdigsten, nicht überflüssig – sowenig überflüssig, daß dieses Fragen vielmehr jetzt zum Nachholen eines Versäumnisses wird, zum Nachholen der Frage, was denn die *ἀλήθεια* selbst sei, welche Frage die Griechen niemals fragten.

Nun betonen wir aber doch immer erneut, daß der Anfang das Größte sei, das alles ihm Nachkommende überragt, auch dann, wenn es *gegen* den Anfang sich wendet, was es nur kann, weil *er ist* und das Nachkommende ermöglicht. Geraten wir da nicht in die reine Schulmeisterei, wenn wir davon reden, die Griechen hätten hier eine Frage versäumt? Ist das nicht eine sehr anmaßliche Herabsetzung der Größe ihres Denkens, zu sagen, sie hätten die Wahrheitsfrage nicht bewältigt? Allerdings. Dann aber ist auch die jetzt versuchte Besinnung auf den Anfang des griechischen Denkens über das Wesen der Wahrheit noch nicht zureichend besinnlich, d. h. der Anfang ist immer noch nicht hinreichend geschichtlich erreicht, wenn diese »Besinnung« mit einer überheblichen Besserwisserei der Nachkommenen gegenüber den Gründern endet. Solange es so aussieht, sind wir auch noch nicht im rechten Stande, mit diesem Anfang anzufangen, d. h. *zukünftig zu sein*, unsere Zukunft im Denken und Fragen zu ergreifen und vorzubereiten.

Wir müssen uns deshalb darauf besinnen, ob dieses Geschehnis, daß die Griechen zwar das Wesen der Wahrheit als Unverborgenheit erfuhren und in Anspruch nahmen und stets bereit hatten, aber nicht eigens zur Frage machten und nicht ergründeten, ob dieses Geschehnis ein Versäumnis und die Folge einer Unkraft zum Fragen war, oder ob darin gerade die eigentliche

Größe des griechischen Denkens besteht und sich vollzieht. Die Entscheidung hierüber ist nicht der Erklärungs- und Rettungsversuch eines vergangenen Vorgangs – das haben die griechischen Denker nicht nötig –, wohl aber die Umgrenzung der Art und Weise, wie *wir* zur Wahrheit und in der Wahrheit stehen. Denn was im Anfang der Geschichte der Wesensgründung der Wahrheit geschah, steht *für* uns immer noch *vor* uns zur Entscheidung – als Entscheidung darüber, was uns und den Künftigen zum Wahren werden und das Wahre sein kann.

Die Griechen erfuhren anfänglich das Wesen der Wahrheit als ἀλήθεια, als die Unverborgenheit des Seienden. Dieses Wesen der Wahrheit wurde nun aber nicht zunächst in einer »Definition« eingefangen und dann dem Wissen übermittelt. »Definitionen« sind in der Philosophie – nicht so in der Wissenschaft – immer das Nachträgliche und meist das Ende. Das Wissen vom Wesen der Wahrheit als Unverborgenheit des Seienden hatte anfänglich, d. h. in seiner großen Zeit, *die* Gestalt, daß alles Handeln und Schaffen, alles Denken und Sagen, alles Gründen und Vorgehen von der Unverborgenheit des Seienden als einem Unbegriffenen bestimmt und durchstimmt war. Wer das nicht sieht und weiß und nicht sehen und wissen lernt, wird nie etwas vom ursprünglichen Geschehen des Anfangs der abendländischen Geschichte ahnen, von jenem Anfang, der wirklich ihr Anfang war, sofern wir die *Geschichte* des Abendlandes meinen und nicht die bloße Biologie seiner Völker – von der wir überdies nichts wissen, und dies nicht etwa nur, weil die Quellen dürftig sind, sondern weil die Voraussetzung für ihre Auslegung – das Wissen vom »Leben« – so kümmerlich und verworren ist.

Daß die Griechen denkerisch, dichterisch, staatlich der Anfang waren, wird am härtesten dadurch erwiesen, daß das Ende, in dem wir heute stehen, nichts anderes ist als der Abfall von jenem Anfang, das wachsende Nichtmehrgewachsensein, was ein eigenes Schaffen und Wirken im Umkreis des Nach- und Herkömmlichen dieses Anfangs nicht ausschließt. Denn

das Gewachsensein fordert ein »Über-wachsen«. Wo aber ist solches, wo kaum die kläglichste Nachmachung gelingt? Man vergleiche die riesigen Klassizismen in der Kunst, die aus dem Leeren kommen und ins Leere hinausgähnen. Das Über-wachsen des Anfangs geschieht nur in einem *anderen* Anfang, der erkennt, daß sein Über-wachsen nur das Nach- und Herkömmliche des Anfangs über-wächst und diesem selbst »nur« gleichkommen kann, was das höchste zu Erreichende bleibt.

*§ 29. Die griechische Erfahrung der Unverborgenheit als
Grundcharakter des Seienden als solchen und das Nichtfragen
nach der ἀλήθεια als solcher*

Die Wahrheit als die Unverborgenheit des Seienden – wie sollen wir dies verstehen, um von da aus zu begreifen, daß und warum die Griechen ihr nicht eigens nachfragten, um zu wissen, wie dieses ihr Nicht-Fragen zu beurteilen sei, um zu erfahren, in welche Notwendigkeiten wir selbst gerückt werden?

Wird die Wahrheit als Unverborgenheit des Seienden erfahren, dann liegt darin zunächst das Eine: Die Wahrheit ist – sagen wir einmal recht unbestimmt – ein Charakter des *Seienden selbst*, also nicht – wie in der späteren geläufigen Meinung – ein Charakter der *Aussage* über das Seiende. Wahr und unwahr, d. h. unverborgen und verstellt, ist für die Griechen das Seiende selbst, und nur für die Griechen.

Um hier Mißverständnisse zu verhüten, bedarf es einer kurzen Zwischenbemerkung. Wenn nunmehr in der Folgezeit noch das Seiende, das *ens*, als *verum* gefaßt wird und wenn in der Scholastik und zum Teil in der neuzeitlichen Philosophie von einer »ontologischen« Wahrheit im Unterschied zur »logischen« Wahrheit des *intellectus* die Rede ist, dann geht zwar diese Lehrmeinung auf eine bestimmte Anlehnung an die Überlieferung der griechischen Philosophie zurück, ist aber ganz und gar ungriechisch gedacht und gemeint. *Verum* heißt

nicht das Unverborgene, sondern: omne ens est verum – jedes Seiende ist wahr –, weil es als Seiendes von Gott, christlich-alttestamentarisch gedacht vom »Schöpfer«, d. h. von diesem als dem *irrtumsfreien* absoluten Geist, im voraus *notwendig richtig* gedacht ist. Dies sei beiläufig vermerkt, um die immer wieder versuchte Vermischung und Gleichsetzung etwa des thomistischen Denkens mit dem aristotelischen und griechischen überhaupt abzuwehren. Diese Gleichsetzung wird nicht nur oft von Vertretern des Thomismus vollzogen, sondern sogar von »klassischen Philologen«. So ist z. B. die Auffassung, die *Werner Jaeger* von *Aristoteles* verbreitet hat, weit eher mittelalterlich-scholastisch als griechisch. Das mittelalterliche und ebenso das neuzeitliche Denken bewegt sich ganz in der Auffassung der Wahrheit als Richtigkeit, d. h. als einer Bestimmung der Erkenntnis, auch dort, wo von der »ontologischen Wahrheit« die Rede ist. Dieses »ontologisch« Wahre ist nichts anderes als das dem in sich absolut richtigen Denken Gottes Entsprechende, nicht ein Unverborgenes im griechischen Sinne, sondern das absolut *Richtige* (intellectus divinus). Daß dem so ist, läßt sich noch tiefer begründen durch den Nachweis, daß alle überlieferte Ontologie das ens qua ens bestimmt am Leitfaden des Denkens und *seiner* Wahrheit, d. h. der *Richtigkeit*.

Wenn die Griechen die Wahrheit als Charakter des Seienden erfuhren, dann muß die Wahrheit als Charakter des Seienden in diesem selbst begründet sein. Oder sollte hier die Wahrheit gar als Charakter des Seienden zu diesem selbst gehören? Sollte gar die von den Griechen erfahrene Wahrheit das Wesen des Seienden selbst kennzeichnen, des Seienden selbst, so, wie die Griechen das Seiende als solches verstanden? Wir fragen hier nicht in leere Möglichkeiten hinaus, sondern haben Grund, so zu fragen, weil noch dort und gerade dort, wo bei den Griechen bereits die andere Auffassung der Wahrheit – als Richtigkeit der Aussage – sich verbreitet und festsetzt, bei *Platon* und *Aristoteles*, immer das Seiende und die Wahrheit zusammenge-
nannt werden: ἀλήθεια καὶ ὄν – die Unverborgenheit, *das will*

sagen: das Seiende *als solches*¹. Daß wir das καί hier explikativ im Sinne von »und das will sagen« verstehen müssen, ist unzweideutig dadurch belegt, daß oft auch statt ὅν einfach ἀλήθεια oder τὸ ἀληθές gesagt wird.

In aller Entschiedenheit die Unverborgenheit als Charakter des Seienden als solchen zu denken, geht uns so sehr gegen alle Gewöhnung, daß wir auch dann, wenn wir den Unterschied von Unverborgenheit des Seienden und Richtigkeit der Aussage eingesehen haben, noch allzu leicht die Unverborgenheit vom Seienden abgelöst denken, gleichsam als eine Zugabe, die dem Seienden zufällt.

Warum haben dann aber die Griechen nicht nach der ἀλήθεια als solcher gefragt, wenn sie doch zum Seienden selbst gehört und wo doch die Frage nach dem Seienden *die* anfängliche und ständige Frage der griechischen Denker war? Warum blieb die ἀλήθεια als solche gerade das Fraglose? Warum wurde diese nicht zum Fragwürdigsten? Warum wurde, als dann nach der ἀλήθεια eigens gefragt wurde, durch die Art dieses Fragens gerade aus der ἀλήθεια als Unverborgenheit die ἀλήθεια als Richtigkeit der Aussage? Sowenig wir jetzt die Tragweite dieser Bestimmung ermessen können und sie vielleicht trotz allem für historische Spitzfindigkeiten mit Bezug auf längst Vergangenes nehmen, statt als Hinweis auf ein entscheidendes, heute noch über uns entscheidendes Geschehen – wir müssen diese Fragen jetzt schon hinstellen und eine erste Antwort versuchen.

Warum haben die Griechen die ἀλήθεια als solche nicht zur Frage gemacht, sondern sie – falls wir dies sagen dürfen – als etwas »Selbstverständliches« erfahren? War dieses Nicht-Fragen ein Versäumnis? Entsprang dieses Nicht-Fragen einer Unkraft zum ursprünglichen Fragen?

¹ Vgl. Platon, Politeia VI.

*Wiederholung*1) Der Grund für die Notwendigkeit der Frage nach dem
Wesen des Wahren

Die Frage nach der »Wahrheit« erscheint auch ohne besondere Überlegung als bedeutsam genug. Allein, selbst wenn der Mensch an der »Wahrheit«, d. h. am Wahren und am Besitz desselben, ein betontes »Interesse« nimmt, so genügt dieses doch nicht, um als der zureichende Grund für die *Notwendigkeit* der Frage nach dem *Wesen* des Wahren zu gelten. Denn die Geschichte des Wesens der Wahrheit und die heute noch ungebrochene Selbstverständlichkeit des überkommenen Wahrheitsbegriffes bezeugen deutlich genug, daß die Notwendigkeit dieser Wesensfrage keineswegs erfahren und eingesehen wird. Nun ist aber die Notwendigkeit einer philosophischen Frage ebenso wesentlich wie sie selbst. Denn eine philosophische Frage muß – gemäß dem Herrschaftscharakter der Philosophie – ihre Notwendigkeit in sich selbst tragen, will sagen: auf diese zurückweisen. Deshalb durften wir nicht mit der Besinnung auf die Notwendigkeit der Wahrheitsfrage beginnen, sondern es galt zuerst, diese Frage in ihren zunächst faßlichen Grundzügen zu entwickeln, um bei dieser Entwicklung selbst auf die Notwendigkeit der Frage zu stoßen.

Hierbei eröffnet sich ein Ausblick auf das Wesen der Philosophie, dem jetzt nicht weiter nachzugehen ist, der aber kurz vermerkt sei und dies allein schon deshalb, weil von da jene Zugehörigkeit der geschichtlichen Besinnung zum denkerischen Fragen in ihrem Grunde deutlicher wird. Der Bereich der Philosophie als des Fragens nach dem Seienden als solchem im Ganzen und damit die Philosophie selbst lassen sich nicht durch menschliche Machenschaften und Einrichtungen und Ansprüche anfertigen und bestimmen. Was die Philosophie ist, läßt sich niemals sichtbar machen an dem, was jeweils an menschlicher Leistung und »Werk« unter dem Namen »Philosophie«

in irgendeiner Gestalt vorfindlich wird. Denn die Philosophie gehört zur Wahrheit des Seyns selbst. Philosophie *ist* dann und muß *sein*, wann immer und wie immer das Seyn selbst zu seiner Wahrheit drängt, wenn die Eröffnung des Seienden selbst geschieht, wenn Geschichte *ist*. Die Philosophie, wenn sie ist, ist weder, weil es Philosophen gibt, noch gibt es Philosophen, weil Philosophie abgehandelt wird, sondern Philosophie *und* Philosophen sind dann und gemäß dem, wann und wie *die Wahrheit des Seyns selbst sich ereignet*, welche Geschichte sich jeder menschlichen Veranstaltung und Planung entzieht, weil sie selbst erst der Grund ist für die Möglichkeit menschlichen geschichtlichen Seyns. Hiermit sei angedeutet, aus welcher Richtung wir die *Notwendigkeit der Frage* nach dem Wesen der Wahrheit erfahren müssen, gesetzt, daß wir sie erfahren wollen und können.

2) Die ἀλήθεια als das Anfängliche und Fraglose der Griechen

Auf dem bisherigen Weg unserer Besinnung erwuchs die Einsicht, daß das, wohin unsere kritischen Überlegungen zurückfragen mußten, die Offenheit des Seienden als Grund der Möglichkeit der Richtigkeit der Aussage, schon im Denken der Griechen als die ἀλήθεια, Unverborgenheit des Seienden, bekannt war. Unsere kritische Besinnung und damit die Wahrheitsfrage selbst hat somit keine ursprüngliche Notwendigkeit mehr. Sie ist überflüssig, weil sie ein schon Geleistetes nur hervorholt. Unsere kritische Besinnung mag zwar ein Einschwenken in die Denkrichtung der griechischen Philosophie bedeuten, aber damit bezeugt sie sich – obendrein zu ihrer Überflüssigkeit – als eine Flucht in ein Vergangenes, mag dieses auch noch so hoch eingeschätzt werden.

Allein, so gewiß das, was wir die Offenheit des Seienden nennen, in einem Zusammenhang steht mit dem, was die Griechen ἀλήθεια nannten, so wenig entschieden ist noch, ob das, *was* wir fragen und *wie* wir fragen, auch die Frage der Griechen

war. Allein darauf kommt es an. Nun zeigt sich aber, daß die Griechen zwar die ἀλήθεια im Sinne der Unverborgenheit des Seienden als das Wesen der Wahrheit anfänglich in Anspruch nahmen und darauf die Bestimmung der ἀλήθεια als ὁμοίως gründeten, daß sie jedoch gerade *nicht* nach der ἀλήθεια selbst und ihrem Wesen fragten. Ja noch mehr: Weil sie diese Frage nach dem Wesen der ἀλήθεια, nach der Unverborgenheit als solcher, nicht stellten, weil für die Griechen die ἀλήθεια das Anfängliche und *Fraglose* blieb, deshalb konnte alsbald die auf ihr gegründete Wahrheitsbestimmung als Richtigkeit über die ἀλήθεια Herr werden und sie abdrängen und die nachkommende Geschichte des Denkens allein beherrschen.

Wenn sich so ergibt, daß die *Griechen* die Frage *nicht* stellten, die *wir* stellen, indem wir die Offenheit des Seienden zum Fragwürdigsten machen, dann ist damit eine Unterlassung und ein Versäumnis festgestellt, zumal dann, wenn es unbestritten als die Leidenschaft der Griechen gelten darf, Grund und Rechenschaft zu geben von dem, was sie dachten: λόγον δίδοναι. Andererseits aber werden wir uns nur schwer zu der selbstgerechten Schulmeisterei entschließen können, das anfängliche Denken der Griechen, das als Anfang das Größte war, eines solchen Mangels zu bezichtigen.

Es gilt daher, zu fragen: Warum haben die Griechen nicht nach der ἀλήθεια selbst gefragt? Ist dieses ihr Nichtfragen ein Versäumnis? Um hier zur Antwort zu kommen, müssen wir näher bestimmen, was denn die ἀλήθεια anfänglich für die Griechen war. Wir übersetzen ἀλήθεια mit Unverborgenheit *des Seienden* und deuten damit schon an, daß die Unverborgenheit (die griechisch verstandene Wahrheit) eine Bestimmung *des Seienden selbst* ist und nicht etwa – wie die Richtigkeit – ein Charakter der *Aussage über* das Seiende.

Allein, die Denk- und Redeweise der griechischen Philosophen *zwingt* uns noch weiter. Gerade bei jenen beiden Denkern – *Platon* und *Aristoteles* –, die die Verschüttung des anfänglichen Wesens der ἀλήθεια vorbereiten, wird zugleich noch die

ἀλήθεια immer zusammengenannt mit dem Seienden selbst: ἀλήθεια καὶ ὄν, die Unverborgenheit, das will sagen: das Seiende in seiner Seiendheit. Oft steht auch ἀλήθεια einfach anstelle von ὄν. Die Wahrheit und das Seiende in seiner Seiendheit sind dasselbe. Daraus ergibt sich, daß die Unverborgenheit nicht einfach nur statt auf die Aussage über das Seiende auf das Seiende selbst bezogen ist, sondern daß sie den Grundcharakter des Seienden selbst und als solchen ausmacht.

Wie sollen wir das verstehen? Vor allem, wenn es so ist, wie sollen wir dann verstehen, daß die Griechen gerade nicht nach der ἀλήθεια fragten? Denn ihre ureigenste denkerische Frage, die alle ihre Besinnung leitete, war doch gerade die Frage *nach dem Seienden* – was es, das Seiende, denn sei. Die ἀλήθεια selbst ist ein Charakter des Seienden. Sie lag gleichsam in der unmittelbaren Richtung ihres eigentlichen Fragens vor ihnen. War somit, wenn die ἀλήθεια in der Fragerichtung lag, das Nichtfragen nach ihr nicht doch ein Versäumnis? Oder versagte hier die denkerische Kraft der Griechen?

§ 30. Das Standhalten in der den Griechen auferlegten Bestimmung als Grund für ihr Nichtfragen nach der ἀλήθεια. Das Nichtgeschehen als das im Anfang und durch ihn notwendig Einbehaltene

Nein. Vielmehr haben die Griechen hier *nicht* mehr gefragt, weil dieses Fragen *gegen* ihre eigenste Aufgabe gewesen wäre, und weil es deshalb gar nicht in ihren Gesichtskreis kommen konnte. Nicht zufolge einer Unkraft haben sie nicht gefragt, sondern aus der ursprünglichen Kraft zum Standhalten in der ihnen aufgelegten Bestimmung.

Was war ihnen aufgegeben? Können wir dieses wissen? Wir vermögen es nicht nachzurechnen. Versuchen wir zu rechnen, dann gelangen wir nur zur Feststellung dessen, was die anfänglichen Denker meinten, wir gelangen zum Bericht über die

Ansichten, die sie »hatten«. Aber die »Ansichten« eines »Philosophen« sind zwar immer für die Neugier und die beliebte Kenntnis seines »Standpunktes« das allein Begehrte – für eine Philosophie jedoch das ganz Gleichgültige. Was den anfänglichen Denkern aufgegeben war, erschließt sich uns nur in der Besinnung auf ihr anfängliches Fragen. Das Vergangene gilt nichts, der Anfang alles. *Darum* dieses immer eindringlichere Zurückfragen in den Anfang. *Darum* sogar die Besinnung auf den Grund dessen, was anfänglich nicht geschah. Denn das, was in der Geschichte in wesentlichen Augenblicken nicht geschah – und was wäre wesentlicher als ein Anfang –, dieses Nichtgeschehene muß einstmals doch noch geschehen, nicht als eine bloße Nachholung, sondern im Sinne jener Stöße, Sprünge und Stürze, jenes Augenblicklichen und Einfachen, auf das wir uns fassen und gefaßt sein müssen, wenn anders wir von der künftigen Geschichte ein Wesentliches erwarten.

Das Nichtgeschehene im Reich des Wesentlichen ist sogar wesentlicher als das Geschehene, weil es nie gleichgültig werden kann, sondern immer noch und immer mehr in der Möglichkeit steht, notwendiger und nötiger zu werden. Dagegen hat das Geschehen des Wesentlichen fast unausbleiblich zur Folge, von seinem eigenen Unwesentlichen überdeckt und verschüttet zu werden. Damit ist schon gesagt, daß dieses Nichtgeschehene keineswegs irgendein beliebig Ausdenkbares meint, losgelöst aus jeder Notwendigkeit. Das Nichtgeschehene meint hier vielmehr das *im* Anfang und *durch* diesen notwendig Zurück- und Einbehaltene, wodurch der Anfang das Unergründliche bleibt, das die Besinnung auf ihn immer neu anstachelt – um so härter, je weiter der Abfall gediehen ist.

§ 31. *Das Ende des ersten Anfangs und die Vorbereitung
des anderen Anfangs*

- a) Unser Stand im Ende des Anfangs und die Forderung einer
Besinnung auf den ersten Anfang als Vorbereitung des
anderen Anfangs

Wir müssen uns hier auf den Anfang des abendländischen Denkens und auf das, was in ihm geschah und nicht geschah, besinnen, weil *wir* im Ende – im Ende dieses Anfangs – stehen. Und dies sagt: Wir stehen vor der *Entscheidung zwischen dem Ende* und seinem vielleicht noch Jahrhunderte füllenden Auslauf – *und dem anderen Anfang*, der nur ein Augenblick sein kann, dessen Vorbereitung aber jener Geduld bedarf, der »Optimisten« gleichwenig wie »Pessimisten« je gewachsen sind.

Man möchte allerdings meinen, daß es hier – wie sonst – zwischen Ende und Anfang nicht erst einer besonderen Entscheidung bedürfe, da jedermann sogleich das Ende nicht will und den Fortgang und vollends den Anfang vorzieht. Aber die Entscheidung fällt nicht im gutgehegten Garten unserer Neigungen, Wünsche und Absichten. Wenn sie dahin verlegt wird, ist sie keine Entscheidung. *Sie fällt im Bereich unserer Bereitschaft oder Unbereitschaft für das Künftige.* Dieser Bereich öffnet sich erst – *wenn* er sich entfaltet – gemäß der Ursprünglichkeit, mit der wir noch vermögen, aus der Verlorenheit in die Machenschaften und Betriebsamkeiten, aus der Verfängnis in das Selbstverständliche und Abgegriffene zurückzufinden in das, was eigentlich geschieht. Aber dahin finden wir nur durch eine Besinnung auf den Anfang und das, was diesem aufgegeben war. Denn wir sind durch und durch Erben und Spätkommene einer langen Geschichte und erfüllt von und gierig nach der historischen Kenntnis und Verrechnung des Vergangenen. In der Betäubung durch das Historische weichen wir der Geschichte aus. Selbst wenn wir den anderen Anfang lediglich vorbereiten wollen, dann erringen wir dieses nur, wenn wir

überhaupt gerüstet sind für das Ungewöhnliche und uns vielleicht noch Vor- und Aufbehaltene – nämlich mit dem Anfang anzufangen, d. h. *mit dem ersten Anfang anzufangen*, indem wir ihn über sich hinaus und in seine Zukunft bringen – aus einem *anderen Anfang*.

Wir müssen uns auf den ersten Anfang des abendländischen Denkens besinnen, weil wir in seinem Ende stehen. Wenn wir hier von einem Ende sprechen, so ist das wiederum *zweideutig*. *Einmal* ist damit gemeint: Wir stehen im Bereich jenes Endes, das *Ende des ersten Anfanges* ist. In diesem Sinne bedeutet Ende weder bloßes Aufhören noch Nachlassen des anfänglichen Vermögens. Im Gegenteil: Das Ende einer wirklichen und wesentlichen Geschichte kann selbst nur ein wesentliches sein. In diesem Sinne von »Ende« haben wir die Philosophie *Nietzsches* in ihrer einzigartigen und befremdlichen Größe und Gestalt zu begreifen – eine Philosophie, deren wesentliche Wirkung noch gar nicht begonnen hat. Die Größe des Endes besteht nicht nur in der Wesentlichkeit des Abschlusses der großen Möglichkeiten, sondern zugleich in der Kraft zur Vorbereitung des Überganges zu einem ganz Anderen.

Ende besagt aber *zugleich* das Auslaufen und Sichverlaufen aller Auswirkungen der bisherigen Geschichte des Denkens im Abendland, jene vermutlich noch lange weiterschwelende, als solche gar nicht mehr erkennbare Vermengung überkommener Grundstellungen, Wertungen, Begriffe und Sätze in den gängigen Auslegungen des Seienden. In diesem gedoppelten Sinne von Ende stehen wir. Deshalb müssen wir uns auf den Anfang besinnen.

b) Die Erfahrung des Endes und die Besinnung auf den Anfang der abendländischen Geschichte durch Hölderlin und Nietzsche

Aber trotz dieser kurzen Erläuterung wäre die jetzt ausgesprochene Forderung einer Besinnung auf den Anfang reine Will-

kür und Vermessenheit, wenn wir nicht wüßten – oder, vorsichtiger ausgedrückt, wenn wir nicht wissen könnten –, daß jene Beiden, die zutiefst das Ende des Abendlandes in dem gedoppelten Sinne (nicht den »Untergang«) erfuhren, *Hölderlin* und *Nietzsche*, diese Erfahrung in ihrem Schaffen nur ausstehen und in dieses verwandeln konnten aus ihrer gleichzeitigen Besinnung auf den Anfang der abendländischen Geschichte, auf das, was den Griechen Notwendigkeit war. Stünden nicht – freilich noch ganz unbewältigt und unergriffen – *Hölderlin* und *Nietzsche* in der Bahn unserer Geschichte, dann hätten wir kein Recht zur Forderung, mit dem Anfang anzufangen.

Daß diese Beiden ursprünglicher als alle Zeitalter vor ihnen den griechischen Anfang erkannten, hat seinen Grund einzig darin, daß sie erstmals das Ende des Abendlandes erfuhren, deutlicher: selbst in ihrem Dasein und Werk *zum Ende wurden*, und zwar jeder in verschiedener Weise. Umgekehrt gilt aber auch: Sie erfuhren nur das Ende und wurden zum Ende, weil sie vom Anfang überwältigt waren und ins Große gehoben wurden. Beides, Besinnung auf den ersten Anfang und Gründung seines ihm und seiner Größe gemäßen Endes, gehört in der *Kehre* zusammen.

Daß nun Beide, *Hölderlin* und *Nietzsche*, in verstärktem Maße Mode werden, ist freilich kein Beweis dafür, daß wir begriffen haben, was es bedeutet, daß *Hölderlin* und *Nietzsche* in unserer Geschichte als Ende ihres ersten Anfanges stehen und deshalb über uns hinweg greifen. Im Gegenteil: Alle Anzeichen, zumal die sich häufenden Bücher und Dissertationen über sie, sprechen dafür, daß man jetzt dabei ist, *Hölderlin* und *Nietzsche* sich historisch zurecht und damit geschichtlich unwirksam zu machen.

Um nur die Mißhandlung *Hölderlins* zu erwähnen – sie ist meist gut gemeint, wie alles, was wir machen –: Man verrechnet *Hölderlins* Werk entweder auf das »Vaterländische« und exzerpiert ihn auf die Stellen, an denen z. B. die Worte »Volk« und »Held« und dergleichen vorkommen. Oder man spielt ihn offen oder versteckt ins »Christliche« hinüber und macht ihn

zum Bestandteil einer recht zweifelhaften »Apologetik«. Oder man »würdigt« ihn als den Vermittler zwischen Klassik und Romantik. Man bringt den Dichter jedesmal irgendwo unter als auch einen Verfasser von Gedichten, Dramen und Romanen neben anderen Verfassern wie *Klopstock*, *Herder*, *Goethe*, *Schiller* und *Kleist* – statt daß wir ihn zu der Entscheidung werden lassen, die er *ist* – zu einer Entscheidung, deren Furchtbarkeit die schriftstellernden Biedermänner niemals ahnen werden – schon allein deshalb nicht, weil sie von ihr nicht getroffen sein wollen! Es ist die Entscheidung über die endgültige Flucht oder neue Ankunft der Götter, welche Entscheidung, wie jede, die Vorentscheidung über unsere Bereitschaft oder Unbereitschaft zu solcher Entscheidung in sich schließt.

Was soll dieser Hinweis? Er soll nur wieder das Eine und Selbe einhämmern, daß mit Bezug auf unsere Forderung, *mit dem Anfang anzufangen*, auch *Hölderlin* und *Nietzsche* uns keine Rechtfertigung und keinen Beistand schenken, *solange* wir sie historisch nehmen, und sei es auch nach noch so hohen Maßstäben wie »Vaterland« und »Christentum«. Auch *Hölderlin* und *Nietzsche*, d. h. ihr Werk, müssen uns erst *Geschichte* werden, damit wir ihre geschichtliche Wiederbringung des Anfangs geschichtlich erfahren. All dieses sagt nur wieder das Eine: Sie werden uns nicht geschichtlich, wenn wir nicht selbst in den entsprechenden Bereichen Schaffende oder, bescheidener, Vorbereitende und Fragende werden. Mit Bezug auf die Forderung, *mit dem Anfang anzufangen*, um das Ende zu überwinden, kann die Nennung der beiden Namen nicht als Berufung auf Autoritäten gelten, sondern nur als Hinweis auf die unbewältigten und noch gar nicht erkannten Aufgaben und so freilich auch als Anzeichen dafür, daß wir weit davon entfernt sind, eine »private Geschichtsphilosophie« »dogmatisch« vorzutragen.

§ 32. Die den Griechen aufgegebenen Bestimmung: das Denken anzufangen als Frage nach dem Seienden als solchem und als Erfahrung der Unverborgenheit als Grundcharakter des Seienden (ἀλήθεια, φύσις)

In der Bahn der Wahrheitsfrage und ihrer Entfaltung waren wir an die Stelle gekommen, wo wir uns darauf besinnen mußten, daß die Griechen zwar das ursprünglichere Wesen der Wahrheit – nämlich die Unverborgenheit des Seienden – erfuhren, daß sie aber die Wahrheit selbst und ihr Wesen keiner ursprünglicheren Frage würdigten – dieses so wenig, daß die griechische Philosophie am Ende ihrer großen Zeit dazu kam, jenes ursprüngliche Wesen sogar aufzugeben. Angesichts dieses Geschehens mußten wir fragen: Warum wurde den Griechen nicht die ἀλήθεια selbst und als solche zum Frag-würdigen und gar Fragwürdigsten? Unsere Antwort lautet, zunächst in der Form einer Behauptung: Die Griechen haben die ursprünglichere Frage nach der ἀλήθεια als solcher nicht aus einer Unkraft des denkerischen Vermögens unterlassen oder gar aus einer Vergeßlichkeit und Flüchtigkeit des Jagens nach immer Neuem und Neuestem, sondern aus der Kraft, ihrer eigenen Bestimmung gewachsen zu sein und sie bis in ihre höchste Entfaltung auszutragen.

Welches war im Denkerischen ihre Bestimmung, was war ihrem Denken aufgegeben? Können wir so vermessen sein, das entscheiden zu wollen? Denn, auch wenn wir uns einfach auf das berufen, was die Griechen denkerisch vollbrachten, könnte immer noch die Möglichkeit bestehen, daß dieses Vollbrachte eine Abirrung von ihrer Bestimmung gewesen wäre. Allein, zum Glück handelt es sich hier nicht um die Berufung auf die »Ergebnisse« ihrer Philosophie, sondern um die Art ihres Denkens, die Weise ihres Fragens, die Richtung, aus der sie die Antwort erfragten. Ihre Bestimmung war Jenes, zu dem sie immer neu hingezwungen wurden, Jenes, was die in ihrer Art grundverschiedenen Denker doch als das Selbe ergriffen, Jenes, was

daher für sie eine Notwendigkeit war. Alle Notwendigkeit springt auf den Menschen zu aus einer *Not*. Jede Not wird notwendig *aus* einer und *in* einer *Grundstimmung*.

Mit diesen Hinweisen ist der Weg gezeichnet, auf dem wir uns auf das den Griechen denkerisch Aufgegebene und somit auf den Anfang besinnen können.

Die denkerische Bestimmung und Aufgabe der Griechen war nicht, dieses oder jenes zu denken, sondern *das Denken selbst anzufangen* und auf seinen Grund zu bringen. Denken meint hier als Vollzugsform der Philosophie jenen Aufbruch und jenes Vorgehen des Menschen, kraft dessen er sich inmitten des Seienden vor das Seiende im Ganzen bringt und sich selbst als zu diesem Seienden gehörig weiß. Die Grundleistung dieses Denkens ist daher die *Frage nach dem Seienden selbst*, was es, das Seiende als solches, im Ganzen sei.

Welche Antwort gaben die Griechen auf diese Frage, was das Seiende sei? In welche Grundbestimmtheit zwangen sie das Seiende, oder besser, als was ließen sie das Seiende als solches über ihnen selbst, um sie selbst und in ihnen selbst aufgehen und aufstehen?

Wir vermögen dies hier – im Zusammenhang dieser Vorlesung – nur *formelhaft* zu sagen. Das Seiende als solches ist $\phi\acute{o}\upsilon\varsigma$. Doch lassen wir sogleich alle späteren Auslegungen und Übersetzungen dieser ersten, mehr verschweigenden als sagenden Nennung des Seienden beiseite, alle jene Auslegungen, die $\phi\acute{o}\upsilon\varsigma$ als »Natur« verstehen, wobei Natur selbst wieder – sei das Wort spätantik, sei es christlich, sei es neuzeitlich genommen – ganz Verschiedenes, obzwar immer noch Zusammengehöriges meint.

»Seiend« – als solches traf die Griechen das Ständige, in sich Stehende gegen-über dem Fallenden und in sich Zusammenstürzenden. Seiend – das erfuhren die Griechen als das Ständige im Sinne des Beständigen gegenüber dem Wechsel des bloßen Auftauchens und auch schon wieder Verschwindens. Seiendheit des Seienden – das heißt *Ständigkeit* in der angezeig-

ten Doppelung von Insichstehen und Dauer. Das Seiende als das solcherart Ständige gegen Wechsel und Zerfall ist in eins damit das Anwesende gegen alles Abwesende und allen Schwund. Beständigkeit und Anwesenheit zumal stellen das in ihrem Sinne Wesende auf sich selbst zurück, aber nicht weg, sie stellen es in sich selbst auf als das Aufgerichtete der Gestalt gegen das Ungestalte aller Wirrnis. Das Ständige, aus sich Anwesende und in sich Gestalthafte entfaltet aus ihm selbst für es selbst seinen Umriß und seine Grenze gegen alles nur Forttreibende und Grenzenlose. Ständigkeit, Anwesenheit, Gestalt und Grenze – *alles zumal in der Einfachheit seiner Wechselbezüge* gehört zu dem und bestimmt das, was in dem griechischen Wort *φύσις* anklingt als der Nennung des Seienden in seiner Seiendheit.

Dennoch haben wir die wesentlichste, weil alle die genannten durchstrahlende Bestimmung der Seiendheit noch nicht genannt. Das Ständige als das in sich (da) Stehende und als dauerndes nicht Weichende ist das gegen Zerfall und Wechsel Hervor- und aus ihm Herausstehende. Das Anwesende als das allen Schwund hinter sich lassende Bleibende ist das Sichvorstellende. Die Gestalt als das alle Wirrnis Bändigende ist das Überdrängende und Vordrängende. Die Grenze als die Wehr gegen das Grenzenlose enthebt dem bloßen Fortriß und ist das Heraushebende. Das Seiende ist so gemäß den genannten Bestimmungen und ihrer Zusammengehörigkeit zumal und durchaus das Hervor- und Herausstehende, das von sich her Sich-Vorstellende, das Vordrängende und Heraushebende – kurz und in einem: das Hervorwaltende und so Unverborgene gegen das Verborgene und Sichentziehende. Alle Bestimmungen der Seiendheit des Seienden – die doppeldeutige Ständigkeit, die Anwesenheit, die Gestalt und die Grenze – durchstrahlt und durchherrscht die eine, zuletzt genannte, aber eigentlich zuerst zu nennende Bestimmung: die *Unverborgenheit* – ἀλήθεια.

Was ergibt sich aus all dem? Die ἀλήθεια ist für die Griechen eine, ja *die* Grundbestimmung des Seienden selbst – etwas uns

Heutigen, ja allen Nichtgriechen Befremdliches und nur schwer und langsam, aber wenn, dann mit einer Überfülle wesentlicher Einsichten nachvollziehbar. Auf *die* einzige Frage der griechischen Denker, durch deren Fragen sie den Anfang des Denkens anfangen, auf die Frage: Was ist das Seiende? lautet die entscheidende Antwort: Es ist die *Unverborgenheit*. Die ἀλήθεια als Unverborgenheit versammelt in sich den griechischen Ursinn des Urwortes φύσις. Denn dieses nennt: das von sich her Aufgehende und sich Entfaltende und Waltende, so, wie die Rose aufgeht und aufgehend ist, was sie ist – das Seiende als solches, so, wie ein großer Blick des Auges sich aufschlägt und aufgeschlagen waltend nur wieder in einem ihn *vernehmenden* Blick ruhen kann.

Die Antwort aber auf eine und zumal *die* denkerische Frage, die alles Denken erst in seinen Anfang bringt, die Antwort auf diese philosophische Frage ist *niemals ein Ergebnis*, wegstellbar und verschließbar in einen Satz. Solche Antwort läßt sich nicht abschnüren von der Frage selbst, sondern *diese* Antwort bleibt wesentlich nur Antwort, wenn sie und je mehr sie dem Fragen zugehörig und von ihm einbehalten bleibt – als seine Vollenendung. Im gewöhnlichen Denken, Meinen und Fragen ist, und zwar ganz rechtmäßig, die Antwort jenes, was die Frage beseitigt. Antworten ist hier Befriedigung und Beseitigung des Fragens. Mit der denkerischen Antwort: das Seiende ist Unverborgenheit (φύσις, ἀλήθεια) hört jedoch das Fragen nicht auf, sondern fängt an, entfaltet es sich als Anfang. Das will sagen: Es gilt jetzt für die Griechen, im Lichte dieser Auslegung des Seienden als Unverborgenheit deutlicher und begründeter und mannigfaltiger zu fragen, was denn das Seiende sei.

Wiederholung

1) Das Nichtfragen der Griechen nach der Unverborgenheit und die Notwendigkeit ihrer Aufgabe

Unser Fragen nach dem Wesen der Wahrheit stieß in der Kritik des überkommenen Wahrheitsbegriffes auf die *Offenheit* des Seienden. Diese Offenheit wurde als das Fragwürdigste angesetzt, als dasjenige, wobei die Frage nach dem Wesen der Wahrheit einzusetzen hat, unter der Bedingung, daß die Wahrheitsfrage eine ihr gemäße Notwendigkeit bei sich führt und somit auch entfaltet, sobald sie selbst gefragt wird. Zugleich ergab sich: Die Griechen erfuhren ursprünglich das Wesen der Wahrheit als ἀλήθεια, als die Unverborgenheit des Seienden. Jene von uns gemeinte Offenheit und die Unverborgenheit bei den Griechen sind – so scheint es mindestens – dasselbe. Gleichwohl besteht der wesentliche Unterschied: Für die Griechen ist die Unverborgenheit das Fraglose, für uns aber das Fragwürdigste. Warum haben die Griechen nicht nach der ἀλήθεια selbst gefragt? Dieses ihr Nichtfragen könnte uns gleichgültig lassen; ja, mancher möchte darüber froh sein, daß uns auf diese Weise auch noch Fragen übrig gelassen sind. Allein, das Nichtfragen der Griechen ist nichts Gleichgültiges. Denn wir müssen bedenken, daß für die Griechen die ἀλήθεια eine, ja *die* Bestimmung des Seienden selbst war, und daß die Frage nach dem Seienden selbst – was es sei – *die* philosophische Frage der Griechen wurde. So lag für die Griechen in der Bahnrichtung ihrer eigensten philosophischen Frage nach dem Seienden die Frage nach der Unverborgenheit des Seienden, also der Unverborgenheit! Dennoch haben sie nicht gefragt. Wenn sie die Frage unterließen, nicht aus einer Nachlässigkeit oder aus sonst einem Unvermögen, sondern aus einer *Notwendigkeit*, die *ihre* Aufgabe bei sich trug, dann müssen *wir* uns darauf besinnen, welches diese Aufgabe war, um jenes Nichtfragen zu begreifen und so zu wissen, wie unser eigenes Fragen dazu steht.

Die Aufgabe der Griechen war nichts Geringeres als den *Anfang der Philosophie zu setzen*. Diesen Anfang zu begreifen, ist für uns vielleicht das Schwerste, weil wir im Bannkreis des *Endes dieses Anfanges* stehen.

2) Nietzsche und Hölderlin als Ende und Übergang in je
anderer Weise

Dabei verstehen wir Ende in einem doppelten Sinne: das Ende, sofern es alle wesentlichen Möglichkeiten der Geschichte eines Anfanges in sich sammelt – kein Aufhören und kein bloßes Nichtmehr ist, sondern umgekehrt: die Bejahung des Anfanges in der Weise der Vollendung seiner Möglichkeiten, die aus dem erwachsen, was dem Anfang folgte. Dieses Ende des ersten Anfanges der Geschichte der abendländischen Philosophie ist *Nietzsche*; von hier und nur von hier aus muß sein Werk künftig erschlossen werden, wenn es das werden soll, was es als jenes Ende zugleich sein muß – der *Übergang*. Alle andersgerichtete Beurteilung und Auswertung *Nietzsches* mag ihren bestimmten und bedingten Nutzen haben – sie bleibt philosophisch immer unwesentlich und irreführend. Von der sonst üblichen Ausbeutung und gar Ausräuberung *Nietzsches* braucht in *diesem* Zusammenhang überhaupt nicht gesprochen zu werden. *Nietzsche* ist im wesentlichen Sinne das Ende der abendländischen Philosophie.

Zugleich aber und vor allem stehen wir vorerst im Dunstkreis des Endes des abendländischen Denkens in einem zweiten Sinne, wonach Ende besagt: das Auslaufen und Sichverlaufen der in Jahrhunderten vorbereiteten und ausgebildeten Verschmelzung der verschiedenen Grundstellungen, Wertungen und Begriffe und »Systeme«. Dieses Ende – die Auswirkung der selbst entwurzelten und gar nicht mehr erkennbaren Überlieferung der festgewordenen Denkweisen –, dieses Ende hat seine eigene Dauer und vermutlich eine noch sehr lange; es kann noch herrschen und bestehen, wenn längst ein anderer

Anfang angefangen hat; im langen Auslauf des Endes werden vermutlich immer wieder frühere »Denkweisen« aufgenommen werden, und das Ende wird kennzeichnenderweise eine Abfolge von »Renaissancen« sein.

Daß das *eigentliche* Ende, d. h. das große Echo der Größe des Anfangs, dabei abgedrängt und wirkungslos bleiben kann, dafür ist nun schon über ein Jahrhundert hindurch das Werk *Hölderlins* der geschichtliche Beweis.

Wir entnehmen hieraus, daß die Geschichte selbst nicht nur vielschichtig ist, daß sich in ihr nicht nur aufeinanderfolgende Zeitalter überschneiden, sondern daß wir von ihrer eigentlichen Wirklichkeit fast nichts wissen, und dies vor allem deshalb, weil unser Wissensanspruch hier ein unzureichender bleibt und mehr und mehr unzureichend wird, weil das Nachrichtenwesen – eine noch kaum begriffene Erscheinung der Gegenwart – uns das vorzeichnet, was wir wissen wollen und wie wir es wissen können – das Nachrichtenwesen, was, in gewandelter Form und ins Riesenhafte des Umfanges und der Schnelligkeit gesteigert, das leistet, was einstmals das *ιστορεῖν*, das Erkunden der Merkwürdigkeiten vollbrachte.

Wir Heutigen stehen – meist ohne davon zu wissen – viel mehr, ja fast ausschließlich erst im Dunstkreis dieses auslaufenden Endes des abendländischen Denkens und noch nicht im Bannkreis des Endes im ersten Sinne. Denn wenn es dahin käme, rückten wir sogleich in den Übergang; ich sehe aber im Bereich des Denkens, sofern davon zu sprechen ist, nirgends ein Zeichen, daß ein Schritt auf dem großen Bogen der Brücke in die Zukunft denkerisch vollzogen, ja auch nur gewollt wäre.

Das darf auch nicht verwundern – solange *Hölderlin* und *Nietzsche* gutgemeinte und vielgenannte Namen und Aushängeschilder sind. Wir vermöchten heute kaum über die Art und die Notwendigkeit der Besinnung auf den ersten Anfang etwas zu wissen, wenn nicht diese Beiden – Beide je verschiedene Dichter und Denker zumal – in der Bahn unserer Geschichte stünden und dies wieder an je verschiedenem geschichtlichem

Ort. Weil Beide, jeder anders als der andere, Ende und Übergang *sind*, mußte ihnen der Anfang anfänglich aufgehen und darin das Wissen vom Ende erwachen. Dabei ist *Hölderlin*, obwohl der uns historisch gerechnet Fernere, doch der Zukünftigere, d. h. über *Nietzsche* Hinwegreichende; nicht, weil *Nietzsche* selbst seit seiner reifen Jugend *Hölderlin* erkannte, sondern weil *Hölderlin*, der Dichter, weiter vorausgeworfen ist als *Nietzsche*, der Denker, der es trotz allem nicht vermochte, die anfängliche Frage der Griechen ursprünglich zu erkennen und zu entfalten. Er blieb gerade in dieser Hinsicht stärker als in anderen unter der Botmäßigkeit seines denkerisch verworrenen und vor allem grobschlächtigen und stillosen Zeitalters.

Wir nennen und meinen *Hölderlin* hier und sonst allein aus dem Umkreis dieser einzigen Aufgabe der denkerischen Besinnung auf den ersten und d. h. den anderen künftigen Anfang des abendländischen Denkens. Also nicht irgendeine »aesthetische« Vorliebe für diesen Dichter gegenüber einem anderen, nicht irgendeine und dann wahrscheinlich sehr einseitige literarhistorische Wertung *Hölderlins* gegen andere Dichter. Nur darauf ist noch einmal hinzuweisen, daß die Hinsicht, in der wir *Hölderlin* und das Wesen der Dichtung nennen, eine einzigartige ist – einzigartig gerade dadurch, daß er sich in ihr selbst aus jeder Vergleichbarkeit herausstellt. Das Wesen der Dichtung, wie es *Hölderlin* durch sein Werk setzt, ist nicht dazu sichtbar gemacht, um den Begriff der Dichtung zu »verbessern« oder abzuändern, damit ein neuer Maßstab zur Verfügung sei, mit Hilfe dessen man jetzt auch die anderen Dichter untersucht. Man würde bei diesem Geschäft höchstens finden, daß dieser Begriff der Dichtung auf die andern Dichter *nicht* paßt. *Hölderlin* und sein Werk, und dies in seiner ganzen Bruchstückhaftigkeit, wird in unserem Aufgabenbereich nur sichtbar gemacht als eine – als *die* noch nicht ergriffene Frage an die Zukunft unserer Geschichte, und dieses wieder nur unter *der* Voraussetzung, daß für die Vorbereitung dieser Geschichte die Frage nach dem Wesen der Wahrheit eine wesentliche ist. Dies

alles steht ganz außerhalb jedes Wettbewerbes mit der Literaturhistorie und Geistesgeschichte und kann deshalb auch nicht dahin übernommen werden.

Nur wenn wir dem Werk *Hölderlins* standhalten, nur wenn wir das Werk *Nietzsches* überstehen, statt es zu umgehen, nur dann ist unser Fragen auf seiner gewiesenen Bahn, nur dann begreifen wir aber auch die Besinnung auf den ersten Anfang und zumal auf das, was in ihm nicht geschah.

3) Die Aufgabe der Griechen: das Aushalten des ersten Anfangs

Wir behaupten: Weil die Griechen *ihre* Aufgabe aushielten, deshalb haben sie nicht nach der ἀλήθεια als solcher gefragt. Ihre Aufgabe war die Frage: Was ist das Seiende? Aus der Art, wie sie diese Frage fragten und d. h. beantworteten, muß ersichtlich werden, warum *dieses* Fragen ihnen die Frage nach der ἀλήθεια verwehrte, warum dieses Verwehren keine Einschränkung ihres Fragens, sondern seine Vollendung, d. h. das Aushalten des ersten Anfangs war.

Das Seiende erfuhren die Griechen als φύσις. Was in dieser Benennung des Seienden als solchen anklingt und was in den verschiedenen Richtungen der griechischen Auslegung des Seienden einheitlich in den Begriff kommt, versuchten wir formelhaft und in bloßer Aufreihung zu kennzeichnen. Eine wirklich zureichende Darstellung müßte nichts Geringeres leisten, als die Geschichte der griechischen Frage nach dem Seienden auseinanderzulegen, wie sie uns früh im Spruch des *Anaximander* und zuletzt in der »Physik« und »Metaphysik« des *Aristoteles* quellenmäßig überliefert ist.

Das Seiende – als ein solches erfuhren und durchdachten die Griechen das Ständige sowohl im Sinne des Insichstehenden als auch in der Bedeutung des Dauernden. Das Seiende ist ihnen das Anwesende, παρὸν, gegen das Abwesende, ἀπὸν. Seiend nennen sie die Gestalt gegenüber der Ungestalt. Seiend ist ihnen das Sichbegrenzende gegen das Grenzenlose und Verflie-

Bende. In diesen Bestimmungen liegt, je verschieden und oft kaum zur Abhebung gebracht, der Grundcharakter des Hervor- und Herausstehens, des auftretenden Sichvorstellens und »Da«-Stehens, des Heraushebens, Umschließens und Bewahrens. Der Grundcharakter des Seienden als solchen ist dieses Aufgehende, Sichentfaltende, Hervorwaltende, das Unverborgene. Der Grundcharakter der φύσις ist die ἀλήθεια, und φύσις muß, wenn sie griechisch begriffen und nicht durch spätere Denkweisen mißdeutet werden soll, von der ἀλήθεια her ihre Bestimmung erhalten.

Die Griechen fragen nach dem Seienden, was es als solches sei, und antworten: Unverborgenheit. Diese Antwort ist aber eine philosophische. Das will sagen: Sie erledigt die Frage nicht, sondern im Gegenteil, sie fordert von ihr und treibt sie in die Entfaltung – die Frage nämlich: was das Seiende sei.

§ 33. Der Anfang des Denkens und die Wesensbestimmung des Menschen

a) Das Aushalten der Anerkennung des Seienden in seiner Seiendheit und die Wesensbestimmung des Menschen als des Vernehmers des Seienden als solchen (νοῦς und λόγος)

Die Griechen aber hätten in ihrem großen Anfang, mit dem sie das Denken, d. h. die Auslegung des Seienden als solchen anfangen, ihren eigensten Auftrag aufgegeben, wenn sie nach der ἀλήθεια selbst noch und wieder gefragt hätten. Inwiefern? Sie hätten *dann* gerade nicht mehr gefragt, d. h. in der Bahn ihrer Frage sich nicht mehr gehalten, die mit jener Antwort sich vollendet und damit erst sich voll in den Vollzug bringt. Denn, um in der Frage, was das Seiende sei, sich zu halten, mußten sie im Umkreis dessen bleiben, was dieses Fragen vollendet, in der Antwort ὅν, ἀλήθεια – denn nur so war ihnen das Seiende als solches in seiner Ständigkeit, Anwesenheit, Gestalt und Grenze

seiend, unverborgен. Nur so wahrten sie sich den Spielraum, innerhalb dessen der ganze Reichtum griechischen Denkens und damit die Bestimmungen des Seienden sich entfalten konnten.

Über die ἀλήθεια hinausfragen, im Umkreis und in der Richtung der angefangenen Frage die ἀλήθεια selbst in Frage stellen, hieße die Antwort und damit das Fragen erschüttern. Aber – so befremdlich das klingen mag – die größte Erschütterung des wesentlichen Fragens besteht nicht darin, daß es in ein Ursprünglicheres zurückgenommen, sondern darin, daß es in seine eigene Geläufigkeit verfestigt wird und erstarrt und zur Formel herabgesetzt wird, in der es von jedermann zu jedermann weitergegeben werden kann. Und in der Tat, erst in dem Augenblick, als die ἀλήθεια begann, ihr anfängliches Wesen, die Unverborgенheit, aufzugeben zugunsten der in ihr gegründeten Richtigkeit, in diesem entscheidenden Augenblick, dessen Vorbereitung im Denken *Platons* geschieht, geht auch die große Philosophie der Griechen zu Ende.

Das Nichtfragen nach der ἀλήθεια als solcher ist kein Versäumnis, sondern umgekehrt, es ist die sichere Inständigkeit der Griechen in der ihnen gesetzten Aufgabe. Dieses Nichtfragen – das Nichtgeschehen dieser Frage, was denn nun die ἀλήθεια ihrerseits sei – ist das Größte. Warum? Es fordert das Ausharren in einer Notwendigkeit, nämlich erstmals und überhaupt das Seiende als solches zur *Anerkenntnis* und so zur einfachsten Auslegung zu bringen. Sich alsbald fortstehlen von einem kaum Ergriffenen zum Nächsten und Anreizenden ist leicht, sich wegdrücken vom Einfachen in das zerstreuende Vielerlei und stets Neue ist verlockend und bequem. Aber jene erste, von den Griechen überstandene Anerkenntnis des Seienden als solchen in seiner Seiendheit *aushalten*, ist das Schwerste und in seiner Einfachheit Unheimlichste, was geschehen mußte, damit künftig dem Abendland ein Anfang seines Denkens wurde und der Mensch selbst als seiender sich seiend *wissen* konnte inmitten des Seienden.

Denn was verlangt die Anerkenntnis des Seienden als solchen in seinem Grundcharakter der φύσις und ἀλήθεια? Nichts Geringeres als die *Grundhaltung des einfachen Hinnehmens des Seienden in seiner Seiendheit*, somit in dem *Einen*, was das Seiende als solches bestimmt. So mußte aus dieser Grundstellung des Menschen zum Seienden als solchem sich zugleich das *Wesen des Menschen* bestimmen als desjenigen Seienden, das inmitten des Seienden dieses im Ganzen vor sich kommen läßt, um es in seiner Ständigkeit, Anwesenheit, Gestalt und Grenze, in seiner Unverborgenheit zu vernehmen und zu bewahren. Deshalb wurde der Mensch in eins mit diesem Anfang des Denkens selbst zu jenem Seienden bestimmt, das seine Auszeichnung darin hat, der *Vernehmende des Seienden als solchen* zu sein.

Dieses Vernehmen heißt griechisch νοεῖν – νοῦς, und dieses ursprüngliche Zusammennehmen und Sammeln des Seienden aus dem her, was es zuvor im Einen, ἓν, ist, heißt griechisch λέγειν, zusammenlesen, und λόγος. Dieses Vernehmen ist das Gegenteil eines bloßen nur leidenden Hinnehmens, ist vielmehr das ständige Hervorkommen- und in der Anwesenheit Stehenlassen, wodurch das Seiende selbst gerade *auf sich selbst zurückgestellt* wird. Das Vernehmen, νοεῖν, ist das Waltenlassen der φύσις oder, wie wir auch sagen, das Seinlassen des Seienden in dem, was es ist. Der Mensch ist der Vernehmer des Seienden, der Verwahrer seiner Seiendheit und d. h. seiner Wahrheit. Das Zusammennehmen und Sammeln des Seienden auf das Eine, das es ist – Seiendes –, der λόγος, ist kein nachträgliches Zusammenstückeln des einzelnen Seienden, sondern ist die ursprüngliche vorgreifende Versammlung alles Begegnenden auf das *Eine*, Seiendes zu sein, wodurch dann allererst einzelnes Seiendes als solches sichtbar wird.

- b) Die Wandlung der anfänglichen Wesensbestimmung des Menschen, Vernehmer des Seienden zu sein, zur Wesensbestimmung des Menschen als des vernünftigen Lebewesens

Der Mensch ist innerhalb des Seienden und zu diesem gehörig *unmittelbar vordergründig* als ein »Lebewesen«, ζῷον, animal, erfahren. Aber nun zeigt sich: Der Mensch ist dasjenige »Tier«, das die Auszeichnung hat, das Seiende zu vernehmen, dessen Grundvermögen die Vernehmung, Versammlung ist, νοῦς und λόγος, lateinisch-römisch umgesetzt *ratio*. Homo est animal rationale. Wir pflegen seit langem zu übersetzen – der Mensch ist das vernünftige Lebewesen. Das ist die noch heute gültige Auffassung des Menschen, noch heute blicken wir auf dieses Gedoppelte am Menschen. Wir nehmen ihn einmal als Lebewesen, »biologisch«, und wir berufen uns auf seine Vernunft und Vernünftigkeit und machen die Vernunft, die »Logik«, zum Maßstab seines Handelns. Wir betrachten den Menschen rassistisch, und wir verlangen, daß seine Politik »vernünftig und logisch« sei. Der Mensch ist das vernünftige Tier. Das gilt uns so selbstverständlich, daß wir gar nicht auf den Gedanken kommen, diese Auslegung des Menschen könnte einem ganz einzigartigen Anfang entsprungen sein, und das heißt zugleich, sie könnte inzwischen sich sehr weit von ihm entfernt haben und statt eines Selbstverständlichen etwas höchst Fragwürdiges sein.

Wie weit entfernt ist dieses vernünftige Lebewesen und das Verständnis seines Wesens von dem anfänglichen Rang, der dem Menschen denkerisch im Anfang des Denkens gesetzt wurde? Nichts mehr hören wir heraus vom Anfänglichen und d. h. zugleich Notwendigen. Denn alsbald wurde die anfängliche Bestimmung des Menschen, der Vernehmer und Bewahrer des Seienden zu sein, aufgegeben. Das Vernehmen wurde zur Vernunft und diese zu einem Vermögen einer Seele, die einem Leib zugehört. All dieses wurde selbst nur ein Stück und Vorkommnis des Seienden. Und alsbald, im Christentum, wurde

die Seele zur Seele des Einzelnen, auf deren überirdisches Heil alles ankommt, welches Heil nur im Glauben gewiß wird und nicht in der ratio. Der Mensch und die menschliche Vernunft sind jetzt auch nicht mehr ein Vorkommnis innerhalb des Seienden, sondern wie dieses überhaupt nur noch ein Geschöpf und Geschaffenes, zu einem flüchtigen, aber nicht eigentlichen Aufenthalt der Erde überlassen. Nichts mehr von jenem Vernehmer und Bewahrer des Seienden.

Und dennoch – noch einmal stellt sich die Vernunft in der Loslösung vom Glauben auf sich selbst durch eine, *die* neue Selbstausslegung, aber nicht mehr in der anfänglichen, sondern in der *durch* das Christentum bestimmten Weise. Die Vernunft übernimmt selbst das Planen, Einrichten und Machen der Welt. Das Seiende ist nicht mehr φύσις im griechischen Sinne, sondern die »Natur«, d. h. jenes, was im planenden Vorgriff der Rechnung eingefangen und in die Ketten der Vorausberechnung gelegt wird. Die Vernunft wird jetzt immer vernünftiger, und alles Seiende wird ihre Machenschaft, dieses Wort im wesentlichen, nicht abschätzigen Sinne verstanden. Der Mensch wird immer findiger und schlauer, aber zugleich immer massenhafter und kleiner. Die Gelegenheiten und Möglichkeiten, in denen er seine Machenschaften ins Spiel bringt, werden durch diese selbst grenzenlos. All das schließt nicht aus, sondern fordert gerade, daß alles, was sich der rechnenden Vernunft als Grenze entgegenstellt, das Vernunftlose, d. h. durch sie nicht Errechenbare, in *seiner* Weise, und zwar innerhalb des Bereiches der Machenschaften der Vernunft, zur Geltung kommt. Je rasender die Machenschaften der Vernunft und ihrer Berechnung, um so lauter und massenhafter der Schrei nach dem »Erlebnis«. Beides übersteigert sich und verfängt sich wechselweise. Mehr noch: Die Machenschaften, z. B. riesenhafte Leistungen der Technik, werden selbst zum größten »Erlebnis«, und die Erlebnisse suchen die Form der Machenschaft. Ein Boxkampf ist ein »Erlebnis«, aber beileibe nicht für die Boxer; diese erleben nichts, sondern boxen zum mindesten noch; das »Erleben«

ist bei den Zuschauern, und das Erlebte ist die ganze Machenschaft des »großaufgezogenen« Schauspiels. Das Erlebnis wird zur Machenschaft; denken wir einmal einen Augenblick nach, was im Wort »Bekennnisfront« sich zusammengefunden hat, und daß es zu diesem Wort, nicht nur zum Vorgang kommt.

Das Erlebnis als Machenschaft und die Machenschaft als Erlebnis – was in diesem Gesamtvorgang heraufkommt, ist keinem einzelnen Menschen zuzurechnen, aber es ist der Vorgang, in dem der Mensch – sich wissend und betreibend als das »vernünftige Lebewesen« – die letzten Konsequenzen seiner »Kultur« und »Zivilisation« zieht: die äußerste Entfernung von der anfänglich gegründeten Stellung zum Seienden. Daß das ursprüngliche Wesen der Wahrheit nicht gehalten werden konnte, und daß der geschichtliche Mensch überall bei seinen Machenschaften und Erlebnissen endet, ist ein und derselbe Vorgang. Kein Wunder, daß uns Heutigen nur schwer und selten aufleuchtet, was im Anfang des abendländischen Denkens *als* Anfang geschah.

§ 34. *Die Not und Notwendigkeit unseres Fragens nach der Unverborgenheit selbst aus einem ursprünglicheren Begreifen des ersten Anfangs*

Das Ausharren der Griechen im Anfang, das Fragen nach dem Seienden als solchen und somit das Ausharren in der ersten Antwort, in der Entfaltung des durch sie Eröffneten, also das Nichtfragen nach der Wahrheit ist kein Versäumnis und kein Versagen, sondern das Zeugnis der Kraft des Gewachsenseins gegenüber einer Notwendigkeit. Wenn *wir* nun fragen und vielleicht fragen müssen, was denn jene Unverborgenheit selbst sei, dann kann dieses Fragen auch kein Nachholen eines Versäumten sein. Was muß es sein, wenn es die Vorbereitung des Geschehens eines Nochnichtgeschehenen ist? Was muß unser Fragen zum mindesten und ersten sein, und zwar notwendig?

Es muß *wieder* eine *Notwendigkeit* und sogar *wieder* ein *Anfang*, aber ein *anderer* sein.

Warum fragen wir die Frage nach dem Wesen der Wahrheit? Nur weil es an der bisherigen Wahrheitsauffassung etwas zu »kritisieren« gibt? Ein allzu kläglich und kleiner Grund wäre dieses. Wo aber ist die Notwendigkeit, und d. h. nach dem Vorigen, wo die *Not*? Beide sind so einzigartig und einzig gerade dadurch, daß sie uns zunächst verborgen bleiben, daß es so aussieht, als seien wir denkerisch gar nicht in der Not, und als könnten wir und dürften wir frischfröhlich in der bisherigen Philosophie weiterplätschern, d. h. sie unbesehen und alles gut durcheinandergerührt mißbrauchen, wenn wir jetzt nur das Rassische dazunehmen und dem Ganzen ein recht politisches Gesicht geben – nicht als ob beides für unsere Selbstbesinnung nicht wesentlich wäre; aber noch wesentlicher bleibt, daß wir wissen und wissen lernen, daß große Aufgaben eine große Bereitschaft und eine noch größere Zurüstung verlangen, wenn sie in ihrer Würde bewahrt werden sollen.

Wir müssen uns erst eigens in unsere Not verhelpen und können dies nur, indem wir erst wieder einer wesentlichen Not und ihrer Notwendigkeit unter die Augen gehen und dazu unseren eigenen Augen erst wieder ein Augenmaß verschaffen. Wenn wir es nicht aus uns selbst schaffen, müssen wir es suchen und können es nur dort finden, wo erstmals und allein bisher ein Anfang anfang. Wir müssen den Anfang des abendländischen Denkens in dieser Hinsicht *noch* ursprünglicher zu begreifen suchen.

Die anfängliche Geschichte des Wesens der Wahrheit erbringt die Wahrheit als Wesen des Seienden selbst, als Unverborgenheit. Diese anfängliche, dem Anfangen des Anfangs aufgegebenes Wesenssetzung schließt ein, daß nach der ἀλήθεια selbst nicht gefragt wurde. Das Nichtfragen ist jetzt deutlich geworden als entsprungen der Notwendigkeit, erst einmal und auf lange hinaus, das Seiende in seiner Seiendheit hinzustellen, zu bewahren und zu entfalten. Diese Notwendigkeit – welcher

Not entsprang sie? Jedenfalls stand damit ein Notwendiges vor den Griechen auf, das nicht irgendein Verhalten irgendeines Einzelnen und auch nicht einer Gemeinschaft betraf, sondern das den Anfang einer Geschichte, ja *der* Geschichte, in der wir noch stehen, entzündete.

Freilich wäre es irrig und kindisch zugleich, meinen zu wollen, jene, die diesen Anfang anfangen mußten, hätten darum in derselben, nachträglichen Weise wie wir Nachfahren gewußt. Denn gesetzt, dieses Wissen wäre lebendig geworden, wenn auch nur in unbestimmten Ahnungen, auch dann schon hätte die Notwendigkeit des Aufgegebenen seine Größe und Wesentlichkeit eingebüßt. Denn alles Notwendige, das sich auf den erkannten Zweck stützt, ist damit schon in seiner Unbedingtheit und Reinheit angetastet. Das Notwendige in seiner größten Gestalt ist immer ohne die Krücken des Warum und Darum und ohne die Stützen des Wozu und Dazu. In solcher Notwendigkeit muß dann auch eine ausgezeichnete Not nötigen, damit das Notwendige erfahren und ausgetragen werde.

Wiederholung

1) Strenge und innere Ordnung des Fragens im Unterschied zur Systematik eines Systems

Bei unserer Entfaltung der Wahrheitsfrage gilt es, immer wieder einzuschärfen, daß auf den *Gang* des Vorgehens alles ankommt. Dieses aber nicht in dem gewöhnlichen Sinne, daß der »systematische Zusammenhang« im Blick behalten werde, um die Einzelheiten an ihrer Stelle recht einzuordnen. Denn es handelt sich nicht um eine systematische Lehre von der Wahrheit, um den Vortrag von Sätzen über das Wesen der Wahrheit, die sich zu einem Lehrsystem zusammenschließen sollten. Das Zeitalter der »Systeme« der Philosophie ist endgültig vorbei. Nicht, weil der Wissensstoff zu riesenhaft angewachsen ist, um

noch einigermaßen übersichtlich geordnet werden zu können, sondern weil das Wesen des Wissens sich wandeln wird im Unterschied und Gegensatz vor allem zum neuzeitlichen Wissen, das allein in sich und für sich die »Systematik« fordert. Im großen Anfang des abendländischen Denkens gab es, und zwar notwendig, noch keine Systeme, und nach dem Ende dieses ersten Anfanges wird es Systeme nicht mehr geben. Warum? Weil tiefere Notwendigkeiten das Denken und Fragen leiten und weil seine *innere Ordnung* und *Strenge* verborgener sein wird als die scheinbar unübertreffliche, weil durchsichtige Geschlossenheit eines Systems. Das System ist nur unter zwei Bedingungen die höchste Form des Wissens:

1. wenn und solange das Wißbare im Ganzen, das Seiende als solches, am Leitfaden des *Denkens* bestimmt wird;

2. wenn und solange das Denken sich selbst auf letzten Grundsätzen über sich selbst gründet und alle Begründung als Herleitung aus diesen Grundsätzen bestimmt.

Aber wenn diese beiden Bedingungen bereits erschüttert sein sollten, dann ist damit keineswegs die *Strenge* des Fragens und seines Ganges hinfällig geworden, sondern die *Strenge* und die Art des Vorgehens kann sich jetzt nur nicht mehr aus der Systematik eines Systems regeln.

Auf den *Gang* unseres Vorgehens in der Entfaltung der Wahrheitsfrage kommt es an. Allein, durch die folgenreiche Tatsache, daß seit Jahrhunderten die Auffassung des Wissens von der neuzeitlichen Wissenschaft her bestimmt wird, kommt es, daß wir uns nur schwer von der wissenschaftlichen Systematik in der Philosophie losmachen können. Das will sagen: Alles, was nicht wie eine wissenschaftliche Behandlung eines Gegenstandes und eines Stoffgebietes sich ausnimmt, legen wir uns als »Psychologie« zurecht, d. h. als Beschreibungen der Art, wie philosophisches Denken »erlebt« wird. Solche Beschreibungen mag es geben, *Nietzsches* Philosophie ist auf weite Strecken hin und fast in allem, was er selbst veröffentlichte, in dieser Richtung mißdeutbar.

2) Die geschichtliche Besinnung auf die Notwendigkeit des ersten Anfangs und die Gewinnung der Maßstäbe für die Notwendigkeit des eigenen Fragens nach der Wahrheit

Wenn wir hier in dieser Vorlesung so wenig über das Wesen der Wahrheit selbst sagen und keine Theorie darüber aufstellen, sondern uns ständig nur im Fragen dieser Wahrheitsfrage aufhalten, dann scheinen wir auch mehr vom »Erlebnis« der Wahrheitsfrage als vom Wesen der Wahrheit zu handeln. Und dennoch – dieser Gang unseres Vorgehens ist weder eine Systematik des Wahrheitsproblems noch eine Psychologie seiner Problematik, sondern – was? Eine Bezeichnung dafür leistet nichts, wenn wir nicht begreifen, was vor sich geht.

Die kurze kritische Erörterung des überkommenen Wahrheitsbegriffes geht über in eine geschichtliche Besinnung auf den Anfang des abendländischen Denkens. Diese Besinnung sieht sich jetzt dahin geführt: die Notwendigkeit *des* Fragens zu durchdenken, in dessen Vollzug erstmals die ἀλήθεια, die Unverborgenheit des Seienden, die Wahrheit, ins Wissen kam, ohne selbst zur Frage zu werden. Unsere geschichtliche Besinnung muß sich auf die Notwendigkeit der Wahrheitsfrage besinnen. Diese Notwendigkeit ist alles andere als ein Gegenstand psychologischer Erörterungen. Die Notwendigkeit der Wahrheitsfrage ist vielmehr dasjenige, was darüber entscheidet, welchen »Inhalt« die Wesensbestimmung der Wahrheit künftig haben muß. Unsere Besinnung verweilt in einer ganz anderen Weise als jede Systematik beim Sachgehalt der Wahrheitsfrage.

Die Besinnung auf die Notwendigkeit der Wahrheitsfrage entscheidet über deren Ursprünglichkeit und Wesentlichkeit, darüber, *ob* noch einmal und *wie* dasjenige, was anfänglich als ἀλήθεια aufstrahlte, um alsbald wieder zu verlöschen, einstmals zum *glühenden Herdfeuer* unseres Daseins werden kann. Die Vorbedingung dafür ist, daß wir erst das Wesen der ἀλήθεια recht auszudenken vermögen. Unsere geschichtliche Besinnung hat deshalb auf etwas hingezeigt, dessen Tragweite wir

noch nicht ermessen: daß anfänglich die Wahrheit der Grundcharakter des Seienden selbst war. Das bedeutet zugleich: Wahrheit wird gewußt und gedacht, im Zusammenhang der Frage nach dem Seienden als solchem. Diese Frage aber ist der Anfang des abendländischen Denkens. Darin liegt: Die Notwendigkeit des Wissens von der Wahrheit geht zusammen mit der Notwendigkeit dieses Anfangs. In der Besinnung auf sie gewinnen wir allein die zureichenden Maßstäbe für *die* Notwendigkeit, die *unser* Fragen nach der Wahrheit bestimmen muß, wenn dieses Fragen nicht sogleich in eine gleichgültige Zergliederung des Wahrheitsbegriffes ausarten soll, in ein bloßes Ersetzen der herkömmlichen Lehre durch eine abgewandelte Lehre, ohne das Unumgänglichste vorbereitet zu haben: die gewachsene Wandlung des Denk- und Fragestiles.

Nun zeigte sich zuletzt: Die anfängliche Frage der Griechen nach dem Seienden ist von der Art, daß sie das Fragen nach der ἀλήθεια als solcher verwehrt. Denn die Unverborgenheit ist diejenige Bestimmung des Seienden, die überhaupt und im voraus den Gesichtskreis ausmacht, innerhalb dessen die Herausstellung der genannten Charaktere des Seienden und somit der Vollzug der Frage nach dem Seienden möglich wird. Um das vor den Blick zu bringen, was in einem Gesichtskreis liegt, muß gerade der Gesichtskreis selbst zuvor aufleuchten, damit er das bescheine, was innerhalb seiner steht; er kann und darf aber nicht selbst das eigens Erblickte werden. Der Gesichtskreis, die ἀλήθεια, *muß* in gewisser Weise übersehen werden.

Nun galt es aber erst einmal, das Seiende als Seiendes zu fassen und festzuhalten, die reine Anerkenntnis des Seienden als solchen zu errichten und nichts weiter. Dies war indes genug, wenn wir bedenken, was zugleich damit gegründet wurde: die anfängliche Bestimmung des Menschen als desjenigen Seienden, das inmitten des Seienden im Ganzen dieses in seiner Unverborgenheit walten läßt. Das Waltenlassen vollzieht sich, indem es das Seiende in seinen Gestalten und Anwesungen hinausstellt und in diesen es verwahrt – ein Geschehen, worin die

Dichtung und die bildende Kunst, die staatsgründende Tat und die Verehrung der Götter erst ihr Wesen empfangen, um es dann in ihren Worten und Werken, Handlungen und Entzückungen, Anstürmen und Untergängen geschichtlich und als Geschichte seiend zu machen.

3) Ursprung der Auffassung des Menschen als des vernünftigen Lebewesens aus dem Nichtaushaltenkönnen des ersten Anfangs

Weil aber jener Anfang der Bestimmung des Menschen aus seinem Bezug zum Seienden als solchem nur ein erster Beginn wurde und kein Anfang blieb, weil das, was diesem folgte, es nicht vermochte, diese Wesensgründung des Menschen in ihrer Anfänglichkeit festzuhalten und d. h. immer ursprünglicher zu schaffen, deshalb mußte kurz darauf hingewiesen werden, wie die nachmals und heute geläufige Auffassung des Menschen als des vernünftigen Lebewesens aus dem Nicht-aushalten-können jenes großen Anfangs entsprang, in dem der Mensch sich vor das Seiende als solches bringen und inmitten seiner selbst ein Seiender sein mußte.

Wenn dabei auf die äußersten uns heute sichtbaren Ausläufer dieser Geschichte der Wesensbestimmung des Menschen hingewiesen wurde, dann geschah das nicht, um eine fruchtlose »Kulturkritik« und dergleichen zu beginnen oder auch nur eine »heutige Situation« des Menschen abzuschildern, sondern der Hinweis auf den Abstand der heutigen, völlig geläufigen Menschenauffassung von ihrem Anfang steht ganz und nur im Zusammenhang unserer Frage nach der Wahrheit und der Geschichte ihres Wesens. Denn wenn jetzt aufgrund jahrhundertelanger Vorbereitung und zumal durch die Neuzeit das Seiende zur Machenschaft der Vernunft geworden ist, der grundsätzlich nichts soll widerstehen können, und wenn in einem damit diese Vernunft als seiende sich auf das Erleben und das Erlebnis beruft und im Verlegenheitsfall, wenn die Machen-

schaft mißglückt, das Schicksal »zitiert«, dann sind mit diesem Hinweis auf die Machenschaft und das Erlebnis nur die beiden Pole genannt, zwischen denen die geläufige Auffassung der Wahrheit – die *Richtigkeit* – schwingt.

Die Bestimmung der Wahrheit als Richtigkeit ist nicht der gleichgültige und harmlose Lehrgehalt einer längst gleichgültig gewordenen »Logik« als Schuldisziplin: Richtigkeit ist die berechenbare Einpassung und Anpassung alles menschlichen Verhaltens an die Machenschaft. Was dieser zuwidergeht, wird zerrieben. Dieses Richtige aber, seine Auswirkung und sein Erfolg wird zugeeignet und als Besitz verwahrt und in die Nutzung und den Genuß übergeleitet durch das Erlebnis. Was im Beginn des neuzeitlichen Denkens durch *Descartes* erstmals als die Ichgewißheit gesetzt wird, in der sich der Mensch des Seienden als des Gegenstandes seines Vorstellens seiner Sicherheit versichert, ist der Keim dessen, was heute als »Erlebnis« und »Erleben« die Grundform des Menschseins ausmacht. Es gehört zu den Grotesken der Geschichte, daß man heute – sehr nachträglich freilich – das Bedürfnis entdeckt, *Descartes* widerlegen zu müssen, und daß man das vollbringt, indem man sich gegen ihn und seinen »Intellektualismus« auf das »Erlebnis« beruft, wo doch das »Erlebnis« nur der schlechte Nachkomme des descartesschen *cogito ergo sum* ist.

Aus diesem Hinweis entnehmen wir, daß die Auffassung des Menschen mit seiner Stellung zur Wahrheit zusammengeht, und daß umgekehrt der Stand der Wahrheitsfrage und d. h. auch und vor allem das Vergessen und Nichtmehrfassen dieser Frage immer einer bestimmten Selbstauffassung des Menschen und seines Bezuges zum Seienden als solchem entspricht. Damit ist freilich über den eigentlichen Charakter des Wesensverhältnisses von Wahrheit und Mensch noch nichts entschieden. Vor allem dürfen wir den Wandel der Selbstauffassung des Menschen nicht psychologisch und kulturgeschichtlich verstehen. Diese psychologischen, moralischen und kulturellen Wandlungen bewegen sich alle innerhalb einer Beständigkeit der Auf-

fassung des Menschen – welche Beständigkeit jetzt in die Erschütterung kommt und den ersten großen Wandel fordert. Dieser ist nur zu ermessen aus dem Bezug des Menschen zum Seienden als solchem und zu seiner Wahrheit. Daraus ergibt sich, daß dieser Wandel seltener ist, als wir meinen möchten, und daß er seinen verborgensten, aber zugleich mächtigsten Grund in der Auffassung des Seienden als solchen hat und der Notwendigkeit derselben.

Gesetzt, daß wir vor einem wesentlichen Wandel des Wesens der Wahrheit und in einem damit vor einem Wandel der Stellung des Menschen inmitten des Seienden und zum Seienden stehen, dann kann dieser Wandel nur aus einer Notwendigkeit kommen, die der Notwendigkeit des Anfangs gewachsen ist. Die, die den Wandel vorbereiten, müssen für eine solche Notwendigkeit bereit sein. Diese Bereitschaft kann nur gepflanzt werden durch ein Wissen um die Notwendigkeit. Solches Wissen, das etwas anderes ist als das bloße Hantieren mit Kenntnissen, hat eine umschaffende Kraft und erwächst aus der Besinnung – für uns hier durch die Besinnung auf die Notwendigkeit des Fragens, in dessen Umkreis und als dessen Gesichtskreis erstmals das Wesen der Wahrheit als ἀλήθεια aufstrahlte, durch die Besinnung auf die Art der Notwendigkeit des Anfangs des abendländischen Denkens. Jede Notwendigkeit aber entspringt gemäß ihrer Art aus einer Not.

FÜNFTES KAPITEL

Die Not und Notwendigkeit des ersten Anfangs und die Not und Notwendigkeit eines anderen Fragens und Anfangens

§ 35. *Die Not des Nicht-aus-und-nicht-ein-Wissens als eine Art des Seyns. Der unbetretene Zeit-Raum des Zwischen*

Welche Not waltete in der Notwendigkeit, jenen Anfang des abendländischen Denkens anzufangen? Was verstehen wir hier überhaupt unter dem Wort »Not«? Not – das klingt nach Elend und Jammer, deutet auf ein Entbehren und Bedürfen und meint im ganzen doch einen Mangel, ein Fehlen, ein Weg und ein »Nicht«. Nicht jedes Nichthafte ist etwas Negatives im Sinne des Abschätzigen. Stille z. B., meinen wir, sei die Abwesenheit und das Weg und Nicht von Lärm und Störung. Aber so deuten wir nur ein Ursprüngliches als Negatives mit Hilfe des Negativen, nämlich Lärm und Störung, ohne dabei das Wesen des Nicht und Nein zu bedenken. Nicht jedes Nichthafte braucht mangelhaft und vollends gar jammervoll und verdrießlich zu sein. Wir sind gewohnt, Not und Sorge nur aus dem alltäglichen Umkreis des Betrüblichen, des Verdrießlichen und Lästigen zu deuten und d. h. doch unsere Kümmernisse und Kümmerlichkeiten zum Maßstab der Dinge zu machen. So unausrottbar und deshalb scheinbar allein berechtigt diese Gewöhnung ist, wir müssen dennoch immer neu unserer Sprache die verborgene Nennkraft für das Wesentliche zurückgewinnen oder erst gar entfalten.

Wenn wir hier von der Not als dem sprechen, was jenes Notwendige höchster Gestalt ernötigt, dann meinen wir nicht Elend und Mangel. Aber dennoch denken wir an ein *Nicht*, ein Nichthaftes. Aber wie wenig wissen wir schon vom Nichthaften und vom Nein, etwa von der Verweigerung und Verzögerung

und Versagung. All dies ist nichts *Nichtiges*, sondern höchstens – wenn nicht noch Höheres – sein Gegenteil. Daß ein Nein und Nicht aus dem Übermaß des Überflusses kommen und höchste Schenkung sein können und als dieses Nicht und Nein jedes geläufige Ja unendlich, d. h. wesentlich, übersteigen, dies kommt nie in den Gesichtskreis unseres rechnenden Verstandes. Und das ist gut so. Denn der Verstand würde solches nach den Grundsätzen der Logik »erklären«. Darnach gibt es Bejahung und Verneinung, wobei das Ja den Vorzug hat, weil es etwas setzt und somit Vorliegendes anerkennt. Das Vorhandene und Anwesende gilt als das Seiende. So fällt es uns schwer, überall dort, wo uns das scheinbar »Negative« begegnet, nicht etwa nur das »Positive« herauszusehen, sondern über diesen Unterschied hinaus ein Ursprünglicheres zu begreifen. Hier, wo wir uns auf die Not jener Notwendigkeit des Anfangs besinnen, ist nur das tiefste Verstehen des Wesens der Not gut genug.

Die Not, die hier gemeint wird, ist das *Nicht-aus-und-ein-Wissen*; dies aber keineswegs in irgendeiner, dieser und jener Gelegenheit als einer Verlegenheit, sondern? Das *Nicht-aus-Wissen* und das *Nicht-ein-Wissen*: aus *dem* heraus und in *das* hinein, was sich durch solches Wissen erst als dieser unbetretene und ungegründete »Raum« eröffnet. Dieser »Raum« (Zeit-Raum) – wenn wir hier so sprechen dürfen – ist jenes Zwischen, in dem noch nicht bestimmt ist, was seiend ist und was unseiend, und wo doch auch schon nicht mehr die völlige Verwirrung der Ungeschiedenheit des Seienden und Unseienden alles in alles fort- und umherreißt. Diese Not, als solches *Nicht-aus-und-ein-Wissen* in diesem so sich eröffnenden Zwischen ist eine Art des »Seyns«, in die gelangend oder vielleicht geworfen der Mensch erstmals das erfährt – aber noch nicht bedenkt –, was wir das *Inmitten* des Seienden nennen.

Diese Not sprengt das noch als solches verhüllte Seiende, um den Raum des Inmitten seiner als möglichen Standort des Menschen überhaupt besetz- und begründbar zu machen. Diese Not – nur kaum angezeigt durch die Rede vom *Nicht-aus-und-ein-*

Wissen – ist das *Auseinanderwerfen* dessen, was sich alsbald als das Seiende in seiner Seiendheit gegen das Unseiende bestimmt – gesetzt, daß die Not die ihr gemäße Notwendigkeit im Menschen ernötigt.

Die Not, die da gemeint wird, ist daher auch keine unbestimmte, sondern sehr bestimmt in ihrer Nötigung, indem sie bereits dem Denken seinen Wesensraum schafft, ja nichts anderes ist als dieses. Denn Denken heißt hier, das Seiende in der Entschiedenheit seines Seyns aufstehen und vor sich stehen lassen, es als solches vernehmen und damit in seiner Seiendheit erstmals nennen.

Diese Not – das Nicht-aus-und-ein-Wissen innerhalb des selbst ungegründeten Inmitten des noch unentschiedenen Seienden und Unseienden – diese Not ist kein Mangel und kein Entbehren, sondern das Übermaß einer Schenkung, die freilich schwerer zu tragen ist als jede Einbuße. Diese Not – sagen wir – ist eine Art des Seyns und nicht etwa des Menschen, so daß in ihm »seelisch« diese Not als »Erlebnis« entspränge und ihren Platz hätte, sondern umgekehrt: Der Mensch entspringt selbst erst aus dieser Not, die wesentlichlicher ist als er selbst, der nur und erst von ihr bestimmt wird.

Diese Not gehört zur Wahrheit des Seyns selbst. Sie *besitzt* ihre höchste *Schenkungs* darin, der Grund der Notwendigkeit zu den höchsten Möglichkeiten zu sein, auf deren Wegen der Mensch schaffend über sich hinaus durch das Seiende hindurch in die Wahrheit des Seyns zurückkommt.

§ 36. Die Not des anfänglichen Denkens und ihr stimmendes Nötigen des Menschen in der Grundstimmung des Erstaunens
(θαυμάζειν)

Die Not, die gemeint wird, bestimmt den Menschen, indem sie ihn *durchstimmt*, wobei freilich sogleich wieder das Mißverständnis sich einschleicht, als seien die Stimmungen solches,

was der Mensch »hat« und was nun entweder von äußeren Begebenheiten und Umständen oder von inneren Leibzuständen abhängig ist, während in Wahrheit, will sagen aus dem Wesen des Seyns (als Ereignis) begriffen, die Stimmungen den Menschen haben und ihn demzufolge je verschieden auch in seiner Leiblichkeit bestimmen. Die Stimmung kann den Menschen in seine Leiblichkeit wie in ein Gefängnis einsperren. Sie kann ihn aber auch durch die Leiblichkeit als eine ihrer Ausschwingungsbahnen hindurchtragen. Jedesmal wird dem Menschen die Welt anders *zugetragen*, jedesmal ist sein Selbst anders erschlossen und entschlossen zum Seienden.

Noch wesentlicher ist zu sagen¹: Die Stimmung ist nicht, wie die bisherige, d. h. biologische und psychologische Auffassung des Menschen das jetzt Gesagte noch mißdeuten könnte, ein sehr wichtiges und vielleicht bisher nicht genug eingeschätztes und gedeutetes Vermögen des Menschen, sondern die recht verstandene Stimmung führt zu einer Überwindung der bisherigen Auffassung des Menschen. Wir sagen gewöhnlich: »Wir werden in die und die Stimmung versetzt«. In Wahrheit, d. h. aus dem ursprünglichen Wesen des Seins begriffen, ist es umgekehrt: die Stimmung versetzt uns je so und so in diesen und jenen Grundbezug zum Seienden als solchem. Genauer: *die Stimmung ist dieses Ver-setzende*, das dergestalt versetzt, daß es den Zeit-Raum der Versetzung selbst mitgründet.

Wie das zu verstehen sei, daß dieses *Versetzende* waltet, kann hier noch nicht gefragt werden. Aber diese Frage ist als eine Strecke und Bahn innerhalb unserer Frage nach der *Offenheit* als solcher (Da-sein) wesentlich.

Hier haben wir zunächst im Blick auf das Wesen der Not zu bedenken: Jene Not des Nicht-aus-und-nicht-ein-Wissens als stimmende nötigt nicht nur erst in eine schon bestimmte Bezie-

¹ Über das Wesen der Stimmung vgl.: Sein und Zeit. Gesamtausgabe Bd. 2. Hg. F.-W. von Herrmann, Frankfurt a. M. 1977; und vor allem die Hölderlinvorlesung: Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein«. Gesamtausgabe Bd. 39. Hg. S. Ziegler, Frankfurt a. M. 1980.

hung zu dem bereits eröffneten und in seiner Seiendheit ausgelegten Seienden, sondern sie *ernötigt* allererst jenes Zwischen und Inmitten, in dessen Zeit-Spiel-Raum das Seiende im Ganzen in seiner Seiendheit bestimmt werden kann. Jene Not des anfänglichen Denkens, die hier gemeint wird, kann stimmend nur nötigen in einer wesentlichen oder, wie wir sagen, in einer *Grundstimmung*.

Doch jetzt werden wir endlich geltend machen, daß das über die Not und die Stimmung Erörterte eben doch nur heutige »Phantasien« und schließlich trotz allem nur »psychologische« Auslassungen über die uns gänzlich unbekannte Psychologie der frühgriechischen Denker sind. Gegen diese Mißdeutung gibt es heute in der Tat noch keine genügende Abwehr, und es wird sie auch künftig nicht geben, weil diese stets möglichen Mißdeutungen nur aufgrund einer wesentlichen Wandlung des Denkens und Fragens unmöglich werden, zu deren notwendigem Vollzug wir unterwegs sind.

Aber vielleicht wird unsere Besinnung über die Notwendigkeit und Not des Anfangs des abendländischen Denkens doch um Einiges weniger »phantastisch« sich ausnehmen, wenn wir daran erinnern können, daß die griechischen Denker selbst sagen, der Ursprung der Philosophie – also dessen, was sie anfangen – sei das θαυμάζειν, wir übersetzen: das Er-staunen. μάλα γὰρ φιλοσόφου τοῦτο τὸ πάθος, τὸ θαυμάζειν· οὐ γὰρ ἄλλη ἀρχὴ φιλοσοφίας ἢ αὕτη². διὰ γὰρ τὸ θαυμάζειν οἱ ἄνθρωποι καὶ νῦν καὶ τὸ πρῶτον ἤρξαντο φιλοσοφεῖν³. (φιλοσοφία: ἐπιστήμη τῶν πρῶτων ἀρχῶν καὶ αἰτιῶν θεωρητική)⁴. Also doch eine Grundstimmung? Aber inwiefern ist das Er-staunen das Stimmende und Bestimmende, mithin die Weise der Nötigung jener genannten Not und demnach die Art, wie diese Not als sie selbst ist und den Menschen in sich einbezieht, um ihn durch diesen Einbezug in eine Grund-

² Platon, Theätet. Platonis Opera. Hg. J. Burnet. Bd. 1. Oxford 1900. 155 d 2 ff.

³ Aristotelis Metaphysica. a.a.O. A 2, 982 b 11 ff.

⁴ Vgl. a.a.O. A 2, 982 b 8 ff.

stellung zu versetzen, in jenes Nicht-aus-und-ein-Wissen? (Dieses wurde später, am Ende der großen griechischen Philosophie, bei *Aristoteles*, zum Bestandteil des Verfahrens selbst, und heute hat man daraus eine leere Technik der Schulmeisterei gemacht.) Wenn wir das *θαυμάζειν* als dieses Erstaunen begreifen wollen, dann müssen wir im voraus festhalten: Es gilt, die Grundstimmung des denkerischen Anfangs zu verdeutlichen. Daher kann es nicht genügen, ja uns sogar in die Irre leiten, wenn wir uns nur eine geläufige Vorstellung von dem zurechtlegen, was das Wort *θαυμάζειν* meint.

Längst bekannt ist die Tatsache, daß die Griechen das *θαυμάζειν* als den »Anfang« der Philosophie kennen. Aber ebenso gewiß ist auch, daß man dieses *θαυμάζειν* für etwas Selbstverständliches und Geläufiges hält, was ohne Mühe vollzogen und vollends gar ohne weiteres Nachdenken erläutert werden kann. Die üblichen Darstellungen der Herkunft der Philosophie aus dem *θαυμάζειν* lauten meistens so, daß die Meinung entsteht, die Philosophie entspringe aus der Neugier, eine dürftige und klägliche Ursprungsbestimmung, möglich nur dort, wo man sich auf das, was da in seinem »Ursprung« bestimmt werden soll, nie besonnen hat. Ja, man hält sich einer solchen Besinnung gerade deshalb für enthoben, weil man meint, durch die Herleitung der Philosophie aus der Neugier auch ihr Wesen bestimmt zu haben. Man bedenkt nicht, wie endgültig durch den Hinweis auf das *θαυμάζειν* als den Ursprung der Philosophie sich gerade die Unerklärbarkeit der Philosophie anzeigt, die Unerklärbarkeit in dem Sinne, daß hier überhaupt das Erklären und Erklärenwollen zu einem Fehlgriff wird.

Ein Hauptgrund der geläufigen Mißdeutung des *θαυμάζειν* ist aber wiederum das gewohnte Verfahren, das je übliche Verständnis dessen, was das Wort *θαυμάζειν* meint, zum Maßstab der Deutung zu machen. Denn auch dieses Wort denkt, wie jedes wesentliche Wort jeder geschichteschaffenden Sprache, je zumal eine gemeine und eine ausgezeichnete Bedeutung und

Sache – hier eine Stimmung und Haltung. Wir fragen: Inwiefern ist das θαυμάζειν, das Erstaunen, eine Grundstimmung – solches, was in den Anfang des denkerischen Denkens versetzt und dieses durchstimmt? Wir tun gut, um überhaupt einen Leitfaden der Besinnung auf das θαυμάζειν als Grundstimmung zu haben, von dem geläufigen Begriff auszugehen. Aber es werden hier nicht verschiedene Bedeutungen des Wortes θαυμάζειν lexikalisch unterschieden und aufgereiht, sondern wir wollen etwas von der *inneren Mannigfaltigkeit* der benannten Stimmung sehen.

§ 37. Der geläufige Begriff des Staunens als Leitfaden für die Besinnung auf das θαυμάζειν als Grundstimmung

a) Das Sichwundern und Verwundern

Wir gehen dabei aus nicht vom Erstaunen, sondern vom Erstaunlichen, θαυμαστόν. Das Erstaunliche ist uns zunächst und gewöhnlich das Auffallende und deshalb Merkwürdige; meist hat es sogar den Charakter des Absonderlichen, Ausgefallenen, Überraschenden und deshalb Erregenden. Was hier gemeint ist, nennen wir besser das *Wunderliche* und *Verwunderliche*, das die Gier nach dem *Sichwundern* reizt und festhält und beschäftigt, und zwar in der Weise, daß es die Sucht nach immer anderem dieser Art süchtiger macht. Das Sichwundern und Verwundern hält sich stets an ein auffallendes Ungewöhnliches und hebt dieses *aus* dem Gewöhnlichen *heraus* und *dagegen ab*. Das Bekannte, Verständliche, Erklärliche ist dabei der nicht weiter beachtete Umkreis, in dem das Verwunderliche aufkommt und zu sich wegreizt. Das Sichverwundern ist ein gewisses Nicht-erklären-können und den Grund-nicht-kennen. Doch dieses Nicht-erklären-können deckt sich keinesfalls mit der Feststellung und Aussage, der Erklärungsgrund sei nicht zur Hand – vielmehr ist das Nicht-erklären-können zuerst und

wesentlich eine Art des *Sich-Befindens* vor dem Unerklärlichen, ein Angegangenwerden von diesem; und genauer besehen, will das Sichverwundern das Verwunderliche auch gar nicht erklärt haben, sondern es will durch das Unerklärliche als das Andere, Über-raschende, Ungewohnte gegenüber dem gemeinen Bekannten und Langweiligen und Leeren bedrängt und gefesselt sein. Immer jedoch ist dabei das Wunderliche ein je bestimmtes einzelnes Vorkommnis, ein einzelner Vorgang, ein einzelner Umstand und immer abgehoben gegen den je herrschenden bestimmten Umkreis des gerade Bekannten und Geläufigen.

Das Sichwundern und Verwundern hat verschiedene Grade und Stufen und findet in den verschiedensten Gebieten des Seienden, was es sucht. Je beliebiger, je wechselnder, oft je unwesentlicher, aber doch ausgefallener das jeweilige Verwunderliche ist, um so mehr genügt es dem Sichwundern, das immer auf Gelegenheiten aus ist und solche verlangt, bei denen es in seiner eigenen Sucht selbst erregt wird. Das Sich-angehen-lassen durch das Ungewöhnliche geschieht hier so, daß das Gewöhnliche auf die Seite gestellt und das Ungewöhnliche für sich selbst zum Vertrauten wird, das behext und verzaubert. Das Ungewöhnliche bekommt so seine eigene feste Art und Form und Mode. Es bedarf dazu sogar einer hinterlistigen Gewöhnlichkeit. Denken wir flüchtig an das, was das Kinotheater fortgesetzt an Ungewöhnlichem bieten muß; dieses jeden Tag neu noch nie Dagewesene ist das Immergleiche an Gewöhnlichkeit.

Wiederholung

1) Das Nichthafte der Not als das Nicht-aus-und-nicht-ein-Wissen. Das Woheraus und das Wohinein als das offene Zwischen der Unentschiedenheit des Seienden und Unseienden

Wir besinnen uns auf die Notwendigkeit des Anfangs des abendländischen Denkens, in dem das Wesen der Wahrheit als Grundcharakter des Seienden selbst aufleuchten und alsbald

wieder verlöschen mußte. Diese Besinnung ist eine geschichtliche. Sie gilt uns, nicht indem wir Früheres auf uns anwenden, sondern uns, sofern wir uns in die Geschichte des Wesens der Wahrheit *einrücken*, will sagen, sofern wir für die Forderung dieser verborgenen Geschichte, für ihre Zukunft ein Ohr haben, indem wir das Wesen der Wahrheit zum *Fragwürdigsten* machen, und dieses aus einer echten Notwendigkeit. Die Besinnung geht auf die Notwendigkeit unserer Wahrheitsfrage, aus der sich allein die Richtung und der Bereich des Fragens bestimmen und damit das, was als Wesen der Wahrheit zu gründen und zu begründen ist. Für die Art der Notwendigkeit eines solchen Fragens bedürfen wir des rechten Augenmaßes. Wir gewinnen es nur aus der Besinnung auf den Anfang und seine Notwendigkeit. Diese entspringt aus einer Not. Die Not nötigt in der Weise der Stimmung.

Daher galt es zuvor, einiges über die Not und die Stimmung zu sagen, um dann zu versuchen, die Grundstimmung des anfänglichen Denkens als *θαυμάζειν*, als Er-staunen, zu kennzeichnen. Bei all dem unterliegen wir leicht der Gefahr, die gewöhnlichen und gängigen alltäglichen Erfahrungen und Auslegungen von Not, Notwendigkeit und Stimmung zum Maßstab dessen zu machen, was wir unter den gleichen Titeln in dem Anfang des abendländischen Denkens suchen, der immer mit alltäglichen Vorkommnissen unvergleichbar bleibt.

Not ist uns gewöhnlich ein Mangel, ein »Negatives«. Das »Negative« jedoch wird uns sogleich zum abschätzig Beurteilten und lediglich Widrigen. Der Bezug zu diesem ist allein die Abwehr und die Beseitigung. Jedes Negative ist zwar durch ein Nein und Nicht bestimmt. Aber nicht jedes Nein und Nicht, das Nichthafte, ist ein *Nichtiges*. Die Not im wesentlichen Sinne ist zwar ein Nichthaftes und dennoch kein Nichtiges, dem wir allein durch die Beseitigung oder das Ausweichen genügen.

Die Not, die wir als den Grund der Notwendigkeit des anfänglichen Fragens meinen, ist ein Nichthaftes im Sinne des Nicht-aus-und-nicht-ein-Wissens. Sofern aber dieses, wo heraus

und wo hinein es da im Anfang zu kommen gilt, nicht irgendeine *bestimmte* Lage und Gelegenheit und Verlegenheit irgendeines *bestimmten* Verhaltens und Bezuges zu einem *bestimmten* Gegenstand und Umstand ist, weil vielmehr das Woheraus und Wohinein nichts Geringeres ist als das offene Zwischen, in das das Seiende und das Unseiende im Ganzen, aber noch in ihrer Unentschiedenheit, hereinstehen, weil es somit das *Ganze* dieses Unentschiedenen ist, gibt es nichts, wohinaus ein Ausweg möglich wäre. Und weil es das Ganze des Unentschiedenen ist, gibt es nichts, wohinein ein Weg zu einem Standort führte. Was da kein Aus und kein Ein verstattet, zwingt in einem ungewöhnlichen Sinne zu sich als dieses Zwischen. Deshalb hat dies Nicht-aus-und-ein-Wissen, diese Not, ein Übermaß, das sie über jeden sonstigen Mangel hinaushebt und etwas sein läßt, was wir als das Gegenteil des Mangels, als einen Überfluß ansprechen müssen. Es ist das Unmaß der Unentschiedenheit zwischen dem, was das Seiende im Ganzen als das Seiende ist, und dem, was sich als Unständiges, Gestaltloses, Fortreißendes andrängt und d. h. hier immer zugleich: sich alsbald entzieht.

2) Das Nötigen der Not, ihr Stimmen als Versetzen des Menschen in den Anfang einer Gründung seines Wesens

Die Not nötigt in das Zwischeninne dieser Unentschiedenheit. Sie wirft das Entscheidbare und zu Entscheidende dieser Unentschiedenheit erstmals auseinander. Sofern diese Not über den Menschen kommt, *versetzt* sie ihn in dieses *Zwischen* des noch unentschiedenen Seienden als solchen, des Unseienden im Ganzen. Durch diese Versetzung aber kommt der Mensch nicht einfach nur unverändert von einem bisherigen an einen neuen Ort, als wäre der Mensch ein Ding, das von einem Platz an den anderen verschoben werden könnte. Vielmehr: Diese Versetzung setzt den Menschen erstmals in die Entscheidung der entschiedensten Bezüge zum Seienden und Unseienden. Diese Be-

züge verleihen ihm den Grundzug eines neuen Wesens. Diese Not *versetzt* den Menschen in den Anfang einer Gründung seines Wesens. Wir sagen mit Bedacht *einer* Gründung, weil wir niemals sagen können, daß es *die absolute* sei.

Was hier jedoch *Versetzung* genannt wird, ist der Wesenscharakter dessen, was wir unter dem Namen der Stimmung oder des »Gefühls« kennen. Eine seit langem eingewurzelte Gewöhnung des Erfahrens und Sagens bringt es mit sich, daß wir die Gefühle und Stimmungen – ebenso wie Willen und Denken – »psychologisch«-*anthropologisch* als Vorkommnisse und Abläufe an und in einem Leib, als seelische Erlebnisse deuten, als *Erlebnisse*, die wir *haben* oder *nicht haben*. Wir meinen deshalb auch, wir an sich vorhandenen »Subjekte« seien es, die in die und die Stimmung versetzt werden, indem wir sie »bekommen« – wo doch umgekehrt die Stimmung uns versetzt, nämlich in den und den *Weltbezug*, in die und die Weltverklärung oder Weltverhüllung, in die und die Entschlossenheit und Verschllossenheit unseres *Selbst*, das *wesentlich* ein In-der-Welt-sein ist.

Die Not nötigt, indem sie stimmt, und das Stimmen ist ein *Versetzen*, so daß wir so und so gestimmt uns in bestimmter Weise zum Seienden finden bzw. nicht finden und uns selbst so oder so befinden¹. Wenn man dies »psychologisch« als »Erlebnis« deutet, ist alles dahin. Deshalb ist uns auch alles Griechische – zumal des Anfangs – so schwer zugänglich, weil wir da sofort »Erlebnisse« und »Persönlichkeiten« und »Kultur« suchen, was alles es in jener gleich großen und gleich kurzen Zeit nicht gab. Daran liegt es auch, daß wir von einem wirklichen Verstehen z. B. der griechischen *Tragödie* oder der Dichtung *Pindars* so völlig ausgesperrt sind, weil wir psychologisch und immer zugleich auch christlich lesen und hören. Wenn z. B. der Grieche spricht von der αἰδώς, der Scheu, die den Wagenden und nur ihn anfällt, oder von der χάρις, der schenkenden, behütenden Anmut, die in sich die Strenge ist (all das sind kläg-

¹ Befindlichkeit – vgl. »Sein und Zeit«.

liche und nicht treffende Übersetzungen), dann nennt er keine Gemütererlebnisse, die in einem Leib auftauchen und die man hat. Was er meint, wird dadurch angezeigt, daß er »Göttinnen«, »Halbgöttinnen« nennt. Aber schon sind wir wieder mit unserer psychologischen Erklärung bei der Hand, sofern wir jetzt sagen, das sei eben noch das *mythische* »Erleben«. Und der Mythos? Eine besondere Form des *Erlebnisses*, des irrationalen.

3) Das θαυμάζειν als die Grundstimmung des anfänglichen abendländischen Denkens

Im Hinblick auf die Erlebnistrunkenboldigkeit des modernen Menschen ist es daher vorerst sehr schwer, eine Grundstimmung, die Grundstimmung zu fassen, die das anfängliche abendländische Denken in seine Frage nötigte und zur Notwendigkeit werden ließ. Aber weil es sich – vor allen Theorien und weitläufigen Systemen und Darstellungen einer künftigen Philosophie – nur darum handelt, daß wir für die Notwendigkeit des Fragens bereit werden, müssen wir versuchen, jene anfängliche Grundstimmung, die stimmende Not, zu verdeutlichen – auch auf die Gefahr, daß alles nur als »psychologische Erklärung« genommen wird. Denn täuschen wir uns ja nicht: Dadurch, daß wir etwa aus den Sätzen »die Stimmung hat uns, nicht wir haben die Stimmung« einen Lehrsatz machen, ist nichts gewonnen. Ob hier verstanden wird oder nicht, zeigt sich nur im Handeln, Schaffen und Sein des Menschen, nicht aber, indem man sich als Vertreter einer neuen Meinung über das Wesen der Stimmung ausgibt.

Die Griechen nennen als den Ursprung der Philosophie das θαυμάζειν. Wir übersetzen: das Erstaunen. Man pflegt diese Kennzeichnung des Ursprungs der Philosophie aus der Verwunderung – wie man auch sagt – oft und gern anzuführen, um sich die Herkunft der Philosophie psychologisch zurecht zu legen und der Philosophie so gerade das Erstaunliche zu nehmen.

Alle Psychologie hat diese Zudringlichkeit der Entzauberung und Herabsetzung. Nun kommt es aber allein darauf an, die Philosophie – so, wie jede wesentliche schaffende Macht – in ihre *Unerklärbarkeit* hinauszurücken und sie so und so allein als möglichen Besitz vor der Vergemeinerung zu bewahren. Die Philosophie entspringt aus dem Er-staunen, heißt: Sie *ist* etwas Erstaunliches in ihrem Wesen und wird um so erstaunlicher, je mehr sie wird, was sie ist.

Um nun das θαυμάζειν als die Grundstimmung des Anfangs der abendländischen Philosophie zu fassen, gehen wir mit Absicht von den geläufigen Erfahrungen und Deutungen dessen aus, was wir mit Staunen und Erstaunen bezeichnen, um dieses Geläufige dann ausdrücklich bei der Besinnung auf das θαυμάζειν fernhalten zu können.

Das Erstaunliche ist zunächst das Auffallende, Merkwürdige, aus dem Gewöhnlichen Herausfallende. Wir nennen es das Verwunderliche und Wunderliche. Das Sichwundern ist ein Sichbefinden vor dem Unerklärlichen, so zwar, daß in solcher Stimmung das Unerklärliche festgehalten wird. Wo das Sichwundern den Menschen stimmt, geht der Mensch im Wunderlichen auf, indem er die Beständigkeit desselben und d. h. hier den fortgesetzten Wechsel, die Abwechslung und Übertreibung betreibt. Denn dieses ist das Auszeichnende des Wunderlichen: als ein bestimmtes, je einzelnes Dieses herauszufallen aus einem je bestimmten einzelnen Umkreis des Bekannten. Insgleichen ist das Verwunderliche ein bestimmtes einzelnes Ungewöhnliches, abgesetzt gegen ein bestimmtes Gewöhnliches. Das Sichwundern aber ist das Hingenommensein von jenem bestimmten Ungewöhnlichen und somit ein Verlassen des gleichfalls in seinem Umkreis bestimmten Gewöhnlichen.

b) Das Bewundern

Anders als das Sichwundern und die Verwunderung hält sich die *Bewunderung*. Das Bewunderte ist zwar auch ein Unge-

wöhnliches, auch wieder als Einzelnes abgesetzt gegen das Gewöhnliche; aber nicht mehr nur jenes, das die Neugier und das Überraschtsein fesselt und das Sichverwundern gleichsam gefangen nimmt. Das Ungewöhnliche der Bewunderung, das Bewunderte, wird eigens *als* das Ungewöhnliche gegenständlich. Die Hervorbringung des Bewunderten, die Leistung, daß es besteht und wie es besteht, wird eigens anerkannt und gewürdigt.

Die Bewunderung – so »ganz« und so echt sie »hingerissen« ist von dem, was sie erfüllt, bringt es doch gerade immer zu einem Sichfreistellen gegen das Bewunderte, und dies in einem Maße, daß sogar in jedem Bewundern, trotz allem anerkennenden Zurücktreten vor dem Bewunderten, so etwas liegt wie ein Sich-selbst-mit-zur-Geltung-bringen. Zur Bewunderung gehört die Beanspruchung des Rechts und der Eignung, die in der Bewunderung liegende Wertschätzung von sich aus zu vollziehen und dem Bewunderten zu erteilen. Die Bewunderung weiß sich – obzwar nicht in der Leistung, so doch in der Beurteilungsfähigkeit des Vollbrachten – dem Bewunderten ebenbürtig, wenn nicht gar überlegen. Deshalb ist auch umgekehrt jeder, der sich bewundern läßt, und gerade wenn es zu Recht geschieht, von niederem Rang. Denn er unterstellt sich dem Gesichtskreis und den Maßstäben seiner Bewunderer. Für den Edlen dagegen ist jede Bewunderung eine Beleidigung. Das sagt nichts gegen die Bewunderung selbst. Sie bleibt in ihren Grenzen notwendig. Was wäre ein Skispringer oder Rennfahrer, was wäre ein Boxer oder ein Schauspieler ohne die Bewunderung?

Das Bewunderte aber ist – wie das Wunderliche – jedesmal ein Ungewöhnliches, das gegen das Gewöhnliche abgesetzt und d. h. neben und über dieses gesetzt wird, so daß von einem zum anderen herüber und hinüber gewechselt werden kann, weil beide in dieser Abgesetztheit gegeneinander sich brauchen.

c) Das Staunen und Bestaunen

Von der Bewunderung ist zu scheiden das *Staunen* und *Bestaunen*. Hier waltet zwar auch wie in der Bewunderung das eigentümliche Zurücktreten vor dem Bestaunten, bis zu dem, was man das Erschlagensein nennt. Aber das Zurücktreten vor dem Ungewöhnlichen stiehlt sich im Staunen nun nicht mehr wieder vor als jene im Grunde anmaßliche und sich gleichrückende Wertschätzung und Begönnerung, die alles Bewundern gut oder schlecht versteckt. Im Bewundern steckt immer noch jene Haltung, die sich mit dazugehörig weiß zu dem, was im Bewunderten vor sich geht. Zum Staunen gehört das entschiedene Zurückhalten der Stellungnahme. Das Ungewöhnliche ist jetzt nicht mehr nur das Andere, die erregende Abwechslung zum Gewöhnlichen, auch nicht nur das in seiner Ungewöhnlichkeit Anerkannte und dem Rang des Bewunderers Gleichgestellte. Das Staunen läßt vielmehr das Ungewöhnliche als das Außergewöhnliche hinaufwachsen in das, was das gewöhnliche Vermögen überwächst und den Anspruch auf eigene Rangbestimmung in sich trägt. Im Staunen waltet schon jene Haltung, die sich ausgeschlossen weiß von dem, was im Bestaunten dasteht. Aber auch hier noch ist das Staunen ein Antreffen des je bestimmten vereinzelt Bestaunlichen und das Überfallenwerden von diesem. Und so erfüllt auch dieses Staunen noch nicht das, was wir mit dem Er-staunen meinen und was wir als die Grundstimmung begreifen wollen, die in den Anfang des denkerischen Denkens versetzt.

§ 38. *Das Wesen des Er-staunens als der in die Notwendigkeit des anfänglichen Denkens nötigen Grundstimmung*

Anders, wesentlich anders gegenüber allen Arten und Stufen des Sichverwunderns, Bewunderns und Staunens ist das, was wir in einem betonten Sinne das *Er-staunen* nennen und als das

Wesen des θαυμάζειν in Anspruch nehmen. Wir versuchen in dreizehn Punkten (a – m) das Wesen des Er-staunens sichtbar zu machen, d. h. *die* Grundstimmung, die in die Notwendigkeit des anfänglichen Fragens nötigt. Die bis jetzt genannten Weisen der Verwunderung – wenn wir sie unter diesem Titel zusammennehmen dürfen – haben durchgängig bei aller Verschiedenheit dieses eine Gemeinsame, daß in ihnen ein bestimmtes vereinzelt Ungewöhnliches sich heraus- und ab- und emporhebt in bezug auf einen je wieder bestimmten Umkreis des gerade erfahrenen Gewöhnlichen. Das Gewöhnliche ist jedesmal gegen das Ungewöhnliche ein Anderes, und alles Sich-verwundern und jedes Bewundern und jegliches Bestaunen ist eine Abkehr und ein Weg vom Gewöhnlichen und damit das Stehenlassen und Übergehen des Gewöhnlichen in seiner Gewöhnlichkeit. Wie steht es mit dem Er-staunen?

a) Im Er-staunen wird das Gewöhnlichste selbst zum
Ungewöhnlichsten

Das Gewöhnliche und Gewöhnlichste – und je gerade jenes Gewöhnlichste, was in seiner Gewöhnlichkeit so weit geht, daß es gar nicht erst in seiner Gewöhnlichkeit auch nur bekannt und beachtet ist –, dieses *Gewöhnlichste selbst* wird *im* Er-staunen und *für* es zum Ungewöhnlichsten.

b) Für das Er-staunen wird das Allergewöhnlichste von Allem
und in Allem, überhaupt und irgendwie zu sein, zum
Ungewöhnlichsten

Dieses Gewöhnliche, das im Er-staunen als das Ungewöhnlichste aufbricht, ist nicht dieses und jenes, was in irgendeiner Betätigung und in einer einzelnen Betrachtung gerade gegenständlich und zuständlich sich breitgemacht hat, sondern im Er-staunen wird das Allergewöhnlichste von Allem und in Allem und somit *Alles* zum Ungewöhnlichsten. Alles in Allem hat

zunächst jenes Gewöhnlichste, dessen man gar nicht achtet und das, wenn es genannt ist, vollends nicht eigens bedacht wird. Alles in Allem trägt nämlich das Gewöhnlichste bei sich, beständig und überhaupt und irgendwie zu *sein*. Alles in diesem Gewöhnlichsten (dem Seienden) wird für das Er-staunen in *Einem* zum Ungewöhnlichsten: daß es ist, was es ist. Darin liegt nun:

- c) Das ins Äußerste gehende Er-staunen weiß keinen Ausweg aus dem Ungewöhnlichen des Gewöhnlichsten

Das Er-staunen, dem jegliches als jegliches und Alles als Alles zum Ungewöhnlichsten wird, geht so ins *Äußerste*, hält sich nicht mehr an dieses oder jenes, woraus es noch die Ungewöhnlichkeit des Gewöhnlichen erklären und damit doch wieder um seine Ungewöhnlichkeit und in ein Geläufiges bringen könnte. Aber bei diesem Vorgehen ins Äußerste der Ungewöhnlichkeit findet das Er-staunen nun auch nichts mehr, das ihm noch einen Ausweg böte, es weiß nicht mehr aus, sondern weiß sich einzig in das Ungewöhnliche des Gewöhnlichsten in Allem und Jedem gewiesen: Seiendes *als* seiend.

- d) Das Er-staunen weiß keinen Einweg in die Ungewöhnlichkeit des Gewöhnlichsten

Indem jedoch das Er-staunen in das Äußerste der Ungewöhnlichkeit von Allem sich hinauswagen muß, wird es zugleich ganz auf sich selbst zurückgestellt, wissend, daß es in die Ungewöhnlichkeit nicht erklärend einzudringen vermag, weil es sie so gerade zerstörte. Das Er-staunen weiß keinen Einweg in die Ungewöhnlichkeit des Gewöhnlichsten von Allem, sowenig wie einen Ausweg – es ist vor die Ungewöhnlichkeit des Gewöhnlichen gesetzt, inmitten des Gewöhnlichen von Allem.

e) Das Er-staunen im Zwischen der Ungewöhnlichkeit
und des Gewöhnlichen

Nicht aus und nicht ein wissend steht das Er-staunen in einem *Zwischen*, zwischen dem Gewöhnlichsten, dem Seienden, und seiner Ungewöhnlichkeit, daß es »ist«. Dieses Zwischen wird erst durch das Er-staunen als Zwischen frei und auseinandergeworfen. Das Er-staunen – transitiv verstanden – erbringt das Aufscheinen des Gewöhnlichsten in seiner Ungewöhnlichkeit. Das Nicht-aus-und-ein-Wissen zwischen der Ungewöhnlichkeit und dem Gewöhnlichen ist keine Rat-losigkeit, weil das Er-staunen als solches keinen Rat will, sondern weil es dieses Zwischen, das jedes Aus und Ein versagt, gerade eröffnen und besetzt halten muß. Das Er-staunen wendet sich vom Gewöhnlichen nicht ab, sondern ihm zu, aber ihm als dem Ungewöhnlichsten von Allem in Allem. Sofern diese Stimmung auf das Ganze geht und im Ganzen steht, heißt sie *Grundstimmung*.

f) Ausbruch der Gewöhnlichkeit des Gewöhnlichsten im
Übergang des Gewöhnlichsten zum Ungewöhnlichsten. Das
einzig Er-staunliche: das Seiende *als* Seiendes

Wenn wir sagten, im Er-staunen wird das Gewöhnlichste von Allem und Jeglichem und damit Alles selbst zum Ungewöhnlichsten, dann erweckt dies den Anschein, als sei das Gewöhnlichste zuvor bereits in seiner Gewöhnlichkeit irgendwie erfahren und gewußt. Gerade das trifft nicht zu, weil so ja das Gewöhnlichste schon nicht mehr das Gewöhnlichste wäre. Die Gewöhnlichkeit des Gewöhnlichsten bricht erst aus in dem Augenblick, da das Gewöhnlichste zum Ungewöhnlichsten wird. In diesem Übergang tritt erst das Gewöhnlichste *in* seine Gewöhnlichkeit und *in* seine Ungewöhnlichkeit *auseinander*, so zwar, daß jene sich *als* diese zum Vor-schein bringt. Jetzt und so eröffnet das Er-staunen sein einzig Er-staunliches, nämlich: das Ganze als das Ganze, das Ganze als das Seiende, das Seiende im

Ganzen, daß es ist, was es ist; das Seiende als das Seiende, das ens qua ens, τὸ ὄν ᾧ ὄν. Dies, was hier mit dem »als«, dem qua, dem ᾧ benannt wird, ist jenes im Er-staunen auseinandergeworfene »Zwischen«, das Offene eines noch kaum geahnten und bedachten Spielraumes, in dem das Seiende als ein solches ins Spiel kommt, nämlich als das Seiende, das es ist, in das *Spiel seines Seins*.

- g) Das Er-staunen versetzt den Menschen in das Vernehmen des Seienden als des Seienden, in das Aushalten der Unverborgenheit

Das Er-staunen ist das Auseinanderwerfen dieses Spielraums, dies aber so, daß es zugleich den Erstaunten mitten in das Auseinandergeworfene versetzt. Der er-staunende Mensch ist ja schon der Er-staunte, will sagen: durch diese Grundstimmung in sein von ihr gestimmtes Wesen versetzt. Das Er-staunen versetzt den Menschen aus der wirren Unentschiedenheit des Gewöhnlichen und Ungewöhnlichen in die erste Entschiedenheit seines Wesens. Im Er-staunen gestimmt, vermag er nichts anderes denn das Seiende als Seiendes zu vernehmen, will sagen: Der Mensch muß als Er-staunter in der Anerkenntnis dieses Aufgebrochenen Fuß fassen, es in seiner unergründlichen Enthüllung er-sehen und die ἀλήθεια, die Unverborgenheit, als das anfängliche Wesen des Seienden erfahren und aushalten. Denn dieses müssen wir vor allem erst wissen lernen: Die ἀλήθεια, die Unverborgenheit, ist für das anfängliche griechische Denken das Wesen des Seins selbst. Unverborgenheit meint das aufgehende Hervortreten, die Anwesenheit ins Offene. Die ἀλήθεια, Unverborgenheit – wir sagen allzu nichtssagend die »Wahrheit« – kommt nicht erst zum Seienden hinzu, sofern wir es erkennen, sondern umgekehrt, in der Unverborgenheit kommt erst das Seiende als Seiendes, d. h. als offen Anwesendes auf den Menschen zu, versetzt ihn in das Offene der Unverborgenheit und setzt den Menschen so in das Wesen eines Solchen, das

im Offenen vernimmt und sammelt und so erst das Verschllossene und Verborgene *als* ein solches erfährt.

h) Das Er-staunen als Grundstimmung gehört selbst in das Ungewöhnlichste

Das Er-staunen versetzt erst in und vor das Seiende als ein solches. Solche Versetzung selbst ist das eigentliche Stimmen der Grundstimmung. Grund-stimmung heißt sie, weil sie stimmend den Menschen in Solches versetzt, worauf und worin Wort, Werk, Tat als geschehende gegründet werden und Geschichte anfangen kann. Die Grundstimmung aber kann weder vom Menschen her einfach gewollt und bewerkstelligt werden, noch ist sie die Wirkung einer Ursache, die aus der Richtung des Seienden auf den Menschen *zu* wirkte. Diese Versetzung entzieht sich jeder Erklärung, da alles Erklären hier notwendig zu kurz greift und zu spät kommt, weil es sich nur in dem bewegen könnte, nur auf solches sich berufen müßte, was erst *in* der auseinanderwerfenden Versetzung als Unverborgenes begegnen kann. Alle Erklärung ist angewiesen auf das schon als solches unverborgene Seiende, daraus allein eine Erklärungsursache genommen werden kann. Diese Grundstimmung des Er-staunens, die den Menschen dahin versetzt, daß das Gewöhnlichste, dies noch bis dahin als solches Unbedachte (Seiende) in seine eigenste Ungewöhnlichkeit – nämlich die seines Seins – gesetzt und so das Seiende als ein solches das Fragwürdigste wird, diese Grundstimmung gehört selbst in das Ungewöhnlichste und deshalb Seltenste. Sofern der Mensch von sich her überhaupt einen Bezug dazu bewerkstelligen kann, ist es der der *Bereitschaft* für die unbedingte Nötigung, die in dieser Stimmung waltet und die keine Ausflüchte duldet. Das Er-staunen ist die Grundstimmung, die anfänglich den Menschen in den Anfang des Denkens stimmt, weil sie allererst den Menschen in jenes Wesen versetzt, das sich dann inmitten des Seienden als solchen im Ganzen findet und befindet!

i) Zergliederung des Er-staunens als Rückentwurf der
Versetzung des Menschen in das Seiende als solches

Diese Zergliederung des Er-staunens als der Grundstimmung, die in den ersten Anfang nötigte, darf nun nicht dahin mißverstanden werden, als sei diese Grundstimmung auch in solcher Weise anfänglich bewußt gewesen. Im Gegenteil, zur Einzigkeit der unbedingten Herrschaft dieser Stimmung und ihrer Nötigung gehört, wie zu jeder Grundstimmung, die höchste Einfachheit der völligen Befremdung und das Unbedingte ihrer Ausbreitung. Die vollzogene Zergliederung – falls wir es so nennen wollen – ist keine Zergliederung im Sinne einer erklärenden Auflösung in vielerlei Bestandstücke, sondern ist lediglich der Versuch zu einem *Rückentwurf* der Einfachheit und Befremdlichkeit *derjenigen Versetzung* des Menschen in das Seiende als solches, die als das Er-staunen sich ereignete, das gleich unaußlich bleibt wie der Anfang selbst, in den sie nötigte.

Die Mißdeutung dieses Rückentwurfs im Sinne einer Zergliederung liegt freilich um so näher, je länger wir schon gewohnt sind, auch hier, und gerade in diesem ausgezeichneten Bereich erst recht, alles »psychologisch« zu nehmen, als Vorkommnisse von Erlebnissen »in« der Seele des Menschen, wo doch umgekehrt der Mensch selbst erst durch das Geschehnis dieser Versetzung auf den Anfang gestimmt und zu jenem anfangenden Vernehmer des Seienden als solchen *be-stimmt* wurde.

j) Das Aushalten der in der Grundstimmung des Er-staunens
waltenden Versetzung im Vollzug der Notwendigkeit des
Fragens nach dem Seienden als solchem

Mit all dem ist jedoch ein Wink dahin gegeben, wo wir die Notwendigkeit der anfänglichen denkerischen Haltung zu suchen haben. Die Grundstimmung des θαυμάζειν nötigt in die reine Anerkenntnis der Ungewöhnlichkeit des Gewöhnlichen.

Die reinste Anerkenntnis des Ungewöhnlichsten vollbringt aber jenes Fragen, das fragt, was denn das Gewöhnlichste selbst sei, daß es sich so als das Ungewöhnlichste auf tue.

Doch ist nicht gerade das Fragen die Zudringlichkeit und Neugier selbst, mithin jenes, was sich am meisten und zuerst der reinen Anerkenntnis entschlägt? Allerdings, und zwar dann, wenn wir hier wieder das Fragen als Verhalten des alltäglichen Umgangs und als Sucht des Erklärenwollens zum Maßstab für die Bestimmung der Wesensart des denkerischen Fragens machen. Allein, dieses denkerische Fragen ist nicht die zudringliche und hastige Neugier des Erklärenwollens, sondern das vom Andrang des Sichenthüllenden überdrängte Ertragen und Aushalten des Unerklärbaren als solchen. Das Aushalten vor dem Unerklärbaren sucht nur Jenes zu vernehmen, was das Unverborgene in seiner Unverborgenheit zeigt: die Anwesenung, die Beständigkeit, das Sichaufstellen in der Gestalt, das Sichbegrenzen im Aussehen. Das Aushalten der Grundstimmung ist kein dumpfes und leeres Schwelgen und Hinschmelzen in »Gefühlen«, sondern *Vollzug* der Notwendigkeit des Fragens nach dem Seienden als ihm selbst in seiner Gegend.

Wiederholung

1) Abhebung der Grundstimmung des Erstaunens gegen verwandte Arten des Staunens

Wir besinnen uns auf das Wesen *der* Grundstimmung, die in den Anfang des abendländischen Denkens nötigte, indem sie die Frage, was das Seiende als solches sei, zur Notwendigkeit werden ließ, so zwar, daß sie die Frage nach der ἀλήθεια verwehrte. Diese Grundstimmung ist das *Erstaunen*. Ihr Wesen, die Art ihres Stimmens, soll deutlich werden. Stimmen einer Grundstimmung ist die verwandelnde Versetzung des Menschen in das Seiende und vor dieses. Um aber die Weise des

Stimmens im Er-staunen hinreichend deutlich herauszuheben, wurde versucht, diese Grundstimmung gegen verwandte, aber doch wesentlich verschiedene Arten des Sichwunderns abzuheben. Genannt und in einigen Hinsichten verdeutlicht wurden zuvor das Sichverwundern, das Bewundern und das Bestaunen. Jeweils ergab sich dabei eine verschiedene Stellung des Menschen, sei es, daß er vom Wunderlichen gefangen und in es verloren ist, sei es, daß er sich dem Bewunderten gegenüber frei und ihm in gewisser Weise gleich, wenn nicht gar überlegen stellt, sei es, daß er, sich zurückhaltend, dem Bestaunten sich unterstellt. Durchgängig aber gehört zu diesen Weisen des Sichwunderns, daß jeweils, wenn auch in verschiedener Weise, ein bestimmtes einzelnes Ungewöhnliches aus einem bestimmten Umkreis des Gewöhnlichen abgesetzt und im Sichwundern das Gewöhnliche weg- und auf die Seite gesetzt, zeitweilig verlassen wird. Was ist diesen gegenüber das Er-staunen?

Gerade mit Bezug auf dieses Verhältnis des Ungewöhnlichen und Gewöhnlichen ist die Grundstimmung des Er-staunens als ein ganz anderes am ehesten zu verdeutlichen.

2) Schrittfolge der Kennzeichnung des Er-staunens als Weg zur Notwendigkeit des anfänglichen Fragens

Die Kennzeichnung des Er-staunens wird in dreizehn Punkten versucht. Für das Nachdenken zeigt sich, daß es sich nicht um eine beliebige Aufzählung von herausgegriffenen Eigenschaften des Er-staunens handelt, daß vielmehr in einem bestimmten Aufbau ein Weg zu dem führt, worauf wir uns besinnen: auf die Notwendigkeit des anfänglichen Fragens, welche Notwendigkeit ein Fragen nach der ἀλήθεια verwehrt. Darin liegt aber, daß nur eine entsprechende *Notwendigkeit und Not* zur Frage nach der Wahrheit nötigen und so die Wesensgründung des ursprünglicheren Wesens der Wahrheit vorbe-stimmen kann. Die ersten zehn Punkte der Kennzeichnung des Er-staunens sind durchgesprochen. Im Er-staunen wird nicht gegen ein

Gewöhnliches ein Ungewöhnliches abgesetzt, sondern das Er-staunen versetzt vor das Gewöhnliche selbst als das Ungewöhnlichste. Zugleich ist das Gewöhnliche nicht dieses und jenes und irgendein Bezirk, sondern weil das Er-staunen vor das Gewöhnlichste setzt und dieses in Allem und Jedem sich ständig zeigt, so daß es gerade im voraus übersehen ist, wird Alles in Allem zum Ungewöhnlichsten. So gibt es kein Wohinaus, in das sich das Er-staunen retten könnte, um von da das Ungewöhnlichste zu erklären und so wieder gewöhnlich zu machen. Es gibt aber ebensowenig für das Er-staunen ein Wohinein, aus dem her das Ungewöhnlichste selbst gleichsam aufgelöst und damit nur zerstört werden könnte. Das Er-staunen läßt nicht aus und läßt nicht ein, sondern versetzt vor und in die Ungewöhnlichkeit von Allem in seiner Gewöhnlichkeit. Aber dieses Gewöhnlichste selbst tritt als solches erst heraus in seiner Ungewöhnlichkeit, wenn diese im Er-staunen aufleuchtet. Das Er-staunen versetzt vor Alles in Allem – daß es ist und das ist, was es ist – vor das Seiende als das Seiende. Indem der Mensch dahin versetzt wird, wird er selbst zu dem verwandelt, der, nicht aus und nicht ein wissend, das Seiende als Seiendes in der reinen Anerkenntnis erstmals festzuhalten hat. Dieses Einfachste ist das Größte und ist der alles entscheidende Anfang, in den die Grundstimmung nötig ist. Diese Anerkenntnis des Seienden als des Seienden wird aber allein ausgehalten im Fragen, was das Seiende als solches sei. *Dieses* Fragen ist nicht die Sucht des Erklärens und der Beseitigung des Ungewöhnlichsten, daß das Seiende ist, was es ist. Dieses Fragen ist im Gegenteil das je und je reinere Festhalten des Seienden in seiner Ungewöhnlichkeit und d. h. anfänglich, in seinem reinen Aufgehen, Dastehen, in seiner Unverborgenheit, ἀλήθεια, in dem, was zu dieser unmittelbar gehört, d. h. aus ihr her sich entfaltet. Die Grundstimmung aushalten, heißt, die *Notwendigkeit* solchen Fragens, in die das Nicht-aus-und-ein-Wissen nötig ist, *vollziehen*. Wie aber ist dieser Vollzug als Aushalten der Grundstimmung gemeint?

k) Der Vollzug des Notwendigen: ein Leiden im Sinne der schaffenden Ertragsamkeit für das Unbedingte

Den Vollzug des Notwendigen deuten wir uns zunächst als die einfache Ausführung und Veranstaltung des Geforderten. Wir verstehen dabei »Vollzug« als Leistung und als das Gemächte unserer Machenschaft. Den Vollzug rechnen wir als Aktion unserer eigenen Aktivität zu. Allein, der Vollzug *des* Notwendigen, in das die Not der Grundstimmung nötigt, jenes fragende Er-denken des Seienden als solchen, ist wesentlich ein *Leiden*. Doch wenn wir dieses Wort auch nur nennen, stehen wir sogleich wieder im Umkreis einer geläufigen Mißdeutung. Wir denken christlich-moralisch-psychologisch an das demütige Hinnehmen, das bloße Dulden, das allem Stolz abgesagt hat. Oder aber wir setzen zum mindesten das Leiden gleich mit Tatenlosigkeit und der Tat entgegen. Diese bezeichnet zugleich das Feld des Herrischen, zumal, wenn die Tat noch abgesetzt wird gegen den bloßen Gedanken und das Denken. Aber selbst dann, wenn wir das denkerische Denken in diesen schiefen Gegensatz zur Tat bringen, ist uns das Denken immer noch ein Tun und jedenfalls kein Leiden. Es müßte denn sein, daß hier Leiden etwas anderes meint als das bloße Übersichergehenlassen einer Trübsal. Allerdings – Leiden meint hier Aufsichnehmen und zum Austrag Bringen dessen, was den Menschen überwächst und ihn so verwandelt und damit immer ertragssamer macht für das, was er fassen soll, wenn er das Seiende als solches im Ganzen fassen muß. Der Vollzug des Notwendigen ist hier ein Leiden im Sinne solcher schaffenden Ertragsamkeit für das Unbedingte. Dieses Leiden steht jenseits der gewöhnlichen Aktivität und Passivität.

Vielleicht dürfen wir im Sinne dieses wesentlichen Leidens ein »Bruchstück« aus *Hölderlins* später Hymnendichtung deuten; vielleicht, weil wohl dieses Bruchstück noch Tieferes meint, dem wir nicht gewachsen sind¹. v. *Hellingrath* weist dieses

¹ Hölderlin, Bruchstücke und Entwürfe Nr. 14. In: Hölderlin. Sämtliche

Bruchstück jenem größeren Bruchstück zu, das er überschrieben hat »Aus dem Motivkreis der Titanen«². Es gehört gewiß dahin, aber nicht, weil es dazu einen besonderen Bezug hätte, sondern weil in dem anzuführenden Bruchstück etwas genannt wird, was eine, wenn nicht sogar die wesentliche Bestimmung des ganzen Bereiches der späten Hymnendichtung ausmacht.

Die Verse lauten:

Denn über der Erde wandeln
Gewaltige Mächte,
Und es ergreiffet ihr Schicksaal
Den der es leidet und zusieht,
Und ergreift den Völkern das Herz.

Denn alles fassen muß
Ein Halbgott oder
Ein Mensch, dem Leiden nach,
Indem er höret, allein, oder selber
Verwandelt wird, fernahnend die Rosse des Herrn,

Unter Verzicht auf jede Auslegung sei nur ein Hinweis auf den Zusammenhang gegeben. *Hölderlin* sagt: alles fassen muß – dem Leiden nach – allein ein Halbgott oder ein Mensch. Und das Leiden ist ein Doppeltes: das Hören, Zusehen, das Vernehmen und das Sichverwandelnlassen, in welchem Leiden sich öffnet die ferne Ahnung der Rosse des Herrn, der Ankunft des Gottes. Das Leiden – ein Vernehmen oder Verwandeltwerden; wesentlich ist die hörende Zuwendung und in eins mit ihr die Bereitschaft zum Übergang in ein anderes Seyn³. Im Hören werfen wir uns uns ausbreitend weite Strecken weit aus uns hinaus, dieses aber so, daß wir dem Gehörten uns fügend es zurück-

Werke. Hg. N. v. Hellingrath. Bd. IV. 2. Aufl. Berlin 1923. S. 247 f., Vers 18-27.

² Hölderlin, Aus dem Motivkreis der Titanen. a.a.O., S. 215-218.

³ Zu »Leiden« und »Leiden des Gottes« vgl. Schluß von »Wie wenn am Feiertage ...«. a.a.O., S. 151 ff.

nehmen in die Sammlung unseres Wesens. Das Ver-nehmen ist Leiden im Sinne der zugleich ausbreitsamsten und innigsten Leidenschaft. Alles Fassen bemißt sich nach dem Maß der Kraft zu solchem Leiden.

Das Fassen geschieht allein dem Leiden nach. Darin liegt für *Hölderlin* vor allem: die Freiheit von allem Verzwungenen und Verzwingen und Errechnen, von allem Verkennen der Zeit, des Augenblicks, wann es die Zeit ist. Denn wie sollte anders als im Sinne jenes wesentlichen Leidens Einer fern ahnen den Gott, wo doch vom Gott gilt:

Denn es hasset
Der sinnende Gott
Unzeitiges Wachstum⁴.

Nach dem, was früher kurz über *Hölderlin* im Zusammenhang der Aufgabe der Besinnung auf den Anfang gesagt wurde, ist es freilich kein Zufall, daß wir zur Erläuterung dessen, was wir mit »Leiden« als der wesentlichen Vollzugsart des Notwendigen meinen, auf den Dichter hinweisen.

1) Die τέχνη als Grundhaltung zur φύσις, in der sich die Bewahrung des Er-staunlichen (der Seiendheit des Seienden) entfaltet und festlegt. Die τέχνη hält das Walten der φύσις in der Unverborgenheit

Das Aushalten der nötigen Grundstimmung ist als Vollzug der Notwendigkeit ein Leiden in dem angezeigten Sinne, und das ist das Wesen des *denkerischen Fragens*. In solchem Leiden wird dem zu Fassenden entsprochen, indem der Fassende ihm gemäß sich verwandelt. Ihm gemäß – das will sagen: Das zu Fassende, hier das Seiende als solches in seiner Seiendheit, zwingt den Fassenden in eine Grundstellung, kraft derer die reine Anerkenntnis der Unverborgenheit des Seienden sich ent-

⁴ a.a.O., S. 218.

falten kann. Der Fassende und Vernehmende muß dem zu Fassenden so gemäß werden, daß dieses, das Seiende selbst, gefaßt, aber so gefaßt ist, daß es dadurch gerade zu seinem eigenen Wesen entlassen wird, um in sich selbst zu walten und deshalb auch den Menschen zu durchwalten. Das Seiende, das die Griechen φύσις nennen, muß in der ἀλήθεια stehen. Damit rühren wir nur wieder an jenes Verborgenste: daß das Fassen ein Leiden ist.

Und wie anders sollen wir auch verstehen, inwiefern die beiden größten und bekanntesten Denker der griechischen Frühzeit, *Heraklit* und *Parmenides*, in ihren Grundstellungen zusammengehören. Wenn *Heraklit* sagt: das Seiende ist das im λόγος – in der vorgreifenden Gesammeltheit – Eine und Einzige, und wenn *Parmenides* lehrt: das Seiende ist das im νοεῖν – im Vernehmen – Vernommene, so liegt im *vernehmenden* Vorgriff der Sammlung angezeigt: das Fassen, das ein Leiden ist als ein Verwandeltwerden des Menschen.

Das ursprüngliche Gemäßwerden ist deshalb gerade nicht eine Angleichung in dem Sinne, daß der Mensch einfach φύσις sei, sondern im Gegenteil ein sich Unterscheiden, aber ein gemäßes, d. i. ein solches, das sein Maß, die φύσις, festhält und demgemäß sich verhält und das Verhalten einrichtet. Wenn anders der Mensch gerade nicht das Seiende im Ganzen selbst ist, wohl aber der in das Inmitten des Seienden Versetzte als der Bewahrer seiner Unverborgenheit, dann kann sich dieses Vernehmen und Bewahren nicht wieder als φύσις bestimmen, sondern es muß das der φύσις gemäße, sie freigebende und doch fassende Andere sein.

Und was ist das? Welches ist die Grundhaltung, in der sich die Bewahrung des Erstaunlichen, der Seiendheit des Seienden, entfaltet und zugleich aber auch festlegt? Wir haben es in dem zu suchen, was die Griechen die τέχνη nennen. Von diesem griechischen Wort müssen wir aber das heute gebräuchliche und sprachlich davon abgeleitete Wort »Technik« und alle Bedeutungszusammenhänge, die der Name »Technik« denkt,

fernhalten. Allerdings – daß es zur neuzeitlichen und modernen Technik kommen konnte und mußte, ist im Anfang gegründet und durch das unumgängliche Nichtfesthaltenkönnen des Anfangs begründet. Damit ist gesagt: Die heutige Technik – nämlich als eine Form der »totalen Mobilmachung« (*Ernst Jünger*) – ist nur zu begreifen aus dem Anfang der abendländischen Grundstellung zum Seienden als solchem im Ganzen, gesetzt, daß wir ein »metaphysisches« Begreifen anstreben und uns nicht damit begnügen, die Technik in die politische Zwecksetzung einzuordnen.

τέχνη meint nicht »Technik« im Sinne der maschinenhaften Einrichtung des Seienden, meint auch nicht Kunst im Sinne der bloßen Fertigkeit und Geschicklichkeit in irgendeinem Verfahren und Hantieren. τέχνη meint ein Erkennen – das Sichauskennen im Vorgehen gegen das Seiende (und in der Begegnung mit dem Seienden), d. h. gegen die φύσις. Es ist hier freilich nicht möglich und auch nicht nötig, auf die Bedeutungsschwankungen des Wortes τέχνη einzugehen, die nicht zufällig sind. Wir haben nur zu bedenken, daß dieses Wort noch und gerade bei *Platon* zeitweilig die Rolle übernimmt, das Erkennen schlechthin, und das meint den vernehmenden Bezug zum Seienden als solchem, zu bezeichnen. Darin bekundet sich aber, daß jetzt dieses Vernehmen des Seienden in seiner Unverborgenheit kein bloßes Angaffen ist, daß sich das Er-staunen vielmehr in einem Vorgehen gegen das Seiende vollzieht, aber so, daß dieses selbst gerade zum Erscheinen kommt. Denn dieses besagt τέχνη: das von sich her aufgehende Seiende in dem fassen, als was es sich zeigt, in seinem Aussehen, εἶδος, ἰδέα, um diesem gemäß das Seiende selbst zu pflegen und wachsen zu lassen bzw. durch Herstellung und Aufstellung von Entsprechendem innerhalb des Seienden im Ganzen sich einzurichten. Die τέχνη ist die Weise des Vorgehens gegen die φύσις, aber hier noch nicht, um sie zu überwältigen und auszunutzen, und vor allem nicht, um Nutzung und Berechnung zum Grundsatz zu machen, sondern umgekehrt, um das Walten der φύσις in

der Unverborgenheit zu halten. Wir müssen daher sagen: Weil in der Grundstimmung des Er-staunens die reine Anerkenntnis des Seienden als solchen, das Vernehmen der φύσις in ihrer ἀλήθεια, die stimmende Not ist, deshalb wird die τέχνη und ihr Vollzug als das ganz Andere der φύσις zur Notwendigkeit – das ganz Andere, das der φύσις am wesentlichsten zugehört.

m) Die im Vollzug der Grundstimmung des Er-staunens selbst liegende Gefahr ihrer Verstörung. Die τέχνη als Boden für die Umbildung der ἀλήθεια in die ὁμοίωσις. Der Verlust der Grundstimmung und das Ausbleiben der ursprünglichen
Not und Notwendigkeit

Diese Grundhaltung zur φύσις, die τέχνη, als Vollzug der Notwendigkeit der Not des Er-staunens ist nun aber zugleich der Boden, auf dem sich die ὁμοίωσις, die Umbildung der ἀλήθεια als Unverborgenheit in die Richtigkeit, zur Geltung bringt. Mit anderen Worten, im Vollzug der Grundstimmung selbst liegt die Gefahr ihrer Verstörung und Zerstörung. Denn im Wesen der von der φύσις selbst geforderten τέχνη als des vorgehenden und einrichtenden Waltenlassens der Unverborgenheit des Seienden liegt die Möglichkeit des *Eigenmächtigen*, der losgebundenen Zwecksetzung und damit des Heraustretens aus der Notwendigkeit der anfänglichen Not.

Geschieht dies, dann tritt an die Stelle der Grundstimmung des Er-staunens die Gier des Kennenlernens und des Berechnenkönnens. Die Philosophie selbst wird jetzt eine Veranstaltung unter anderen, sie wird einem Zweck unterstellt, der um so verfänglicher ist, je höher er gerückt bleibt – wie z. B. die παιδεία Platons, welches Wort wir nur schlecht mit »Erziehung« übersetzen. Selbst dieses, daß in Platons »Staat« die »Philosophen« zu den βασιλεῖς, den obersten Herrschern, bestimmt werden, ist schon die wesentliche Herabsetzung der Philosophie. Indem das Fassen des Seienden, die Anerkenntnis seiner in seiner Unverborgenheit, sich zur τέχνη entfaltet, wer-

den unvermeidlich und mehr und mehr die in solchem Fassen in den Blick gebrachten Anblicke des Seienden, die »Ideen«, zu dem allein Maßgebenden. Das Fassen wird zu einem Sichauskennen in den Ideen, und das fordert die ständige Angleichung an diese. Im Grunde aber ist es ein tieferer und verborgener Vorgang – der Verlust der Grundstimmung, das Ausbleiben der ursprünglichen Not und Notwendigkeit –, ein Vorgang, mit dem der Verlust des ursprünglichen Wesens der ἀλήθεια zusammengeht.

So birgt der Anfang in sich selbst die unumgängliche Notwendigkeit, daß er, indem er sich entfaltet, seine Ursprünglichkeit aufgeben muß. Das spricht nicht *gegen* die Größe des Anfangs, sondern *für* sie. Denn, wäre das Große jemals groß, wenn es nicht die Gefahr des Stürzens zu bestehen hätte und geschichtlich in seiner Folge ihr erliegen müßte, nur um in seiner erstmaligen Einzigkeit um so leuchtender zu bleiben? Im Anfang hält sich das Fragen nach dem Seienden in der Helle der ἀλήθεια als des Grundcharakters des Seienden. Die ἀλήθεια selbst jedoch bleibt notwendig unbefragt. Aber das Aushalten der Anfangsstellung im Sinne der τέχνη führt zu einem Abfall vom Anfang. Das Seiende wird, überspitzt gesagt, zum Gegenstand des nach diesem sich richtenden Vorstellens. Jetzt wird auch nach der ἀλήθεια gefragt, aber nunmehr aus dem Gesichtskreis der τέχνη, und die ἀλήθεια wird zur *Richtigkeit* des Vorstellens und Vorgehens.

§ 39. Die Not der Notlosigkeit. Wahrheit als Richtigkeit und die Philosophie (die Wahrheitsfrage) ohne Not und Notwendigkeit

Seitdem die Wahrheit zur Richtigkeit geworden ist und seitdem diese Wesensbestimmung der Wahrheit in mannigfachen Abwandlungen zur allein noch bekannten und maßgebenden wurde, seitdem fehlt der Philosophie jene ursprünglichste Not

und Notwendigkeit des Anfangs. Die Philosophie wurde, nachdem sie zeitweise die Dienstmagd der Theologie gewesen, zu einer Freigelassenen in jenem freien Bereich der Entfaltung der sich auf sich selbst stellenden menschlichen Fähigkeiten, deren Vollzug sich das schafft, pflegt und anbaut, was man seitdem »Kultur« nennt. Die Philosophie ist eine freie Entfaltung *einer* menschlichen Fähigkeit, des Denkens, und so ein Gut der Kultur unter anderen Gütern. Sie wurde langsam das, was die neuere Zeit unter dem Begriff eines »Kulturfaktors« zusammenfaßt, ein Begriff, aus dem jeder, der Ohren hat zu hören, das Berechnende und Machenschaftliche heraushören muß, was das Sein des Menschen inmitten des Seienden im voraus bestimmt. Und schließlich wurde, je mehr im 19. Jahrhundert die Kultur zum Gegenstand der *Kulturpolitik* werden mußte, die Philosophie zur »Kuriosität« oder, was dasselbe bedeutet: das Wesen der Wahrheit ist inzwischen das Fragloseste geworden und damit das Gleichgültigste. Daß in allen sogenannten Kulturländern des Abendlandes und des Ostens weiterhin an den höheren und hohen Schulen Professoren »Philosophie« lehren, spricht nicht gegen diesen Zustand der Philosophie und der Wahrheitsfrage, weil es ihn überhaupt nicht berührt.

Nun gibt es heute überall Schwärmer und sentimentale Menschen genug, die diesen Zustand der Philosophie bedauern und sich damit als Verteidiger des bedrohten Geistes aufspielen. Aber was sie möchten, ist doch nur, daß die Philosophie wieder ein *mehr* geschätztes Kulturgut werde. Diese Besorgnis um die Philosophie ist ein bloßes Zurückwollen in die Geruhsamkeit eines Bisherigen, und sie ist aufs Ganze und Wesentliche gesehen verderblicher als jede Mißachtung und Verleugnung der Philosophie. Denn diese rückwärtsdenkende Besorgnis führt in die Irre, in die Verkennung des Augenblicks der abendländischen Geschichte.

Was heißt dies, daß die Philosophie zur Kuriosität geworden und daß das *Wesen* der Wahrheit das Fraglose ist und die Frage darnach ohne Notwendigkeit? Daß die Philosophie im

Ende ihres ersten Anfangs steht, in dem Zustand, der dem Anfang entspricht – wenn auch nur als *Endzustand*. Einstmals war die Philosophie das Befremdlichste und Seltenste und Einzige – jetzt ist sie dasselbe, aber nur noch in der Form der Kuriosität. Einstmals war im Anfang des abendländischen Denkens die Wahrheit das Ungefragte, außer der Frage Stehende, aber dieses kraft der höchsten Not und Notwendigkeit des Fragens nach dem Seienden – jetzt ist das Wesen der Wahrheit auch das Ungefragte und Fragloseste, aber nur noch als das Gleichgültigste innerhalb des Zeitalters der völligen Fraglosigkeit im Wesentlichen. Die Wahrheitsfrage ist ohne Notwendigkeit. Das ist eine wesentliche Erkenntnis, die nur einer wirklichen Besinnung aufgeht. Diese Erkenntnis, das Ernstmachen mit der Lage der Philosophie, ist allein entscheidend. Die Besorgnis um die Philosophie als Kulturgut kann ruhig sich selbst überlassen bleiben.

Die Wahrheitsfrage ist ohne Notwendigkeit. Das besagt aber nach der vollzogenen Besinnung auf den Anfang: Die Wahrheitsfrage ist ohne Not; die Grundstimmung bleibt aus und versagt sich, die den Menschen wieder anfänglich in das Seiende im Ganzen versetzen müßte.

Bleibt die Not aus – oder ist der heutige Mensch schon so behext durch die Machenschaften und so fortgerissen durch seine Erlebnisse, daß er der Not nicht mehr gewachsen ist, wenn anders die wesentliche Not keine Kläglichkeit, der wir nur abgünstig gesonnen sein könnten, sondern das Größte ist?

Wie, wenn dieses, daß wir ohne Not sind, wie, wenn diese Notlosigkeit unsere – die uns noch verweigerte Not wäre? *Die Not der Notlosigkeit?*

Aber mit dieser Frage, die nichts sagen und alles eher verschweigen soll, kommen wir an die Stelle unserer größten Gefahr: daß wir als Heutige diese Not, kaum daß sie genannt ist, ins Gerede bringen und sie uns gar als ein »Erlebnis« auf- und einreden, ohne jemals von ihr genötigt zu sein, geschweige denn ihre Notwendigkeit zu vollziehen. Um dieser Gefahr an

dieser Stelle zu begegnen, bedurfte es der Besinnung auf die Notwendigkeit des Anfangs des abendländischen Denkens, in dessen Ende wir stehen.

§ 40. Die Seinsverlassenheit des Seienden als der verhüllte Grund der noch verhüllten Grundstimmung. Das Nötigen dieser Grundstimmung in eine andere Notwendigkeit eines anderen Fragens und Anfangens

Aus dieser Besinnung wissen wir jetzt: Jene wesentliche Not, die als Grundstimmung in das anfängliche Fragen nötigte, war eine solche, die aus dem Seienden im Ganzen selbst entsprang, sofern das Seiende in seiner Seiendheit zur Anerkenntnis kommen und in seiner Wahrheit bewahrt werden mußte. Wenn für uns nichts Geringeres auf dem Spiel steht, als den Übergang vom Ende des ersten Anfangs in den anderen Anfang vorzubereiten, dann muß die Not, die uns in diese Notwendigkeit nötigt, wieder und *nur* aus dem Seienden im Ganzen kommen, sofern es hinsichtlich seines Seins zur Frage wird.

Damit ist aber schon gesagt, daß allein schon aufgrund des Wandels des Wesens der Wahrheit zur Richtigkeit *unsere* Grundstellung zum Seienden nicht mehr und niemals mehr die des ersten Anfangs ist, obzwar sie von ihm her im Gegenstoß bestimmt bleibt. Deshalb kann auch die Grundstimmung nicht mehr die jenes Er-staunens sein, in dem erstmals das Seiende als solches hinsichtlich seines Seins als das Ungewöhnlichste aufbrach. Wie weit ab wir von der Möglichkeit stehen, jemals noch von jener Grundstimmung des Anfangs in das Seiende versetzt zu werden, ist leicht daran zu ermessen, daß uns heute und seit Jahrhunderten das *Sein des Seienden*, was den Griechen das Erstaunlichste war, als das Selbstverständlichste alles Selbstverständlichen gilt, das Geläufigste, was jedermann jederzeit kennt. Denn wer sollte nicht wissen, was er meint, wenn er sagt: der Stein *ist*; der Himmel *ist* bedeckt?

Allein, vielleicht spricht sich darin etwas aus, dessen Gehalt und Tragweite wir noch gar nicht ahnen, nämlich daß wir uns um das Seiende bemühen als den Gegenstand aller Machenschaft und des Erlebens und dabei des Seins des Seienden gar nicht achten. Das Seyn ist wegen seiner Selbstverständlichkeit wie etwas Vergessenes. Die *Seinsvergessenheit* beherrscht uns, oder, was dasselbe meint, die Philosophie als das Fragen nach dem Seienden als solchem ist jetzt notwendig eine Kuriosität. Die Seinsvergessenheit herrscht, d. h. sie bestimmt unser Verhältnis zum Seienden, so daß selbst das Seiende, daß es ist und was es ist, uns gleichgültig bleibt – fast als ob das Seiende vom Sein verlassen sei und wir dessen nicht achten und seiner um so weniger achten, je größer der verfängliche Lärm um die »Metaphysik« und die »Ontologie« wird. Denn damit will man nur zurück in vertrautes Bisheriges, statt in die Zukunft zu bauen, auch ohne sie zu sehen.

Das Seiende *ist*, aber das Sein des Seienden und die Wahrheit des Seyns und damit das Seyn der Wahrheit ist ihm *verweigert*. Das Seiende *ist* und bleibt doch vom Seyn verlassen und sich selbst überlassen, um so nur Gegenstand der Machenschaft zu sein. Alle Ziele über den Menschen und die Völker hinaus sind weg, und vor allem, es fehlt die schaffende Macht, etwas über sich hinaus zu schaffen. Das Zeitalter der höchsten Seinsverlassenheit des Seienden ist das Zeitalter der völligen Fraglosigkeit des Seyns.

Wie aber, wenn diese Seinsverlassenheit des Seienden ein *Ereignis* wäre, das aus dem Seienden im Ganzen kommt, doch so, daß gerade dieses Ereignis am wenigsten sichtbar und erfahrbare wird, weil es am besten verborgen und versteckt ist, da ja der Fortschritt aller Machenschaft und die Selbstgewißheit alles Erlebens sich so nahe an der Wirklichkeit und am Leben wissen, daß eine größere Nähe kaum vorstellbar ist? Wie, wenn die Seinsverlassenheit des Seienden der *verborgenste und eigentlichste Grund* und das *Wesen* dessen wäre, was *Nietzsche* als »Nihilismus« erstmals erkannte und von der »Moral«, vom

»Ideal« her platonisch-schopenhauerisch deutete, aber noch nicht *metaphysisch* begriff? (Nicht metaphysisch will sagen: noch nicht aus dem Grundgeschehen des anfänglichen Fragens der Leitfrage der abendländischen Philosophie und somit noch nicht aus dem, was erst ursprünglich in den Bereich der eigentlichen wieder anfangenden Überwindung des Nihilismus vorausweist.) Wie, wenn die Seinsverlassenheit des Seienden, daß das Seiende noch »ist« und doch das Sein und dessen Wahrheit dem Seienden und somit dem Menschen verweigert bleibt (die Verweigerung aber selbst als Wesen des Seyns), wie, wenn dieses aus dem Ganzen des Seienden kommende Ereignis der verhüllte Grund der *noch verhüllten* Grundstimmung wäre, die uns in eine andere Notwendigkeit eines *anderen* ursprünglichen Fragens und Anfangens nötigte? Wie, wenn die Seinsverlassenheit des Seienden zusammenginge mit jener *Not*, daß uns das Wesen der Wahrheit und die Frage nach ihr noch *keine* Notwendigkeit ist? Wie, wenn die Not der Notlosigkeit und, ihrer verborgenen Herrschaft zufolge, das Zeitalter der völligen Fraglosigkeit ihren Grund hätten in der Seinsverlassenheit des Seienden?

Durch diese Besinnung müssen wir hindurch, um die Besinnung auf den ersten Anfang *das* werden zu lassen, was sie ist: der Stoß in den Übergang. Aber vielleicht zeigt uns gerade diese Besinnung, gesetzt, daß wir sie lange genug und vor allem gerüstet und wissend genug vollziehen, wie wenig wir noch dem gewachsen sind, ja auch nur dessen gewärtig sind, von der Grundstimmung getroffen zu werden, die der Not der Notlosigkeit, der Seinsverlassenheit des Seienden zugehört. Wir werden ihr auch nicht gewachsen sein, solange wir uns nicht dafür vorbereiten, sondern in die Meinung flüchten, die metaphysisch-geschichtliche Besinnung lähme und gefährde das Handeln, während sie doch der eigentliche Anfang des Künftigen ist. Denn in der Besinnung kommen und bleiben die großen Ahnungen. Freilich, durch solche Besinnung gelangen wir in die ganze Zweideutigkeit, die einem geschichtlichen Übergang

eignet: daß wir in ein Künftiges gestoßen werden, aber noch nicht mächtig geworden sind, den Stoß schaffend aufzufangen und in die Gestaltung des Künftigen überzuleiten, d. h. dasjenige vorzubereiten, wodurch allein ein Anfang anfängt, den Sprung in das andere Wissen.

*§ 41. Die uns aufbehaltene Notwendigkeit: die Offenheit als
Lichtung des Sichverbergens auf ihren Grund bringen –
das Fragen nach dem Wesen des Menschen als des
Wächters der Wahrheit des Seyns*

Für die Wahrheitsfrage bedeutet dies: Unsere Erörterung bleibt ohne Ergebnis. Wir warten, weil unentwegt aus dem Gesichtskreis des Heutigen und Gestrigen rechnend, immer noch darauf, daß uns jetzt gesagt werde, was das Wesen der Wahrheit sei. Wir warten um so mehr darauf, als doch die Erörterung begann mit jenem kritischen Hinweis auf die der Richtigkeit zugrundeliegende Offenheit, die das Fragwürdigste genannt wurde.

Unsere Erörterung ist allerdings ergebnislos, solange wir, alles sonst Gesagte überhörend, nur auf die »neue« Angabe des Wesens der Wahrheit rechnen und dabei feststellen, daß wir nicht auf unsere Rechnung gekommen sind.

Was aber ging vor sich? Die Erörterungen wurden betitelt: »Grundsätzliches zur *Wahrheitsfrage*« – eine Besinnung auf das Fragen dieser Frage. Als bald bewegten wir uns mehr und mehr und dann ausschließlich in einer geschichtlichen Besinnung auf den Anfang des abendländischen Denkens, darauf, wie hier erstmals das Wesen der Wahrheit als der Grundcharakter des Seienden selbst aufleuchtete, darauf, welche Not und Grundstimmung in welche Notwendigkeit des Fragens nötigte. Schließlich sprang die Besinnung über auf *unsere* Not. Sprang die Besinnung nur zum Schluß dahin über, oder galt sie nicht ständig uns und *nur* uns selbst?

Das »Ergebnis« dieser Erörterungen – wenn wir überhaupt davon reden wollen – besteht, sofern es besteht, gerade darin, daß wir das Rechnen auf eine neue Lehre aufgeben und zuerst wissen und fragen lernen, welche geschichtlichen Ausmaße und inneren Voraussetzungen die Wahrheitsfrage in sich birgt. Weil die Wahrheitsfrage die Vorfrage für das künftige Denken ist, bestimmt sie selbst erst den Bereich und die Art und die Stimmung des künftigen Wissens. Deshalb ist das Erste, was wir zu leisten haben, daß wir uns in den Stand setzen, die Erörterung der Wahrheitsfrage nicht wieder in die gewohnten Bezirke der bisherigen Lehren und Theorien und Systeme einzufügen.

Das Ergebnis dieser »grundsätzlichen« Erörterungen besteht, wenn es bestehen sollte, in einer *Verwandlung* der Blickrichtung, der Maßstäbe und der Ansprüche – eine Verwandlung, die zugleich nichts anderes ist als der *Einsprung* in eine ursprünglichere und einfachere Bahn wesentlicher Geschehnisse der Geschichte des abendländischen Denkens, welche Geschichte wir *selbst sind*. Erst wenn wir diese Verwandlung unserer Denkhaltung durch die geschichtliche Besinnung durchgemacht haben, werden wir in einem günstigen Augenblick ahnen, daß nun doch in unseren Erörterungen schon vom *anderen Wesen der Wahrheit*, ja vielleicht sogar *nur* von diesem die Rede war. Denn wären wir dahin nicht schon vorgedrungen, wie anders vermöchten wir etwas vom ersten Anfang zu wissen, der sich im äußersten Falle nur dem zu wissen gibt, was im entferntesten seinesgleichen und d. h. hier das ganz Andere ist.

Freilich war es nur ein Hinweis darauf, daß die seit langem gültige Bestimmung des Wesens der Wahrheit als Richtigkeit der Aussage ein Ungegründetes zugrunde liegen hat: die Offenheit des Seienden. Gewiß war es nur ein Hindeuten auf die ἀλήθεια, die Unverborgenheit des Seienden, die, wie sich zeigte, weniger vom Wesen der Wahrheit sagt als vom Wesen des Seienden. Aber wie sollte nicht in der ἀλήθεια ein Vorklang jener Offenheit liegen, ohne doch mit ihr dasselbe zu sein? Denn die Offenheit, die wir meinen, kann nicht mehr als Cha-

rakter des vor und um uns aufstehenden Seienden erfahren werden; ganz zu schweigen davon, daß uns die einzigartige Erfahrung der Griechen als möglicher Grund unserer künftigen Geschichte versagt bleibt, und zwar durch *die* Geschichte, die zwischen den Griechen und uns liegt.

Aber vielleicht ist uns ein Anderes als Notwendigkeit aufbehalten: die *Offenheit* selbst, in dem, als was sie west und wie sie west, *auf ihren Grund zu bringen*. Die Offenheit ist dann *nicht mehr* der in einfacher Anerkenntnis übernommene Grundcharakter der φύσις, der es der τέχνη ermöglicht, das Seiende als solches zu fassen. Die Offenheit ist auch *nicht nur* die Bedingung der Möglichkeit der Richtigkeit der Aussage. Als solche Bedingung erscheint sie nur zunächst und vordergründig im Gesichtskreis des kritischen Rückganges von der Richtigkeit her. Dies aber kann nach dem, was wir über die Notwendigkeit der Wahrheitsfrage erfahren haben, nicht der ursprüngliche Zugang zum Wesen der Wahrheit sein. Dieser muß aus der Not, unserer Not kommen – aus der Seins-Verlassenheit des Seienden – indem wir Ernst machen damit, daß das Sein sich dem Seienden entzieht, wodurch das Seiende zum bloßen Gegenstand der Machenschaft und des Erlebens herabfällt. Wie, wenn dieser Entzug selbst zum Wesen des Seyns gehörte? Wie, wenn dieses die noch nicht erkannte und von ihr auch nie zu erfahrende und aussprechbare Wahrheit der ganzen abendländischen Metaphysik wäre: daß das Seyn in seinem Wesen das Sichverbergen ist? Wie, wenn die Offenheit zuerst dieses wäre: die *Lichtung* inmitten des Seienden, in welcher *Lichtung* das *Sichverbergen des Seyns* offenbar werden soll? Wie immer es mit der »Beantwortung« dieser Fragen stehen mag, die Frage nach der Wahrheit ist keine Frage, die wir von uns aus und auf uns zu als die unbeteiligten Beobachter ausmachen könnten. Sie ist vielmehr jene, die sich eines Tages als die Frage verrät, wer wir selbst sind.

Im Rückentwurf des Anfangs des abendländischen Denkens sagten wir, der Mensch werde anfänglich zum Wahrer der Un-

verborgenheit des Seienden be-stimmt. Im Fortgang vom Anfang weg wurde der Mensch zum animal rationale. Im Übergang aus dem ersten Ende des abendländischen Denkens zu seinem anderen Anfang wird in einer *noch höheren* Notwendigkeit mit dem Vollzug der Wahrheitsfrage die Frage, wer wir sind, gefragt werden müssen. Diese Frage wird in die Richtung der Möglichkeit weisen, ob gar der Mensch nicht nur der Wähler des unverborgenen Seienden sei, sondern der *Wächter der Offenheit des Seyns*. Erst wenn wir wissen, daß wir noch nicht wissen, wer wir sind, gründen wir den *einzigen* Grund, der die *Zukunft* eines einfachen, wesentlichen Daseins des geschichtlichen Menschen aus sich zu entlassen vermag.

Dieser Grund ist das Wesen der Wahrheit. Dieses Wesen muß im Übergang zum anderen Anfang denkerisch vorbereitet werden. Anders als im ersten Anfang ist künftig das Verhältnis der Mächte, die zuerst die Wahrheit gründen, der Dichtung – und somit der Kunst überhaupt – und des Denkens. Nicht die Dichtung ist das erste, sondern *Wegbereiter* muß im Übergang das *Denken* sein. Die Kunst aber ist künftig – oder sie ist gar nicht mehr – das Ins-Werk-setzen der Wahrheit – *eine* wesentliche Gründung des Wesens der Wahrheit. Nach diesem höchsten Maß ist Jegliches zu messen, was als Kunst auftreten möchte – als der Weg, die Wahrheit *seiend* werden zu lassen in jenem Seienden, das als *Werk* den Menschen in die Innigkeit des Seyns entzückt, indem es ihn aus der Leuchte des Unverhüllten berückt und so zum Wächter der Wahrheit des Seyns stimmt und bestimmt.

ANHANG

DIE WAHRHEITSFRAGE

- I. Grundsätzliches über die Wahrheitsfrage.
- II. Der Vorsprung in die Wesung der Wahrheit.
- III. Die Erinnerung an das erste Aufleuchten des Wesens der Wahrheit, der ἀλήθεια (Unverborgenheit) als Grundcharakter des Seienden. (Die Geschichte des Aufleuchtens und Verlöschens von *Anaximander* bis *Aristoteles*).
- IV. Die Frage nach der Wahrheit als Entfaltung der Wesung des Seyns, das sich die Lichtung des Inmitten des Seienden er-eignet.
- V. Die Frage nach der Wahrheit als die Gründung des Da-seins.
- VI. Die Wesung der Wahrheit als Wahrheit des Seyns im Abgrund.
- VII. Der Ab-grund als der Zeit-Spiel-Raum.
(Raum und Zeit in der bisherigen, durch die Metaphysik und ihre Leitfrage bestimmten Auslegung).
- VIII. Der Abgrund und der Streit. (Da-sein: Erde und Welt).
- IX. Die Wahrheit und ihre Bergung im Seienden als Wiederbringung des Seienden in das Seyn.
- X. Die volle Wesung der Wahrheit und der Einbezug der Richtigkeit.

Vorblick in den Zusammenhang, in den die Erörterung von I. gehört:

In I. kann immer nur vom *Da-sein* geschwiegen werden, weil in ihm *als* dem vom Seyn Ereigneten der Grund der Wahrheit sich gründet, so daß er zum Abgrund wird.

Das *Da-sein* kann aber hier nicht einmal genannt werden, weil es sogleich gegenständlich gedeutet würde und die Bestimmung des Wesens der Wahrheit nur zu einer »neuen« Theorie herabgesetzt werden könnte. Stattdessen wird versucht, die

Notwendigkeit der Wahrheitsfrage aus ihrem notwendigen Ungefragtsein im ersten Anfang sichtbar zu machen. Dieses aber führt in die Frage nach der anfänglichen Not und ihrer Grundstimmung. All dieses kann jedoch nur gesagt werden, wenn schon und wenn stets das Da-sein gemeint ist als die Gründung der Lichtung für das Sichverbergen.

Gleichwohl bleibt alles mißdeutbar ins *Erlebnismäßige*. Die *denkerische* Besinnung auf das Wesen der Wahrheit als die Lichtung des Seyns kann nur – muß aber auch zuerst – *vorbereiten*.

Der Umsturz kann nur durch eine vom fernsten Gott ernötigte Kunst vollbracht werden, wenn anders die Kunst ist: das *Ins-Werk*-setzen der Wahrheit.

AUS DEM ERSTEN ENTWURF

I. Grundsätzliches über die Wahrheitsfrage

1. Das Nötigen der Not der Seinsverlassenheit im Erschrecken als der Grundstimmung des anderen Anfangs

Es verwandelt sich in die bloße Neugier innerhalb des allen Zugänglichen. Die Philosophie wird noch »betrieben«, weil sie vormals angeblich zu den Kulturgütern gehörte und die Pflege der »Kultur« vermeintlich die Barbarei verhindert. Das anfänglich fragende Wissen und Standhalten vor dem Verborgenen wird zur Beherrschung von allem, da alles selbstverständlich geworden ist. Jene erste Helle des Erstaunens, die nur das Dunkle wußte, wird zur durchschnittlichen, jedermann verfügbaren und genügenden Durchsichtigkeit alles Kennens und Könnens von allem.

Daß Seiendes ist, ist keiner Frage, ja keiner Rede mehr wert. Was das Seiende ist, nämlich seiend, das zu sagen gilt als nichtssagend. Und was »Sein« bedeutet, weiß jedermann, zumal es die »generellste« und leerste Bestimmung von allem ist. In diese Öde des Gleichgültigsten hat sich das anfänglich höchste Erstaunen Erzeugende verloren – und daß stellenweise noch Philosophiegelehrsamkeit emsig betrieben wird, spricht nicht gegen diese Verlorenheit, sondern dafür.

Nur wenige sind noch, die im Verlauf dieser Geschichte der Entmachtung des Anfangs wach bleiben und ahnen, was sich da begibt. Sofern sie noch zum Fragen genötigt sind, muß sich die nötigende Not in der Gestalt ihrer Nötigung wandeln, aber auch unbestimmter bleiben, da die Einzigkeit des ersten Erstaunens verloren ging und schon die Überlieferung des inzwischen Gefragten und Gedachten sich dazwischendrängte. Wel-

che Not nötigte *Kant* zur »Kritik«, welche Not nötigte *Hegel* zum System des absoluten Wissens? Erst nachdem auch dieses Fragen verlassen und alles der berechnenden Erfahrung überlassen wurde und langsam und zuweilen so etwas aufleuchtete wie eine drohende Ziel- und Sinnlosigkeit alles Seienden, erst als der Versuch gewagt wurde, aus dem Eingeständnis des Zielverlustes heraus das bisherige Groß-Gedachte neu zusammenzudenken (*Nietzsche*)¹, da wurde deutlich, daß der Anfang zum Ende geworden war und die Not eine andere und ihre Nötigung anders werden müsse – gesetzt, daß der andere Anfang noch sein sollte.

Nach *Nietzsche* erst und in gewisser Weise mit durch ihn (denn als wahrhaftes Ende ist er zugleich Übergang) kommt die andere Not ins Spiel, und dies wieder nur wie im ersten Anfang für Wenige und Seltene, denen die Kraft zum Fragen und zum Untergang im Übergang beschieden ist.

Die andere und – wenn wir es sagen dürften – unsere Not hat das Eigene, daß sie als Not nicht erfahren wird. Alles ist berechenbar und in dieser Weise verständlich geworden. Es gibt keine Schranken mehr in der Beherrschung des Seienden, wenn nur der Wille groß und beständig genug ist. Jene Durchsichtigkeit des hintergrundlosen immer Selbstverständlichen gibt eine Helle, in der das Auge des Wissens geblendet wird bis zur Verblendung.

Das Fragen, einst der anfängliche Aufbruch in das Offene des Verborgenen und der Stolz des Standhaltens im Fragwürdigen, verfällt jetzt dem Verdacht der Schwäche und Unsicherheit. Fragen ist das Zeichen der Unkraft zum Handeln und Wirken. Wer aber diesen in den verschiedensten Formen seit Jahrzehnten sich verschärfenden Zustand erkennt und erfährt, lernt es zu wissen, daß jetzt zwar das Seiende für seiend genommen wird, so freilich, als ob das Seyn und die Wahrheit des Seyns nichts wäre. Das Seiende macht sich als das Seiende breit und ist vom Seyn doch verlassen. Diese als solche überdies nicht

¹ Vgl. WS 36/37 und SS 37.

erkannte Not der Seinsverlassenheit kommt zur Nötigung in der Grundstimmung des *Erschreckens*. Nicht mehr kann begreifen das Wunder des Seienden: daß es ist. Denn solches ist längst selbstverständlich geworden. Wohl aber öffnet sich der Abgrund dessen, daß das Seiende noch und scheinbar so wirklichkeitsnah wie nie bisher für seiend gehalten werden kann und das Sein und die Wahrheit des Seyns vergessen sind.

Im *Er-staunen*, der Grundstimmung des ersten Anfangs, kommt das Seiende erstmals zum Stehen in seine Gestalt. Im *Erschrecken*, der Grundstimmung des anderen Anfangs, enthüllt sich hinter aller Fortschrittlichkeit und Beherrschung des Seienden die dunkle Leere der Ziellosigkeit und das Ausweichen vor den ersten und letzten Entscheidungen.

2. Die Frage nach dem Wesen des Wahren als die Notwendigkeit der höchsten Not der Seinsverlassenheit

Aber es wäre eine sehr äußerliche Auffassung dieser verschiedenen Grundstimmungen, wollten wir im *Er-staunen* nur die aufflammende Lust und den Jubel sehen und das *Erschrecken* im Dunstkreis der Unlust und der Betrübnis und Verzweiflung suchen. So, wie das *Erstaunen* seine Art des Schreckens in sich trägt, so birgt das *Erschrecken* in sich seine Weise des Sichfassens, des gefaßten Standhaltens und des neuen Staunens. Das ganz andere Fragen, in das die Grundstimmung des *Erschreckens* nötigt, besinnt sich darauf, ob nicht gar die Seinsverlassenheit und dieses, daß das Seiende *sein* und die Wahrheit des Seyns vergessen bleiben kann, ob dieses Abgründige nicht zum Seienden selbst gehört, ob nicht jetzt erst, nachdem diese Erfahrung mit dem Seienden ausgestanden ist, der Augenblick kommt, die Frage nach dem Seienden wieder und doch ganz anders stellen zu müssen. Dieses andere Fragen bestimmt das Zeitalter eines anderen Anfangs. Dieses andere Fragen kann nicht mehr, gleichsam wie am ersten aufleuchtenden Tag des

Seienden, auf dieses zugehen, um angesichts seiner zu fragen, was es denn sei, *daß* es ist. Das andere Fragen kommt aus dem Erschrecken vor der Grundlosigkeit des Seienden: daß ihm kein Grund gegründet, ja die Gründung für überflüssig gehalten ist. Dieses Erschrecken wird dessen inne, daß noch Wahres und Wahrheiten beansprucht werden und niemand mehr weiß und fragt, was die Wahrheit denn sei und wie sie zum Seienden als solchem gehöre. Dies aber kann nur gefragt und entschieden werden, wenn das Seiende als Seiendes hinsichtlich seines Seins nicht in Vergessenheit geraten ist. Wo dagegen das Seiende als Seiendes selbstverständlich geworden ist (und demzufolge die Seinsfrage nur ein Gegenstand der Beschäftigung für die »Ontologie« als fester Disziplin), da bleibt die Frage aus, wie denn Seiendes als Seiendes ins Offene komme und was diese Eröffnung sei und wie sie selbst wese, damit das geläufige Vorstellen sich nach dem erscheinenden Seienden richte. Das Ausbleiben der Frage nach dem Wesen des Wahren wird zur stärksten Stütze der Selbstverständlichkeit des Seienden. Im Ausbleiben der Wahrheitsfrage beruhigt sich die Seinsverlassenheit, ohne zu erfahren, was ihr denn die Beruhigung des Selbstverständlichen verschaffe.

Wenn aber die Seinsverlassenheit die höchste Not ist, die im Erschrecken sich als nütigend auftut, dann ergibt sich als die Notwendigkeit dieser Not, als das Erste, was zur Überwindung, ja zuvor der eigentlichen Erfahrung der Seinsverlassenheit not tut, die Frage nach dem Wesen des Wahren, nach der Wahrheit. Die Wahrheit selbst – ihre Wesung – ist das erste und höchste Wahre, in dem allein die übrigen »Wahrheiten« und d. h. der gegründete Bezug zum Seienden selbst ihren Grund finden können.

Wenn wir somit die Wahrheitsfrage stellen, dann kommt der Antrieb zu ihr nicht aus einer kleinen und zufälligen Sucht zur Kritik und Verbesserung des herkömmlichen Wahrheitsbegriffes, sondern die verborgenste und somit tiefste Not des Zeitalters selbst und sie allein ist das Nütigende.

3. Die Wahrheitsfrage und die Seinsfrage

- a) Die Entfaltung der Wahrheitsfrage als Besinnung auf den ersten Anfang. Die Wiedereröffnung des ersten Anfangs umwillen des anderen Anfangs

Insgleichen, wenn die Entfaltung der Wahrheitsfrage uns in die Geschichte der Wahrheit hineinführt, dann geschieht das nicht aus irgendeinem historischen Interesse, das Auskunft haben möchte, wie es früher gewesen und wie das Heutige daraus geworden ist, sondern: die Not der Seinsverlassenheit ist die Not des nicht mehr zu bewältigenden ersten Anfangs. Dieser ist nichts Vergangenes, sondern ist in der Gestalt des Endes der von ihm abgefallenen Geschichte gegenwärtiger und drängender denn je, wenngleich auch verborgener. Wenn die Wahrheitsfrage aus der tiefsten Not der Seinsverlassenheit des Zeitalters ernötigt wird, dann muß umgekehrt das Fragen dieser Frage diese Not zum Anklang bringen und ein Erstes leisten zu ihrer Überwindung: daß diese Not nicht mehr im Äußersten bleibe als die Not der Notlosigkeit, in welcher Gestalt das Unheimlichste umgeht – nämlich im Schein des Selbstverständlichen. Die Eröffnung der Not aber, in der der Anfang noch in der Gestalt seines Unwesens west, wird damit eine Besinnung auf den *ersten Anfang* selbst. Diese Besinnung muß zeigen, daß der erste Anfang in seiner Einzigkeit nie wiederholbar ist im Sinne eines bloßen Nachmachens, daß er andererseits jedoch das einzig Wiederholbare bleibt im Sinne der Wiedereröffnung von Jenem, womit die Auseinandersetzung anzuheben hat, soll wieder ein Anfang und somit der *andere Anfang* geschichtlich werden. Der andere Anfang ist keine Absetzung vom ersten und seiner Geschichte – als könnte er das Gewesene hinter sich werfen –, sondern als der *andere* Anfang ist er wesentlich auf den *einen* und ersten bezogen. Dies aber so, daß im anderen Anfang der erste ursprünglicher erfahren und in seine Größe zurückgestellt wird, nachdem er durch die Herrschaft des nach

ihm Gekommenen, von ihm Zehrenden und zugleich Abfallenden umgefälscht wurde zum »Primitiven«, das noch nicht die Höhe der Entwicklung und den Fortschritt des Späteren erreichen konnte.

Wie nun aber die Not des *ersten* Anfangs ihre eigene Gestalt hat und sonach die nötigende Grundstimmung die des Er-stauens ist und demzufolge die anfängliche und bleibende Frage die nach dem Seienden – was es sei –, so hat die Not des *anderen* Anfangs die Gestalt der Seinsverlassenheit, der die Grundstimmung des *Erschreckens* entspricht. Demgemäß ist auch das anfängliche Fragen im anderen Anfang ein anderes: das Fragen nach der *Wesung der Wahrheit* – die Wahrheitsfrage.

b) Die Wahrheitsfrage als Vorfrage für die Grundfrage
nach dem Seyn

Die Wahrheit aber ist Wahrheit des *Seyns*, und deshalb ist die Wahrheitsfrage im Grunde die Vorfrage für die Grundfrage nach dem *Seyn* – die eigentliche *Seinsfrage* im Unterschied zur bisherigen Frage nach dem Seienden als der Leitfrage der Geschichte des ersten Anfangs. (Vgl. die erste Entfaltung dieser Frage in »*Sein und Zeit*«. Die Frage nach dem »Sinn« des Seins. »Sinn« = Entwurfsbereich – das Offene und der Grund des Seyns selbst und seiner Wesung. Wenn dagegen etwa *Nietzsche* sagt, wir müßten erst wissen, was das »Sein« ist, dann meint er hier gerade das Seiende und hält sich in der jetzt noch üblichen Vermischung von Seiendem und Sein. Der Grund dieser Verirrung aber liegt darin, daß nicht nur die Grundfrage nicht gestellt ist, sondern daß nicht einmal die Jahrhunderte alte Leitfrage in ihrer Fragestellung entfaltet und damit in ihren eigenen Bedingungen erkannt ist.)

Diese grundsätzlichen Überlegungen über die Wahrheitsfrage und ihre Notwendigkeit sollen deutlich machen, was auf dem Spiel steht. Beiläufig dürfte auch klargeworden sein, daß hier die Wahrheitsfrage kein »Problem« der »Logik« mehr

ist. Alle Bezirke eines verhärteten und daher nur noch scheinbaren Fragens sind ohne Not und Notwendigkeit. Vollends erscheinen alle von außen kommenden Versuche zur Begründung einer neuen Wissenschaft als sehr herkömmlich und flach – selbst wenn wir davon absehen, daß von der Wissenschaft her die Frage nach der Wahrheit überhaupt nicht zureichend begründet werden kann, da alle Wissenschaft und zumal die neuzeitliche eine entfernte Abart eines bestimmten Wissens ist, das über Wesen und Art der ihm maßgebenden Wahrheit (als Gewißheit) schon entschieden hat.

II. Der Vorsprung in die Wesung der Wahrheit

4. *Die Frage nach der Wesung der Wahrheit als ursprünglich Geschichte-gründende Frage*

Die Wahrheitsfrage, wie sie im vorigen erläutert wurde, entspringt der innersten Not unserer Geschichte und ist die wirklichste Notwendigkeit der Geschichtsgründung. Geschichte ist uns dabei nicht die Versammlung der öffentlichen Begebenheiten des Tages und erst recht nicht das Vergangene solcher Vorkommnisse. All solches gehört zur Geschichte und rührt doch nie an ihr Wesen. Denn Geschichte ist jenes Geschehen, in dem durch den Menschen das Seiende seiender wird. Zuinnerst gehört zu diesem Geschehen das Heraustreten des Seienden als solchen in ein Offenes, das seinerseits die Gründung und Bergung in das Seiende fordert. Dies Geschehnis der Eröffnung des Seienden ist aber die *Wesung der Wahrheit selbst*. Die Wahrheit hat, in ihre Herkunft verfolgt und auf ihre Zukunft hin gedacht, die längste Geschichte, weil mit ihr, der Art ihrer Wesung, Geschichte anfängt und endet. Die Frage nach der Wesung der Wahrheit ist daher die ursprünglich geschichtliche, *Geschichte-gründende Frage* und ist deshalb auch je nach dem geschichtlichen Augenblick geschichtlich verschieden.

Wir verstehen, oder vorsichtiger gesagt, wir ahnen unseren geschichtlichen Augenblick als den der *Vorbereitung des anderen Anfangs*. Dieser *kann* jedoch auch – weil jeder Anfang im höchsten Grade entscheidungshaft ist – das endgültige Ende sein. Bestünde diese Möglichkeit nicht, dann verlöre der Anfang und die Vorbereitung seiner jede Schärfe und Einzigkeit. Die Frage nach dem Wesen des Wahren ist als anfängliche des anderen Anfangs anderes als jene Wesensbestimmung des Wahren, die in der Geschichte des ersten Anfangs nicht anfänglich, sondern nachträglich aufgestellt werden konnte.

Jedesmal aber ist die Bestimmung des Wesens scheinbar willkürlich, aus dem Vorgegebenen so wenig zu errechnen, daß die Bestimmtheit des Wesens uns vielmehr erst ein Vorgegebenes als dieses und nicht jenes kennbar macht. Und wenn es gilt, nicht nur das Wesen als Was-sein vor-zustellen (*ιδέα*), sondern die Wesung, die *ursprünglichere* Einheit des Was- und Wie-seins, zu erfahren, dann besagt dies nicht etwa, daß jetzt zum Wassein hinzu noch das Wiesein vorgestellt werde. Wir sprechen hier von Erfahrung der Wesung und meinen damit das wissend-willentlich-gestimmte *Einfahren* in die Wesung, um in ihr zu stehen und sie auszustehen.

5. Anzeige der Wesung der Wahrheit durch die kritische Besinnung und die geschichtliche Erinnerung

- a) Vorbereitung des Sprunges durch Sicherung des Anlaufes und Vorzeichnung der Sprungrichtung. Die Richtigkeit als Ansatz zum Anlauf, die Offenheit als Sprungrichtung

Wenn nun aber schon das Vorstellen des Wesens (*ιδέα*) den Anschein von Willkür und Grundlosigkeit nicht abstreifen kann und andererseits doch wieder ohne alle Befremdlichkeit ständig vollzogen wird, dann gilt dieses Zwiespältige um vieles mehr von dem jetzt zu vollziehenden Einfahren in die Wesung.

Der Zugang zum Wesen hat immer etwas Unvermitteltes und den Anklang an das Schöpferische, frei Entspringende. Wir sprechen deshalb von einem Sprung, ja sogar *Vor-sprung* in die Wesung der Wahrheit. Diese Benennung leistet freilich zunächst nicht viel für die Verdeutlichung oder gar Rechtfertigung des Vorgehens. Aber sie zeigt an, daß dieses Vorgehen je von jedem selbst eigens vollzogen werden muß. Wer diesen Sprung nicht springt, erfährt nie das, was sich durch ihn eröffnet. Die Rede vom Sprung soll aber zugleich anzeigen, daß hier doch eine Vorbereitung möglich und notwendig ist: die *Sicherung des Anlaufs zum Sprung* und die *Vorzeichnung der Sprungrichtung*.

Die Frage nach der Wahrheit, die wir stellen können und müssen, steht nicht mehr im ersten Anfang, sondern hat hinter sich eine reiche Überlieferung, die in die selbstverständliche Vorstellung von Wahrheit als Richtigkeit übergegangen ist. Wir wissen schon oder meinen es jedenfalls zu wissen, was Wahrheit ist. Damit haben wir eine Ansatzstelle für den Anlauf zum Sprung in das ursprünglichere Wesen der Wahrheit. In welchem Sinn das zutrifft, wurde schon in der ersten Erläuterung verdeutlicht. Die Besinnung auf das, was Richtigkeit eigentlich ist und sein will, führte uns auf jenes, was sie erst ermöglicht und der Grund dieser Ermöglichung ist. Damit das Vorstellen sich nach dem Seienden als dem Maßgebenden soll richten können, muß das Seiende *vor* dem Sichrichten darauf und für es diesem sich zeigen und somit schon im Offenen stehen. Offenstehen muß auch die Bezugsbahn zum Seienden selbst, auf der das sichrichtende und richtige Vorstellen sich bewegt und hält. Schließlich und vor allem muß auch Jenes offenstehen, was das Vorstellen vollzieht, um das Vor-gestellte *sich* vorzustellen, *auf sich zu* das erscheinende Seiende sich zeigen zu lassen. Richtigkeit ist die Auszeichnung des Sichrichtens nach . . . , und dieses muß sich in einem Offenen bewegen können, und zwar in jenem Offenen, in das sich das öffnen muß, wonach sich das Vorstellen richtet, und das Vorstellende selbst,

das *sich* den Gegenstand vorstellt. Dieses Offene und seine Offenheit ist es, was den Grund der Möglichkeit der Richtigkeit des Vorstellens ausmacht. Nehmen wir somit für unsere Wahrheitsfrage als den Ansatz zum Anlauf für den Sprung die geläufige Bestimmung der Wahrheit als Richtigkeit, so entnehmen wir von da zugleich eine Anweisung für die Richtung des Sprunges. Es gilt, in dieses Offene selbst und in seine Offenheit zu springen. Die Wesung dieser Offenheit muß das Wesen der Wahrheit sein, so unbestimmt und unentfaltet uns dies jetzt erscheinen mag.

b) Die Erfahrung der Offenheit im ersten Anfang als Unverborgenheit (ἀλήθεια). Die Fraglosigkeit der Unverborgenheit und die Aufgabe ihrer ursprünglicheren Wesenserfahrung aus unserer Not

Der Ansatz unseres ursprünglicheren Fragens ist die Bestimmung der Wahrheit als Richtigkeit. Wir wissen aber: Diese Bestimmung selbst ist alt, sie wurde in der griechischen Philosophie erreicht – bei *Platon* und vor allem bei *Aristoteles*. Wenn jedoch die Richtigkeit in sich jene Offenheit zum Grunde hat und in ihr gleichsam schwingt und somit nicht ohne Hinblick auf die Offenheit gefaßt werden kann, muß dann nicht bei der Aufstellung jener Bestimmung der Wahrheit als Richtigkeit auch schon jene Offenheit erfahren worden sein? So ist es in der Tat. Den einfachsten Beleg gibt uns dafür das Wort, mit dem die Griechen anfänglich das benannten, was uns »Wahrheit« heißt: ἀλήθεια – Unverborgenheit. Das Unverborgene steht und liegt im Offenen. Also haben die Denker des ersten Anfangs auch schon das ursprüngliche Wesen der Wahrheit erfahren und vorausgedacht, und es besteht für uns keine Veranlassung, ja sogar keine Möglichkeit mehr, ursprünglicher zu fragen.

Doch hier gilt es zu unterscheiden. Daß die griechischen Denker die Unverborgenheit des Seienden erfuhren, ist unbestreit-

bar. Aber ebenso unbestreitbar ist, daß sie die Unverborgenheit selbst nicht zur Frage machten, noch sie in ihrem Wesen entfaltet und auf den Grund gebracht worden wäre. Vielmehr ging diese Erfahrung der ἀλήθεια verloren. Der Beweis für dieses einzigartige Geschehnis innerhalb der großen Philosophie des griechischen Denkens ist die Tatsache, daß, als es galt, das Wesen der Wahrheit selbst ins Wissen zu heben, die ἀλήθεια zur ὁμοίωσις (Richtigkeit) wurde. Trotzdem blieb noch immer ein letzter Anklang an das ursprüngliche Wesen der Wahrheit erhalten, ohne daß er sich in der nachkommenden Geschichte der Philosophie durchzusetzen vermochte (vgl. *Aristoteles*, *Met.* Θ 10).

Um so dringlicher aber wird für uns die Aufgabe, dieses ursprüngliche Wesen der Wahrheit eigens zu erfahren und zu begründen. Die geschichtliche Notwendigkeit der Wahrheitsfrage wird zusehends reicher an nötiger Kraft, und der Ansatz des ursprünglicheren Wesens der Wahrheit als Offenheit verliert immer mehr den Anschein der Willkür. Denn sowohl die Besinnung auf den Grund der Möglichkeit der Richtigkeit als auch die Erinnerung an die Herkunft der Bestimmung der Wahrheit als ὁμοίωσις führte uns auf diese selbst dunkle und freischwebende *Offenheit*, Unverborgenheit.

Zugleich aber wird klar: Mit der bloßen Änderung des Namens, daß wir statt Wahrheit Unverborgenheit sagen, ist nichts gewonnen, selbst wenn wir versuchen wollten, was innerlich unmöglich ist, die anfänglichen griechischen Erfahrungen, denen dieses Wort entsprang und das sie zugleich erst zu Erfahrungen machte, zu erneuern. Denn so gewiß den Griechen das Wesen der Wahrheit als ἀλήθεια aufleuchtete, so gewiß bleibt, daß die griechischen Denker dieses Wesen der Wahrheit denkerisch nicht nur nicht bewältigten, sondern nicht in die Frage stellten. Die ἀλήθεια bleibt im Dasein der Griechen das Mächtigste zugleich und das Verborgenste.

Daß die griechischen Denker die Frage nach dem Wesen und Grund der ἀλήθεια selbst nicht stellten, beruht nicht auf einem

Unvermögen ihres Denkens, sondern auf der Übermacht der allerersten Aufgabe: vom Seienden selbst als solchem erstmalig zu sagen. Wenn wir jetzt die Wahrheitsfrage ursprünglicher fragen müssen, dann werden wir nicht meinen, auf eine Überlegenheit pochen zu dürfen. Im Gegenteil. Aber ebensowenig dürfen wir meinen, es handle sich jetzt darum, für die ἀλήθεια, die für die Griechen fraglos und ohne nähere Bestimmung blieb, eine passende Definition nachzuholen. Vielmehr gilt es, bei aller ursprünglichen Bindung an die Überlieferung, *aus unserer Not* das Wesen der Wahrheit ursprünglicher zu erfahren und ins Wissen zu heben.

6. Die Seinsverlassenheit als die Not der Notlosigkeit. Die Erfahrung der Seinsverlassenheit des Seienden als Not im Aufdämmern der Zugehörigkeit des Seyns zum Seienden und die Entscheidung

Unsere Not – sie wurzelt so tief, daß sie für jedermann keine ist. Die Notlosigkeit ist der schärfste Charakter dieser einzigartigen, in der Geschichte von lange her vorbereiteten Not. Weil diese Not für jedermann keine ist, deshalb bleibt jeder Hinweis auf sie zunächst unverständlich oder doch weithin mißdeutbar. Wir nannten die Not schon mit einem Namen: die *Seinsverlassenheit*. Wir verdeutlichten diese Benennung und sagten: Der geschichtliche Mensch betreibt und nützt und verändert das Seiende und erfährt dabei sich selbst als Seienden – und das Seyn des Seienden kümmert ihn nicht, gleich als sei es das Gleichgültigste. Man kommt ja auch, wie die Fortschritte und Erfolge zeigen, ohne das Seyn aus, das nur noch zuweilen wie der letzte Rest eines Schattens durch das dem Handeln und Wirken abgekehrte und daher schon unwirkliche bloße Vorstellen hindurchgeistert. Wenn dieses Seyn gegenüber dem handfesten und unmittelbar drängenden Seienden so nichtig ist und wegbleibt aus der Erfahrung und der Berechnung und mithin

entbehrlich ist, dann kann man dies doch nicht Seinsverlassenheit nennen. Denn die Verlassenheit ist nur dort, wo das Zugehörige sich uns entzogen hat.

Sobald wir von der Seinsverlassenheit reden, berufen wir uns stillschweigend darauf, daß das Seyn dem Seienden zugehöre und zugehören müsse, damit das Seiende seiend sei und inmitte des Seienden der Mensch seiender. Die Seinsverlassenheit des Seienden wird daher *als Not* erst erfahren, wenn die Zugehörigkeit des Seyns zum Seienden aufdämmert und damit das bloße Betreiben des Seienden fragwürdig wird. Aber dann – so scheint es – ist die Not auch schon überwunden oder doch der erste Schritt zu ihrer Überwindung getan. Nein. Die Not hat sich dann nur bis zu jener Schärfe entfaltet, die eine Entscheidung, ja *die* Entscheidung unumgänglich macht: *entweder* wird trotz des Aufdämmerns der Zugehörigkeit des Seins zum Seienden die Frage nach dem Seyn zurückgewiesen und stattdessen das Betreiben des Seienden überall ins Riesenhafte gesteigert, *oder* jenes Erschrecken gewinnt Macht und Raum, das fortan die Zugehörigkeit des Seyns zum Seienden nicht mehr vergessen und alles bloße Betreiben des Seienden fraglich werden läßt. Aber dies ist die Not der Notlosigkeit, daß es gleichgültig bleibt, ob es je noch bis zu dieser Entscheidung kommt.

Ob wir wirklich aus der Not und damit notwendig fragen, wenn wir die Wahrheitsfrage fragen, ob und wie wir dabei schon durch diese Entscheidung hindurchgegangen sind und eine Entschiedenheit hinter unserem Fragen steht, das läßt sich im voraus nicht beweisen – ja es läßt sich überhaupt nicht im üblichen Sinne beweisen, sondern nur im Gang der Besinnung erfahren. Sollte aber die Wahrheitsfrage, so, wie wir sie ansetzen, nichts anderes sein als die anfängliche Besinnung auf das Seyn selbst, dann bestünde zum mindesten die Möglichkeit, daß wir aus jener Not genötigt fragen und daß somit dieser Vorsprung ein Anstoß zu einer wahrhaften Besinnung werden kann. Denn wo alle Wege ausgetreten sind und nichts mehr ist, was als unzugänglich gelten dürfte, wird es schon ein Schritt

zur Besinnung, wenn wir wissen lernen, daß noch ein Fragwürdiges ungefragt geblieben.

Dieser erneute Hinweis auf die rätselhafte Not der Notlosigkeit soll uns darüber ins klare setzen, daß, selbst wenn wir aus dieser Not heraus fragten und in der Bevorzugung stünden, so fragen zu dürfen, zunächst und auf weite Strecken hin der Anschein bleibt: Hier werden wie anderswo auch bloß Worte und Begriffe zergliedert und leere Theorien angefertigt, nur vielleicht noch umständlicher und noch absonderlicher. Aber auch das gehört zum Ausstehen jener Not der Notlosigkeit, daß dieser Anschein als ein unvermeidlicher übernommen wird.

7. Anzeigender Entwurf des Wesens der Wahrheit aus der Not der Seinsverlassenheit

Doch wie sollen wir jetzt den *Vorsprung* in die Wesung der Wahrheit beginnen? »Vorsprung« sagen wir und meinen damit ein Zweideutiges: einmal, daß dem eigentlichen Sprung hier ein *Entwurf* seines Anlaufes und seiner Richtung vorausgeschickt werde, und dann, daß in all dem schon eine *Vorübung* des Sprunges beispielhaft geleistet wurde. Am Beginn dieses Vorspringens wissen wir das Doppelte: 1. die Wesung der Wahrheit ist uns durch die kritische Besinnung und durch die geschichtliche Erinnerung als die Offenheit des Seienden angezeigt; 2. die Wesung der Wahrheit erreichen wir nur durch einen Sprung, kraft dessen wir in die Wesung zu stehen kommen, was etwas anderes besagt, als den Wesensbegriff der Wahrheit am Leitfaden einer Definition zu denken.

Den Vorsprung vollziehen wir zunächst als *anzeigenden Entwurf* des »Wesens« der Wahrheit aus der Not der Seinsverlassenheit. Auch wenn wir diese noch nicht wirklich erfahren und gegen sie stumpf bleiben, können wir uns durch Hinweise dazu bringen, ein erstes Wissen von dem auszubilden, was sich in ihr begibt.

a) Die Offenheit als die Lichtung für das zögernde
Sichverbergen. Das zögernde Sichverbergen als erste
Kennzeichnung des Seyns selbst

Überall und ständig verhalten wir uns zum Seienden als Wirkliches, als Mögliches und Notwendiges. Wir selbst gehören in diesen Umkreis des Seienden als Seiende. Das Seiende im Ganzen ist uns in bestimmter Weise bekannt und geläufig; auch dort, wo wir uns dem Seienden nicht eigens zuwenden, liegt es vor und umsteht uns als Zugängliches. Diesen selbstverständlichen und im alltäglichen Tun und Treiben und Lassen gar nicht weiter beachteten Tatbestand halten wir jetzt eigens fest. Wir vergessen dabei die sich möglicherweise eindringenden Theorien und Lehren, die vermutlich diesen Tatbestand in irgendeiner Hinsicht im Blick haben: z. B. daß Gegenstände uns bewußt sind, daß ein Subjekt und mehrere Subjekte zusammen sich auf die Objekte beziehen. Wir beachten jetzt nur Jenes, was vor all dem liegt, und halten es fest in dem Hinweis: das Seiende – und wir selbst inmitten seiner – liegt in gewisser Weise *offen*. Im Seienden herrscht solche *Offenheit*. Diese zuerst und allein versuchen wir uns näherzubringen, ohne der voreiligen Sucht zu verfallen, sie, kaum daß sie im Größten gesichtet ist, auch schon zu erklären.

Das Seiende ist uns in dieser Offenheit nach seinen verschiedenen Bezirken verschieden vertraut und bekannt. Es steht in einer Helle des Kennens und der Beherrschung und gewährt Wege und Pfade der Durchdringung für die verschiedensten Weisen der Bearbeitung, Gestaltung und Betrachtung. Dabei erweist es sich selbst jeweils als in sich verhaftet und gegründet. Das Seiende steht in einer Helle und gibt in je verschiedenem Ausmaß freien Zugang zu seiner Eigenständigkeit. Wir bestimmen das Gesagte zusammenfassend näher, indem wir sagen: Das Seiende steht in einer Helle, im Licht, und gibt den Zu- und Durchgang frei – es ist gelichtet. Wir sprechen von einer Waldlichtung, einer freien, hellen Stelle. Die Offenheit des Seienden ist solche *Lichtung*.

Aber zugleich ist das Seiende umstellt, und zwar nicht nur durch jenes Seiende, was uns noch nicht und vielleicht nie zugänglich ist, sondern durch ein Verborgenes, was gerade dann sich verbirgt, wenn wir, uns in der Lichtung haltend, dem offenen Seienden ganz anheimgegeben oder gar verfallen sind. Gerade dann achten wir am wenigsten dessen und sind am seltensten davon berührt, daß je dieses Seiende im Offenen »ist« – oder, wie wir sagen, ein Seyn »hat«. Jenes, was das Seiende gegen das Nichtseiende auszeichnet, daß es *ist* und so und so *ist*, steht nicht in der Lichtung, sondern in der *Verhüllung*. Wenn wir, darauf hingewiesen, den Versuch machen, dieses Seyn zu fassen – gleichsam wie ein Seiendes –, dann greifen wir ins Leere. Das Seyn ist nicht einfach nur verborgen – sondern es entzieht und verbirgt sich. Hieraus entnehmen wir eine wesentliche Einsicht: Die Lichtung, in der das Seiende ist, wird nicht einfach begrenzt und umgrenzt durch ein Verborgenes, sondern durch ein *Sichverbergendes*.

Wenn nun aber am Seienden selbst das *Seyn* das Entscheidende bleibt und alles Betreiben und Austragen des Seienden, das wir selbst nicht sind und das wir selbst sind, wissentlich oder nicht auf das Seyn des Seienden drängt, darauf, was und wie es ist, dann erweist sich die Lichtung nicht nur als begrenzt durch das Sichverbergende, sondern: sie ist Lichtung *für* das Sichverbergende. Wir können und müssen sogar diese Bestimmung des Sichverbergenden – gesehen von der Lichtung des Seienden her – als eine erste wesentliche Kennzeichnung des Seyns selbst verstehen.

Da nun aber das Seiende und das als Seiendes Bekannte in der Lichtung steht, enthüllt sich das Seyn doch in gewisser Weise. Dessen Sichverbergen ist daher von ureigener Art. Es zeigt sich und entzieht sich zugleich. Dieses *zögernde Sichver-sagen* ist das, was in der Lichtung eigentlich gelichtet ist und dessen wir meist nicht achten – entsprechend unserem Verhalten innerhalb des Seienden, daß wir z. B. in einer Waldlichtung stehend oder auf sie stoßend nur das sehen, was in ihr vorfind-

lich ist: der freie Platz, die umstehenden Bäume – und gerade nicht das Lichte der Lichtung selbst. Sowenig die Offenheit nur einfach Unverborgenheit des Seienden ist, sondern Lichtung für das Sichverbergen, sowenig ist dieses Sichverbergen ein bloßes Abwesendsein, sondern zögernde Versagung.

In der kritischen und erinnernden Überlegung fanden wir, daß, was im Sinne des geläufigen Wahrheitsbegriffes als Richtigkeit gemeint ist, eine Offenheit des Seienden zum Grunde seiner Möglichkeit hat und daß diese Offenheit anfänglich schon als ἀλήθεια erfahren und benannt wurde. Diese Offenheit des Seienden hat sich uns jetzt als die Lichtung für das zögernde Sichverbergen gezeigt, das ständig in die Lichtung hereinweist. Wahrheit ist dennoch nicht einfach zu nur Unverborgenheit des Seienden – ἀλήθεια –, sondern ursprünglicher begriffen: die Lichtung für das zögernde Sichverbergen. Mit dem Namen »zögerndes Sichverbergen« nennen wir schon das Seyn selbst, woraus sich in der vorläufigsten Vorweisung schon ergibt, daß das Wesen der Wahrheit zuinnerst auf das Seyn selbst bezogen ist, so innig bezogen, daß vielleicht das Seyn selbst zu seiner eigensten Wesung der Wahrheit bedarf, und das nicht nur als Zugabe.

- b) Die Lichtung für das Sichverbergen als der tragende Grund für das Menschsein. Das Gründen des tragenden Grundes durch das Menschsein als Da-sein

Aber noch ist ein wesentlicher Schritt nicht vollzogen, der schon zum Mitvollzug dieses ersten anzeigenden Entwurfes des Wesens der Wahrheit gehört. Zunächst sieht es so aus, als sollte zu der erst gegebenen Kennzeichnung der Wahrheit als Offenheit des Seienden (bzw. Unverborgenheit) die weitere Bestimmung der dazugehörigen Verborgenheit nur auch mitvorgestellt werden. Aber die Lichtung ist Lichtung für das Sichverbergen, und vor allem: Die Lichtung des Seienden ist nicht solches, was wir uns nur denken und vorstellen, sondern worinnen wir selbst

stehen und dies scheinbar ohne unser Zutun. Wir stehen in dieser Lichtung dergestalt, daß sie uns jeden Bezug zum Seienden – auch zu uns selbst – erst offenhält. Sie ist der tragende Grund unseres Menschseins, sofern dieses wesentlich durch die Auszeichnung bestimmt wird, zum Seienden als solchem sich zu verhalten und damit vom Seienden als solchem bestimmt zu werden. Aber die Lichtung des Seienden ist dieser tragende Grund nur, sofern sie Lichtung ist für das zögernde Sichverbergen, für das Hereinwesen des Seyns selbst in das Gelichtete. Andererseits gilt aber wieder dies: Wäre der Mensch nicht seiend, dann könnte auch diese Lichtung nicht geschehen. Die Lichtung für das Sichverbergen – die Wahrheit – ist der tragende Grund für das Menschsein, und dieses geschieht nur, indem es den tragenden Grund als solchen gründet und aussteht. Indem der Mensch seiend im Offenen des Seienden steht, muß er auch zugleich in einem Bezug stehen zu jenem Sichverbergenden. Der Grund des Menschseins muß *durch* das Menschsein als Grund gegründet werden.

Wollen wir daher das Wesen der Wahrheit in seiner Wesung begreifen, dann gilt es zu wissen, daß wir mit dem Vorstellen einer Richtigkeit des Erkennens nicht ausreichen – ja noch mehr, daß ein Vorstellen die Wesung der Wahrheit nie erreicht. Denn die Wahrheit als Lichtung für das Sichverbergen ist der *Grund* des Menschseins – ein *anderes* als wir selbst sind und dem wir doch zugehören, zugehören müssen, wenn wir ursprünglich die Wahrheit wissen wollen. Die Wesung der Wahrheit wird deshalb nur erreicht, wenn es gelingt, das geläufig-alltägliche Menschsein gleichsam zu ver-rücken und es einrücken zu lassen in seinen Grund. Dazu bedarf es jenes Sprunges, den wir jetzt nur in seiner Entwurfsrichtung vorzubereiten vermögen.

Die Wahrheit aber wird als der Grund gegründet durch jenes, was wir das *Da-sein* nennen, was den Menschen trägt und was ihm nur selten und nur den Schaffenden und Gründenden unter den Menschen zuweilen als Geschenk und Verhängnis

zugleich zugewiesen wird. Das »Da« meint jene Lichtung, in der jeweils das Seiende im Ganzen steht, so freilich, daß in diesem Da das Seyn des offenen Seienden sich zeigt und zugleich entzieht. Dieses Da zu *sein* ist eine Bestimmung des Menschen, der entsprechend er jenes gründet, was selbst der Grund seiner höchsten Seinsmöglichkeiten bleibt.

Seitdem der Mensch zum Seienden als solchem sich verhält und aus diesem Bezug sich selbst als seienden gestaltet, seitdem der Mensch geschichtlich ist, seitdem muß die Lichtung für das Sichverbergen geschehen. Aber damit ist nicht gesagt, daß seitdem auch schon dieser Grund des geschichtlichen Menschseins als der Grund erfahren und gegründet wurde. Nicht zufällig wurde er geahnt, indem die Griechen jenes erfuhren, was sie ἀλήθεια nannten. Aber alsbald und wieder nicht zufällig wurde dieses mißdeutet und in die Vergessenheit abgedrängt. Die Vorstellung vom Menschen selbst bestimmte sich *nicht ursprünglich* aus seinem ursprünglichsten Wesen, weil dieses bis zur Stunde verborgen blieb – *daß er der Seiende ist, der inmitten des Seienden die Wahrheit des Seyns aussteht*. Vielmehr wurde der Begriff vom Menschen gebaut aus dem Blick auf das Tier und das Lebewesen überhaupt, im Blick auf etwas, was ein anderes ist als er selbst. Der Mensch selbst wurde nur gegen das Tier unterschieden, indem er zum »vernünftigen Tier« erklärt wurde, welche Bestimmung noch heute – in verschiedenen Abwandlungen – in Kraft und Ansehen steht. Aber diese nicht ursprüngliche Bestimmung des Menschen soll nun zugleich den Boden darstellen für die Auslegungen alles dessen, was dem Menschen als Menschen eignet – sein Wissen und Schaffen, sein Übersichhinauswachsen und seine Selbstzerstörung. Der Grund des Menschseins und damit das Wesen der Wahrheit in seiner vollen Wesung blieb verborgen.

Es ist, als ob die äußerste Not, in die der Mensch geschichtlich gedrängt wurde – die Not der Notlosigkeit, das Jagen nach dem Wahren ohne Bezug zur Wahrheit selbst – es ist, als ob diese Not ihn jetzt zur Besinnung auf den Grund seines Wesens

nötigen müßte. Und wäre es da zu verwundern, daß dieser Grund – gesetzt, daß wir ihm nachfragten – sich uns als ein *Abgrund* eröffnete, während wir noch allzusehr aus der Gewöhnung der vorigen Zeitalter leben und das Geläufige und Selbstverständliche für das Wesen halten?

- c) Die Wahrheitsfrage und die Verrückung des Menschseins aus seiner bisherigen Standortlosigkeit in den Grund seines Wesens, Gründer und Wahrer der Wahrheit des Seyns zu werden

Aber so unerbittlich das wirkliche Fragen uns ganz auf uns selbst zurückwirft und keine Anlehnung duldet, so gewiß Geschichte nur gegründet wird in der Überwindung des Historischen, so wenig können wir uns von aller bisherigen Geschichte ablösen und uns gleichsam ins Leere stellen.

Immer wieder ist einzuschärfen: In der hier gestellten Wahrheitsfrage gilt es nicht nur eine Abänderung des bisherigen Begriffes der Wahrheit, nicht eine Ergänzung der geläufigen Vorstellung, es gilt eine *Verwandlung des Menschseins* selbst. Diese Verwandlung ist nicht durch neue psychologische oder biologische Einsichten gefordert – der Mensch ist hier nicht Gegenstand irgendeiner Anthropologie –, der Mensch steht hier zur Frage in der tiefsten und weitesten, der eigentlich grundhaften Hinsicht, der Mensch in seinem Bezug zum Sein, d. h. in der Kehre: das Seyn und dessen Wahrheit im Bezug zum Menschen. Mit der Bestimmung des Wesens der Wahrheit geht die notwendige Verwandlung des Menschen zusammen. Beides ist dasselbe. Diese Verwandlung bedeutet: die Verrückung des Menschseins aus seinem bisherigen Standort – oder besser seiner Standortlosigkeit – in den Grund seines Wesens, *der Gründer und Wahrer der Wahrheit des Seyns zu werden*, das Da zu sein als der vom Wesen des Seyns selbst gebrauchte Grund.

Die Verrückung des Menschseins dahin, dieser Grund zu sein, rückt den Menschen am weitesten von sich weg in den Be-

zug zum Seyn selbst. Aber nur aus dieser fernsten Weite kann der Mensch wahrhaft zu sich zurückfinden, um er selbst zu sein.

Hier ist immer in der Kürze des Ausdrucks die Rede von »dem« Menschen. Aber »der« Mensch, der uns angeht, ist der geschichtliche Mensch, das meint der Geschichte schaffende und von der Geschichte getragene und umgetriebene Mensch. »Der« geschichtliche Mensch meint nicht ein abgesondertes »Individuum«, das seine Vergangenheit hinter sich her schleppt. Der Ausdruck meint auch nicht nur mehrere Einzelne, zusammengehörig in einer Form der Gemeinschaft. Vereinzelung und Gemeinschaft sind selbst nur mögliche und notwendige Weisen des geschichtlichen Menschseins und erschöpfen dieses keineswegs. Der geschichtliche Mensch – damit meinen wir immer die noch nicht ausgeschöpfte in sich einige Fülle der wesentlichen Möglichkeiten und Notwendigkeiten des Menschseins, und zwar – das ist hier das Entscheidende – aus seinem Bezug zur Wahrheit des Seyns selbst. Aus solchem Vorblick fragend stellten wir uns gerade vor die Möglichkeit des Anfangs einer ganz anderen Geschichte, in der sich das Schicksal des Einzelnen sowohl wie der Gemeinschaft anders bestimmt, so anders, daß die bisherigen Vorstellungen nicht mehr zureichen.

So wird die Verrückung des Menschen in seinen Grund zuerst von jenen Wenigen, Vereinzelten, Befremdlichen vollzogen werden müssen, die in verschiedener Weise als Dichter, Denker, als Bauende und Bildende, als Handelnde und Täter die Wahrheit des Seyns durch die Umgestaltung des Seienden in das Seiende selbst gründen und bergen. Sie werden bei der Schärfe der Entscheidungen, die bevorstehen, jedesmal in ihrer Weise, den Vielen unbekannt, ein verschwiegenes Opfer sein.

Wenn wir die Besinnung auf eine solche Verrückung des Menschen aber aus dem Gesichtskreis des gesunden Menschenverstandes und seiner Geläufigkeit abschätzen, werden wir dergleichen, die Redewendung schlaue aufgreifend, als »verrückt« abweisen – ja uns nicht einmal die Mühe einer Abweisung machen, sondern solches Nachdenken nur noch belächeln.

Aber dann wird dies die Wissenden, sofern es solche gibt, nicht beirren. Denn noch schwebt ein nicht bewältigter Fall, der jüngste in der Geschichte des deutschen Denkens – der Fall *Nietzsche*. Zum Glück hat man hier die unumstößliche Tatsache, daß dieser Denker dem Wahnsinn verfiel. Mit Hilfe dieses Umstandes kann man seine gerade entscheidende Besinnung – den Gedanken von der ewigen Wiederkunft des Gleichen – in ihrer ganzen Befremdlichkeit und Härte der Ausblicke und Fragen sich vom Leibe halten, indem man dergleichen als die Vorboten des Wahnsinns und Ausgeburten der Verzweiflung ausgibt. Und wie steht es mit jenem anderen, noch Größeren und noch weiter Vorausdichtenden, mit *Hölderlin*?

Haben wir es denn überhaupt schon genug bedacht, daß sich etwas Wunderbares ereignet, seitdem die abendländische Geschichte in ihren tiefsten Besinnungen das Zurollen auf ein Ende ahnt? Dies Wunderbare ist, daß Jene, die solche Besinnung erlitten und schufen und so schon das ganz Andere in ihrem Wissen trugen, frühzeitig der Wachheit des Daseins entrissen wurden – und dies in ganz verschiedener Art und in jeweils eigenen Räumen: *Schiller*, *Hölderlin*, *Kierkegaard*, *van Gogh*, *Nietzsche*. Sind diese alle nur »zerbrochen«, wie eine äußerliche Rechnung vielleicht ausmachen könnte, oder wurde ihnen ein neues Lied gesungen, das nie ein Und-so-weiter duldet, sondern das Opfer »der kürzesten Bahn« (*Hölderlin*) fordert?

Diese Namen sind wie rätselhafte Zeichen, eingeschrieben in den verborgensten Grund unserer Geschichte. Die wirkende Macht der Reihe dieser Zeichen bedenken wir kaum, geschweige denn, daß wir sie zu begreifen schon stark genug wären. Diese Zeichen deuten auf einen Wandel der Geschichte voraus, der tiefer liegt und weiter ausgreift als alle »Umwälzungen« innerhalb der Tätigkeitsbereiche des Menschen, der Völker und ihrer Machenschaften. Hier geschieht etwas, wofür wir keine Maße und keine Räume haben – *noch* nicht »haben« –, was wir deshalb jedesmal in die Ungestalt und Verkennung drängen, wenn wir in der bisherigen Sprache davon sagen.

Wenn wir aber beim Entwurf der Wahrheitsfrage dahin weisen, dann geschieht es nur, um anzudeuten, wie weit herausgedreht wir aus der wirklichen Bahn unserer Geschichte sind, wie sehr es jeder, schon der geringsten Kraft bedarf, um uns und die Künftigen vorzubereiten, einstens in diese Bahn einzuschwenken. Zu solcher Vorbereitung aber gehört, daß vor allem Wahren erst die *Wahrheit selbst* zur Frage und Notwendigkeit werde. Notwendigkeit kommt nur aus ursprünglicher Not. Dieser aber entziehen wir uns dann am meisten, wenn wir uns auf die Auswege zum Vergangenen wegschleichen.

d) Die Frage nach der Wesung der Wahrheit als Frage nach der Wesung des Seyns

Die Frage nach der Wahrheit ist im Grunde die Frage nach der Offenheit für das Sichverbergen. Was sich aber im ausnehmend-einzigen Sinne im Umkreis des offenen Seienden verbirgt, ist das Seyn. Wir erfahren dieses an dem gleichgültigsten und doch rätselhaftesten Geschehnis, daß Seiendes am unmittelbarsten sich an- und aufdrängt, und daß es nur Seiendes zu sein scheint. Aber vielleicht ist dieses, daß wir im Bezug zum Seienden mit ihm allein auszukommen scheinen, der unheimlichste Schein, der mit uns spielt. Ein Schein zugleich, der zwar ständig herrscht und einbricht, aber gleichwohl überwunden werden kann. Wenn wir uns auf die Bahn der Frage nach der Wahrheit machen, mühen wir uns an der Überwindung dieses Scheins, als sei, wenn Seiendes ist, nur Seiendes offenbar. Doch diese Offenheit ist eine solche für das Sichverbergen. Das Sichverbergende aber ist das Seyn. Sofern das Sichverbergen die Offenheit fordert, gehört diese mit zur Wesung des Seyns. *Die Frage nach der Wahrheit ist die Frage nach der Wesung des Seyns.* Das Seyn aber ist Jenes, was den Menschen braucht als den Gründer und Wahrer seiner Wahrheit: den Menschen *als* den und den – nicht einfach nur so den Menschen, sondern ihn, der der Wahrheit Grund und Stätte bereitet, die Offenheit für

das Sichverbergen aussteht, das *Da ist*. So west die Wahrheit als Wesung des Seins, gegründet im Da-sein des Menschen, zwischen Sein und Da-sein.

Die *Wahrheit* gehört zur *Wesung des Seyns*, ohne dessen Wesen zu erschöpfen. Zum Ereignis gehört die Wahrheit, und Wahrheit gehört zum Seyn. *Deshalb* erfuhren die Griechen erstmals im Denken des Seienden als solchen die *Unverborgenheit* als die *Seiendheit* des Seienden. Aber weil sie nicht nach dem Seyn selbst fragten, fiel die *Wahrheit* zur *Richtigkeit* herab, wurde etwas für sich und verlor den Wesensbezug zum Seyn selbst.

Wenn wir uns jetzt wieder an die überkommene und gängige Fassung der Wahrheit als Richtigkeit erinnern und bedenken, daß sie zuletzt bestimmt wurde als Beziehung zwischen Subjekt und Objekt, dann erkennen wir in der Subjekt-Objekt-Beziehung einen sehr entfernten, aber seiner Herkunft völlig unkundigen Ableger jenes Bezuges zwischen Sein und Da-sein. Die Wahrheitsfrage beginnt erst mit diesem Ausblick ihre ganze Tragweite zu entfalten und den Charakter einer Sonderfrage völlig zu verlieren. Ja noch mehr – sie ist nicht nur eingefügt in diesen äußersten und weitesten Bezirk des denkerischen Wissens überhaupt, sondern die Wahrheitsfrage wird in dem gekennzeichneten Ansatz zugleich zum ersten Sprung in die Mitte der Grundfrage der Philosophie.

Deshalb dürfen wir uns nicht wundern, daß alles, was über den geläufigen Wahrheitsbegriff hinaus gesagt wird, zunächst und lange fort befremdlich bleibt. Um so mehr müssen wir uns dessen versichern, was in der Überlieferung uns schon wie ein Anklang an das ursprüngliche Wesen der Wahrheit zugänglich ist und was sich im Wort ἀλήθεια (Unverborgenheit) ausspricht. So wird unser Fragen nach der Wahrheit in einer doppelten Hinsicht geschichtlich: einmal, sofern in ihm sich eine Verwandlung des bisherigen Menschseins und seines Bezugs zum Seienden vorbereitet und somit das Bisherige notwendig in die Auseinandersetzung rückt; sodann aber, sofern auch die ur-

sprünglichere Bestimmung des Wesens der Wahrheit schon notwendig im erstanfänglichen Wissen von der Wahrheit aufscheint, ohne eigens bewältigt zu werden. Unser Fragen bedarf daher zu seiner Sicherung und Klärung und zugleich zur Beseitigung des Verdachtes einer Willkür des ausdrücklichen Vollzugs der *geschichtlichen Erinnerung*. Wie sehr diese aber von der historischen Kenntnisaufnahme vergangener Meinungen über die Wahrheit sich unterscheidet, soll ihr Vollzug selbst zur Erfahrung bringen.

III. Die Erinnerung an den ersten Aufschein des Wesens der Wahrheit als ἀλήθεια (Unverborgenheit)

8. *Die Erinnerung an das erste Wissen von der Wahrheit im Anfang der abendländischen Philosophie als Anweisung für das eigene Fragen nach dem ursprünglicheren Wesen der Wahrheit als Offenheit*

Die Erinnerung an das erste Wissen von der Wahrheit im Anfang der abendländischen Philosophie soll uns eine Anweisung geben auf das, was im Wesen der Wahrheit als Offenheit an wesentlichen Zusammenhängen, wenngleich unbestimmt und ungegründet, sich anzeigt. Der Vollzug dieser Erinnerung ist freilich schwieriger als dies auf den ersten Blick scheinen mag. Was die Griechen über die Wahrheit dachten, hat man immer schon gewußt und, seit wir eine historische Erforschung der Geschichte der Philosophie haben, auch mehr oder minder ausführlich dargestellt. Freilich sind diese historischen Berichte von dem überkommenen Begriff der Wahrheit als Richtigkeit geleitet. Man findet bei den Griechen das, was sie über die Wahrheit in diesem Sinne sagen, und stellt fest, wie weit sie in der Entfaltung dieses Wahrheitsbegriffes gelangt sind und wie weit sie hinter dieser Aufgabe zurückblieben. Man findet nur

das, was man sucht, und man sucht nur das, was man in bezug auf den Leitbegriff »Wahrheit« (Wahrheit als Richtigkeit) wissen will. Man sucht gerade nicht nach der Unverborgenheit.

Um die Erinnerung an den ersten Aufschein des Wesens der Wahrheit als ἀλήθεια überhaupt vollziehen zu können, müssen wir schon selbst nach dem ursprünglicheren Wesen der Wahrheit als Offenheit des Seienden gefragt haben. Wir bewegen uns da in jenem bekannten Kreis alles Verstehens und Auslegens. Umgekehrt könnte man jetzt sagen: Wenn wir schon nach dem ursprünglichen Wesen der Wahrheit selbst gefragt haben und somit über ein Wissen von ihm verfügen müssen, dann ist es überflüssig, noch das Vergangene herbeizuholen. Doch dieses Bedenken ist durch die vorigen Betrachtungen schon grundsätzlich behoben. Fortan gilt es jedoch zu beachten, daß wir das erste Aufscheinen der ἀλήθεια nur in den Blick bekommen, wenn wir selbst zugleich und zuvor ins ursprüngliche Wesen hineinfragen. Wir werden um so Wesentlicheres zu sehen bekommen, je entschiedener wir selbst fragen und so der gewesenen Geschichte entgegenkommen.

Der Vollzug der Erinnerung an das erste Aufscheinen der ἀλήθεια kommt einer Auseinandersetzung mit den wesentlichen Schritten in den Grundbewegungen der großen griechischen Philosophie gleich, deren Anfang und Ende durch die Namen *Anaximander* und *Aristoteles* festgelegt ist. Was nachher an sogenannter griechischer »Philosophie« kommt, hat einen anderen, nicht mehr ursprünglichen Charakter; entweder sind es Schulrichtungen in der Nachfolge *Platons* und des *Aristoteles*; oder es sind praktisch-moralische Philosophien wie die der Stoa und *Epikurs*; oder aber Erneuerungsversuche der alten griechischen Philosophie unter dem Einfluß der christlichen Glaubenswelt und der spätantiken Religionssysteme, welche Erneuerungen unter dem Namen Neuplatonismus zusammengefaßt werden. Alle diese »Philosophien« sind in der Folgezeit geschichtlich weit wirksamer geworden als die eigentliche und ursprüngliche große griechische Philosophie. Der Grund für

diese Tatsache liegt in ihrer Verkoppelung mit dem Christentum. Die große griechische Philosophie dagegen geriet mehr und mehr in Vergessenheit und, wo sie beachtet wurde, in eine völlige Verhüllung. Daß *Aristoteles* im Mittelalter der Hauptlehrmeister der »Philosophie« wurde, spricht nicht dagegen. Denn einmal war das, was sich im Mittelalter Philosophie nennt, keine »Philosophie«, sondern nur das durch den Glauben geforderte Vorspiel der Vernunft für die Theologie. Zum anderen wurde eben deshalb *Aristoteles* nicht griechisch und d. h. aus den Anfängen des griechischen denkerisch-dichterischen Daseins, sondern mittelalterlich, arabisch-jüdisch-christlich verstanden.

Der erste Versuch der philosophischen Besinnung auf den Anfang der abendländischen Philosophie, also auf die große Philosophie der Griechen, wird erst von *Hegel* auf dem Grunde der von ihm selbst erarbeiteten Systematik vollzogen. Der zweite, ganz anders gerichtete und geartete Versuch ist das Werk *Nietzsches*. Beide Versuche aber, das zerrissene Band mit den Griechen wieder zu knüpfen – in der schöpferischen Erinnerung ihr Wesentliches für uns wesentlich zu machen, d. h. nicht nachzumachen und nur zu übernehmen –, beide Versuche sind nicht ursprünglich genug, weil sie nicht von der Frage befeuert und getragen sind, durch die das anfängliche griechische Denken sich selbst überwachsen muß zu einem anderen Anfang.

9. Gliederung der geschichtlichen Erinnerung nach fünf Stufen der Besinnung

Ein Kernstück dieser Frage ist die Wahrheitsfrage, wie wir sie hier entfalten. Der Vollzug der Erinnerung an das erste Auferscheinen der ἀλήθεια – im Sinne einer Auseinandersetzung mit den wesentlichen Schritten der Grundbewegung der großen griechischen Philosophie zwischen *Anaximander* und *Aristoteles* – ist im Rahmen dieser Vorlesung nicht möglich. Wir kön-

nen allerdings auch nicht zum Ersatz auf die ausgedehnte gelehrte philosophiehistorische Forschung verweisen. Diese kennt zwar alle Namen und Lehren und Schriften und stellt sie immer wieder dar, rechnet die Zusammenhänge der Denker miteinander und die Abhängigkeiten voneinander heraus, aber die Philosophie kommt dabei nicht vor, weil nicht gefragt wird – und es wird *nicht* gefragt, weil man als Spätergekommener und gar als Heutiger alles schon viel besser weiß und zu wissen meint als diese alten Denker.

Die Erinnerung an das erste Aufscheinen der ἀλήθεια, wie wir sie fordern und allein aus dem Fragen der Wahrheitsfrage für vollziehbar halten, läßt sich nach fünf Stufen der Besinnung gliedern:

1. Das unausgesprochene Aufleuchten der ἀλήθεια im Satz des *Anaximander*.

2. Die ersten, wenngleich nicht eigens auf eine Begründung gerichteten Entfaltungen der ἀλήθεια bei *Heraklit* und *Parmenides*, bei den Tragikern und *Pindar*.

3. Das letzte Aufleuchten der ἀλήθεια innerhalb der philosophischen Leitfrage nach dem Seienden (τί τὸ ὄν;) bei *Platon* und *Aristoteles*.

4. Das Verlöschen der ἀλήθεια und ihre Verwandlung zur ὁμοίωσις (Richtigkeit).

5. Der mittelbare-vermittelte Übergang von der ἀλήθεια zur ὁμοίωσις auf dem Umweg über die Unrichtigkeit (Falschheit – ψεῦδος).

Wir verfolgen für die Absicht dieser Vorlesung nur die *Mitte* dieser fünf Stufen, die *dritte*, und auch hierbei nur das letzte Aufleuchten der ἀλήθεια bei *Platon*; dieses freilich nicht in der Weise einer leeren Übersicht über die platonische Philosophie, sondern durch ein Mitgehen mit *Platons Philosophieren*. Jedes seiner Gespräche, ja fast jedes Stück aus seinen Gesprächen gibt unmittelbar oder mittelbar die Wegweisung in die Frage nach der ἀλήθεια. Wir wählen aber ein ausgezeichnetes Gesprächsstück, das nicht nur eigens von der ἀλήθεια handelt, sondern

auch in der Behandlungsart einen ausgezeichneten Charakter zeigt, sofern *Platon* hier, wie man sagt, in einem »Gleichnis« spricht.

Beilage zu § 40

Die Not (Not der Notlosigkeit: Seinsverlassenheit des Seienden) bestimmt die Notwendigkeit (des Fragens nach der Wahrheit des Seyns); die Notwendigkeit bestimmt die *Richtung* des Fragens (das Fragen nach dem Seyn der Wahrheit) als Vorfrage, und damit den Sachgehalt der Wahrheit, den Umkreis ihres Wesens.

Die Wahrheit: weil Überwindung des Endes, nicht Richtigkeit; weil Übergang zum anderen Anfang, nicht ἀλήθεια. Und dennoch nur »nicht«; aber ἀλήθεια ursprünglicher als solche: die Offenheit; die Offenheit in sich: ursprünglich wesend: das *Da-sein*.

Nicht die bloße kritische Erörterung des geltenden Wahrheitsbegriffes, sondern die Notwendigkeit der jetzigen Not bestimmt den Wesensansatz der Wahrheit. Deshalb ist jene kritische Erörterung – scheinbar aus der Pistole geschossen – selbst schon bestimmt aus der erfahrenen Notwendigkeit der Wahrheitsfrage, die aus dem Ende der Metaphysik entspringt zum Anfang der Wahrheit des Seyns (Ereignis).

Die Versetzung, gemäß derer der Mensch zugleich gesetzt ist in das Freie der Kühnheit des Schaffens und in die Ungeschützttheit der Ausdauer seines Wohnens. *Beides* gehört zum *Wesen der Offenheit jenes Zwischen*, beides wird zumal mächtig, wie diese Offenheit als solche gegründet werden soll. Beides aber wird verschüttet und umgestellt und verunstaltet, wenn aus jener Versetzung ins anfängliche Wesen, wie es geschah, der Mensch als das *vernünftige Lebewesen*.

Beilage zu § 41

Die Offenheit ist auch *nicht nur* die Bedingung der Möglichkeit der Richtigkeit der Aussage. Als solche Bedingung erscheint sie nur fürs erste im nächsten kritischen Hinweis auf sie. Aber dies, solche Bedingung zu sein, erschöpft nicht das Wesen der Offenheit, noch trifft sie gar den Kern dieses Wesens. Denn die Offenheit nennt auch Ursprünglicheres als die ἀλήθεια, nicht nur die Unverborgenheit des anwesenden Seienden, sondern das Gelichtete und die Lichtung, in das überhaupt ein unverborgenes Seiendes hereinstehen kann.

Was ist diese Lichtung selbst inmitten des Seienden? Was muß sie sein, damit in ihr Seiendes mit Seiendem sich trifft und sich zugehört? Worin gründet und wie west dieses gelichtete Inmitten, in das der Mensch durch die Stimmung versetzt ist und das er in der Ertragsamkeit seines Schaffens zu besetzen und zu behüten hat? Die Offenheit des gelichteten Inmitten, worin der Mensch zu stehen kommt, enthüllt sich so als der Grund des Menschseins selbst, aber nicht irgendeines allgemeinen Menschseins, sondern jenes Menschen, der durch die Frage nach dem Wesen der Wahrheit als Offenheit erst die Frage stellt, wer er sei. Im Rückentwurf des Anfangs des abendländischen Denkens sagten wir, der Mensch werde dort als der Wahrer der Unverborgenheit des Seienden bestimmt, was im Abfall dann zum animal rationale wurde. Im Fragen nach dem ursprünglicheren Wesen der Wahrheit als der Offenheit des Seienden gewinnt die Frage, wer der Mensch sei, erst ihre Schärfe und Notwendigkeit. Denn diese Frage fragt jetzt in der Richtung der Möglichkeit, ob gar der Mensch der Wächter des Wesens der Wahrheit sei, ob nicht all sein Wahres und Richtiges brüchig und vordergründig bleibt, solange er und sooft er jene Wächterschaft vergißt.

Das Wesen der Offenheit erschöpft sich nicht darin, sondern

ist ursprünglicher, worauf das über die Stimmung und ihr versetzendes Auseinanderwerfen des Seienden Gesagte hindeutete.

Die Offenheit ist nicht nur das, was dies – ein einzelnes menschliches Verhalten, das Aussagen und Urteilen über Gegenstände – ermöglicht, sondern was den Menschen selbst erst ermöglicht, sofern er endlich und eigentlich begriffen wird als das, was seine abendländische Geschichte anfänglich ihm zuwarf, damit er es, so scheint es, fürs erste *nicht* ergriffe, sondern nur vergessend verunstaltete.

Und was ist dies? Daß der Mensch nicht nur – wie wir im Rückentwurf deuteten – der Bewahrer der Unverborgenheit des Seienden ist, sondern der *Wächter der Offenheit des Seyns selbst*, in deren Zeit-Spiel-Raum erst das Seiende seiend (seiender und unseiender) wird. Dann wäre dies die Entscheidung der Künftigen und die Bereitschaft der Heutigen, daß der jetzige Mensch sich und seine Wahrheit überwinde und, statt fortzuschreiten, d. h. auf der Stelle des fortgesetzt Gleichen zu treten, aus einem ursprünglicheren Grunde sein Wesen finde und anfangs – jenes Wesen, der Wächter der Wahrheit des Seins zu werden.

Die Offenheit west als Lichtung des Sichverbergens, als Da in der Da-gründung des Da-seins.

NACHWORT DES HERAUSGEBERS

Die hier als Band 45 erstmals veröffentlichte Vorlesung hielt Martin Heidegger unter gleichlautendem Titel einstündig im Wintersemester 1937/38 an der Universität Freiburg.

Für die Herausgabe standen Heideggers Vorlesungshandschrift sowie zwei verschiedene, von Fritz Heidegger im Auftrage Martin Heideggers besorgte Maschinenabschriften und eine dritte Maschinenübertragung von Hildegard Feick zur Verfügung. Das in deutscher Schrift vorliegende Manuskript des vollständig ausgearbeiteten und ausformulierten Vorlesungstextes beginnt mit der Seitenfolge a bis d und setzt sich fort mit der Seitenzählung 1 bis 50; gelegentlich wird eine Manuskriptseite durch hinzugefügte Kleinbuchstaben mehrfach gezählt. Ferner gehören zum Vorlesungsmanuskript die auf gesonderten Blättern in gleicher Vollständigkeit ausgearbeiteten und ausformulierten »Wiederholungen«, versehen von Heidegger mit den jeweiligen Seitenzahlen des Manuskripts, auf die sich die »Wiederholung« bezieht, und eingelegt zwischen die entsprechenden Blätter des Vorlesungstextes. Der durchlaufend geschriebene Text der Vorlesung und Wiederholungen steht auf der linken Hälfte der quer beschriebenen Manuskriptseiten; die rechte Seitenhälfte dient den Textergänzungen, Textverbesserungen und Randbemerkungen.

Die zweite, zeitlich spätere Maschinenabschrift Fritz Heideggers unterscheidet sich von der früheren dadurch, daß sie die in der Vorlesungshandschrift vorgenommenen Überarbeitungen aufgenommen hat. Die Erstschrift dieser zweiten Maschinenübertragung liegt in gebundener Form vor und wurde, wie die handschriftliche Widmung bekundet, von Martin Heidegger Vili Szilasi zu seinem 60. Geburtstag geschenkt. Auf dem handschriftlich geschriebenen Titelblatt steht der Leitspruch: »Αὐτῷ

ψυχὴ σοφωτάτη καὶ ἀρίστη (Heraklit 118): Nüchterne Seele – wis-sendste und edelste«. Die von Hildegard Feick im Auftrage Martin Heideggers besorgte Maschinenübertragung ist eine Abschrift des Geschenkexemplars für Wilhelm Szilasi, das eine Reihe von handschriftlichen Überarbeitungen enthält.

*

Die Tätigkeit des Herausgebers bewegte sich in dem Rahmen, der durch die von Martin Heidegger gegebenen Anweisungen für die Herstellung des für den Druck zureichend geeigneten Textes abgesteckt ist. Die Maschinenabschriften wurden mehrfach sowohl mit der Vorlesungshandschrift als auch untereinander kollationiert. Eine Reihe von Verlesungen wurde berichtigt. Über eine erste handschriftliche Überarbeitung des Manuskripts hinaus, die bereits in der zweiten Maschinenübertragung Fritz Heideggers erfaßt war, zeigt die Vorlesungshandschrift noch eine spätere leichte Überarbeitung, die weitgehend stilistischer Art ist und solche Verbesserungen vornimmt, wie sie Heidegger in seinen Anweisungen für die Herausgabe seiner Vorlesungen dem Herausgeber aufgegeben hat. Auch diese letzte Überarbeitung wurde in die Druckvorlage aufgenommen. Die zweite von Fritz Heidegger hergestellte Maschinenabschrift enthält außer wenigen leichten handschriftlichen Verbesserungen eine größere handschriftliche Überarbeitung jenes Textstückes, das im vorliegenden Band die Paragraphen 36 bis 38 umfaßt. Diese Überarbeitung überschreitet jedoch nicht die immanente Besinnungsebene der gehaltenen Vorlesung.

Der überwiegend durchlaufend niedergeschriebene Vorlesungstext unter Einschluß der Wiederholungen wurde sinngemäß nach Absätzen gegliedert. Die in dieser Vorlesung von der Hand Heideggers weitgehend schon beachtete Zeichensetzung wurde, wo nötig, ergänzt und vereinheitlicht. Die dem Vortragsstil eigentümlichen, im gedruckten Text störenden Flick- und Schaltwörter mußten, soweit sie nicht schon von Heidegger

selbst in der Vorlesungshandschrift gestrichen waren, getilgt werden.

Zum Zwecke der Erstellung eines ausführlichen Inhaltsverzeichnisses, das nach den Anweisungen Heideggers das von ihm durchaus nicht gewünschte Sach- und Personenregister ersetzen soll, wurde der Text im ganzen gegliedert und mit Überschriften für die Gliederungsabschnitte versehen. In der Vorlesungshandschrift finden sich nur zwei Überschriften: der Titel des jetzigen zweiten Kapitels des Vorbereitenden Teils sowie der Titel des Hauptteils der Vorlesung. Die Gliederung des Textes in den Vorbereitenden Teil und Hauptteil, ferner in Kapitel, Paragraphen und Unterabschnitte der Paragraphen, desgleichen die Formulierung aller Überschriften mit Ausnahme der zwei genannten wurde vom Herausgeber besorgt. Die Titelgebung erfolgte ausschließlich unter Verwendung solcher Wortfügungen, die von Heidegger selbst in den Gliederungseinheiten gebildet wurden.

Die Schreibweise vieler Worte in doppelten Anführungszeichen entspricht unverändert der handschriftlichen Vorlage. Um nicht interpretierend in den Text einzugreifen, wurde die unterschiedliche Schreibweise von ›Seyn‹ und ›Sein‹ auch dort aus der Vorlesungshandschrift übernommen, wo von der Sache her eine Korrektur nahegelegen hätte. Die wenigen Anmerkungen dieses Bandes stammen ausnahmslos von Heidegger und wurden nur bibliographisch ergänzt. Für den Vergleich der zitierten Texte wurden Heideggers Handexemplare herangezogen. Auf der Seite 90 dieses Bandes findet sich ein von Heidegger in den fortlaufenden Text der Vorlesungshandschrift in runde Klammern gesetzter Hinweis: »(Ungesagt: der Vorbeigang des letzten Gottes. Vgl.: Vom Ereignis.)«. Mit dieser Verweisung bezieht er sich auf seine umfangreichste, noch unveröffentlichte, von ihm selbst der III. Abteilung der Gesamtausgabe zugeordnete Abhandlung aus den Jahren 1936–1938. Der »öffentliche Titel« dieses Manuskripts – wie Heidegger zu Beginn dieser Abhandlung sagt – lautet »Beiträge zur Philosophie, die »wesentliche Überschrift«

jedoch »Vom Ereignis«. Seit dieser Abhandlung ist »Ereignis« das Leitwort seines Denkens, wie Heidegger in einer Randbemerkung zum »Brief über den Humanismus« notiert (Vgl. »Wegmarken«, Gesamtausgabe Bd. 9, S. 316).

*

Der an erster Stelle im *Anhang* abgedruckte Text »Die Wahrheitsfrage« – in die Vorlesungshandschrift vor Beginn des Hauptteils eingelegt – trägt neben der Überschrift den in runde Klammern gesetzten Vermerk »nicht vorzutragen«. Der erste Entwurf zu dieser Vorlesung sah vor, sie nach den zehn Gliederungseinheiten dieser Übersicht auszuarbeiten. Die Ausführung dieses ersten Planes wurde jedoch abgebrochen und aufgegeben. Heidegger entschied sich, die Vorlesung in ihrem Hauptteil nur unter der in der Übersicht an erster Stelle aufgeführten Überschrift »Grundsätzliches über die Wahrheitsfrage« auszuarbeiten. Aus dem ersten Entwurf sind die Manuskriptseiten 19-36 erhalten und im Anhang dieses Bandes an zweiter Stelle abgedruckt. Dieser fragmentarische Text beginnt mit dem Schlußstück des I. Abschnittes und setzt sich fort mit dem vollständigen II. Abschnitt und dem unvollständigen III. Abschnitt aus der Übersicht. Auch dieses Textfragment ist in der handschriftlichen Vorlage vollständig ausgearbeitet und ausformuliert und in Fritz Heideggers erster Maschinenabschrift übertragen. Die Gliederung der Abschnitte nach arabischen Ziffern und die Formulierung der Überschriften für diese Gliederungseinheiten gehören zur Bearbeitung durch den Herausgeber. Die beiden Beilagen zu den Paragraphen 40 und 41, eingelegt in die Vorlesungshandschrift, sind von Fritz Heidegger in beiden Maschinenabschriften übertragen worden.

*

Herrn Dr. Hermann Heidegger als dem von Martin Heidegger testamentarisch eingesetzten Nachlaßverwalter bin ich für die

vertrauensvolle Zusammenarbeit und das fortwährende Gespräch, das alle Editionsarbeiten begleitet, zu großem Dank verpflichtet.

Für seine hilfreiche Unterstützung bei der Herstellung des Druckmanuskripts sage ich Herrn Dr. Hartmut Tietjen meinen herzlichen Dank. Frau Dr. Luise Michaelsen spreche ich für ihre mit großer Umsicht und Sorgfalt geleistete Mitarbeit beim Lesen der Korrekturen meinen aufrichtigen Dank aus. Herrn cand. phil. Hans-Helmuth Gander danke ich herzlich für seinen großen Anteil an der Korrekturarbeit sowie für die bewährte Hilfe bei den verschiedenen Arbeitsgängen, zu denen das wiederholte Kollationieren der Textvorlagen gehörte. Für die überprüfende Durchsicht der abgeschlossenen Umbruchkorrektur habe ich Frau Sonja Wolf vom Freiburger Seminar für Klassische Philologie zu danken.

Freiburg i. Br., im Juli 1984

F.-W. v. Herrmann