

MARTIN HEIDEGGER

GESAMTAUSGABE

II. ABTEILUNG: VORLESUNGEN 1923—1944

BAND 54

PARMENIDES



VITTORIO KLOSTERMANN  
FRANKFURT AM MAIN

MARTIN HEIDEGGER

PARMENIDES



VITTORIO KLOSTERMANN  
FRANKFURT AM MAIN

**Freiburger Vorlesung Wintersemester 1942/43**  
**herausgegeben von Manfred S. Frings**

2. Auflage 1992

© Vittorio Klostermann GmbH · Frankfurt am Main · 1982

Satz: Limburger Vereinsdruckerei GmbH

Druck: Druckhaus Beltz, Hemsbach

Alle Rechte vorbehalten · Printed in Germany

# INHALT

## EINLEITUNG

|                                                                                                                                        |   |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---|
| <i>Vorbereitende Besinnung auf den Namen und das Wort ἀλήθεια und sein Gegenwesen. Zwei Weisungen des übersetzenden Wortes ἀλήθεια</i> | 1 |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---|

|                                                                                                                                                                         |   |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---|
| § 1. Die Göttin »Wahrheit«. Parmenides I, 22–32 . . . . .                                                                                                               | 1 |
| a) Das gewöhnliche Sichauskennen und das wesentliche Wissen. Die Absage an das Geläufige des »Lehrgedichtes« durch das Aufmerken auf den Anspruch des Anfangs . . . . . | 1 |

### Wiederholung

|                                                                                                                                                                                                       |    |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| 1) Beginn und Anfang. Das gewöhnliche Denken und das vom Anfang angefangene Denken. Das Zurücktreten vor dem Sein. Das textlich Wenige des Einfachen. Hinweis auf das »Übersetzen« . . . . .          | 9  |
| b) Zwei Weisungen des übersetzenden Wortes ἀλήθεια. Das Streithafte der Unverborgenheit. Vorläufige Klärung des Wesens der ἀλήθεια und der Verborgenheit. Das Übersetzen und das Übersetzen . . . . . | 14 |

### Wiederholung

|                                                                                                                                                                                                               |    |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| 2) Die Frage nach dem Namen der Göttin und seiner Übersetzung. Das der Verborgenheit entgegenliegende Wesen der Wahrheit der ersten beiden Weisungen. Die Un-verborgenheit und die Un-verborgenheit . . . . . | 20 |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|

## ERSTER TEIL

*Die dritte Weisung des übersetzenden Wortes ἀλήθεια:  
Der seinsgeschichtliche Bereich der Gegensätzlichkeit von  
ἀλήθεια und λήθη*

|                                                                                                                                                                                                                                                                                          |    |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| § 2. Erste Besinnung über den Wandel des Wesens der Wahrheit und ihrer Gegenwesen . . . . .                                                                                                                                                                                              | 25 |
| a) Das Streithafte der Un-verborgenheit. Die dritte Weisung: der gegensätzliche Bezug zur Wahrheit. Der Nachklang der ἀλήθεια in der Subjektivität. Hinweis auf Hegel und Schelling. Weisung auf die Gegensätze von Verborgenheit und Unverborgenheit, Falschheit und Wahrheit . . . . . | 25 |

- b) Die Frage nach dem Gegenwesen von ἀληθές. Die Absenz des ληθές und das ψεῦδος. Die Verhülltheit von Grundbedeutungen. Das Gegenwort λαθόν und das griechisch gedachte λανθάνομαι. Das aus der Verbergung erfahrene Vergessen. Homer, Ilias, XVIII, 46; X, 22; Odyssee, VIII, 93 . . . . . 30

### Wiederholung

- Tò ψεῦδος als Gegensatz zum ἀληθές. Die Stammverwandtschaft von ἀλήθεια und λανθάνω. Hinweis auf Homer, Odyssee, VIII, 93. Der Entzug der Vergessenheit . . . . . 37

- § 5. Klärung des Wandels der ἀλήθεια und des Wandels der Gegenwesen (veritas, certitudo, rectitudo, iustitia, Wahrheit, Gerechtigkeit — λήθη, ψεῦδος, falsum, Unrichtigkeit, Falschheit) . . . . . 42

- a) Die in sich verschiedenen Bedeutungen von ψεῦδος und »falsch«. Der verdeckend erscheinenlassende Wesensbereich des Gegenwortes ψεῦδος. Hinweis auf Homer, Ilias, B 348 ff. Das verstellende Verbergen: die Grundbedeutung des ψεῦδος. Tò ἀψευδές: das Enthelende, und das ἀληθές. Hinweis auf Hesiod, Theogonie, Vers 233 f. Die Zweideutigkeit des ἀληθές 42

### Wiederholung

- 1) Die sogenannte richtige Übersetzung des ψεῦδος mit »falsch«. Die Bedeutungsmannigfaltigkeit von »falsch« und ψεῦδος. Das Verstellen und Verhehlen des ψεῦδος im Wesensbereich der Verbergung und Enthüllung. Hinweis auf Homer und Hesiod . . . . . 51
- b) Das undeutsche Wort »falsch«. Falsum, fallo, σφάλω. Der römische Vorrang des »Zu-Fall-bringens« in der Romanisierung des Griechentums durch das imperium (Befehl) als Wesensgrund des iustum. Die Übersetzung des ψεῦδος in den römisch-imperialen Bereich des Zu-Fall-bringens. Das eigentliche Ereignis der Geschichte: Der Angriff der Romanisierung im griechisch-römischen Geschichtsbereich und die neuzeitliche Sicht des Griechentums mit römischen Augen . . . . . 57

### Wiederholung

- 2) Rückbesinnung auf das Wesen des »Falschen« und auf das Verhehlen und Enthelenden des ψεῦδος. Das Walten des römisch imperialen »Oberbefehls« und die Tragweite des Unterschieds zwischen ψεῦδος und falsum . . . . . 64
- c) Das Imperiale in der Gestalt des Kurialen der Kurie. Der Zusammenhang von »verum« und »wahr«. Die undeutsche Bedeutung von »wahr« durch das römisch-christliche »verum«. Verum: das feststehende Rechte als Gegenwort zum falsum. Verum und a-pertum; λαθόν und sein Gegenteil zum ἀληθές 67

- d) Der Wandel im Wesen der ἀλήθεια seit Platon. Die Aufnahme der »Repräsentation« der ἀλήθεια durch die ὁμολοσις (als rectitudo der ratio) in die veritas. Die rectitudo (iustitia) der kirchlichen Dogmatik und die iustificatio der evangelischen Theologie. Das certum und der »usus rectus« (Descartes). Hinweis auf Kant. Die Schließung des Ringes der Wesensgeschichte der Wahrheit im Wandel der veritas zur »Gerechtigkeit« (Nietzsche). Die Einmauerung der ἀλήθεια im romanischen Bollwerk der veritas, rectitudo und iustitia 72

### Wiederholung

- 3) Das Geschicht der Zuweisung des Seins: Rückbesinnung auf die Geschichte des Wesenswandels der Wahrheit. Die »Bilanzen« der Historie (Burckhardt, Nietzsche, Spengler). Die »Sinnggebung« der Geschichte in der Neuzeit . . . . . 80
- 4) Das Ereignis des Umschlags des Wesens der Unwahrheit vom griechischen ψεῦδος zum römischen falsum. Die Vollendung des Wandels der veritas zur certitudo im 19. Jahrhundert. Die Selbstsicherung der Selbstgewißheit (Nietzsche, Fichte, Hegel) 84

### § 4. Die Mannigfaltigkeit der Gegensätze zum Wesensgezüge der Unverborgenheit . . . . . 86

- a) Das reiche Wesen der Verborgenheit. Weisen der Verbergung: ἀπάτη, (μέθοδος), κεύθω, κρύπτω, καλύπτω. Homer, Ilias, XX, 118; Odyssee, VI, 303; III, 16; Ilias, XXIII, 244. Das Entbergen des Mythos und die Frage nach dem griechischen Götterwesen . . . . . 86
- b) Der Zusammenhang zwischen μῦθος und dem griechischen Götterwesen. Erde, Tag, Nacht und Tod im Bezug zur Unverborgenheit. Das Geheime als eine der Weisen der Verbergung. Der Ausschluß des Negativen der Falschheit und der Verstellung als alleinige Gegenwesen der Wahrheit . . . . . 90

### Wiederholung

Ergänzende Erläuterungen: Der »Weg« des ankommenden Denkers im »Lehrgedicht«. Der Zusammenhang zwischen dem Wesen der Göttin und den Wegen zu und von ihrem Haus. Seitenweg und Abweg. Die Frage nach dem anderen Gegenwesen zur Entbergung. Das in das Wort und die Sage kommende Wesen der Entbergung und Verbergung. Der Verlust des Wortes als Wahrung des Bezugs des Seins zum Menschen. Die römische Umdeutung des τὸ ζῶον λόγον ἔχον zum »animal« rationale. Hinweise auf Kant, Nietzsche, Spengler. Μῦθος, ἔπος, λόγος . . . . . 96

### § 5. Der Gegensatz zum ἀληθές: das λαθόν, λαθές. Das Ereignis des Wandels der entziehenden Verbergung und das menschliche Verhalten des Vergessens . . . . . 104

- a) Das Walten der Verbergung im λανθάνεσθαι. Die Verbergung des Vergessenden im Vergessenen: Die Vergessung. Hesiod, Theogonie, V. 226 f. Die λήθη und das verborgene Wesen der Eris (Streit), der Tochter der Nacht. Hinweis auf Pindar . . . 104
- b) Die Scheu bei Pindar, Ol. Ode VII. 48 f., 43 ff.; und bei Sophokles, Oedip. Kol., 1267. Die ἀρετή (Entschlossenheit) als aus der ἀλήθεια und dem αἰδώς bestimmte Entborgenheit des Menschen . . . 109

### Wiederholung

- 1) Drei Titel der Wesensgeschichte des Abendlandes. Hinweis auf »Sein und Zeit«. Das wesentliche Denken. Hinweis auf Hölderlin, Pindar. Der Anfang des Wesensbezugs des Seins zum Menschen in Wort und Sage. Das griechische Wesen des Menschen. Hinweis auf Hesiod . . . 112
- c) Πρᾶγμα: die Handlung. Das Wort als der Wesensbereich der menschlichen Hand. Hand- und Maschinenschrift. ὁρθός und rectum. Die wesenhafte Handlung und der Weg auf das Unverborgene. Die Vergessung als Verbergung. Das »weg« des Menschen von der Unverborgenheit und das Wort der zeichenlosen Wolke. Die Verdüsterung. Der Entzug der λήθη. Rückblicke auf Pindar. Hinweis auf Hesiod . . . 117

### Wiederholung

- 2) Die Zusammengehörigkeit von Sein, Wort, Lese, Hand und Schrift. Der Einbruch der Schreibmaschine in den Bereich des Wortes und der Handschrift. Die Folge der Technik im gewandelten Bezug des Seins zum Menschen. Der Bolschewismus: die im vorhinein vollständig technisch organisierte Welt. Das Denken und Dichten der Griechen in der ἀλήθεια und λήθη . . . 124

- § 6. Die letzte Sage des Griechentums vom verborgenen Gegenwesen der ἀλήθεια, der λήθη, (I): Platons Schlußmythos der Politeia. Der Mythos über das Wesen der Polis. Die Aufhellung des Wesens des Dämonischen. Das Wesen des griechischen Göttertums im Licht der ἀλήθεια. Der »Blick« des Ungeheuren . . . 130
- a) Die πόλις der Pol der aus der ἀλήθεια bestimmten Anwesenheit des Seienden. Hinweis auf Sophokles. Der Niederschlag des streithaften Wesens der ἀλήθεια im Gegenwesen zur πόλις: ἀπολις. Hinweis auf Burckhardt . . . 130
- b) Vorbereitung zum Notweg über die Bemerkungen zu Platons Gespräch über die λήθη und πόλις. Der Fug: Δίκη. Der todesträchtiige Gang des Aufenthalts in der Polis und die Anwesenheit des Seienden nach dem Tode. Christlicher Platonismus. Hinweis auf Hegel . . . 135

## Wiederholung

- 1) Politeia: Der τόπος des Wesens der πόλις. Das wesentlich Unpolitische der Politeia der Polis. Der Pol des πέλειν. Die Unmöglichkeit der Deutung der Polis aus dem »Staat«, der δίκη und iustitia. Tod: Übergang vom »hier« zum »dort«. Platonismus . . . . . 140
- c) Die Frage nach dem »hier« und »dort«. Politeia, X, 614 b 2, und die Fragwürdigkeit des Hinweises auf den Mythos . . . 144
- d) Ψυχή: der Grund des Bezugs zum Seienden. Das Wissen der Denker um die Daimonia. Hinweis auf Aristoteles und Hegel. Δαίμονιον: die Hereinwesung des Un-geheuren in das Geheure. Die δαίμονες, die in das Geheure herein Winkenden und Zeigenden . . . . . 147
- e) Das den Anblick des Seins bietende Blicken (θεάω). Das Aussehen (Anblick) des Seins (εἶδος). Der im Blicken sich der Unverborgenheit dargebende Gott (δαίμων) der Griechen. Das in das Geheure Hereinblickende: das Un-geheure. Das Erscheinen des Ungeheuren im Blicken des Menschen . . . . 152

## Wiederholung

- 2) Das Undämonische der δαίμονες. Das entbergende Aufgehen des Seins: das Sichlichten. Das Blicken (Vernehmen) die anfängliche Weise des Aufgehens ins Lichte. Die Zwischenstellung des Tieres (Nietzsche, Spengler). Der Mensch: der Angeblickte. Θέα und θεά: dasselbe Wort. Hinweis auf Heraklit, Frgm. 48. Unzureichende Erklärungen des griechischen Götterwesens. Der Blick als das Entscheidende für die Erscheinung des Ungeheuren im Geheuren. Das sich im Geheuren darweisende Un-geheure und der im Sein beruhende Bezug zum Götterwesen . . . . . 155
- f) Der Unterschied der griechischen Götter zum christlichen Gott. Die Nennung des Seins in seinem Hereinblicken durch das Wort und der Mythos als die Weise des Bezugs zum erscheinenden Sein. Der Mensch: der Gott-Sager. »Untergang« von Kulturen (Nietzsche, Spengler). Der Grundzug der Seinsvergessenheit: der A-theismus . . . . . 162
- g) Das sich ins Unverborgene hereingebende Gotthafte. Das Daimonion: der Blick im schweigenden Einholen in die Zugehörigkeit zum Sein. Der Entbergungsbereich des Wortes. Die »Entsprechung« des Gotthaften und Sagenhaften (τὸ θεῖον und δμῶθος). Das Ins-Werk-bringen (Kunst) der Unverborgenheit und sein Medium in Wort und Mythos. Εὐδαιμονία und δαίμονιος τόπος . . . . . 168
- § 7. Die letzte Sage des Griechentums vom verborgenen Gegenwesen der ἀλήθεια, der λήθη (II). Platons Schlußmythos der Politeia. Das Feld der λήθη . . . . . 175

- a) Die Ortschaft des Ungeheuren: Das Feld der entziehenden Verbergung. Die Ausschließlichkeit des Un-geheuren im Ort der Lethe. Der Blick ihrer Leere und das Nichts des Entzugs. Das behälterlose Wasser des Flusses »Ohnesorge« im Feld der λήθη. Die Rettung des Unverborgenen durch das denkende Denken und der Trunk des Denkers . . . . . 175

### Wiederholung

- 1) Feld und Lethe. Das Gotthafte bei den Griechen: Das Ungeheure im Geheuren. Das θεῖον in der anfänglichen ἀλήθεια und λήθη. Ἀλήθεια und θεά (Parmenides) . . . . . 180
- b) Das Maß der entziehenden Verbergung der Unverborgenheit. Das Gesicht der ἰδέα Platons und die Gründung der Anamnesis (wie des Vergessens) in der Unverborgenheit. Δήθη: πεδῖον. Die Vernehmung des Beginns der Dichtung Homers und des Spruches des Parmenides. Die Unvergeßlichkeit der ἀλήθεια durch den Entzug der λήθη. Die Überholung der Erfahrung durch das Verfahren seit Platon (τέχνη. Hinweis auf Homer, Ilias, XXIII, 358 ff. . . . . 183

### Wiederholung

- 2) Die Abstammung des Menschen aus der ungeheuren Ortschaft der entziehenden Verbergung. Der Beginn der Wandlung der Grundstellung des Menschen. Das Zusammenwalten der ἀλήθεια und des μέμνημαι. Hinweis auf Homer, Ilias, XXIII, 358 ff. . . . . 192

## ZWEITER TEIL

*Die vierte Weisung des übersetzenden Wortes ἀλήθεια.  
Das Offene und das Freie der Lichtung des Seins.  
Die Göttin »Wahrheit«*

- § 8. Die erfülltere Bedeutung von Ent-bergung. Der Übergang zur Subjektivität. Die vierte Weisung: das Offene, das Freie. Das Ereignis der ἀλήθεια im Abendland. Die Bodenlosigkeit des Offenen. Die Entfremdung des Menschen . . . . . 195
- a) Vorbereitung zur vierten Weisung. Die bisherige unzureichende Übersetzung mit »Unverborgenheit«. Die Zweideutigkeit des Wortes »Ent-bergung« und die erfülltere Bedeutung. Der Streit in der anfänglichen ἀλήθεια. Nähe und Anfang. Hinweis auf Homer. Die Zweideutigkeit des Erscheinens: reines Aufgehen und Begegnischarakter. Die Ichheit. Hinweis auf Kant, Descartes, Herder, Nietzsche. Der Vorrang der Selbstheit seit Platon und Aristoteles (Περὶ Ψυχῆς 8, 431; Met. α 1) . . . . . 195

|                           |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     |     |
|---------------------------|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| b)                        | Die vierte Weisung: das Offene als der Wesensanfang der Unverborgenheit. Hinweis auf »Sein und Zeit« und Sophokles, <i>Αἴας</i> V, 646 f. Die Zeit als das Erscheinenlassende und Verbergende. Hinweis auf Hölderlin. Die Zeit als »Faktor« in der Neuzeit. Die Wesung der Offenheit in der Unverborgenheit. Die »Gleichsetzung« von Offenheit und Freiheit. Die ἀλήθεια als das Offene der Lichtung . . . . .                                                      | 208 |
| c)                        | Licht und Blicken. Die »natürliche« Erklärung des Lichten durch den griechischen »Augenmenschen« gegenüber dem entbergenden Anblick. Das blickende Vernehmen. Ἀλήθεια: das Ereignis in der Landschaft des den Morgen verbergenden Abends. Θεᾶν-ὄραν und Theorie . . . . .                                                                                                                                                                                           | 215 |
| d)                        | Das Offene am Anfang der Besinnung auf das Wort ἀλήθεια. Das wesentliche Denken: der Absprung in das Sein. Das unverborgen Seiende in der Geborgenheit des Boden-losen des Offenen (Freien) des Seins. Die Verbergung des Entscheids der Zufügung der Unverborgenheit im bergenden Offenen an den Menschen. Die Befugnis durch die Zufügung des Seins, das Offene zu erblicken: ein geschichtlicher Anfang. Die Entfremdung des Menschen gegen das Offene . . . . . | 220 |
| e)                        | Das Offene in der Gestalt des ungehemmten Fortgangs des Seienden. Das Offene: das Freie der Lichtung. Das »Offene« der »Kreatur« in der achten Duineser Elegie Rilkes. Hinweis auf Schopenhauer, Nietzsche. Der Ausschluß des Tieres aus dem Streit zwischen Unverborgenheit und Verborgenheit. Das Auf-geregte des Lebendigen . . . . .                                                                                                                            | 225 |
| § 9.                      | Θεά — Ἀλήθεια. Das Hereinblicken des Seins in das von ihm gelichtete Offene. Die Weisung des Hinweises auf das Wort des Parmenides: Die Fahrt des Denkers zum Haus der Ἀλήθεια und sein Hindenken zum Anfang. Das Sagen des Anfangs der abendländischen Sage . . . . .                                                                                                                                                                                              | 240 |
| Zusatz                    |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     | 245 |
| Nachwort des Herausgebers |                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                                     | 251 |



## EINLEITUNG

### VORBEREITENDE BESINNUNG AUF DEN NAMEN UND DAS WORT ΑΛΗΘΕΙΑ UND SEIN GEGENWESEN. ZWEI WEISUNGEN DES ÜBERSETZENDEN WORTES ΑΛΗΘΕΙΑ

#### § 1. Die Göttin »Wahrheit«. Parmenides, I, 22–32

- a) Das gewöhnliche Sichauskennen und das wesentliche Wissen. Die Absage an das Geläufige des »Lehrgedichtes« durch das Aufmerken auf den Anspruch des Anfangs

Παρμενίδης καὶ Ἡράκλειτος, Parmenides und Heraklit, Zeitgenossen in den Jahrzehnten zwischen 540/460, heißen die beiden Denker, die in einer einzigen Zusammengehörigkeit am Beginn des abendländischen Denkens das Wahre denken. Das Wahre denken heißt: das Wahre in seinem Wesen erfahren und in solcher Wesenserfahrung die Wahrheit des Wahren wissen.

Nach der Zeitrechnung sind seit dem Beginn des abendländischen Denkens zweitausend und fünfhundert Jahre vergangen. Was im Denken der beiden Denker gedacht ist, wird vom Vergehen der Jahre und Jahrhunderte niemals berührt. Diese Unberührbarkeit durch die zehrende Zeit gilt aber keineswegs deshalb, weil das Gedachte, das diese Denker denken mußten, seitdem irgendwo an sich an einem überzeitlichen Ort aufbewahrt wird als das sogenannte »Ewige«. Vielmehr ist das Gedachte dieses Denkens gerade das eigentlich Geschichtliche, was aller nachfolgenden Geschichte vorauf- und d. h. vorausgeht. Das also Voraufgehende und alle Geschichte Bestimmende nennen wir das Anfängliche. Weil es nicht in einer Vergangenheit zurück-, sondern dem Kommenden vorausliegt,

macht sich das Anfängliche immer einmal wieder einem Zeitalter eigens zum Geschenk.

Der Anfang ist das, was in der wesenhaften Geschichte zuletzt kommt. Für ein Denken allerdings, das nur die Form des Rechnens kennt, bleibt der Satz: »Der Anfang ist das Letzte«, ein Widersinn. Zuerst freilich, an seinem Beginn, erscheint der Anfang in einer eigentümlichen Verhüllung. Daher stammt das Merkwürdige, daß das Anfängliche leicht für das Unvollkommene, Unfertige, Grobe gilt. Man nennt es auch »das Primitive«. So entsteht dann die Meinung, die Denker vor Platon und Aristoteles seien noch »primitive Denker«. Allerdings ist nicht jeder Denker im Beginn des abendländischen Denkens auch schon ein anfänglicher Denker. Der erste anfängliche Denker heißt Anaximander.

Die beiden anderen und mit ihm die einzigen sind Parmenides und Heraklit. Daß wir diese drei Denker als die erst-anfänglichen vor allen anderen Denkern des Abendlandes auszeichnen, erweckt den Eindruck der Willkür. Wir besitzen in der Tat auch keine Beweismittel, die genügen, die genannte Auszeichnung unmittelbar zu begründen. Dazu ist nötig, daß wir erst zu diesen anfänglichen Denkern in einen echten Bezug gelangen. Das soll in den Stunden dieser Vorlesung versucht werden.

Im Ablauf der Zeitalter der abendländischen Geschichte entfernt sich das nachkommende Denken nicht nur in der Zeitfolge von seinem Beginn, sondern auch und vor allem in dem, was gedacht wird, von seinem Anfang. Die folgenden Menschengeschlechter werden dem frühen Denken mehr und mehr entfremdet. Zuletzt ist der Abstand so groß, daß der Zweifel sich regt, ob ein späteres Zeitalter überhaupt noch die frühesten Gedanken wieder zu denken vermöge. Zu diesem Zweifel gesellt sich der andere, ob dies Vorhaben, gesetzt es sei möglich, noch irgend einen Nutzen bringe. Wozu sollen wir auf den fast ausgelöschten Spuren eines längst vergangenen Denkens umherirren? Die Zweifel an der Möglichkeit und am

Nutzen eines solchen Versuchens erhalten noch eine besondere Bekräftigung durch den Umstand, daß uns dieses frühe Denken nur in Bruchstücken überliefert ist. Daraus erklärt man sich die Tatsache, daß die Meinungen der Gelehrten über die frühe »Philosophie« der Griechen weit auseinandergehen und die Auffassung dieser philosophischen Gedanken überhaupt unsicher sei.

Die Absicht, dem Denken des Parmenides und des Heraklit heute noch nachzudenken, bleibt so von mannigfachen Zweifeln und Bedenken umstellt. Wir lassen diese Zweifel und Bedenken gelten und ersparen uns die besondere Zurückweisung. Selbst wenn wir es unternähmen, diesen Bedenken zu begegnen, dann müßten wir ja doch zuvor das Unumgängliche geleistet haben, das zu denken, was die beiden Denker denken. Diesem Einen können wir nicht ausweichen, daß wir allem zuvor auf die Worte dieser Denker aufmerken. Vielleicht machen wir bei genügender Aufmerksamkeit und Ausdauer des Denkens die Erfahrung, daß die genannten Zweifel grundlos sind.

Die Worte des Parmenides haben die sprachliche Gestalt von Versen und Versfolgen. Sie geben sich wie ein »Gedicht«. Da jedoch die Worte eine »philosophische Lehre« darstellen, spricht man vom »Lehrgedicht« des Parmenides. Das ist eine Kennzeichnung seines denkenden Sagens, die aus der Verlegenheit entspringt. Man kennt Dichtungen und Gedichte. Man kennt auch philosophische Abhandlungen. Man sieht aber auch leicht, daß sich hier in den Versen des Parmenides kaum etwas »Poetisches« findet, wohl dagegen sehr viel von dem, was man das »Abstrakte« heißt. Man scheint daher den Tatbestand der vorliegenden denkenden Aussage am besten zu treffen, wenn man zugleich beiden Momenten, der Versform und dem »abstrakten Inhalt«, Rechnung trägt und von einem »Lehrgedicht« spricht.

Vielleicht aber handelt es sich weder um ein »Gedicht« im Sinne der »Poesie« noch um eine »Lehre«. Wie hier die Worte

gesagt sind und wie das Gesagte gedacht ist, das läßt sich doch wohl nur deutlich machen, wenn wir erst wissen, was hier gedacht wird und was zum Wort kommen muß. Hier wird in einer einzigen Weise das Wort gesprochen und ein Spruch gefällt. Wir benennen daher künftig das anfängliche Wort des Anaximander, des Parmenides und des Heraklit den Spruch dieser Denker. »Der Spruch« meint das Ganze ihres Sagens, nicht nur einzelne Sätze und Aussprüche. Wir sprechen aber auch zunächst noch, um der Überlieferung ihr Recht zu lassen, vom »Lehrgedicht« des Parmenides.

(Da eine gedruckte Sonderausgabe des Textes seit langem schon nicht mehr zugänglich ist, habe ich den Text abschreiben und vervielfältigen lassen. Die Abschrift ist so eingerichtet, daß die Hörer der Vorlesung entsprechend dem Gang der einzelnen Stunden jedesmal die Übersetzung auf die gegenüberliegende Seite eintragen können.)

Um zu erkennen, was in den Worten des Parmenides gesagt und gedacht ist, wählen wir den sichersten Weg. Wir folgen dem Text. Die beigegegebene Übersetzung enthält schon die Auslegung des Textes. Diese Auslegung bedarf allerdings der Erläuterung. Doch weder die Übersetzung noch die Erläuterung haben ein Gewicht, solange uns das im Wort des Parmenides Gedachte selbst nicht anspricht. Alles liegt daran, daß wir auf den Anspruch achten, der aus dem denkenden Wort kommt. Nur so, im Achten auf den Anspruch, wissen wir den Spruch. Was der Mensch achtet, welche Achtung er dem Geachteten schenkt, wie ursprünglich und wie stetig er achtsam ist, das entscheidet über die Würde, die dem Menschen aus der Geschichte zugewiesen wird.

Denken ist die Achtsamkeit auf das Wesenhafte. In ihr besteht das wesentliche Wissen. Was man gewöhnlich »Wissen« nennt, ist das Sichauskennen in einer Sache und ihren Sachverhalten. Kraft dieser Kenntnisse »meistern« wir Sachen. Dieses meisternde »Wissen« geht auf das jeweilige Seiende, seine Einrichtung und Ausnutzung. Solches »Wissen« bemächtigt

sich des Seienden, »beherrscht« es und ist dadurch darüber hinaus und überholt es so ständig. Ganz anderer Art ist das wesentliche Wissen. Es geht auf das, was das Seiende in seinem Grunde ist — auf das Sein. Das wesentliche »Wissen« meistert nicht das von ihm zu Wissende, sondern wird von diesem angegangen. Alle »Wissenschaft« z. B., aber auch anderes, ist eine kenntnismäßige Meisterung, ein Übertrumpfen und ein Überholen, wenn nicht gar ein Überrennen des Seienden. Das alles vollzieht sich in der Weise der Vergegenständlichung. Das wesentliche Wissen dagegen, die Achtsamkeit, ist das Zurücktreten vor dem Sein. Bei diesem Zurücktreten sehen wir und vernehmen wir wesentlich mehr, nämlich ganz anderes als bei dem merkwürdigen Vorgehen der neuzeitlichen Wissenschaft, das immer ein technischer Angriff auf das Seiende und ein Eingriff ist zu Zwecken der handelnden, »schaffenden«, geschäftigen und geschäftlichen »Orientierung«. Die denkende Achtsamkeit bleibt dagegen ein Aufmerken auf einen Anspruch, der nicht aus den vereinzelt Tatsachen und Vorgängen des Wirklichen kommt und den Menschen auch nicht in den Vordergründen seiner alltäglichen Umtriebe angeht. Nur dann, wenn dieser Anspruch des Seins und nicht irgendein Gegenständliches aus der Mannigfaltigkeit des Seienden uns im Wort des Parmenides anspricht, hat die Kenntnis seiner »Sätze« ein Recht. Ohne das Aufmerken auf diesen Anspruch geht auch alle Sorgfalt, die wir auf die Erläuterung dieses Denkens verwenden mögen, ins Leere. Die Reihenfolge, in der wir die einzelnen Stücke erläutern, wird aus der Deutung des Leitgedankens bestimmt, die wir den einzelnen Erläuterungen zugrunde legen, welche Deutung allerdings nur schrittweise ans Licht kommen kann.

Die einzelnen Bruchstücke sind mit römischen Zahlen gezählt. Wir beginnen, wie es scheinen mag willkürlich, mit dem I. Fragment, und zwar mit den Versen 22–32.

- 22 Und mich nahm die Göttin zugeneigten Sinnes auf, Hand  
 aber mit Hand die rechte, ergriff sie; also aber sprach sie  
 das Wort und redete mich an: »O Mann, unsterblichen  
 Wagenlenkern der Gefährte,  
 25 mit den Rossen, die dich fahren, anlangend bei unserem  
 Haus. Segen (ist) dir! Denn nicht hat dich Schickung, eine  
 arge, vorausgesandt, aufzubrechen zu diesem Weg — für-  
 wahr nämlich abseits der Menschen, außerhalb ihres (aus-  
 getretenen) Pfades, ist der — sondern Satzung sowohl als  
 Fug auch. Not aber ist, daß du alles erfährst, sowohl der  
 Unverborgenheit, der wohlumringenden, unverstellendes  
 Herz,  
 30 als auch das den Sterblichen scheinende Erscheinen, dem  
 nicht einwohnt Verlaß auf das Unverborgene. Doch gleich-  
 wohl auch dieses wirst du erfahren lernen, wie das  
 Scheinende  
 32 (in der Not) gebraucht bleibt, scheinmäßig zu sein, indem  
 es durch alles hindurchscheint und (also) auf solche Weise  
 alles vollendet.

Der Denker Parmenides erzählt von einer Göttin, die ihn begrüßt, nachdem er auf seiner Fahrt bei ihrem Haus angelangt ist. Dem Gruß, dessen eigenes Wesen die Göttin selbst erläutert, läßt sie die Ankündigung der Aufschlüsse folgen, die der Denker auf seinem Weg durch sie erfahren soll. Alles, was der Denker in den folgenden Stücken des »Lehrgedichtes« sagt, ist daher das Wort dieser Göttin. Beachten wir dies im voraus und behalten wir das gut und streng im Gedächtnis, dann stehen wir fortan unter der Anweisung, langsam zu erkennen, daß der Spruch des Denkers spricht, indem er das Wort dieser Göttin zur Sprache bringt.

Wer ist die Göttin? Die Antwort, die wir vorwegnehmen, gibt erst das Ganze des »Lehrgedichtes«. Die Göttin ist die

Göttin »Wahrheit«. Sie selbst — »die Wahrheit« — ist die Göttin. Wir vermeiden daher die Wendung, die von einer Göttin »der« Wahrheit sprechen möchte. Denn die Redewendung von einer »Göttin der Wahrheit« erweckt die Vorstellung von einer Göttin, deren Schutz und Segen »die Wahrheit« erst nur anvertraut ist. Wäre es so, dann hätten wir zweierlei: »eine Göttin« und »die Wahrheit«, die unter göttlichem Schutz steht. Wir könnten diesen Sachverhalt dann auch nach geläufigen Entsprechungen erläutern. Die Griechen verehren z. B. die Göttin Artemis als die Göttin der Jagd und der Tiere. Die Jagd und die Tiere sind nicht die Göttin Artemis selbst, sondern das, was ihr geweiht ist und unter ihrem Schutz steht. Wenn aber Parmenides die Göttin »Wahrheit« nennt, dann ist hier die Wahrheit selbst als die Göttin erfahren. Das mag uns befremden. Denn einmal finden wir es überhaupt seltsam, daß ein Denker sein Denken zum Wort eines göttlichen Wesens in Beziehung bringt. Das Auszeichnende der Denker, die man später, seit Platons Zeit, »Philosophen« nennt, beruht doch darin, daß sie ihre Gedanken aus eigener Besinnung schöpfen. Die Denker heißen ja »Denker« im betonten Sinne, weil sie, wie man meint, »aus sich« denken und in diesem Denken sich selbst aufs Spiel setzen. Der Denker antwortet selbst auf die von ihm selbst gestellten Fragen. Denker verkündigen nicht »Offenbarungen« des Gottes. Sie berichten nicht Eingebungen einer Göttin. Sie sagen die eigene Einsicht. Was soll dann die Göttin in diesem »Lehrgedicht«, das die Gedanken eines Denkens zum Wort bringt, dessen Reinheit und Strenge seitdem nie mehr wiederkehrte? Doch selbst wenn dieses Denken des Parmenides aus einem uns noch verborgenen Grunde und von da her mit Recht in einem Bezug zur Göttin »Wahrheit« steht, dann vermissen wir hier gleichwohl das unmittelbare Erscheinen einer Göttergestalt, wie sie uns aus der Welt der Griechen vertraut ist. Athene, Aphrodite, Artemis, Demeter erscheinen als eindeutig geprägte »Götterpersonen«. Dagegen ist doch die Göttin »Wahrheit« reichlich »abstrakt«. Man möchte sogar

meinen, daß hier keine »mythische Erfahrung« von dieser Göttin betroffen wird, sondern daß ein Denker aus freien Stücken den allgemeinen Begriff »Wahrheit« zu einer unbestimmten Göttinnengestalt »personifiziert«. Diesen Vorgang der »Hypostasierung« allgemeiner Begriffe zu Göttergestalten treffen wir doch häufig, besonders im späten Altertum, an.

Vielleicht will der Denker Parmenides durch ein ähnliches Verfahren seinen sonst allzu »abstrakten« Gedanken mehr Fülle und Farbe geben. Beachten wir außerdem, daß der Beginn des abendländischen Denkens bei den Griechen nach der geläufigen Meinung sich als Ablösung des »Logos« (der Vernunft) vom »Mythos« vollzieht, dann findet man es erklärlich, wenn sich in den ersten »primitiven« Versuchen solchen Denkens noch Reste des »mythischen« Vorstellens erhalten. Durch solche und ähnliche Überlegungen dürfte das Auftauchen einer Göttin in einem »philosophischen Lehrgedicht« hinreichend erklärt sein. Die Erklärung ergibt, daß der Hinweis auf die Göttin und diese selbst als eine poetische und pseudo-mythische Ausschmückung jetzt übergangen werden kann, da es ja nur darauf ankommt, das »philosophische System« dieses Denkers kennenzulernen.

Die hier kurz erwähnte und in verschiedenen Abhandlungen geläufige Stellungnahme zum Erscheinen der Göttin im Lehrgedicht des Parmenides ist gleichwohl ein einziger Irrtum. Käme diese Stellungnahme nur aus der Anmaßung der alles besserwissenden nachkommenden Geschlechter, wäre sie nur das Ergebnis des historischen Vergleichens, das zwischen Erscheinung früherer und späterer Zeiten hin und her rechnet, dann dürften wir solche Erklärungen übergehen. Allein, aus ihnen spricht eine Denkungsart, die sich seit zwei Jahrtausenden im Abendland verfestigt hat und in gewisser Hinsicht sogar eine freilich abirrende Folge des Denkens ist, das sich im »Lehrgedicht« des Parmenides ausgesprochen hat. Wir selbst bewegen uns in dieser langher überkommenen Denkungsart und halten sie deshalb für die »natürliche«.

Gesetzt aber, daß das Denken des Parmenides und des Heraklit von wesenhaft anderer Art ist, dann wird von uns eine Absage an das Geläufige gefordert, die mit der bloßen Widerlegung gelehrter Fehlinterpretationen der beiden Denker nichts mehr zu tun hat. Die Absage an das Geläufige trifft uns selbst und trifft uns immer neu und immer entschiedener. Diese Absage ist auch nur dem nächsten Anschein eine »negative« Haltung. In Wahrheit vollzieht sie den ersten Schritt, durch den wir unser Aufmerken dem Anspruch des Anfangs zusagen, der trotz der historisch vorgestellten zeitlichen Ferne uns näher ist als das, was wir sonst für das Nächste zu halten pflegen.

### *Wiederholung*

- 1) Beginn und Anfang. Das gewöhnliche Denken und das vom Anfang angefangene Denken. Das Zurücktretan vor dem Sein. Das textlich Wenige des Einfachen.  
Hinweis auf das »Übersetzen«

Wir versuchen, dem Denken der beiden Denker, Parmenides und Heraklit nachzudenken. Die beiden Denker gehören, historisch gerechnet, in die Frühzeit des abendländischen Denkens. Wir unterscheiden im Hinblick auf das frühe Denken im Abendland bei den Griechen zwischen dem *Beginn* und dem *Anfang*. Der Beginn meint das Anheben dieses Denkens zu einer bestimmten »Zeit«. Denken bedeutet hier nicht den Ablauf von psychologisch vorgestellten Denkakten, sondern die Geschichte, daß ein Denker ist, sein Wort sagt und so der Wahrheit eine Stätte gründet innerhalb eines geschichtlichen Menschentums. Zeit bedeutet hier weniger den nach Jahr und Tag berechneten Zeitpunkt als das »Zeitalter«, die Lage der menschlichen Dinge und den Standort des Menschenwesens. Der »Beginn« geht das Aufkommen und Hervortreten des Denkens an. Mit »Anfang« meinen wir etwas anderes. Der

»Anfang« ist das in diesem frühen Denken zu Denkende und Gedachte. Hierbei lassen wir noch im Dunkel, welchen Wesens dieses Gedachte ist. Gesetzt, daß sich das Denken der Denker vom Erkennen der »Wissenschaften« und jeder Art der praktischen Kenntnisse nach allen Hinsichten unterscheidet, dann ist auch der Bezug des Denkens zu seinem Gedachten ein wesentlich anderer als das Verhältnis des gewöhnlichen »technisch-praktischen« und »moralisch-praktischen« Denkens zu dem, was es denkt.

Das gewöhnliche Denken, es sei wissenschaftlich oder vorwissenschaftlich oder unwissenschaftlich, denkt das Seiende, und dieses je nach seinen vereinzelt Bezirken, seinen gesonderten Schichten und abgegrenzten Hinsichten. Dieses Denken ist ein Sichauskennen im Seienden, welches Kennen das Seiende in verschiedener Weise meistert und beherrscht. Im Unterschied zur Meisterung des Seienden ist das Denken der Denker das *Denken des Seins*. Ihr Denken ist das *Zurücktreten vor dem Sein*. Wir nennen das im Denken der Denker Gedachte den Anfang. Das sagt also jetzt: Das Sein ist der Anfang. Gleichwohl denkt nicht jeder Denker, der das Sein denken muß, den Anfang. Nicht jeder Denker, auch nicht jeder am Beginn des Denkens im Abendland, ist ein anfänglicher, d. h. ein den Anfang eigens denkender Denker.

Anaximander, Parmenides und Heraklit sind die einzigen anfänglichen Denker. Sie sind es nicht deshalb, weil sie das abendländische Denken eröffnen und beginnen. Schon vor ihnen »gibt« es Denker. Jene sind anfängliche Denker, weil sie den Anfang denken. Der Anfang ist das in ihrem Denken Gedachte. Das hört sich so an, als sei »der Anfang« dergleichen wie ein »Gegenstand«, den die Denker sich vornehmen, um ihn durchzudenken. Aber es hieß schon allgemein von dem Denken der Denker, es sei ein Zurücktreten vor dem Sein. Wenn innerhalb des denkerischen Denkens das anfängliche Denken das höchste ist, dann muß sich hier ein Zurücktreten besonderer Art ereignen. Denn diese Denker »nehmen« sich den

Anfang nicht so vor, wie ein Forscher seine Sache »in Angriff nimmt«. Diese Denker denken sich den Anfang auch nicht aus wie ein selbstgemachtes Gedankengebilde. Der Anfang ist nicht etwas von Gnaden dieser Denker, womit sie so und so verfahren, sondern umgekehrt: der Anfang ist dasjenige, was mit diesen Denkern etwas anfängt, weil es sie dergestalt in den Anspruch nimmt, daß von ihnen ein äußerstes Zurücktreten vor dem Sein gefordert wird. Die Denker sind die vom *An-fang* *An-gefangenen*, von ihm in ihn Eingeholten und auf ihn Versammelten.

Es ist bereits eine verkehrte Vorstellung, der gemäß wir vom »Werk« dieser Denker sprechen. Aber wenn wir zum Notbehelf und für den Augenblick so sprechen, dann müssen wir beachten, daß ihr »Werk«, selbst wenn es uns vollständig erhalten wäre, an »Umfang« ganz gering ist im Verhältnis zum »Werk« des Platon und des Aristoteles oder gar im Verhältnis zum »Werk« der Denker der Neuzeit. Platon und Aristoteles und die nachkommenden Denker haben weit »mehr« gedacht, mehr Bereiche und Schichten des Denkens durchmessen, aus reicherer Kenntnis der Dinge und des Menschen gefragt. Dennoch denken sie alle »weniger« als die anfänglichen Denker.

Die eigentümliche Notlage, daß der neuzeitliche Denker ein Buch von 400 und mehr Seiten braucht, um einiges von dem zu sagen, was er sagen muß, ist das untrügliche Zeichen dafür, daß das neuzeitliche Denken außerhalb des Bereichs des anfänglichen Denkens steht. Es sei an Kants »Kritik der reinen Vernunft«, an Hegels »Phänomenologie des Geistes« erinnert. An solchen Zeichen erkennen wir, daß die Welt seit langer Zeit schon aus den Fugen und der Mensch in die Abirrung gegangen ist. Wir müssen aber auch beachten, daß das Grundbuch der neuzeitlichen Philosophie, die »*Meditationes de prima philosophia*« des Descartes, wenig mehr als 100 Seiten umfaßt, daß entscheidende Abhandlungen des Leibniz nur einige Briefseiten beanspruchen. Diese dem Anschein nach nur äußerlichen Tatsachen deuten darauf hin, daß in diesen auch ihrem inne-

ren Bau nach sehr gesammelten und einfachen Abhandlungen sich eine Wandlung des Denkens abspielt, die zwar nicht an den Anfang gelangt, aber seinem Umkreis sich noch einmal nähert. Weil wir seit langem gezwungen sind, aus dem Zuviel an Geredetem und Geschriebenem uns die Kenntnisse durch Auswahl zu beschaffen, haben wir das Vermögen verloren, das *Wenige des Einfachen* zu hören, was das Wort der anfänglichen Denker sagt.

Die Schwierigkeit des Verstehens und der Grund der Mühsamkeit des Nachdenkens liegt nicht in der vermeintlichen Schwere der »Texte«, sondern liegt allein in der Unbereitschaft und am Unvermögen unseres Wesens. Angesichts des Anfangs gibt es nicht die Wahl der Auswahl. Hier können wir nur entweder uns auf den Weg machen zum Anfang, oder aber ihm ausweichen. Wir versuchen hier, uns auf die erste Möglichkeit vorzubereiten.

Wir legen daher alle Bemühung darein, überhaupt einmal auf das Wort der anfänglichen Denker aufmerksam zu werden. Wir beginnen mit einem Hinweis auf das Wort des Parmenides. Es ist uns in größeren und kleineren Bruchstücken überliefert. Das noch deutlich genug erkennbare Ganze, in das die Bruchstücke gehören, spricht in Versform die Gedanken eines Denkers, also eine philosophische »Lehre«, aus. Man spricht deshalb vom »Lehrgedicht« des Parmenides. Die Bruchstücke werden nach römischen Ziffern gezählt (VIII, 45 heißt: achttes Bruchstück, Vers 45). Wir geben zu jedem Stück vor der Erläuterung eine Übersetzung. Diese sagt in deutscher Sprache das griechische Wort. Die deutsche Sprache ist uns vertraut. Dennoch verbürgt die Übersetzung und die Kenntnis derselben noch keineswegs das Verstehen der Worte des Denkers. Daher wurde in der ersten Stunde ausdrücklich vermerkt: »Die beigegebene Übersetzung enthält schon die Auslegung des Textes. Diese Auslegung bedarf allerdings der Erläuterung.«

Wir müssen demnach streng beachten: Die Übersetzung enthält zwar die Auslegung, aber diese liegt noch nicht am Tag

durch das Anhören der Übersetzung. Weil diese im Wort unserer Sprache spricht, ist ja doch die Gefahr der Mißdeutung noch gestiegen. Denn jetzt können statt der griechischen Worte die Worte der Übersetzung leicht aufgerafft werden nach den Bedeutungen, die uns gerade geläufig sind, ohne daß wir darauf achten, daß jedes übersetzende Wort seinen Gehalt aus dem Ganzen dessen empfängt, was der Denker denkt. Wenn z. B. in der Übersetzung das Wort »Weg« vorkommt oder das Wort »Herz«, dann ist noch keineswegs entschieden, was hier »Weg« und was hier »Herz« bedeutet, und ob wir schon dazu imstande sind, das Wesen des »Weges«, das Wesen des hier gemeinten »Herzens« wahrhaft und gar im Sinne des Parmenides zu denken. Dabei läßt sich nicht leugnen, daß jedermann weiß, was man »sonst« so mit »Weg« und »Herz« meint. Doch erst die durch eine Auslegung hindurchgeleitete Übersetzung ist in gewissen Grenzen imstande, für sich zu sprechen.

Wir beginnen mit der Erläuterung des I. Bruchstückes des sog. »Lehrgedichtes«, und zwar seines Schlußteiles Vers 22–32. Die Übersetzung lautet:

- 22 Und mich nahm die Göttin zugeneigten Sinnes auf, Hand  
aber mit Hand die rechte, ergriff sie; also aber sprach sie  
das Wort und redete mich an: »O Mann, unsterblichen  
Wagenlenkern der Gefährte,
- 25 mit den Rossen, die dich fahren, anlangend bei unserem  
Haus. Segen (ist) dir: Denn nicht hat dich Schickung, eine  
arge, vorausgesandt, aufzubrechen zu diesem Weg — für-  
wahr nämlich abseits der Menschen, außerhalb ihres (aus-  
getretenen) Pfades, ist der — sondern Satzung sowohl als  
Fug auch. Not aber ist, daß du alles erfährst, sowohl der  
Unverborgenheit, der wohlumringenden, unverstellendes  
Herz,
- 30 als auch das den Sterblichen scheinende Erscheinen, dem  
nicht einwohnt Verlaß auf das Unverborgene. Doch gleich-

wohl auch dieses wirst du wissen lernen, wie das Scheinende

- 32 (in der Not) gebraucht bleibt, scheinmässig zu sein, indem es durch alles hindurchscheint und (also) auf solche Weise alles vollendet.

Parmenides erzählt von einer Göttin. Das Erscheinen eines »göttlichen Wesens« im Gedankengang eines Denkers befremdet. Einmal überhaupt, weil ein Denker nicht die Botschaft einer göttlichen Offenbarung zu verkünden hat, sondern das selbst Gefragte selbst aussagt. Auch sogar dort, wo die Denker über »das Göttliche« denken, wie in aller »Metaphysik«, ist dieses Denken τὸ θεῖον (das Göttliche), wie Aristoteles sagt, ein Denken aus der »Vernunft«, nicht eine Wiedergabe von Sätzen eines kultischen und kirchlichen »Glaubens«. Im besonderen jedoch befremdet das Erscheinen »der Göttin« im Lehrgedicht des Parmenides deshalb, weil sie die Göttin »Wahrheit« ist. Denn »die Wahrheit« gilt uns wie »die Schönheit«, »die Freiheit«, »die Gerechtigkeit« als etwas »Allgemeines«, was vom Besonderen und Wirklichen, dem jeweiligen Wahren, Gerechten und Schönen abgezogen und daher »abstrakt«, im bloßen Begriff vorgestellt wird. »Die Wahrheit« zu einer »Göttin« machen, das heißt doch, einen bloßen Begriff von etwas, nämlich den Begriff vom Wesen des Wahren, zu einer »Persönlichkeit« umdeuten.

- b) Zwei Weisungen des übersetzenden Wortes ἀλήθεια.  
Das Streithafte der Unverborgenheit. Vorläufige Klärung  
des Wesens der ἀλήθεια und der Verborgenheit.

#### Das Übersetzen und das Übersetzen

Wenn wir zuerst und unbestimmt aus dem »Lehrgedicht« von der Göttin »Wahrheit« hören, und wenn wir meinen, hier sei der »abstrakte Begriff« »Wahrheit« zu einer göttlichen Gestalt »personifiziert«, dann spielen wir uns bei solchem Meinen so-

gleich als diejenigen auf, die zu wissen glauben, sowohl was »die Wahrheit« sei, als auch, welches Wesen dem Göttertum der griechischen Götter eigne.

Aber von beidem wissen wir nichts. Selbst dann, wenn wir meinen sollten, über das Wesen der Wahrheit, wie es die Griechen dachten, unterrichtet zu sein, indem wir die Lehren Platons und die des Aristoteles über die Wahrheit zum Maßstab nehmen, sind wir schon auf einem Abweg, der niemals von sich aus wieder zu dem führt, was die frühen Denker erfahren, wenn sie das nennen, was wir mit »Wahrheit« bezeichnen. Wenn wir uns selbst auf den Kopf zu fragen, was wir denn denken, wenn wir das Wort »Wahrheit« gebrauchen, dann kommt alsbald eine wirre Mannigfaltigkeit von »Ansichten« an den Tag oder aber eine allgemeine Ratlosigkeit. Was freilich noch gewichtiger bleibt als die Anzahl auseinanderlaufender Deutungen der Wahrheit und ihres Wesens, ist die bei solcher Gelegenheit erwachende Einsicht, daß wir bisher überhaupt noch nie ernstlich und sorgsam darüber nachgedacht haben, was denn das sei, was wir »die Wahrheit« nennen. Dabei verlangen wir doch stets nach »der Wahrheit«. Jedes Zeitalter der Geschichte sucht »das Wahre«.

Doch wie selten und wie gering ist der Mensch über das Wesen des Wahren, d. h. über die Wahrheit, verständigt. Doch selbst dann, wenn wir Heutigen in dem glücklichen Fall wären, das Wesen der Wahrheit zu kennen, gäbe dies immer noch nicht die Gewähr, daß wir es auch vermöchten, dem nachzudenken, was im frühen Denken der Griechen als das Wesen der Wahrheit erfahren wurde. Denn nicht nur das Wesen der Wahrheit, sondern das Wesen alles Wesenhaften hat jeweils seinen eigenen Reichtum, aus dem ein geschichtliches Zeitalter je nur ein Geringes als seinen Anteil schöpfen darf.

Wenn wir ohne Beweis vorwegnehmen, daß die Göttin Ἀλήθεια im »Lehrgedicht« des Parmenides nicht nur zum Zweck der »poetischen« Ausschmückung erscheint, daß vielmehr »das Wesen« »Wahrheit« das Wort des Denkers überall

durchwaltet, dann ist es nötig, im voraus das Wesen der ἀλήθεια zu klären.

Der Versuch, denkend in die Nähe des Wesens der ἀλήθεια zu gelangen, um von ihr angegangen zu werden, verlangt von uns, die wir diesem Wesen noch ferner sind, als die Griechen selbst schon es waren, im folgenden weite Umwege und Ausblicke. Solches ist jedoch nötig, falls wir auch nur wenig aus dem Wort des Anaximander, des Heraklit und des Parmenides so denken mögen, daß es aus der Dimension gedacht ist, in der sich das zeigt, was für jene Denker das Zu-denkende ist und inskünftig, obzwar verhüllt, das Zu-denkende bleibt. Alles Bemühen, die ἀλήθεια auch nur aus der Ferne in einigem gemäß zu denken, geht ins Eitle, solange wir nicht einen Versuch wagen, die λήθη zu denken, in die vermutlich die ἀλήθεια zurückweist.

Die Griechen nennen das, was wir mit dem Wort »Wahrheit« zu »übersetzen« pflegen, ἀλήθεια. Übersetzen wir das griechische Wort jedoch »wörtlich«, dann sagt es »Unverborgenheit«. Es sieht so aus, als bestehe das »wörtliche Übersetzen« nur darin, dem griechischen Wort das entsprechende deutsche Wort nachzubilden. Damit beginnt oder endet auch schon die wörtliche Übertragung. Aber das Übersetzen erschöpft sich nicht in solcher Nachbildung von »Wörtern«, die sich dann oft in der eigenen Sprache gekünstelt und unschön ausnehmen. Wenn wir das griechische ἀλήθεια lediglich durch das deutsche »Unverborgenheit« ersetzen, übersetzen wir noch nicht. Dazu kommt es erst dann, wenn das übersetzende Wort »Unverborgenheit« uns *übersetzt* in den Erfahrungsbereich und die Erfahrungsart, aus dem das Griechentum und im jetzigen Fall der anfängliche Denker Parmenides das Wort ἀλήθεια sagt. Daher bleibt es ein eitles Spiel mit »Wörtern«, wenn wir, wie das neuerdings im Fall dieses Wortes ἀλήθεια Mode wird, ἀλήθεια zwar mit »Unverborgenheit« wiedergeben, zugleich aber diesem Wort »Unverborgenheit«, das jetzt das Wort »Wahrheit« ersetzen soll, irgendeine Bedeutung unterlegen,

die uns aus dem gewohnten späteren Gebrauch des Wortes »Wahrheit« gerade zufliegt oder als Auskunft eines späteren Denkens sich anbietet.

Was mit »Unverborgenheit« genannt ist, was wir, gemäß denkend, beim Namen 'Αλήθεια zu denken haben, ist damit noch nicht erfahren, geschweige denn in ein strenges Denken verwahrt. Es könnte sein, daß das eigens geprägte Wort »Entbergung« dem Wesen der griechischen ἀλήθεια näher kommt als der Ausdruck »Unverborgenheit«, der gleichwohl aus verschiedenen Gründen zunächst geeignet ist, als Leitwort für die Besinnung auf das Wesen der ἀλήθεια zu dienen. Doch bleibt zu beachten, daß im folgenden die Rede ist von »Unverborgenheit und Verbergung«, daß aber der naheliegende Ausdruck »Unverbergung« vermieden wird, obzwar er die »wörtlichste« Übersetzung gibt.<sup>1</sup>

Jeder Versuch einer »wörtlichen« Übersetzung solcher Grundworte wie »Wahrheit«, »Sein«, »Schein« u. a. gelangt alsbald in den Umkreis eines Vorhabens, das über die geschickte Herstellung von wörtlich angepaßten Wörtergebilden wesentlich hinausreicht. Wir könnten dies eher und ernstlicher ermessen, wenn wir bedächten, was »Übersetzen« ist. Zunächst fassen wir diesen Vorgang äußerlich technisch-philologisch. Man meint, das »Übersetzen« sei die Übertragung einer Sprache in eine andere, der Fremdsprache in die Muttersprache oder auch umgekehrt. Wir verkennen jedoch, daß wir ständig auch schon unsere eigene Sprache, die Muttersprache, in ihr eigenes Wort übersetzen. Sprechen und Sagen ist in sich ein Übersetzen, dessen Wesen keineswegs darin aufgehen kann, daß das übersetzende und das übersetzte Wort verschiedenen Sprachen angehören. In jedem Gespräch und Selbstgespräch waltet ein ursprüngliches Übersetzen. Wir meinen dabei nicht erst den Vorgang, daß wir eine Redewendung durch eine andere derselben Sprache ersetzen und uns der »Umschreibung«

<sup>1</sup> Vgl. S. 196 ff.

bedienen. Der Wechsel in der Wortwahl ist bereits die Folge davon, daß sich uns das, was zu sagen ist, *übersetzt* hat in eine andere Wahrheit und Klarheit oder auch Fragwürdigkeit. Dieses *Übersetzen* kann sich ereignen, ohne daß sich der sprachliche Ausdruck ändert. Die Dichtung eines Dichters, die Abhandlung eines Denkers steht in ihrem eigenen, einmaligen, einzigen Wort. Sie zwingt uns, dieses Wort immer wieder so zu vernehmen, als hörten wir es zum ersten Mal. Diese Erstlinge des Wortes setzen uns jedesmal über zu einem neuen Ufer. Das sogenannte Übersetzen und Umschreiben folgt immer nur dem Übersetzen unseres ganzen Wesens in den Bereich einer gewandelten Wahrheit. Nur wenn wir schon diesem Übersetzen übereignet sind, sind wir in der Sorge des Wortes. Erst aus der so gegründeten Achtung vor der Sprache können wir die meist leichtere und begrenztere Aufgabe übernehmen, fremdes Wort in das eigene zu übersetzen.

Dagegen bleibt die Übersetzung der eigenen Sprache in ihr eigenstes Wort stets das Schwerere. So ist z. B. die Übersetzung des Wortes eines deutschen Denkers in die deutsche Sprache darum besonders schwierig, weil hier sich die hartnäckige Vormeinung behauptet, wir verstünden das deutsche Wort von selbst, weil es ja der eigenen Sprache angehört, wogegen wir doch beim Übersetzen des griechischen Wortes erst noch die fremde Sprache lernen müssen. Inwiefern aber und weshalb alles Gespräch und jedes Sagen ein ursprüngliches Übersetzen innerhalb der eigenen Sprache ist und was hier »Übersetzen« eigentlich meint, das kann eingehender hier nicht erörtert werden. Vielleicht gibt sich uns im Verfolg dieser einleitenden Vorlesung über die ἀλήθεια bisweilen die Gelegenheit, einiges davon zu erfahren.

Damit wir in den Stand kommen, in den Bereich des griechischen Wortes ἀλήθεια *überzusetzen* und so dieses Wort fortan denkend zu sagen, müssen wir erst aufwachen und der Weisung folgen, die uns zunächst das übersetzende Wort »Unverborgenheit« gibt. Die Weisung zeigt gleichsam die Rich-

tung des Übersetzens. Die Weisung führt, wenn wir uns auf ihre Hauptzüge beschränken, in ein *Vierfaches*.

Einmal sind wir bei dem Wort »Un-verborgenheit« auf dergleichen wie »Verborgenheit« gewiesen. Was da bei der »Un-verborgenheit« zuvor verborgen ist, wer verbirgt und wie das Verbergen geschieht, wann und wo und für wen Verborgenheit ist, all das bleibt unbestimmt. Nicht nur jetzt und für uns, die wir die ἀλήθεια nach der Übersetzung am Leitband des Wortes »Unverborgenheit« nachzudenken versuchen; unbestimmt und sogar ungefragt bleibt das über die Verborgenheit Angedeutete auch und gerade bei den Griechen. Sie erfahren eigens und nennen im Wort nur die Unverborgenheit. Gleichwohl gibt uns jetzt die Weisung in die Verborgenheit und in das Verbergen einen deutlicheren Erfahrungsbereich. In irgendeiner Weise kennen wir doch dergleichen wie Verbergen und Verborgenheit. Wir kennen solches als Verhüllung, Verschleierung, als Verdeckung, aber auch in den Formen der Aufbewahrung, Behütung, des Zurückhaltens, des Anvertrauens und der Übereignung. Wir kennen die Verbergung in den mannigfaltigen Gestalten der Verschließung und Verschlussenheit. Von diesen Weisen der Verborgenheit und Verbergung her gewinnt die »Unverborgenheit« alsbald deutlichere Züge. Der Bereich des »Verborgen-Unverborgen« ist uns sogar, wenn wir uns nichts vormachen, unmittelbar vertrauter und zugänglicher als das, was uns die sonst geläufigen Titel veritas und »Wahrheit« sagen. Streng genommen können wir uns bei diesem Wort »Wahrheit« nichts denken und noch weniger etwas »anschaulich« vorstellen. Wir müssen vielmehr sogleich eine irgendwoher entlehnte »Definition« der Wahrheit zu Hilfe rufen, um dem Wort eine Bedeutung zu geben. Es bedarf erst einer besonderen Überlegung, um uns in den Bedeutungsbereich des Wortes »Wahrheit« hineinzufinden. »Unverborgenheit« dagegen spricht uns sogleich anders an, wenn wir auch hier zunächst unsicher nach dem eigentlich Gemeinten tasten.

Zum anderen weist das Wort »Unverborgenheit« darauf hin, daß zu dem, was die Griechen als das Wesen der Wahrheit erfahren, so etwas wie eine Aufhebung und Beseitigung der Verborgenheit gehört. Die Vorsilbe »Un-« entspricht dem griechischen ἀ-, das man grammatisch »α privativum« nennt. Von welcher Art jeweils die privatio, die Beraubung und Wegnahme ist in dem, was die privativen Wortbildungen benennen, das muß jedesmal im Hinblick darauf umgrenzt werden, was einer Beraubung und Beeinträchtigung ausgesetzt ist. »Un-verborgenheit« kann heißen, daß Verborgenheit weggenommen, beseitigt, überwunden, gebannt ist, wobei sich Wegnehmen, Beseitigen, Überwinden, Bannen wesentlich unterscheiden. »Un-verborgenheit« kann auch heißen, daß Verborgenheit gar nicht zugelassen ist, daß sie, die möglich ist und ständig droht, nicht besteht und nicht aufkommen kann. Aus dieser Mehrfältigkeit der Bedeutung der Vorsilbe »Un-« ersehen wir leicht, daß schon nach dieser Hinsicht die Un-verborgenheit schwer zu bestimmen ist. Und doch tritt gerade hier ein Grundzug des Wesens der Un-verborgenheit heraus, den wir eigens in den Blick fassen müssen, um das griechische anfängliche Wesen der »Wahrheit« zu erfahren. In der Un-verborgenheit selbst wohnt noch diese Gegnerschaft. Im Wesen der Wahrheit als der Un-verborgenheit waltet irgendeine Art von Streit mit der Verborgenheit und der Verbergung.

### Wiederholung

- 2) Die Frage nach dem Namen der Göttin und seiner Übersetzung. Das der Verborgenheit entgegenliegende Wesen der Wahrheit der ersten beiden Weisungen. Die *Un-verborgenheit* und die *Un-verborgenheit*

Das Stück, das wir als erstes erläutern, gehört zum Fragment I und beginnt Vers 22: καὶ με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, . . . »Und mich nahm die Göttin zugeneigten Sinnes auf . . .«

Die Göttin, die hier erscheint, ist die Göttin Ἀλήθεια. Wir sagen in der gewöhnlichen Übertragung: die Göttin »Wahrheit«. Die Göttin begrüßt den bei ihrem Haus angekommenen Denker und eröffnet ihm zugleich das, was er inskünftig erfahren muß. Es ist das, was für diesen Denker das zu Denkende sein wird und fortan in der Geschichte der Wahrheit das anfänglich zu Denkende bleibt. Hieraus erkennen wir leicht, obzwar nur erst im groben, daß das Wesen dieser Göttin »Wahrheit« alles über den Denker und das zu Denkende entscheidet. Deshalb müssen wir versuchen, vor der förmlichen Erläuterung der einzelnen Bruchstücke und Verse das Wesen der »Wahrheit« aufzuhellen. In dieser Absicht fragen wir: Was bedeutet der Name der Göttin, d. h. was bedeutet das griechische Wort ἀλήθεια, das wir mit »Wahrheit« übersetzen? Wir »beschäftigen« uns hier, wie es scheint, mit einem Wort. Da uns das Wort und die Sprache zu einem Verkehrsmittel und Verständigungswerkzeug neben anderen geworden ist, bewirkt die »Beschäftigung« mit »Worten« sogleich einen fatalen Eindruck. Es ist so, wie wenn wir, statt ein Motorrad zu besteigen, davor stehen blieben und darüber Reden hielten, in der Meinung, so das Fahren zu lernen. Aber das Wort ist kein Werkzeug, wenn man auch meint, die Sprache sei nur ein Verständigungsmittel oder gar ein Verkehrsmittel, so daß es schon gleichgültig ist, ob man »Universität« sagt und sich dabei noch etwas denkt, oder ob man nur von der »Uni« daherredet. Vielleicht »studiert« man heute nur noch an einer »Uni«. Wir »beschäftigen« uns auch nicht mit »Wörtern«. Man kann sich allerdings in der Wissenschaft mit den Wörtern so »beschäftigen« wie mit der Entwicklungsgeschichte der Regenwürmer. Ἀλήθεια heißt in der »wörtlichen« Übertragung »Un-verborgenheit«. In der Beachtung des »Wörtlichen« scheinen wir das Wort ernst zu nehmen. Gleichwohl mißachten wir die Worte, solange wir nur an den »Wörtern« ein Interesse nehmen. Die »wörtliche« Übersetzung darf nicht bloß die Wörter nachbilden und dabei die übersetzende Sprache um »neue«, ungewohnte

und oft auch unförmige Wörter »bereichern«, sondern sie muß über die »übersetzenden« Wörter hinaus die Worte bedenken. Die Kenntnis der Wörter gewährt noch nicht das Wissen der Worte. Diese sagen das eigentlich zu Sagende: das Wort, den Spruch. Wenn wir freilich dem Wörtlichen in einer Art folgen, daß wir zuvor und darum ständig auf das Wort und aus dem Wort denken, dann hat die Hochschätzung des »Wörtlichen« ein Recht, aber auch nur dann.

Das wörtlich genommene Wort müssen wir so hören, daß wir auf die Weisungen horchen, die zum Wort hinzeigen. Bei solchem Horchen gehorcht dann unser Vernehmen dem, was das Wort sagt. Es übt die Achtsamkeit. Es wird ein Denken.

Wir versuchen jetzt, den Weisungen zu folgen, die das übersetzende wörtliche Wort »Unverborgenheit« gibt, damit wir dadurch in den Stand kommen, das griechische Wort ἀλήθεια deutlicher zu hören und so einiges vom Wesen der griechisch erfahrenen »Wahrheit« zu ahnen. Das Wort »Unverborgenheit« gibt eine vierfache Weisung.

Die beiden zuerst zu nennenden Weisungen lassen sich durch die verschiedene Betonung des Wortes »Unverborgenheit« anzeigen und festhalten: *Un-verborgenheit* und *Un-verborgenheit*. *Un-verborgenheit* weist zunächst auf »Verborgenheit«. Wo Verborgenheit ist, muß sich Verbergung ereignen oder ereignet haben. Verbergung kann in mancherlei Weisen sein: als Verdeckung und Verschleierung, als Aufbewahrung und Zurücklegen, als Verschließen und ursprüngliches Verwahren, gleich der Quelle, die nur solange quillt, als sie schon verwahrt. Was nun aber die Griechen erfahren und denken, wenn sie in der »Unverborgenheit« jeweils die Verborgenheit mitnennen, liegt nicht sogleich am Tag. Das zeigt sich erst einer besonderen Besinnung. Dazu ist aber nötig, daß wir überhaupt einen gewissen Umkreis der Weisen der Verbergung kennen. So allein kann nämlich die griechisch gedachte »Verborgenheit« und ihr begrenzter Wesensbereich sich genügend abheben. Doch bevor wir dahin gelangen, hat für uns das griechische

Wort ἀλήθεια schon durch die Übersetzung »Unverborgenheit« eine gewisse Nähe erhalten; denn der Erfahrungsbereich von »Verbergen« und »Nichtverbergen«, »unverborgen« und »verborgen« ist sogleich deutlicher und vertrauter als jede Bedeutung, die wir unserem geläufigen Wort »Wahrheit« allererst durch eine hinzugebrachte Überlegung beschaffen müssen. Die so gewonnene »Bedeutung« und »Definition« von »Wahrheit« müssen wir uns dann überdies jedesmal eigens merken. Wir laufen dabei noch Gefahr, nur eine der Definitionen aufgerafft zu haben, die aus den verschiedenen philosophischen Standpunkten möglich sind. Verbergung dagegen kennen wir, sei es, daß die Dinge selbst und ihre Zusammenhänge sich vor uns und für uns verbergen, sei es, daß wir selbst eine Verbergung vornehmen, betreiben und zulassen, sei es, daß beide, ein Sichverbergen der »Dinge« und ein Verbergen dieser, durch uns ineinanderspielen.

Das Zweite, in das uns das übersetzende Wort *Un*-verborgenheit verweist, ist das Auffallende, daß die Griechen im Wesen der Wahrheit so etwas wie Aufhebung und Beseitigung und Vernichtung der Verborgenheit denken. Dieser Negation der Verborgenheit entsprechend ist die Wahrheit für die Griechen gleichsam etwas »Negatives«. Damit kommt eine befremdliche Tatsache ans Licht, zu der uns das geläufige und negationslose Wort »Wahrheit« (ebenso wie *veritas* und *verité*) jeden Weg verlegt. Was die Vorsilbe »ἀ-« und »un-« in den Wörtern ἀ-λήθεια und »Un-verborgenheit« eigentlich bedeutet, ist zunächst gleichwenig entschieden und begründet wie die Bedeutung der dadurch weggenommenen und »negierten« Verborgenheit. Deutlich sehen wir vorerst nur dieses, daß das Wesen der Wahrheit als Unverborgenheit in irgendeiner Weise der Verborgenheit entgegen ist. Die Unverborgenheit liegt, so scheint es doch, mit der Verborgenheit in einem »Streit«, dessen Wesen strittig bleibt.



## ERSTER TEIL

### DIE DRITTE WEISUNG DES ÜBERSETZENDEN WORTES ΑΛΗΘΕΙΑ: DER SEINSGESCHICHTLICHE BEREICH DER GEGENSÄTZLICHKEIT VON ΑΛΗΘΕΙΑ UND ΑΛΗΘΗ

#### *§ 2. Erste Besinnung über den Wandel des Wesens der Wahrheit und ihrer Gegenwesen*

- a) Das Streithafte der Un-verborgenheit. Die dritte Weisung: der gegensätzliche Bezug zur Wahrheit. Der Nachklang der ἀλήθεια in der Subjektivität. Hinweis auf Hegel und Schelling.  
Weisung auf die Gegensätze von Verborgenheit und Unverborgenheit, Falschheit und Wahrheit

»Wahrheit« ist niemals »an sich«, von selbst vorhanden, sondern erstritten. Die Unverborgenheit ist der Verborgenheit, im Streit mit ihr, abgerungen. Die Unverborgenheit ist nicht nur erstritten in dem allgemeinen Sinne, daß unter Menschen nach der Wahrheit gesucht und um sie gerungen wird. Vielmehr ist das Gesuchte und Umkämpfte selbst, in sich, abgesehen vom Kampf des Menschen um es, in seinem Wesen ein Streit: »Unverborgenheit«. Wer da streitet und wie die Streitenden streiten, ist dunkel. Es gilt aber, endlich einmal dieses streithafte Wesen der Wahrheit zu bedenken, das seit zweitausend und fünfhundert Jahren im stillsten aller Lichte leuchtet. Es gilt, den im Wesen der Wahrheit sich ereignenden Streit eigens zu erfahren.

Nun bleibt freilich auch das Wesen des Streites zunächst strittig. Vermutlich meint »Streit« hier anderes als den bloßen Zank und den Hader, anderes als blinde Zwietracht, anderes auch als »Krieg«, anderes auch als »Wettkampf«. Vielleicht

sind das nur Abwandlungen und vordergründige Benennungen des Streites, dessen anfängliches Wesen wir im Wesen der Wahrheit im Sinne der ἀλήθεια vermuten dürfen und eines Tages erkennen werden. Vielleicht hat das viel mißbrauchte und stets nur verstümmelt vorgebrachte Wort Heraklits: Πόλεμος πάντων . . . πατήρ ἐστι, in der Fassung: »Der Krieg ist der Vater aller Dinge . . .« mit dem griechischen Denken nur noch einen leeren Wortschall gemeinsam.

Wie sollten wir aber auch vom Wesen des πόλεμος, was nach dem Wörterbuch wörtlich auch »Krieg« heißt, etwas Rechtes kennen, wie sollen wir das hier genannte Wesen des »Polemischen« auch nur ahnen, solange wir von einem Streit nichts wissen, der sogar im Wesen der Wahrheit heimisch ist? Wie sollen wir das anfänglich Streithafte des Streites im Wesen der Wahrheit wissen, solange wir deren Wesen nicht als Unverborgenheit erfahren und die ἀλήθεια höchstens noch nach einem herumflatternden Wortlaut kennen? Das streithafte Wesen der Wahrheit ist uns und dem abendländischen Denken seit langer Zeit schon fremd. »Die Wahrheit« gilt im Gegenteil als das, was jenseits alles Streites ist und daher das Streitlose bleiben soll.

Wir begreifen daher nicht, inwiefern das Wesen der Wahrheit selbst, in sich selbst, ein Streit ist. — Wird jedoch im anfänglichen Denken der Griechen das streithafte Wesen der Wahrheit erfahren, dann kann es nicht verwundern, wenn wir in den Sprüchen des anfänglichen Denkens eigens das Wort »Streit« vernehmen. Seit Jacob Burckhardt und Nietzsches Auslegung des Griechentums haben wir gelernt, auf das »agonale Prinzip« zu achten und im »Wettkampf« einen wesentlichen »Antrieb« im »Leben« dieses Volkes zu erkennen. Die Frage muß aber gefragt werden, worin das Prinzip des »Agons« seinen Grund hat und von woher das Wesen des »Lebens« und des Menschen seine Bestimmung empfängt, so daß es sich »agonal« verhält. Das »Wettkämpferische« kann nur dort erwachen, wo zuvor und überhaupt das Streithafte als

das Wesenhafte erfahren ist. Wenn man jedoch behauptet, das agonale Wesen des Griechentums beruhe auf einer entsprechenden Anlage des Volkes, dann ist die »Erklärung« um nichts weniger gedankenlos, als wenn wir auf die Frage, worin das Wesen des Denkens beruhe, antworten: in der Denkfähigkeit.

Wir bemerken bis jetzt: Unverborgenheit gehört einmal in einen Bereich, da sich Verborgenheit und Verbergung ereignet. Un-verborgenheit bekundet zum anderen ein streithaftes Wesen, d. h. sie ist, wenn in ihr solches geschieht, was mit Verbergung streitet, die Entbergung.

Eine *dritte Weisung* gibt uns die »Unverborgenheit« nach der Hinsicht, daß die Wahrheit aufgrund ihres streithaften Wesens in »gegensätzlichen« Beziehungen steht.<sup>1</sup> Die geläufige Lehre von der Wahrheit kennt als deren Gegensatz lediglich die »Unwahrheit« im Sinne der Falschheit. Etwas ist entweder wahr oder falsch. Allerdings kommt das Denken im Zeitalter der ersten Vollendung der abendländischen Metaphysik, in der Philosophie Schellings und Hegels, zur Erkenntnis, daß etwas zugleich, obzwar in verschiedener Hinsicht, sowohl wahr als auch falsch sein kann. Hier kommt auch, nämlich in der Gestalt der »Negativität«, etwas Zwieträchtiges im Wesen der Wahrheit zum Vorschein. Allein, die Meinung, das zuvor über das streithafte Wesen der Wahrheit Gesagte decke sich mit den Lehren Schellings und Hegels, oder lasse sich mit Hilfe dieser Metaphysik nachverstehen, diese Meinung wäre noch verhängnisvoller als die nackte Unkenntnis all dieser Zusammenhänge. Denn der Grundzug des Wesens der Wahrheit ist für die neuzeitliche Metaphysik Schellings und Hegels niemals die ἀλήθεια im Sinne der Unverborgenheit, sondern die Gewißheit im Sinne der certitudo, die seit Descartes das Wesen der veritas prägt. So etwas wie die Selbstgewißheit des seiner selbst bewußten Subjekts ist dem Griechentum fremd. Wohl dagegen

<sup>1</sup> Vgl. unten S. 173–176.

waltet umgekehrt noch im modernen Wesen der »Subjektivität des Geistes«, die recht verstanden mit »Subjektivismus« nichts zu tun hat, ein Nachklang des gewandelten griechischen Wesens der ἀλήθεια. Aber kein Nachklang erreicht den ursprünglichen Klang. Anfängliches spricht nur an auf Anfängliches. Das eine deckt sich nicht mit dem anderen. Gleichwohl sind beide das Selbe, auch dann, wenn sie sich voneinander ins Unvereinbare zu entfernen scheinen. Das gilt im folgenden für die vierte Weisung, die dem hinhörenden Nachdenken das griechische Sagen von der ἀλήθεια zu geben vermag.

Mit der hier nötigen, aber freilich auch sehr knappen Erinnerung an die Wesensgeschichte der Wahrheit im abendländischen Denken ist zugleich angedeutet, daß man groben Verfälschungen zum Opfer fällt, wenn man sich das Denken des Parmenides und des Heraklit mit Hilfe der neuzeitlichen »Dialektik« zurechtlegt unter der Berufung darauf, daß im anfänglichen Denken der Griechen das »Gegensätzliche« und sogar der Grundgegensatz von Sein und Nichts »eine Rolle spiele«. Statt des bequemen und dem Anschein nach philosophischen Verfahrens, bei Schelling und Hegel Anleihen zu machen, um mit deren Hilfe die griechische Philosophie auszulegen, müssen wir die Achtsamkeit üben und den Weisungen folgen, die uns die Wahrheit in der Wesensgestalt der Unverborgenheit geben kann. Man möchte allerdings in der unmittelbaren Erwiderung auf das soeben Gesagte sogleich vermerken, daß wir Heutigen doch auch das anfängliche Denken der Griechen nur so zu fassen vermögen, daß wir es aus unseren Vorstellungen her deuten, wobei dann doch zu fragen wäre, ob nicht das Denken Schellings und Hegels, ob nicht deren ganzes Werk einen unvergleichlich höheren Rang besitzt als das heutige Denken. Welchem Einsichtigen möchte es beikommen, dies zu leugnen? Zugestehen müssen wir auch folgendes: Der Anfang zeigt sich, wenn er sich überhaupt zeigt, gewiß nicht ohne unser Zutun. Aber die Frage bleibt doch, welcher Art dieses Zutun ist, von woher und wie es bestimmt

ist und wird. Insgleichen bleibt in der Tat der Schein bestehen, dieses jetzige Unterfangen, den Anfang zu denken, sei auch nur ein Versuch, aus unserer Gegenwart und für diese die Vergangenheit historisch zurechtzulegen. Insgleichen wäre es nutzlos und vor allem eine Verirrung, wollten wir eine Rechnung darüber aufmachen, was denn eine wesentlichere Anstrengung und Vorbereitung verlange, nämlich die Begründung und Entfaltung einer metaphysischen Grundstellung im Gefolge der Überlieferung des abendländischen Denkens oder das einfache Aufmerken auf den Anfang. Wer möchte leugnen, daß wir bei diesem Versuch stets die Gefahr laufen, uns mit dem Unsrigen in der ungemäßen Weise vorzudrängen? Gleichwohl versuchen wir, auf die Weisungen zu achten, die uns das kaum bedachte und überall hin schwer bedenkbare Wesen der Unverborgenheit gibt.

Unverborgenheit weist auf den »Gegensatz« zur Verborgenheit. Der sonst bekannte Gegensatz zur Wahrheit ist die Unwahrheit im Sinne der Falschheit. Wir finden diesen Gegensatz schon früh im abendländischen Denken und Sagen, auch in der Dichtung. Nach dem, was wir bis jetzt über die Wahrheit als Unverborgenheit vermerkten, müssen wir uns freilich hüten, spätere Begriffe des Falschen und der Falschheit in die frühen »Vorstellungen« hineinzudeuten. Andererseits können wir die frühen Bedeutungen »des Falschen« im Sinne des Gegensatzes zum Wahren nur dann zureichend denken, wenn wir das Wahre in seiner Wahrheit, d. h. die Unverborgenheit, bedacht haben. Aber auch die Unverborgenheit (ἀλήθεια) läßt sich wiederum nur von ihrem Gegenwesen, der Unwahrheit, hier also von der Falschheit her zureichend fassen, zureichend innerhalb desjenigen Bereiches einer Wesenserfahrung, der sich mit der ἀλήθεια öffnet. Hieraus wird deutlich, daß wir »Wahres« und »Falsches«, »Wahrheit« und »Falschheit« nie für sich geeinzelt in ihrem Wesen denken können, vollends nicht die Wahrheit als »Unverborgenheit«, die den gegensätzlichen Bezug zur Verborgenheit unmittelbar schon im Namen

bekundet. Wenn also in der frühen Denkungsart mit anderem auch schon die Falschheit als ein Gegensatz zur Wahrheit, d. h. zur Unverborgenheit, erscheint, dann muß dieses Wesen der Falschheit als Gegensatz zur Unverborgenheit dergleichen wie eine Art von Verborgenheit sein. Wenn die Unverborgenheit dem Wesen der Wahrheit das Gepräge gibt, dann müssen wir versuchen, die Falschheit als eine Verborgenheit zu verstehen.

b) Die Frage nach dem Gegenwesen von ἀληθές.

Die Absenz des ληθές und das ψεῦδος. Die Verhülltheit von Grundbedeutungen. Das Gegenwort λαθόν und das griechisch gedachte λανθάνομαι. Das aus der Verbergung erfahrene Vergessen. Homer, Ilias, XVIII, 46; X, 22; Odyssee, VIII, 93

Wir werden, diesem Hinweis folgend, zunächst fragen, wie das Wort für das Gegenwesen zur ἀλήθεια lautet. Τὸ ἀληθές übersetzt man durch »das Wahre«. Dies bedeutet gemäß der Auslegung von ἀλήθεια als Unverborgenheit das »Unverborgene«. Doch solange dunkel bleibt, in welchem Sinne die »Unverborgenheit« zu denken ist, steht auch die Übersetzung von ἀληθές mit »unverborgen« unter wesentlichen Vorbehalten. Der Gegensatz zum »Unverborgenen«, das Verborgene, ergibt sich dem Namen nach leicht, wenn wir nur das α-privativum zurücknehmen und die Beseitigung des Verborgenen aufheben und es, »das Verborgene«, bestehen lassen. Dem Wortlaut nach führt die Durchstreichung des α zu ληθές. Aber wir finden dieses Wort nirgends als den Namen für das Falsche. Vielmehr heißt bei den Griechen das Falsche τὸ ψεῦδος. Dieses Wort hat einen ganz anderen Stamm und eine andere Wurzel und in einem damit auch eine andere Grundbedeutung, die nicht geradehin feststellbar ist. In der Wurzel »λαθ« liegt »Verbergen«. Ψεῦδος meint solches nicht, jedenfalls nicht unmittelbar. Wir sind versucht, darauf hinzuweisen, daß auch in unserer Sprache das Gegenwort zu »Wahrheit«, nämlich »Falschheit«,

ein Wort anderen Charakters ist. Doch vielleicht sind die griechischen Gegenworte ἀλήθεια — ψεῦδος einander näher als die entsprechenden deutschen »Wahrheit« und »Falschheit«. Es könnte sein, daß erst von der ἀλήθεια her das ψεῦδος gemäßer zu denken ist, daß aber zugleich auch daraus, daß eben ψεῦδος das geläufige Gegenwort zu ἀλήθεια bleibt, sich Hinweise darauf ergeben, wie die ἀλήθεια selbst zu erfahren ist.

Beim Versuch, den Grundbedeutungen der Wörter und Worte nachzuspüren, leiten uns allerdings nicht selten unzureichende Vorstellungen von der Sprache überhaupt, woraus dann geläufige Fehltritte über das Fragen nach den Grundbedeutungen entstehen. Wir dürfen nicht meinen, die Wörter einer Sprache besäßen ursprünglich die reine Grundbedeutung und diese ginge mit der Zeit verloren und werde verunstaltet. Die Grund- und Wurzelbedeutung bleibt gerade verborgen und erscheint nur in dem, was man die »Ableitungen« nennt. Aber diese Bezeichnung führt schon irre, weil sie eben voraussetzt, es gäbe irgendwo für sich die »reine Grundbedeutung«, aus der anderes dann »abgeleitet« wird. Diese irrigen Vorstellungen, die auch heute noch die Sprachwissenschaft beherrschen, haben ihren Ursprung darin, daß die erste Besinnung über die Sprache, die griechische Grammatik, am Leitfaden der »Logik«, d. h. der Lehre vom Sagen der Aussagen, als Satzlehre entfaltet wurde. Sätze sind darnach aus Wörtern zusammengesetzt, und die Wörter bezeichnen »Begriffe«. Diese geben an, was beim Wort »im allgemeinen« vorgestellt wird. Dieses »Allgemeine« des Begriffes sieht man dann als »die Grundbedeutung« an. Die »Ableitungen« sind Besonderungen des Allgemeinen.

Doch wenn wir bei unserem Fragen auf die Grundbedeutung hindenken, bleibt eine ganz andere Auffassung des Wortes und der Sprache leitend. Zu meinen, wir betrieben eine sogenannte »Wortphilosophie«, die alles aus bloßen Wortbedeutungen herausklaubit, ist freilich eine sehr bequeme Meinung, aber auch eine so oberflächliche, daß sie nicht einmal

mehr als falsche Meinung bezeichnet werden kann. Was wir die Grundbedeutung der Wörter nennen, ist ihr Anfängliches, was nicht zuerst, sondern zuletzt erscheint, und auch dann nie als ein abgelöstes und präpariertes Gebilde, das wir für sich vorstellen könnten. Die sogenannte Grundbedeutung waltet verhüllt in allen Sageweisen der jeweiligen Worte.

Das Gegenwort zu »unverborgen« (wahr) ἀληθές klingt ganz anders: ψεῦδος. Wir übersetzen τὸ ψεῦδος durch »das Falsche«, ohne recht zu wissen, was hier »falsch« bedeutet und wie es vor allem im Sinne der griechischen Bedeutung zu denken ist. In jedem Falle dürfte es auch hier endlich an der Zeit sein, einmal darüber nachzudenken, daß das Gegenwort zu ἀληθές nicht, was doch am nächsten liegt, ληθές oder λαθές oder ähnlich lautet, sondern ψεῦδος. Aber mit diesem Hinweis haben wir das Rätselvolle dieses Zusammenhangs noch nicht vollständig gezeigt. Zu dem Wort ψεῦδος als dem Wort für das »Falsche« gibt es in der Tat das, was wir in der umgekehrten Hinsicht beim ἀληθές vermissen, nämlich die am selben Stamm gebildete privative Bedeutung: τὸ ἀψεudes — das Unfalsche. Das aber ist es, was »ohne Falsch« und somit das Wahre ist. Homer erzählt im Beginn des Buches Σ (18) der Ilias die Klage des Achill und seiner Mutter Thetis um den gefallenen Freund Patroklos. Mit Thetis klagen auch die Nereiden, die Göttinnen der Meerflut; unter diesen Göttinnen ist Σ 46 genannt: ἡ Ἀψευδής, die Göttin »ohne Falsch«. Wir brauchen jetzt nur noch diesen Namen ἡ Ἀψευδής unter den Namen ἡ Ἀλήθεια zu schreiben, um einen wichtigen Wink zu empfangen. Wenn für die Griechen das Gegenwesen zur Unverborgenheit die Falschheit und demnach die Wahrheit Unfalschheit ist, dann muß die Verborgenheit von der Falschheit her bestimmt werden. Wenn überdies die Verborgenheit das Wesen der Unverborgenheit beherrscht, dann ergibt sich das Rätselhafte, daß im griechischen Sinne das Wesen der Wahrheit sein Gepräge aus dem Wesen der Falschheit erhält. Das möchte dann doch als eine einzige Verkehrtheit erscheinen, wenn wir bedenken.

daß das »Positive« niemals aus dem Negativen, sondern höchstens umgekehrt dieses aus jenem entspringen kann. Aber wir wissen bereits, daß schon der griechische Name für das Wesen der Wahrheit dieses Rätselhafte ausspricht, wonach in diesem Wesen die Verborgenheit und der Streit mit ihr entscheidend bleibt. Eben deshalb möchten wir freilich erwarten, daß auch im Gegenwort zur Unverborgenheit doch die Verborgenheit in entsprechender Deutlichkeit genannt werde. Statt dessen hören wir vom ψεῦδος. Die Gegenworte zu ἀλήθεια vom Stamme λαθ scheinen verschollen zu sein.

Aber dies scheint nur so, vor allem deshalb, weil wir ein bekanntes griechisches Wort des Stammes λαθ, zu dem ἀλήθεια gehört, nämlich λανθάνομαι in einer Weise übersetzen, die das Wesentliche verschüttet. Nach dem Wörterbuch heißt λανθάνομαι »vergessen«. Was das bedeutet, versteht jedermann. Alle erfahren es täglich, das »Vergessen«. Doch was ist dies? Was denken die Griechen, wenn sie, was wir »vergessen« nennen, durch λανθάνειν aussagen?

Zunächst bedarf es der Aufhellung von λανθάνειν. Λανθάνω heißt: »ich bin verborgen«. Das part. aor. zu diesem Verbum lautet λαθῶν, λαθόν. Hier haben wir das gesuchte Gegenwort zu ἀληθές. Λαθόν ist das Verborgenseiende; λάθρα bedeutet »verborgener Weise«, »heimlich«. Λαθόν meint das, was verborgen bleibt, was sich verborgen hält. Dennoch ist λαθόν, das Verborgenseiende, nicht das Gegenwort zu ἀληθές, zum »Unverborgenen«, sofern nämlich im Gegenwort zum Unverborgenen das Falsche gemeint ist. Denn das Verborgene ist nicht sogleich schon das Falsche. Aber vermutlich bleibt umgekehrt τὸ ψεῦδος, das Falsche, in seinem Wesen immer *eine Art* des Verborgenen und des Verbergens. Vielleicht müssen wir das ψεῦδος doch vom Verbergen und Verborgensein her verstehen, zumal dann, wenn die Worte des Stammes »verbergen« und »verborgen« innerhalb des griechischen Denkens und Sagens eine beherrschende Bedeutungskraft haben. Die haben sie in der Tat. Nur ist sie in der römischen und in aller romanischen,

aber auch in unserer deutschen Sage- und Denkweise gänzlich verschüttet. Bevor wir das griechisch gedachte Wesen des ψεύδος verdeutlichen, müssen wir erkennen, daß und inwiefern das λανθάνειν, das Verborgensein, in allem Erscheinen des Seien-den für den griechischen Menschen wesentlich ist. Λανθάνω heißt: ich bleibe verborgen. Homer läßt Od. Θ (8) den Sänger Demodokos nach dem festlichen Mahl im Palast des Phäaken-königs von dem schweren Los erzählen, das die Griechen vor Troja getroffen. Odysseus verhüllt in der Erinnerung an diese Zeit vor Trauer sein Haupt mit dem Mantel. Θ,93:

ἔνθ' ἄλλους μὲν πάντα ἐλάνθανε δάκρυα λείβων,  
'Αλκίνοος δέ μιν οἶος ἐπεφράσατ' ἥδ' ἐνόησεν  
ἥμενος ἄγχ' αὐτοῦ,

»Da aber vergoß er (Od.) Tränen, ohne daß alle anderen es merkten,

Alkinoos nur sah aufmerksam die Trauer . . .«

Die Übersetzung von Voss kommt dem griechischen Wort dem Anschein nach näher, indem sie das in Vers 93 stehende Wort ἐλάνθανε in gewisser Weise in die deutsche Fassung hinein-nimmt:

»Allen übrigen Gästen verbarg er die stürzende Thräne.«

Aber ἐλάνθανε heißt nicht transitiv »er verbarg«; λανθάνω heißt nicht: ich verberge, sondern: ich bin verborgen; ἐλάνθανε, von Odysseus gesagt, heißt: er (Odysseus) blieb verborgen. »Wörtlich« und griechisch gedacht sagt Homer: »da aber im Verhältnis zu allen anderen blieb er verborgen als der Tränen Vergießende«. Es ist unserer Sage- und Denkweise gemäß sprachlich richtiger, wenn wir übersetzen: Odysseus vergoß, von den anderen unbemerkt, Tränen. Die Griechen denken umgekehrt: so zwar, daß das »Verbergen« im Sinne von Verborgensein das regierende Wort ist. Die Griechen sagen: Odysseus blieb verborgen den anderen als der Tränen Ver-gießende.

Eine andere Stelle aus der Ilias X (22) Vers 277 nennt den gleichen Sachverhalt. Achilles hat im Zweikampf mit Hektor beim ersten Lanzenwurf diesen gefehlt, weil Hektor sich duckte. Die Lanze fuhr in den Boden:

ἀνὰ δ' ἥρπασε Παλλὰς Ἀθήνη,  
ἄψ δ' Ἀχιλλῆϊ δίδου, λάθε δ' ἔκτορα, ποιμένα λαῶν.

Voss übersetzt:

»ihn (den Wurfspieß) ergriff und reichte die Göttin schnell dem Peleiden zurück, unbemerkt von dem streitbaren Hektor«.

Das ist »gut« deutsch gedacht und gesagt: Athene gibt dem Achilles, unbemerkt von Hektor, die Lanze zurück. Griechisch gedacht aber heißt es: Athene blieb vor Hektor verborgen bei (in) ihrem Zurückgeben der Lanze. Wiederum sehen wir, wie das »verborgen« den Grundzug des Verhaltens der Göttin ausmacht, welcher Grundzug der Verbergung ihrem besonderen Tun erst den Charakter seines »Seins« gibt. Scharf und knapp kommt der Sachverhalt der geraden Umkehr des Erfahrens, Denkens und Sagens bei uns im Verhältnis zu den Griechen an dem bekannten epikureischen Sprichwort zum Vorschein. Es lautet: λάθε βιώσας; wir übersetzen in »richtiges Deutsch«: »Lebe im Verborgenen.« Der Grieche sagt: »Bleibe verborgen in der Weise, wie du dein Leben führst.« Die Verborgenheit bestimmt hier den Charakter der Anwesenheit des Menschen unter Menschen. Das »verborgen« und »unverborgen« ist ein Charakter des Seienden selbst, nicht aber ein Charakter des Merkens und Fassens. Gleichwohl hat doch das Vernehmen und Sagen auch für die Griechen den Grundzug der »Wahrheit« oder »Unwahrheit«.

Aus den wenigen Hinweisen mag deutlich werden, wie verschieden der Bereich und das Ereignis der Verbergung und der Verborgenheit für die Griechen das Seiende und das

menschliche Verhalten zum Seienden durchwaltet. Wenn wir nach diesem Hinweis und in seinem Lichte jetzt das uns geläufigste griechische Wort des Stammes λαθ, nämlich λανθάνομαι, noch einmal bedenken, dann kann einleuchten, daß die gängige und auch »richtige« Übersetzung durch unser deutsches Wort »vergessen« vom griechischen Denken überhaupt nichts wiedergibt.

Griechisch gedacht sagt λανθάνομαι dieses: ich bleibe mir verborgen in dem Bezug eines sonst Unverborgenen zu mir. Dieses ist damit seinerseits, so wie ich mir in meinem Bezug zu ihm, verborgen. Das Seiende sinkt in die Verborgenheit weg dergestalt, daß ich mir selbst bei dieser Verbergung des Seienden verborgen bleibe. In eins damit wird diese Verbergung ihrerseits verborgen. Solches ereignet sich, wenn wir sagen: ich habe das und das vergessen. Im Vergessen entfällt uns nicht nur etwas, sondern das Vergessen fällt in eine Verbergung solcher Art, daß wir selbst in unserem Bezug zum Vergessenen in die Verborgenheit geraten. Deshalb sagen die Griechen verschärfend ἐπλανθάνομαι, um die Verborgenheit, in die der Mensch gerät, zugleich hinsichtlich ihres Bezugs zu dem festzuhalten, was durch sie dem Menschen entzogen wird. Ungeheurer denn so kann wohl kaum das Wesen des Vergessens in einem einzigen Wort gedacht werden.

Sowohl in der Weise, wie der griechische Sprachgebrauch überhaupt das λανθάνειν (verborgen sein) als »regierendes« Verbum sagt, als auch in der Auslegung des Wesens des Vergessens durch eben dieses Ereignis der Verbergung zeigt sich schon deutlich genug, daß im »Dasein« des Griechentums, d. h. in seinem Innestehen inmitten des Seienden als eines solchen, das Wesen der Verbergung wesentlich waltet. Von hier aus ahnen wir schon eher, weshalb die Wahrheit im Sinne der »Unverborgenheit« erfahren und gedacht wird. Sollte nun aber bei diesem offenkundigen Vorgang der Verbergung nicht auch das Wesen des nächst bekannten Gegensatzes zur Wahrheit, das Wesen der Falschheit, also τὸ ψεῦδος von der Verber-

gung her bestimmt sein, wenngleich im Wortlaut dieses Wortes der Stamm λαθ- nicht verlautes?

In dieser Vermutung werden wir bestärkt, wenn wir bedenken, daß das Falsche und Unwahre, z. B. ein unrichtiges Urteil, eine Art von Nichtwissen ist, worin uns der »wahre« Sachverhalt entzogen ist, zwar nicht in der gleichen, aber doch in einer irgendwie entsprechenden Weise wie beim »Vergessen«, das die Griechen von der Verbergung her erfahren. Ob nun das griechische Denken das Wesen des ψεῦδος von der Verbergung her faßt, das kann nur dadurch erwiesen werden, daß wir auf das unmittelbare Sichaussprechen des griechischen Erfahrens achten und zunächst gar nicht auf das eingehen, was die Denker der Griechen eigens über das ψεῦδος sagen.

### *Wiederholung*

Tò ψεῦδος als Gegensatz zum ἀληθές.

Die Stammverwandtschaft von ἀλήθεια und λανθάνω.

Hinweis auf Homer, Odyssee, VIII, 93.

Der Entzug der Vergessenheit

Wir versuchen, aufmerksam zu werden für den Spruch des Parmenides aus Elea, jenes Denkers, der seinen Spruch dachte um die Zeit, als der Poseidontempel in dem Elea benachbarten Poseidonia, dem nachmaligen Paestum, gebaut wurde. Der Spruch dieses Denkers sagt das Wort der Göttin Ἀλήθεια, welchen Namen wir gewöhnlich mit »Wahrheit« übersetzen. Das Wesen der Göttin »Wahrheit« ist durch den ganzen Bau des Spruches, in jedem seiner Sätze, gegenwärtig, vor allem aber und rein im Leitsatz des Spruches, der den Namen Ἀλήθεια gerade verschweigt. Darum müssen wir vor der Erläuterung der einzelnen Stücke und für diese allererst einiges vom Wesen dieser Göttin wissen; umgekehrt erscheint auch

nur wieder vom durchdachten »Lehrgedicht« her das hier waltende Wesen der ἀλήθεια in seiner anfänglich geprägten Gestalt.

Wir bedenken zunächst den Namen der Göttin Ἀλήθεια, das heißt die Unverborgenheit. Sicherlich wissen wir dadurch, daß wir zur Kenntnis nehmen, die sprachliche Bezeichnung für »Wahrheit« laute im Griechischen »ἀλήθεια«, noch nichts vom Wesen der Wahrheit, so wenig wir über das Pferd belehrt werden durch die Angabe des lateinischen »equus«. Aber wenn wir ἀλήθεια durch »Unverborgenheit« übersetzen und dabei *übersetzen* in die Weisungen dieses Wortes, dann halten wir nicht mehr bei einer sprachlichen Bezeichnung, sondern stehen vor einem Wesenszusammenhang, der unser Denken von Grund aus in Anspruch nimmt. Wir gehen den vier Weisungen nach, die uns der Name Ἀλήθεια in der Übersetzung »Unverborgenheit« gibt. Wir erfahren so einiges über das griechisch gedachte anfängliche Wesen der Wahrheit.

*Zum ersten* verweist die *Un-verborgenheit* auf Verborgenheit. Verbergung also durchwaltet das anfängliche Wesen der Wahrheit.

*Zum anderen* verweist die *Un-verborgenheit* darauf, daß sie der Verborgenheit abgerungen und mit ihr im Streit ist. Das anfängliche Wesen der Wahrheit ist streithaft. Zu fragen bleibt, was hier »Streit« besagt.

*Zum dritten* verweist die *Un-verborgenheit* gemäß den vorgenannten Bestimmungen in einen Bereich von »Gegensätzen«, in denen »die Wahrheit« steht. Weil von dem »gegensätzlichen« Wesen der Unverborgenheit aus ihr streithaftes Wesen zunächst sichtbar wird, müssen wir die Frage nach dem »Gegensatz«, in dem die Wahrheit steht, eingehender bedenken. Im abendländischen Denken wird als einziger Gegensatz zur Wahrheit die Unwahrheit in Rechnung gestellt. Die »Unwahrheit« ist gleichgesetzt der »Falschheit«, die, als Unrichtigkeit verstanden, das einleuchtende und aufdringliche Gegenteil zur »Richtigkeit« bildet. Der vorwaltende

Gegensatz ist uns bekannt unter den Namen ἀλήθεια καὶ ψεῦδος, veritas et falsitas, Wahrheit und Falschheit. Den zuletzt genannten Gegensatz verstehen wir in der Auslegung von Richtigkeit und Unrichtigkeit; aber die Wahrheit als »Richtigkeit« ist nicht gleichen Wesens mit der Wahrheit als der »Unverborgenheit«. Der Gegensatz von Richtigkeit und Unrichtigkeit, Gültigkeit und Ungültigkeit mag für das spätere und vor allem für das neuzeitliche Denken das gegensätzliche Wesen der Wahrheit erschöpfen. Über die möglichen Gegensätze zur griechisch gedachten »Unverborgenheit« ist dadurch nichts entschieden.

Wir müssen daher fragen, wie im anfänglichen Denken der Griechen der Gegensatz zur »Unverborgenheit« aussieht. Dem nachdenkend treffen wir auf das Befremdliche, daß zugleich mit der ἀλήθεια und dem ἀληθές als ihr Gegensatz τὸ ψεῦδος auftritt, was wir richtig übersetzen mit dem Wort »das Falsche«. Der Gegensatz zur Unverborgenheit ist also nicht Verborgenheit, sondern doch die Falschheit. Das Wort ψεῦδος ist anderen Stammes und sagt unmittelbar nichts von Verbergung. Das ist befremdlich, und dies gerade dann, wenn wir annehmen und festhalten, daß das anfängliche Wesen der Wahrheit »die Unverborgenheit« sei; denn in diesem Fall muß sich doch in dem ihr entsprechenden, d. h. hier widersprechenden Gegensatz dergleichen wie die »Verborgenheit« zur Geltung bringen. Davon finden wir zunächst nichts. Denn gleich früh wie das Wort ἀληθές wird schon als sein Gegenwort τὸ ψευδές gesprochen. Also, möchte man endgültig schließen, wird das Wesen der Wahrheit keinesfalls von der Unverborgenheit und Verborgenheit her bestimmt. Doch vielleicht schließt man da zu voreilig. Man steht zu bedenkenlos unter dem Vorurteil des längst geläufigen Gegensatzes von Wahrheit und Falschheit, bei welchem Gegensatz wir ja auch keinen Anstoß nehmen an der Verschiedenheit der ihn bezeichnenden Namen, die wir ständig ohne viel Nachdenken hier als Unterscheidungsformel für unsere Urteile und Machtsprüche gebrauchen.

Vielleicht schließen wir nicht nur zu voreilig, wenn wir erklären, der Ursprung des Wesens der Wahrheit könne im Hinblick auf den Vorrang des ψεῦδος doch nicht die Unverborgenheit und Verborgenheit sein. Vielleicht ist hier überhaupt kein Bezirk für »Schlußfolgerungen«, sondern ein Bereich, der verlangt, die Augen zu öffnen und mit den rechten Augen zu sehen. Bei solcher »Vorsicht« sehen wir dann allerdings, daß im Erfahren und Sagen der Griechen das Gegenwort zu ἀληθές und überhaupt das Wort, von dem diese Privativbildung abstammt, keineswegs fehlt. Ἀλήθεια gehört zum Wortstamm λαθ-, was »Verbergen« bedeutet. Zum Stamm λαθ- gehört das Verbum λανθάνω, ich bin verborgen; das Partizip aor. λαθὼν, λαθόν, heißt »verborgen seiend«. Doch dies bleibt zunächst nur die Feststellung eines sprachlichen Tatbestandes. Das Entscheidende ist, daß wir sehen, welche Verhältnisse im Seienden dieses Wort λανθάνω ausspricht. Sie sind solcher Art, daß wir sie kaum noch nachvollziehen können, daß wir sie statt dessen durch unsere Art, das griechische Wort zu übersetzen, vollständig verdecken.

Von Odysseus sagt Homer Θ (VIII) 93: ἐλάνθανε δάκρυα λείβων, wir übersetzen in »richtiger deutscher« Ausdrucksweise: »er (Odysseus) vergoß, von den Anwesenden unbemerkt, Tränen«. Griechisch erfahren sagt das Wort Homers: »er (Odysseus) blieb im Verborgenen als der Tränen Vergießende«. Entsprechend übersetzen wir das bekannte epikureische Mahnwort λάθε βιώσας durch »lebe im Verborgenen«; griechisch gedacht sagt das Wort »bleibe im Verborgenen als der sein Leben Führende«. Man könnte in bezug auf diese Beispiele vermerken, das sei eine interessante sprachliche Tatsache, daß sich die griechische Sprache umgekehrt ausdrücke im Vergleich mit der deutschen Ausdrucksweise. Doch was hier in unseren Gesichtskreis kommt, ist mehr als nur »interessant«. Es ist entscheidend, nämlich für die Erfassung des anfänglichen Wesens der Wahrheit, deren griechischer Name ἀλήθεια zum Wort λανθάνω gehört, dessen Gebrauch uns jetzt aufdämmert. Denn eben die

Weise, nach der in den angeführten Beispielen λανθάνω das regierende Verbum ist, sagt uns, daß das in diesem Wort Genannte, das »verborgen«, bei der Erfahrung des Seienden den Vorrang hat, und zwar als ein Charakter des Seienden selbst, das mögliche »Objekt« der Erfahrung ist. Der Grieche denkt nicht, im Fall des weinenden Odysseus, daran, daß die Anwesenden als menschliche »Subjekte« in ihrem subjektiven Verhalten den weinenden Odysseus nicht bemerken, sondern daran, daß um diesen so seienden Mann eine Verborgenheit gelagert ist, die es macht, daß die Anwesenden von Odysseus gleichsam abgeschnitten sind. Wesentlich ist nicht das Auffassen von seiten der anderen, sondern daß eine Verborgenheit des Odysseus besteht, die jetzt die Anwesenden von ihm fernhält. Die Erfahrbarkeit und Erfäßbarkeit des Seienden, hier des weinenden Odysseus, gründet also darin, ob Verborgenheit oder Unverborgenheit sich ereignet.

Im Lichte dieses Hinweises werden wir nun auch ein geläufiges Wort vom Stamm λαθ-, nämlich λανθάνομαι und ἐπλανθάνομαι, sorgfältiger bedenken, als das üblich ist. Wir übersetzen dies Wort, wiederum richtig, mit »Vergessen«. Aber was heißt »Vergessen«? Der moderne Mensch, der alles darauf anlegt, alles möglichst rasch zu vergessen, müßte doch wissen, was das ist, das Vergessen. Aber er weiß es nicht. Er hat das Wesen der Vergessenheit vergessen, gesetzt, daß er es überhaupt je bedacht und d. h. in den Wesensbereich der Vergessenheit hin ausgedacht hat. Diese Gleichgültigkeit gegenüber dem »Vergessen« liegt keineswegs nur an der Flüchtigkeit seiner Art zu »leben«. Was hier geschieht, kommt aus dem Wesen der Vergessenheit selbst, daß sie sich selbst entzieht und verbirgt.

Deshalb könnte es auch sein, daß die selbst unsichtbare Wolke der Vergessenheit, die Seinsvergessenheit, sich um den gesamten Erdball und sein Menschentum lagert, in der nicht dieses oder jenes Seiende, sondern das Sein selbst vergessen ist, eine Wolke, die kein Flugzeug, und hätte es die riesigste Steighöhe, je zu durchstoßen vermag. Deshalb könnte es auch sein,

daß zu ihrer Zeit eine Erfahrung eben dieser Seinsvergessenheit als Not erstünde und notwendig würde; daß angesichts dieser Seinsvergessenheit ein Andenken erwachen müßte, das an das Sein selber und nur an dieses denkt, indem es das Sein selber, Es in seiner Wahrheit, bedenkt: die Wahrheit des Seins und nicht nur wie alle Metaphysik das Seiende hinsichtlich seines Seins. Dazu bedürfte es zuvor einer Erfahrung des Wesens der Vergessenheit, dessen, was sich im Wesen der ἀλήθεια verbirgt.<sup>2</sup>

Die Griechen haben das Vergessen als ein Geschehnis der Verbergung erfahren.

§ 3. *Klärung des Wandels der ἀλήθεια und des Wandels der Gegenwesen (veritas, certitudo, rectitudo, iustitia, Wahrheit, Gerechtigkeit – λήθη, ψεῦδος, falsum, Unrichtigkeit, Falschheit)*

a) Die in sich verschiedenen Bedeutungen von ψεῦδος und »falsch«. Der verdeckend erscheinenlassende Wesensbereich des Gegenwortes ψεῦδος. Hinweis auf Homer, Ilias, B 348 ff. Das ver-stellende Verbergen: die Grundbedeutung des ψεῦδος.

Tὸ ἄψευδές: das Enthehlende, und das ἀληθές. Hinweis auf Hesiod, Theogonie, Vers 233 f. Die Zweideutigkeit des ἀληθές

Um klar auszumachen, in welchen Wesensbezügen das Griechentum das Wesen des ψεῦδος sieht, wird es gut sein, wenn wir zuvor kurz überlegen, wie wir »das Falsche« verstehen.<sup>3</sup>

»Das Falsche« bedeutet uns einmal, wie im Falle des »falschen Geldes« oder eines »falschen Rembrandt«, das gefälschte Ding. Das Falsche ist hier das Unechte. »Falsch« kann aber

---

<sup>2</sup> »Sein und Zeit« ist der erste Versuch, aus der Grunderfahrung dessen, daß das Sein selber in der Vergessenheit bleibt, das Sein selber zu denken, d. h. dieses Denken erst vorzubereiten, ihm einen Weg zu bahnen, selbst auf die Gefahr hin, daß er ein »Holzweg« bleibt.

<sup>3</sup> Über das Wort »falsch«, falsum, vgl. S. 51–56.

auch eine Aussage sein. In diesem Fall ist das Falsche das Unwahre im Sinne des Unrichtigen. Die unrichtige Aussage fassen wir gern auch als die irrige Aussage, insofern die Unrichtigkeit als der Irrtum der Richtigkeit als der Wahrheit entgegengesetzt wird. Gleichwohl ist nicht jede falsche Aussage eine irrige. Wenn jemand z. B. vor Gericht eine »falsche Aussage« macht, braucht er nicht selbst zu irren. Er darf sogar in diesem Fall gerade nicht irren, er muß den »wahren Tatbestand« vielmehr kennen, um falsch aussagen zu können. Das Falsche ist hier nicht das Irrige, sondern das Täuschende, d. h. das Irreführende. Somit ist das Falsche einmal das unechte Ding, dann die unrichtige Aussage; diese wiederum kann eine irrige, d. h. irrende oder eine irreleitende, sein. »Falsch« nennen wir aber auch einen Menschen; man sagt: »die Polizei hat den Falschen erwischt«. Das Falsche ist hier weder der Gefälschte noch der Irrende, noch der Irreführende, sondern der »verkehrte« Mensch, der nicht »identisch« ist mit dem Gesuchten. Dieser »falsche Mensch«, der er tatsächlich ist, nämlich dieser verkehrte, kann aber gleichwohl »ohne Falsch« sein; er braucht gar nicht ein »falscher« Mensch zu sein im Sinne desjenigen, der hinterlistig es überall in seinem Verhalten und in der Haltung auf Täuschung abgesehen hat. »Falsch« in der Bedeutung des Hinterlistigen nennen wir auch Tiere. Alle Katzen sind falsch. Das Katzenhafte ist das Falsche; daher die Rede von »Katzengold« und »Katzensilber«.

So wird deutlich: Das Falsche und das Falsche ist nicht jedesmal das gleiche. Dennoch ahnen wir, daß diese verschiedenen Weisen des Falschen doch irgendwie auf dasselbe Grundwesen bezogen sind. Aber dieses Selbe bleibt unbestimmt.

Auch das griechische ψεύδος, was wir gern durch das Wort »falsch« übersetzen, deutet in eine Mannigfaltigkeit verschiedener Weisen. Wir bemerken dies sogleich, wenn wir z. B. klarmachen sollen, was ein »Pseudonym« ist. Das Fremdwort ist zusammengesetzt aus ὄνομα, Name, und ψεύδος, genauer ψευδής.

Wörtlich übersetzt ist ein »Pseudonym« ein »falscher Name«. Ist es das? Keineswegs. Wenn ein Hochstapler sich einen adligen Namen zulegt und unter »falschem Namen« reist, dann »trägt« er kein »Pseudonym«. Der adlige Name soll zwar den verdecken, der sein Träger »in Wahrheit« ist. Gleichwohl ist der »falsche Name« des Hochstaplers auch wiederum kein bloßer Deckname. Ein solcher wird z. B. gebraucht für eine militärische Unternehmung, das »Unternehmen Michael« aus dem vorigen Krieg an der Westfront. Dieser Name verdeckt einfach etwas; was, das soll in keiner Weise in Erscheinung treten. Dagegen verdeckt der angenommene Name des Hochstaplers nicht nur die »wahre Natur« seines Trägers, er soll, indem er also verdeckt, zugleich den Träger in einer »Großartigkeit« erscheinen lassen, die ihm freilich nicht zukommt, so wenig wie der Name. Im Unterschied dazu ist das »Pseudonym« weder nur ein falscher Name, noch ein Deckname, noch auch ein nur irreführender Name. Das »Pseudonym«, nämlich das wesensgerechte, soll zwar den Verfasser verdecken, es soll ihn aber in gewisser Weise zugleich erscheinen lassen, und zwar nicht als das, was er (wie im Fall des Hochstaplers) in Wahrheit nicht ist, sondern als den, der er ist. So ließ Kierkegaard im Jahre 1843 in Kopenhagen eine Schrift erscheinen: »Furcht und Zittern. Dialektische Lyrik von Johannes de Silentio«. Dieser »Herr von Schweigen« wollte damit etwas Wesentliches über sich und seine Schriftstellerei kundtun. Ingleichen stehen die »Pseudonyme« der beiden Schriften »Philosophische Brocken« (1844) und »Einübung im Christentum« (1850) in einem wesentlichen Zusammenhang. Die erste trägt den Verfasser-namen Johannes Climacus; die zweite ist veröffentlicht von Anti-Climacus.

Was das ψεύδος im »Pseudonym« besagt, ist nicht getroffen, wenn wir es mit »falsch« übersetzen. Es liegt hier ein Verdecken vor, das zugleich Hintergründiges, und zwar in einer hintergründigen Weise enthüllt, wogegen der »falsche Name« des Hochstaplers zwar auch nicht einfach unrichtig ist, sondern

verdeckt, indem er sehr Vordergründiges und »groß Auftretendes« sichtbar machen soll.

Bereits unter dem Zwang der Wesenszusammenhänge, die das griechische ψεύδος nennt, haben wir jetzt »wie von selbst« von »Verdecken« und »Verhüllen«, zugleich aber von »Erscheinenlassen« gesprochen. Das ψεύδος gehört in den Wesensbereich des Verdeckens, also einer Art des Verbergens. Das im ψεύδος wesende Verdecken ist aber immer zugleich ein Enthüllen und Zeigen und Zum-erscheinen-bringen. Es gilt nun aber, den Griechen selbst das Wort zu lassen, damit wir ein Zeugnis dafür haben, daß und inwiefern das ψεύδος in den Wesensbereich von Verbergung und Unverborgenheit gehört. Zwei »Stellen« seien angeführt, die eine aus Homer, die andere aus Hesiod. Diese »Stellen« sind keine bloßen »Belegstellen«, die eben durch massenweise Anhäufung an Beweiskraft gewinnen; denn es handelt sich hier nicht um ein »Beweisen« und »Argumentieren«, sondern um ein Weisen, das uns die Augen öffnet. Nicht die Anzahl vieler Stellen entscheidet, bei deren Anführung meist die eine ebenso im Dunkel gelassen wird wie die übrigen, in der Erwartung, die eine dunkle Stelle erhelle die anderen und das Dunkel aller zusammengerückten ergebe die Helle. Entscheidend bleibt die Durchsichtigkeit des Wesentlichen einer einzigen Stelle. Allerdings kann die Anführung mehrerer solcher Stellen nötig sein, wenn es sich darum handelt, das Selbe nach verschiedenen Hinsichten sichtbar zu machen. Jetzt handelt es sich nur darum, zu erkennen, daß ψεύδος in den Wesensbereich des Erscheinens und Erscheinenlassens und der Unverborgenheit gehört.

Die Homerstelle ist dem zweiten Buch der Ilias entnommen (B 348 ff.). Hier läßt der Dichter den Nestor sagen, für die Griechen sei eher keine Hoffnung auf Heimkehr vom Kampfplatz vor Troja:

πρὶν καὶ Διὸς αἰγύχοιο  
γνώμεναι εἴ τε ψεύδος ὑπόσχεσις, εἴ τε καὶ οὐκί.

Voss übersetzt:

(als) »bevor vom Ägiserschütterer  
wir erkannt, ob er Täuschung gelobete, oder nicht also.«

Hier ist die Rede von Zeus, und gedacht wird an das Geschehnis, daß an dem Tage, da die Griechen in Argos die Schiffe zur Ausfahrt nach Troja bestiegen,

ἀστράπτων ἐπιδέξι', ἐναίσιμα σήματα φαίνων.

Voss übersetzt:

»Rechtshin zuckte sein Blitz, ein heilweissagendes Zeichen.«

Wörtlicher übersetzt sagt der Vers: »Zeus, blitzeschleudernd nach rechtshin günstige Zeichen erscheinenlassend«. In den vorgenannten Versen sind diese Zeichen ὑπόσχεσις genannt. Die beste deutsche Übersetzung gäbe unser Wort »Vorbehalt«, aber es ist durch das römische Wort reservatio zu sehr in seiner Bedeutungsrichtung festgelegt. Ὑπόσχεσις meint ein Vor- und Hinhalten, ein Zeigen, das hinhaltend zugleich etwas zurückhält, also nicht zeigt. Zum Wesen des σήμα, des Zeichens, gehört es, daß es selbst erscheint (sich zeigt) und in diesem Erscheinen zugleich auf etwas anderes weist: das Zeichen läßt, indem es selbst erscheint, ein anderes erscheinen. Die rechtshin fahrenden Blitze sind eine Vorgabe. Sie lassen, weil rechtshin, etwas Günstiges erscheinen, so zwar, daß sie als Zeichen noch zurückbehalten und verhüllen den Anblick des kommenden wirklichen Verlaufs der Unternehmung gegen Troja. Nun soll nach dem Wort des Nestor erst erfahren werden, ob die Vorgabe des Zeus ψεῦδος sei oder nicht. Wann ist sie ψεῦδος? Wenn die rechtshin fahrenden Blitze als die Zeichen des günstigen Geschicks das wirkliche, den Griechen vorbehaltene, also schon zugewiesene Mißgeschick verbergen. Das ψεῦδος betrifft, wie Homer einfach sagt, den Zeus σήματα φαίνων, den Zeus in der Weise seines Erscheinenlassens der Zeichen. Erscheinen läßt er stets etwas im Zeichen. Er hält Unverborgenes

vor. Zugleich aber verbirgt das Zeichen, und zwar als Zeichen, das stets nur anzeigt, hinweist, aber das also Gewiesene nicht ins Offenkundige so vorweist, wie es sich selbst, das Zeigende, zum Erscheinen bringt. Solches Zeichen ist jedesmal ein zeigendes Verbergen. Die Frage bleibt jedoch, ob dieses zeigende Verbergen nur zurückhält (nämlich den Vorblick in das Geschick), oder ob es ein Zeigen ist, dessen Verbergen schon verstellt, was kommt. In diesem Fall ist das Vorhalten des erscheinenden Zeigens und damit das Zeichen selbst *ψεῦδος*. Das Verbergen ist ein Verstellen. Die leitende Grundbedeutung von *ψεῦδος* liegt im Verstellen. Wir müssen dabei dieses Wort in dem wörtlichen Sinn nehmen, der auch uns noch geläufig ist. »Verstellen« meint da noch nicht das Sichverstellen als das täuschende Gehabe des Menschen, modern gesprochen, kein Verhalten des »Subjekts«, sondern »objektives« Geschehen, solches, was vom Seienden her sich ereignet. Wir sagen: Ein Haus in der Nachbarschaft verstellt die Aussicht auf das Gebirge. Das Verstellen ist in erster Linie ein Verbergen in der Weise des Verdeckens. Wir »verstellen« z. B. eine Tür, die in einer Stube nicht erscheinen soll, durch einen davor gestellten Schrank. So kann auch ein auftauchendes Zeichen, eine Geste, ein Name, ein Wort etwas verstellen. Der vor die Tür gestellte Schrank stellt aber nicht nur »sich« vor als dieses Ding, er verstellt auch nicht nur die Tür, indem er die an dieser Stelle durchbrochene Wand »zu-stellt«, d. h. verbirgt, sondern der Schrank kann so verstellen, daß er vorgibt, es sei keine Tür in der Wand. Der Schrank verstellt die Tür und entstellt so, indem er sich davor stellt, den »wirklichen« Sachverhalt der Wand. Unsere Sprache besitzt das schöne Wort »verhehlen«, das ursprünglich einfach »verbergen« heißt, verhüllen. Der »Verhehl« besagt die Verbergung und Verborgeneheit; »keinen Hehl« aus etwas machen, d. h. kein »Geheimnis«, nichts Verborgenes. Zum selben Wortstamm wie »verhehlen« gehört unser Wort »die Höhle«, der Schlupfwinkel, ein verborgener Ort, der selbst etwas bergen und verbergen kann. Unsere mehr und mehr dem Verderb

ausgelieferte Sprache kannte früher sogar das Wort »enthehlen«, etwas aus dem Verhehl, d. h. aus der Verborgenheit, herausnehmen, ent-bergen, — ἀ-λήθεια: Ent-bergung. Seit Jahren gebrauche ich das Wort »entbergen« als Gegenwort zu »verbergen«. Angesichts solchen Wortgebrauchs meint natürlich der gewöhnliche, aufgeklärte Zeitungsleser, das sei eine gekünstelte Sprachverhöhnung, die sich die »Philosophen« für den Zweck der Schraubengänge ihres »abstrakten« Denkens »ausdenken«.

Ψεῦδος ist ein ver-stellendes Verbergen, das »Verhehlen« im engeren Sinne. Der Wesenszusammenhang des »Falschen« als des Gegensatzes zum Wahren mit dem Verbergen als dem Gegensatz zum Entbergen als dem Ereignis der Unverborgenheit wird deutlich. Der griechische Gegensatz zwischen ἀληθές und ψεῦδος hat in dieser Hinsicht nichts Befremdliches mehr. Das ψευδές im Sinne des verstellend Verbergenden, d. h. Verhehlenden, erlaubt die entsprechende privative Bildung τὸ ἀ-ψεudές, d. h. das Nicht-verhehlende, das *Enthehlende*. Das Wesen des ἀψεudές muß sich also aus dem ἀληθές dem »Unverborgenen« bestimmen. Hesiod gibt uns dafür ein Zeugnis. In seiner Theogonie (Vers 233 f.) erzählt der Dichter, daß Πόντος als πρεσβύτατον παίδων als den ältesten und ehrwürdigsten seiner Söhne zeugte: Νηρέα δ' ἀψεudέα καὶ ἀληθέα, Nereus, den nicht-verstellenden, nichts verhehlenden καὶ ἀληθέα, »und das heißt eben« den »nicht-verbergenden«. Das καὶ fügt nicht einfach das ἀληθές zu ἀψεudής hinzu; das ἀληθής ist auch nicht nur die Wiederholung von ἀψεudής, als sollte zweimal dasselbe gesagt sein, sondern hier wird gesagt: das Nicht-verhehlen gründet im Nicht-verbergen. Nereus ist ohne Falsch aufgrund seines Bezugs zur Unverborgenheit. Das ψεῦδος empfängt sein Wesen aus dem Bereich der Verbergung. Das Nicht-verhehlende ist das Nicht-verbergende: ἀληθές.

Aber — und damit meldet sich ein Bedenken, das wir nicht zu leicht nehmen wollen: τὸ ἀληθές heißt doch »das Unverborgene« und heißt keineswegs, wenn wir streng am Wort blei-

ben, das »Nicht-verbergende«. Gleichwohl müssen wir ἀληθές so verstehen. Die Griechen kennen den λόγος ἀληθής, d. h. die wahre Aussage, d. h. nicht verbergende, sondern entbergende Aussage. Λόγος ἀληθής bedeutet nicht, wie es dem Wortlaut nach scheinen möchte, die unverborgene Aussage, sondern die entbergende, wahre, die als diese sehr wohl verborgen sein kann und nicht unverborgен zu sein braucht. Dasselbe gilt erst recht von der ἀλήθεια. Sie besagt die »Unverborgenheit«, das Unverborgene, aber auch in bezug auf das Nicht-verbergende, Nicht-verhehlende die »Unverhohlenheit« — die Entbergung.

Seit langem freilich findet das Denken und zumal das neuzeitliche Denken hier keine Schwierigkeit. Die Sache, meint man, liegt einfach. Ἀληθές in der Bedeutung von »unverborgen« gilt von den »Objekten«, die dem Menschen erscheinen, und ἀληθές in der Bedeutung von »nicht-verbergend« gilt vom Aussagen und Erkennen der »Objekte«, also vom Verhalten des »Subjekts« zu den Objekten. Die Lösung klingt überzeugend. Aber sie beruht auf der Voraussetzung, im Umkreis der ἀλήθεια und des ἀληθές, d. h. für die Griechen, gäbe es so etwas wie die Unterscheidung von »Objekt« und »Subjekt« und die sogenannte Subjekt-Objekt-Beziehung. Gerade der Wesensbereich der ἀλήθεια macht es unmöglich, daß dergleichen wie ein Subjekt-Objekt-Verhältnis sich entfaltet. Es heißt daher alles verwirren und auf den Kopf stellen, wenn man die anscheinende Doppeldeutigkeit von ἀληθές und ἀλήθεια mit Hilfe der Subjekt-Objekt-Unterscheidung ins reine bringt.

Aber ἀληθές ist doch zweideutig, und zwar in einer Weise, die für das griechische Ohr fast unerträglich klingt, da ἀληθές eben das Unverborgene heißt, was doch von einem »Nicht-verbergenden« verschieden bleibt. Doch was verschieden ist, braucht nicht getrennt zu sein, sondern gehört vielleicht gerade in eins zusammen. Das Eine, was so zwiefach ist, wäre dann zweideutig. Zum Unverborgenen gehört Entbergung. Das Entbergende ist bezogen auf Entborgenes und Unverborgenes.

Ἀληθές und entsprechend ἀλήθεια sind zweideutig. Wie kommt es zu dieser Zweideutigkeit? Worin hat sie, wenn sie überhaupt besteht, ihren Grund? Oder besteht hier nur für uns der Schein einer Zweideutigkeit? Bisher ist nur dies deutlich geworden: Wenn das ἀληθές zweideutig ist, insofern es entbergend und »Entborgenes« bedeutet, dann bleibt es ungemäß, zu behaupten, ἀληθές bedeute das »Unverborgene«. Wenn gar das Entborgene nur ist, was es ist, vom Entbergenden her, dann ist sogar die Bedeutung »entbergend« die ursprüngliche Bedeutung von ἀληθές. Insofern aber das ἀληθές dem ἔπος und dem λέγειν eignet, scheint überhaupt die ἀλήθεια ursprünglich ein Charakter des Wortes und des Sagens und Aussagens zu sein. Gleichwohl ist für die Griechen noch bei Aristoteles die ἀλήθεια der Charakter des Seienden und nicht nur ein Charakter des Vernehmens von Seiendem und des Aussagens darüber. Was also ist ursprünglich entbergend, ἀληθές, das Sagen (λέγειν) oder das Seiende (ὄν) oder keines von beiden?

Bevor wir auf diese Fragen antworten, die in die Mitte des Wesensbereiches der ἀλήθεια zielen, müssen wir erst diesen Bereich in seiner Weiträumigkeit durchmessen. Das besagt: Wir müssen das Wesen der Verbergung noch eindringlicher bedenken. Das Falsche im Sinne des ψεῦδος als Verstellen ist ein Verbergen. Aber ist denn jedes Verbergen notwendig ein Verstellen? Ist jede Verborgeneheit in sich schon »Falschheit«? Um hier zu entscheiden, muß der Wesensbereich der Verbergung uns erst näher gekommen sein.

Doch ehe wir in den Wesensbereich der Verbergung einen weiterreichenden Blick werfen, muß noch eine Erläuterung gegeben werden, die wir bisher zurückhielten, weil sie erst nach der Aufhellung des griechischen Wesens des ψεῦδος verständlich ist. Es bedarf einer Klärung dessen, was das Wort »falsch« besagt, und einer kurzen Aufklärung darüber, was der Vorrang des Falschen innerhalb der Wesensbestimmung des »Un-wahren« bedeutet.

*Wiederholung*

- 1) Die sogenannte richtige Übersetzung des ψεύδος mit »falsch«. Die Bedeutungsmannigfaltigkeit von »falsch« und ψεύδος. Das Verstellen und Verhehlen des ψεύδος im Wesensbereich der Verbergung und Enthüllung.

Hinweis auf Homer und Hesiod

Wir fragen in der Absicht, das Wesen der Göttin Ἀλήθεια aufzuhellen, nach dem Gegensatz zur »Wahrheit«. Jedermann kennt diesen Gegensatz. Der Wahrheit entgegengesetzt ist die »Falschheit«. Dieser Gegensatz ist uns, wie man sagt, so »natürlich«, daß wir ihm überall begegnen und uns stets in ihm bewegen. Darum bedarf es nicht erst einer »Philosophie«, um den Gegensatz von »wahr und falsch« ans Licht zu bringen. So kennt auch schon das frühe Griechentum den Gegensatz von τὸ ἀληθές — τὸ ψεύδος. Wir übersetzen richtig: das Wahre und das Falsche. Die Übersetzung ist insofern »richtig«, als der griechische Wortlaut τὸ ἀληθές καὶ τὸ ψεύδος nicht meint »das Gute und das Schlechte«, was im Griechischen heißt τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν. Allein, das griechische Wort τὸ ἀληθές bedeutet nicht »das Wahre«, sondern das Unverborgene. Das griechische Gegenwort zu ἀληθές, nämlich ψεύδος, enthält jedoch in seinem Wortlaut und Stamm unmittelbar nichts von »Verborgenheit«. Dies müßte man aber doch »eigentlich« erwarten, gerade weil von früh an bei den Griechen τὸ ψεύδος eindeutig und entschieden und daher überall in der Gestalt des Gegenteils zum ἀληθές auftritt. Aber, und das ist hier das eigentlich Merkwürdige, »man« erwartet von ψεύδος als dem zwar offenkundigen Gegenteil zum ἀληθές, zum Unverborgenen, gar nicht den Bezug zum Bedeutungsumkreis von Verbergen und Nicht-Verbergen. Warum nicht? Einmal deshalb, weil man überhaupt seit langem schon ἀληθές nicht mehr als das »Unverborgene« denkt, d. h. weil man die Unverborgenheit nicht mehr erfährt und erfahren kann. Statt dessen versteht man das ἀληθές als

das verum und certum, als das »Wahre« und das »Gewisse«, indem man meint, das, was man da »verstehe«, sei wie von selbst »wahr« und »gewiß«. Zum anderen aber stößt man sich deshalb gar nicht an dem in Wahrheit unheimlichen Rätsel des griechischen Gegensatzes von ἀληθές und ψεῦδος, weil man gleichfalls seit langer Zeit sich daran gewöhnt hat, das ψεῦδος als »das Falsche« zu verstehen. Freilich erkennen wir schon beim flüchtigen Nachdenken, daß das, was wir so geradehin und »massiv« das »Falsche« nennen, einen eigentümlichen Wesensreichtum in sich trägt.

Das Falsche ist in einem Fall das Gefälschte, d. h. das Un-echte (»falsches Geld«, ein »falscher Rembrandt«). Das Falsche ist in einem anderen Fall die Aussage, d. h. das Unrichtige. Wir sagen auch das Irrige. Eine »falsche Aussage«, z. B. vor Gericht »gemacht«, braucht aber nicht irrig zu sein. Wer in solchem Falle »falsch« aussagt, darf sich über den Tatbestand gerade nicht irren, um in bezug auf ihn dann so auszusagen, wie er nicht ist. Die hier gemeinte »falsche Aussage« ist nicht irrig, wohl dagegen irreführend. »Falsch« nennen wir auch einen Menschen. Doch wenn wir sagen: »Die Polizei hat den Falschen gefaßt«, dann hat hier »falsch« die Bedeutung von »verkehrt«. Der irrtümlich gefaßte »falsche« Mensch braucht jedoch kein »falscher« zu sein im Sinne eines solchen, der sich hinterlistig verhält und sich überall anders gibt, als er ist. »Falsch« in der Bedeutung des Hinterlistigen nennen wir auch Tiere. Alle Katzen sind falsch. Das Katzenhafte ist »das« Falsche, daher stammt wohl die Rede von »Katzengold« und »Katzensilber«.

Gleich wie unser Wort »falsch« weist nun auch das griechische ψεῦδος in eine Mannigfaltigkeit von Bedeutungen. Das zeigt sich, wenn wir versuchen, über die Bedeutung des Fremdworts »Pseudonym« ins klare zu kommen. Wörtlich übersetzt heißt dies ψεῦδος-ὄνομα — ein »falscher Name«. Ein Pseudonym ist jedoch kein »falscher Name«, denn er kommt dem, der ihn trägt, richtigerweise zu. Unter »falschem Namen« heißt

dagegen ein Hochstapler, z. B. als »Herr v. Sowieso«. Dieser Name soll zwar seinen Träger verdecken, gleichwohl ist auch der Hochstapler-Name wieder kein bloßer »Deckname« nach der Art der Namen, die z. B. für militärische Unternehmungen (»Unternehmen Michael«) oder im Spionagedienst gebraucht werden. Der Name des Hochstaplers soll zwar verdecken, er soll aber zugleich seinen Träger in einer »Großartigkeit« erscheinen lassen und sein »Auftreten« unter dem entsprechenden Titel unterbringen. Freilich, was der verdeckende Name zugleich erscheinen läßt, die »Großartigkeit«, ist hier nur ein »Schein«. Im Unterschied zum Hochstapler-Namen zeigt dagegen das echte »Pseudonym« etwas von dem, was sein Träger »in Wahrheit« ist. Auch das »Pseudonym« verdeckt, so zwar, daß es zugleich hintergründig das verborgene Wesen des Verfassers und seine schriftstellerische Aufgabe anzeigt. Das echte Pseudonym soll den Verfasser nicht einfach unkenntlich, es soll vielmehr auf sein verborgenes Wesen aufmerksam machen. Durch sein Pseudonym sagt der Verfasser sogar mehr von sich, als wenn er seinen »richtigen« Namen gebraucht. An den Pseudonymen Kierkegaards (»Johannes de Silentio«, »Joh. Climacus« und »Anticlimacus«) läßt sich dieses Wesen des Pseudonyms und damit das Wesen des ψεύδος erkennen. Im ψεύδος waltet ein Verdecken, das zugleich enthüllt. Das »falsche« Gold sieht aus wie Gold, zeigt sich als Gold, und indem es sich so zeigt, und zwar nur dadurch, verbirgt es, was es in Wahrheit ist: Nicht-Gold. Das Wesen des ψεύδος bestimmt sich aus dem Bereich des Verbergens und Enthüllens und Erscheinenlassens.

Wenn wir das ψεύδος so verstehen, könnte man immer noch einwenden, das sei unsere »Interpretation«. Es gilt daher zu wissen, wie die Griechen das ψεύδος erfahren. Darüber geben uns zwei Stellen aus der frühgriechischen Dichtung einen Aufschluß. Die eine ist der Ilias des Homer, die andere der Theogonie des Hesiod entnommen. Die Iliasstelle (B, 348 ff.) handelt von der Frage, ob die Art, wie Zeus durch die rechts-

hin zuckenden Blitze ein Zeichen vorgibt, ψεῦδος sei oder nicht, ob er das »wahre« den Griechen zugewiesene Geschick enthüllt oder verbirgt. Das »ψεῦδος-sein« oder »nicht-ψεῦδος-sein« setzt voraus, daß Zeus überhaupt etwas erscheinen läßt. In der Tat spricht Homer vom Zeus φαίνων, vom Zeus, der etwas erscheinen läßt. Aber »erscheinenlassen« ist doch ein Enthüllen. Wie soll er da verbergen? Zeus muß etwas erscheinen lassen, jedoch solches, was, indem es sich zeigt, zugleich nur anzeigt, also nicht vollständig enthüllt, sondern zugleich verhüllt. Dergestalt zeigen die Zeichen: σήματα. Darum heißt Zeus an dieser Stelle Ζεὺς σήματα φαίνων — der, der Zeichen erscheinen läßt. »Zeichen« ist das, was, indem es erscheint in seinen Weisen, durch dieses etwas erscheinen läßt, so zwar, daß es dieses Erscheinende nicht verweist ins Offenkundige (worinnen das Zeichen selber auftritt), sondern es zugleich gerade vorenthält, d. h. verhüllt. Eben dieses selbst erscheinende Enthüllen, das, sich wieder zurücknehmend, verhüllt, ist das Zeigen. Nur wo ein Erscheinenlassen und d. h. ein Entbergen waltet, da west ein Spielraum für die Möglichkeit des ψεῦδος, d. h. des Zeigens, das zugleich verdeckt und zurückhält. Das Wesen des ψεῦδος liegt im verbergenden Zur-Schau-stellen, wir sagen: in einem Ver-stellen.

Dieses »Verstellen« müssen wir jedoch als Geschehnis und Sachverhalt denken. Ein benachbartes Haus »verstellt« das Sichzeigen des Gebirges; ein vor die Tür gestellter Schrank »verstellt« an dieser Stelle die Wand und stellt diese unter Umständen vor als eine nicht durchbrochene. Der Schrank ver-stellt einmal, indem er die Lücke in der Wand zu-stellt, zugleich aber in der Weise, daß er eine nicht durchbrochene Wand in den Anschein stellt und also vor-stellt. Das Ver-stellen ist ein Verhehlen. Dieses alte deutsche Wort kommt von »hehlen«, das sagt: verbergen. Die »Verhehlung« ist eine Verbergung. Wir gebrauchen Verstellen und Verhehlen meist nur noch, und zwar in einem »negativen« Sinne, vom menschlichen Verhalten, das wir als »subjektives« verstehen im Unterschied zu

»objektiven« Vorgängen. Das »Verstellen« ist uns ein »Sich-verstellen«, und dieses wird, sofern es sich in den Bezug zu anderen stellt, ein »Täuschen«. In der gleichen Weise wird auch »Verhehlen« sogleich im subjektiven Sinne gebraucht: sich nicht verhehlen, sich nichts vormachen, d. h. sich nicht etwas davorstellen, ver-stellen: »ohne ein Hehl«, ohne eine Verbergung und ohne verhüllenden Umschweif, nämlich bei einem Vorgehen oder bei einer Mitteilung. Ursprünglich meint aber »Verhehlen« jede Art von »Verbergen«; unsere ältere Sprache kennt sogar das inzwischen verlorengegangene Wort »enthehlen« = aus der Verborgenheit nehmen. Seit Jahren gebrauche ich in den Vorlesungen das Wort »entbergen«. Falls wir zu seiner Zeit wieder die Entbergung und Unverborgenheit (ἀλήθεια) zu erfahren vermögen, dürfen wir auch das verloren gegangene Wort »enthehlen« wiederfinden und neu ins Eigentum nehmen. »Hehlen« ist überdies dasselbe Wort wie »Höhle«, die etwas verbirgt und dabei selbst unverborgen bleibt.

Weil somit τὸ ψεῦδος nach dem Zeugnis Homers in den Wesensbereich des Ver-hehlens, d. h. Verbergens und Enthüllens, gehört, deshalb hat die griechische Entgegensetzung der sonst verschiedenen Wörter ἀληθές und ψεῦδος nichts Befremdliches mehr. Die Griechen denken im ψεῦδος ein Verbergen. Hierbei müssen wir beachten, daß ψεῦδος gebraucht ist von »Zeichen«, z. B. vom Blitz; ψεῦδος nennt also nicht nur eine Art des menschlichen Verhaltens. Zwar wird es häufig von ἔπος und μῦθος und λέγειν gebraucht, vom Wort und vom Sagen. Aber auch »das Wort« ist für die Griechen anfänglich nicht nur ein vom »menschlichen Subjekt« hervorgebrachtes Gebilde. Weil die Griechen im ψεῦδος das ereignishaft Verbergen denken, deshalb kann nun auch ψεῦδος, das Verhehlende, selbst zum Ausgang der Bildung des Gegenwortes werden, das das »Nicht-Falsche« und somit das »Wahre« bedeutet, dazu aber das gebräuchliche Wort für »wahr«, nämlich τὸ ἀληθές, nicht braucht. Das Gegenteil zu »Verhehlen« ist das »Ent-hehlen«.

Das »ent« heißt griechisch »α«; dem ψεῦδος und ψευδές steht entgegen ἀψευδές, das Nicht-Verhehlende. Hesiod gibt über dieses Wort und seine Leitbedeutung (Theogonie, Vers 233) einen einfach-eindeutigen Aufschluß. Nereus, der älteste und ehrwürdigste Sohn des Meergottes Πόντος, wird genannt: ἀψευδέα καὶ ἀληθέα — »der nicht verstellende«; καί, das heißt hier nicht einfach »und«, sondern heißt erklärend »weil«; Nereus ist »der nicht verstellende«, »weil nämlich« der ἀληθής — weil nämlich der nicht-verbergende. Das ψευδής bestimmt sich aus dem »-ληθής«. Nun heißt τὸ ἀληθές »wörtlich« übersetzt zunächst »das Unverborgene«, »das Entborgene«. Etwas, was unverborgen, entborgene ist, z. B. ein Felsblock, braucht nicht »entbergend« zu sein, ja in diesem Falle kann das Unverborgene und Entborgene, der Felsblock, überhaupt niemals »entbergend« sein. »Entbergend« ist dagegen das Sagen und Vernehmen des Menschen.

Die Griechen benennen nun aber das »Entborgene« sowohl als auch das »Entbergende« mit demselben Wort ἀληθές, was wörtlich übersetzt das »Unverborgene« heißt. Jedenfalls meinen wir, diese Übersetzung: ἀληθές = das Unverborgene sei die allein »wörtliche«. Jetzt aber zeigt sich: ἀληθές, in der zweifachen Bedeutung von »entborgen« und »entbergend«, ist doppeldeutig. Wir erkennen diese Doppeldeutigkeit auf dem Umweg über das ψεῦδος und sein Gegenwort ἀψευδές besonders deutlich. Wir erkennen auch, daß hier geheimnisvolle Bezüge obwalten. Um das Wesen der Doppeldeutigkeit des ἀληθές zu erkennen und vor allem ihren Grund zu erfahren, müssen wir erst den Wesensbereich der Unverborgenheit und der Entbergung in seiner Weiträumigkeit durchfahren. Das besagt: Wir müssen erst das Wesen der Verbergung und Verborgeneheit eindringlicher bedenken. Ein Verbergen ist das ψεῦδος im Sinne des Verstellens. Aber ist denn jedes Verbergen notwendig ein Verstellen? Ist jede Verborgeneheit in sich schon ψεῦδος, d. h. »Falschheit«? Wie steht es mit der Verbergung und ihren verschiedenen Weisen?

b) Das undeutsche Wort »falsch«. Falsum, fallo, σφάλω.

Der römische Vorrang des »Zu-Fall-bringens« in der Romanisierung des Griechentums durch das imperium (Befehl) als Wesensgrund des iustum. Die Übersetzung des ψεύδος in den römisch-imperialen Bereich des Zu-Fall-bringens. Das eigentliche Ereignis der Geschichte: Der Angriff der Romanisierung im griechisch-römischen Geschichtsbereich und die neuzeitliche Sicht des Griechentums mit römischen Augen

»Falsch« — was sollen wir zu diesem Wort sagen? »Falsch« kommt vom römischen Wort »falsum«. Wir tun gut daran, endlich darauf aufmerksam zu werden und aufmerksam zu bleiben auf das, was die Brüder Grimm, die es wissen müssen, zu diesem Wort (Deutsches Wörterbuch, III, 1291) mit dem Anklang eines Ingrimms vermerken: »falsch, falsus, ein undeutsches Wort, dessen noch keine Spur bei Ulfilas«. Ein »undeutsches Wort« — wer nicht zu feige dazu ist, wird bei dieser Feststellung erschrecken und diesen Schrecken nie mehr »los« werden. Das Wort »falsch« ist durch das römische »falsum« seit dem christlichen Frühmittelalter in die deutsche Sprache gekommen. Der Stamm des römischen Wortes falsum (fallo) ist »fall« und verwandt mit dem griechischen σφάλω, d. h. zu Fall bringen, fällen, wankend machen. Aber dieses griechische Wort σφάλω wird nirgends und niemals zum *eigentlichen* Gegenwort, das dem ἀληθές entgegensteht. Wir sagen mit Bedacht »eigentlich«, weil wir den griechischen Sprachgebrauch von σφάλω zuweilen »richtig« übersetzen können durch »täuschen«; gemeint ist aber, griechisch gedacht, das Wankend-machen, Taumelnlassen, in der Irre umherstürzen lassen. Zu solchem Wanken und Fallen inmitten des ihm erscheinenden Seienden kann der Mensch aber nur so gebracht werden, daß ihm solches in den Weg gestellt wird, was ihm das Seiende verstellt, so daß er nicht wissen kann, womit er es zu tun hat. Erst muß etwas hingehalten, hingestellt und dadurch ein an-

deres zu-gestellt werden, damit der Mensch auf das so Vor-gestellte »hereinfallen« kann und also zu Fall kommt. Das *Zu-Fall-bringen* im Sinne des Irreführens ist erst möglich aufgrund des Davor-stellens, des Verstellens und Verbergens. Gemäß einer auch waltenden Zweideutigkeit ist das σφάλω bezogen auf das »Aufstellen von etwas«; griechisch gedacht sagt dies: etwas ins Unverborgene stellen und das Stehende als das Bleibende, d. h. Anwesende, erscheinen lassen. Σφάλω ist gegen solches Aufstellen, insofern es das Anwesende in seinem Dastehen nicht stehen läßt, sondern zu Fall bringt, indem es statt seiner anderes aufstellt und dieses Aufgestellte als das Stehende vorgibt. Τὸ ἀσφαλές bedeutet das Un-fallende, was stehen bleibt in seinem Stand und Bleiben, d. h. griechisch seinem Anwesen ins Unverborgene. Τὸ ἀσφαλές ist niemals das »Gewisse« und das »Sichere« im neuzeitlichen Sinne der certitudo.

Weil daher das Zu-Fall-bringen nach allen seinen Bedeutungen nur eine Wesensfolge innerhalb des Wesensbereiches von Verstellung und Verbergung ist, diese aber das Wesen des ψεῦδος ausmacht, deshalb kann das, was mit dem »Fallen« und Zu-Fall-bringen zu tun hat, bei den Griechen nicht als der ursprüngliche und gemäße Gegensatz zur »Unverborgenheit«, zum ἀληθές auftreten.

Warum ist aber nun im Römischen das falsum, das »Zu-Fall-bringen«, wesentlich? Welcher Erfahrungsbereich ist hier maßgebend, wenn das Zu-Fall-bringen einen solchen Vorrang erreicht, daß aus seinem Wesen sich das Gegenwesen zu dem bestimmt, was die Griechen als das ἀληθές, das »Entbergende« und »das Unverborgene« erfahren?

Der für die Entfaltung des römischen falsum das Maßgebende Wesensbereich ist der des »Imperiums« und des »Imperialen«. Wir fassen hier diese Worte in ihrem strengen und ursprünglichen Sinne. »Imperium« heißt der »Befehl«. Wir verstehen hier das Wort »Befehl« allerdings in seiner späteren, nämlich römisch-romanischen Bedeutung. Ursprünglich bedeutet »Befehl« (das h ist nach dem l zu schreiben: befelh) soviel

wie »bergen«: die Toten der Erde oder dem Feuer »befehlen«, anvertrauen zur Bergung. Wir kennen die ursprüngliche deutsche Bedeutung von »befehlen« noch aus dem Wort: »befiehl dem Herrn deine Wege« (zum Schutz, Bergung anvertrauen). Dieses »Befehlen« hat sich noch in unserem »empfehlen« erhalten. Luther sagt immer überall noch statt »empfehlen« »befehlen« — commendare. Auf dem Wege über das Französische wird das »Befehlen« zum »commandieren«, genauer zum römischen imperare — im-parare = einrichten, die Vorkehrung treffen, d. h. prae-cipere, im voraus besetzen und dadurch das Besetzte als Gebiet haben, darüber gebieten. Imperium ist das auf dem Gebot gründende Gebiet, in dem die anderen botmäßig sind. Imperium ist der Befehl im Sinne des Gebots. Der Befehl, so verstanden, ist der Wesensgrund der Herrschaft, nicht etwa erst ihre Folge und gar nicht nur eine Form ihrer Ausübung. So ist auch der alttestamentliche Gott ein »befehlender« Gott: »du sollst nicht«, »du sollst« ist sein Wort. Dieses Sollen wird auf Gesetzestafeln niedergeschrieben. Kein Gott der Griechen ist ein befehlender Gott, sondern ein Zeigender, Weisender. Das römische »numen«, wodurch die römischen Götter gekennzeichnet sind, bedeutet dagegen »Geheiß« und »Wille« und hat Befehlscharakter. Das »Numinose«, streng gedacht, trifft nie das Wesen der griechischen, d. h. im Bereich der ἀλήθεια wesenden Götter. In den Wesensbereich »des Befehls« gehört das römische »Recht«, ius. Das Wort hängt mit jubeo zusammen: heißen, durch Geheiß tun lassen und im Tun und Lassen bestimmen. Der Befehl ist der Wesensgrund der Herrschaft und des römisch verstandenen »im Recht seins« und »Recht-habens«, des iustum. Demgemäß hat die iustitia einen ganz anderen Wesensgrund als die δίκη, die aus der ἀλήθεια west.

Zum Befehlen als dem Wesensgrund der Herrschaft gehört das Obensein. Das ist nur möglich als die ständige Überhöhung der anderen, die dabei die Unteren sind. In der Überhöhung liegt wiederum das ständige Übersehen-können. Wir

sagen ja auch: etwas »übersehen«, d. h. es »beherrschen«. Zu dieser die Überhöhung mittragenden Übersicht gehört das ständige »Auf-der-Lauer-liegen«. Das ist die Form des alles übersehenden, aber noch an sich haltenden Handelns, römisch der actio des actus. Das überhöhende Übersehen ist jenes beherrschende »Sehen«, das in einem oft angeführten Wort Caesars zum Ausdruck kommt: *veni, vidi, vici* — ich kam, ich *übersah* und ich siegte. Der Sieg ist bereits nur die Folge des caesari-schen Übersehens und Sehens, das den Charakter der actio hat. Das Wesen des imperium ruht im actus der ständigen »Aktion«. Die imperiale actio der ständigen Überhöhung der anderen schließt in sich, daß die anderen, falls sie sich in die gleiche oder gar an dieselbe Höhe des Befehls erheben, gefällt werden — römisch: *fallere* (Partizip: *falsum*). Das Zu-Fall-bringen gehört notwendig zum Bereich des Imperialen. Das Zu-Fall-bringen kann im »direkten« Ansturm und Niederwerfen geschehen. Der andere kann aber auch dadurch zum Fall gebracht werden, daß ihm von hinten her, durch die Umgehung, »ein Bein gestellt wird«. Das »Zu-Fall-bringen« ist jetzt das Hinter-gehen, der »Trick«, welches Wort nicht zufällig aus dem »Englischen« kommt. Das Hintergehen ist, von außen betrachtet, das umständliche und daher mittelbare Zu-Fall-bringen im Unterschied zum unmittelbaren Niederwerfen. Dabei wird der Zu-Fall-Gebrachte nicht vernichtet, sondern in gewisser Weise wieder aufgerichtet in den Grenzen, die durch den Herrschenden abgesteckt werden. Dieses »Abstecken« heißt römisch *pango*, davon das Wort *pax* — der Friede. Dieser ist, imperial gedacht, der festgesetzte Zustand der Zu-Fall-Gebrachten. In Wahrheit ist das Zu-Fall-bringen im Sinne des Hintergehens und Umgehens nicht die mittelbare und abgeleitete, sondern die eigentliche, imperiale actio. Nicht im Krieg, sondern im *fallere* des hintergehenden Umgehens und In-Dienst-nehmens für die Herrschaft zeigt sich der eigentliche und »große« Zug des Imperialen. Der Kampf, durch den Rom gegen die italienischen Städte und Stämme

sein Territorium und dessen Ausbreitung sicherte, bekundet überall das klare Vorgehen des Umgehens und Einschließens durch entsprechende Verträge mit weiter hinaus liegenden Stämmen. Im römischen fallere, Zu-Fall-bringen als einem Hintergehen, liegt das »Täuschen«; das falsum ist das tückisch Täuschende: »das Falsche«.

Was geht vor sich, wenn das griechische ψεύδος im Sinne des römischen falsum gedacht wird? Das griechische ψεύδος als das Verhehlende und von da her auch »Täuschende« wird jetzt nicht mehr vom Verbergen her erfahren und ausgelegt, sondern aus dem Hintergehen. Das griechische ψεύδος wird durch die Übersetzung in das römische falsum *über*gesetzt in den römisch-imperialen Bereich des Zu-Fall-bringens. Das ψεύδος, das Verstellen und Verbergen, wird jetzt zu dem, was fallen macht, zum falsum. Hieraus erhellt: Das römische Erfahren und Denken, Einrichten und Ausbreiten, Bauen und Wirken bewegt sich von seinem Wesensbeginn an niemals im Bereich der ἀλήθεια und des ψεύδος. Man weiß nun längst nach der Art historischer Feststellungen, daß die Römer vielfach das Griechische übernommen und bei dieser Aneignung auch umgebo-gen haben. Doch wir müssen eines Tages uns darauf besinnen, in welchen Wesensbereichen und aus welcher Tragweite diese Romanisierung des Griechentums sich ereignet hat. Die Umdeutung des ψεύδος, und d. h. zugleich die Aneignung der »Verbergung« im Sinne des »Zu-Fall-bringens«, geht sogar so weit, daß die römische Sprache die Konstruktion und den Wortgebrauch des griechischen λανθάνω, ich bin verborgen, übernimmt. Diese umdeutende Übernahme wird begünstigt durch die indogermanische Verwandtschaft der griechischen und römischen Sprache. Der Grieche sagt λανθάνει ἥκων, richtig deutsch übersetzt: »er kommt unbemerkt«; griechisch gedacht: »er bleibt verborgen als der Kommende«. Der römische Geschichtsschreiber Livius sagt: fallit hostis incedens; deutsch: »unbemerkt nähert sich der Feind«; römisch gedacht: »der Feind täuscht als der sich nähernde«; eigentlich aber besagt

der Satz: »der Feind bringt als herankommender zu Fall«. Das ist sinnlos und hat nur Sinn, wenn bereits das fallere als Zu-Fall-bringen im Sinne des Hintergehens und dieses als Täuschen und dieses als Verhehlen gedacht ist. Das griechische ψεύδος wird übernommen, ohne daß der in diesem maßgebende Wesensbereich der Verbergung erfahren ist. Insgleichen sagt Livius von einem Mann, qui natus moriensque fefellit — deutsch: »der unbekannt geboren wurde und unbekannt starb«; römisch gedacht und gesagt wird: »der die Menschen zu Fall gebracht und irregeführt hat bei seiner Geburt und seinem Sterben«. Griechisch gedacht hat diese Rede-weise einen Sinn: »Verborgenheit war um ihn bei seiner Geburt und bei seinem Tod«. Aber ein Neugeborener kann nicht gut, was das römische Wort doch sagt, seinen Mitmenschen bei seiner Geburt »ein Bein stellen« und sie zu Fall bringen oder auch nur täuschen, wohl dagegen kann er in der Verborgenheit bleiben. Das römische fefellit bedeutet einen anderen Wesensbereich als das griechische ἐλάνθανε. Das römische falsum ist für das griechische ψεύδος etwas Fremdes.

Die Herrschaft des Römischen und die Umbildung des Griechentums in das Römische beschränkt sich jedoch keineswegs auf einzelne Einrichtungen der griechischen Welt oder auf vereinzelte Haltungen und »Ausdrucksweisen« des griechischen Menschentums. Die Romanisierung des Griechentums durch die Römer erstreckt sich aber auch nicht nur der Summe nach auf alles von ihnen Aufgenommene. Das Entscheidende bleibt, daß die Romanisierung im Wesenhaften des griechisch-römischen Geschichtsbereiches angreift als ein *Wandel des Wesens der Wahrheit und des Seins*. Dieser Wandel hat das Auszeichnende, daß er im Verborgenen bleibt und dennoch alles zum voraus bestimmt. Dieser Wandel des Wesens der Wahrheit und des Seins ist das eigentliche Ereignis in der Geschichte. Das Imperiale als Seinsart des geschichtlichen Menschentums ist jedoch nicht der Grund für den Wesenswandel der ἀλήθεια zur veritas als rectitudo, sondern dessen Folge und als diese Folge

die mögliche Ursache und Veranlassung für die Entfaltung des Wahren im Sinne des Richtigen. Die Rede vom »Wandel des Wesens der Wahrheit« ist freilich ein Notbehelf; denn sie spricht noch gegenständlich von der Wahrheit und nicht aus der Weise, wie sie selbst west und die Geschichte »ist«. Der Wesenswandel der Wahrheit trägt zugleich dasjenige, worin die historisch faßbaren Wirkungszusammenhänge der abendländischen Geschichte gründen. Deshalb beruht auch der geschichtliche Weltzustand, den man nach der historischen Zeitrechnung das Zeitalter der Neuzeit nennt, mit auf dem Ereignis der Romanisierung des Griechentums. Die mit dem Beginn der Neuzeit zusammengehende »Renaissance« der Antike ist der eindeutige Beweis dafür. Eine entferntere, aber keineswegs gleichgültige Folge der Romanisierung des Griechentums und der römischen Wiedergeburt der Antike ist die Tatsache, daß wir heute noch das Griechentum mit römischen Augen sehen, und zwar nicht nur innerhalb der historischen Erforschung des Griechentums, sondern, was allein entscheidend bleibt, in der geschichtlichen metaphysischen Auseinandersetzung der modernen Welt mit der Antike. Die Metaphysik Nietzsches, den man gern als den modernen Wiederentdecker des Griechentums auffaßt, sieht die griechische »Welt« durchaus römisch, und d. h. zugleich neuzeitlich und ungriechisch. Insgleichen denken wir die griechische πόλις und das »Politische« ganz ungriechisch. Wir denken das »Politische« römisch, d. h. imperial. Im Gesichtskreis des »römisch« verstandenen Politischen ist das Wesen der griechischen πόλις nie zu fassen. Sobald wir den Blick auf die einfachen, für den Historiker allerdings gleichgültigen, weil unauffälligen und lärmlosen, Wesensbereiche richten, in denen es kein Ausweichen gibt, dann, aber auch nur dann, erfahren wir, daß unsere gewohnten Grundvorstellungen, nämlich die römischen, christlichen, neuzeitlichen, am anfänglichen Wesen des Griechentums elend zerbrechen.

*Wiederholung*

2) Rückbesinnung auf das Wesen des »Falschen«  
und auf das Verhehlen und Enthehlen des ψεῦδος.

Das Walten des römisch imperialen »Oberbefehls« und die  
Tragweite des Unterschieds zwischen ψεῦδος und falsum

Wir besinnen uns auf das Wesen des ψεῦδος, wofür man gewöhnlich sagt: »das Falsche«. Wozu aber »beschäftigen« wir uns, gesetzt, daß wir uns hier überhaupt »beschäftigen«, mit dem Falschen? Wir wollen doch das Wahre und haben Mühe genug, dieses zu finden und zu bewahren. Wir wollen das »Positive«. Was soll die Grübeleien über das Negative? Das ist alles gut geredet.

Doch wir rennen bei unserer Besinnung auch nicht hinter dem Falschen her. Wir denken »nur« über das Wesen des Falschen nach. Aber das Wesen des Falschen ist selbst nichts Falsches. Es ist davon so weit entfernt, daß das Wesen des Falschen vielleicht sogar mit das Wesentlichste im Wesen des Wahren ist. Es könnte doch sein, daß wir das Wahre deshalb so schwer und darum so selten finden, weil wir vom Wesen des Falschen nichts wissen und nichts wissen wollen. Es könnte sein, daß wir in einer unheimlichen Verblendung umherirren, wenn wir meinen, das Wesen des Negativen sei selbst etwas »Negatives«. Wer nichts vom Wesen des Todes weiß, dem fehlt jede Spur eines Wissens vom Wesen des »Lebens«. Das Wesen des Todes ist nicht ein Unwesen. Das Wesen der Negativität ist nichts Negatives, aber auch nicht nur etwas »Positives«. Der Unterschied des Positiven und Negativen reicht nicht zu, um das Wesenhafte zu fassen, dazu auch das Unwesen gehört. Das Wesen des Falschen ist nicht etwas »Falsches«.

Tò ψεῦδος — wir übersetzen gewöhnlich »das Falsche« — ist griechisch gedacht das Verstellende. Die Verstellung läßt etwas, das sie hin- und aufstellt, anders erscheinen, als es »in Wahrheit« ist. In dem »anders als« liegt das »Nicht-so-wie«, das,

von der Enthehlung und Unverborgenheit her erfahren, eine Verbergung vollbringt. Sofern jedoch die Verstellung nicht nur »etwas anderes« davorstellt, nämlich vor das Dar-zustellende, sondern etwas anders erscheinen läßt, als es »in Wahrheit« ist, enthüllt auch die Verstellung und ist so eine Art des Entbergens. Wäre das ψεῦδος überhaupt ohne diesen Grundzug des Verhehlens und Enthehlens und somit des Verbergens, dann könnte das ψεῦδος niemals als das Gegenwesen zur ἀλήθεια, Unverborgenheit, aufkommen. »Das Falsche« im Sinne der Griechen hat den Grundzug der Verbergung. Damit wir die anfängliche griechische Erfahrung des ψεῦδος unverwechselbar im Blick behalten können, mag es gut sein, darüber ins Klare zu kommen, wie außerhalb des Griechentums und dann nach dessen geschichtlicher Zeit, aber auch hier überall noch im Schatten seines Lichtes, das Wesen des Falschen umgrenzt wird.

Das Wort »falsch« ist ein undeutsches Wort und kommt vom römischen falsum, das als participium zu fallere gehört; desselben Stammes ist das deutsche Wort »fallen«, zu-Fall-bringen, und das griechische σφάλω. Wenn wir dieses griechische Wort mit »täuschen« übersetzen, dürfen wir nicht vergessen, daß das griechisch verstandene »täuschen« sich von ψεῦδος her, vom Ver-stellen und Davor-stellen, vom Verhehlen aus bestimmt. Griechisch gedacht nennt σφάλω, »ich täusche«, eine Wesensfolge des ψεῦδος. Römisch gedacht ist das fallere als Zu-Fall-bringen der Wesensgrund des ψεῦδος. Worin gründet der Vorrang des fallere bei der römischen Prägung des Gegenwesens zur Wahrheit? Darin, daß das römische Grundverhältnis zum Seienden überhaupt durch das Walten des imperium verwaltet wird. Imperium besagt im-parare, einrichten, die Vor-kehrung treffen; das prae-cipere, etwas im voraus-besetzen, und durch die Besetzung darüber gebieten und so das Besetzte als Gebiet haben. Imperium ist das Gebot, der Befehl. In demselben Wesensbereich des Imperialen, des Gebothaften und Bot-mäßigen, entspringt das römische Recht, ius — iubeo,

ich befehle. Der Befehl ist der Wesensgrund der Herrschaft, weshalb wir verdeutlichend und gemäßer imperium durch »Oberbefehl« übersetzen. Das Obensein gehört zur Herrschaft. Das Obensein ist nur möglich durch das ständige Obenbleiben in der Weise der ständigen Überhöhung. Diese ist der eigentliche actus der imperialen Aktion. Im Wesen der ständigen Überhöhung liegt wie die Talschaft im Gebirge das Niederhalten und Zu-Fall-bringen. Das bloße »Fällen« im Sinne des Niederschlagens ist zwar die gröbste, aber es ist nicht die eigentliche und wesenhafte imperiale Weise des Zu-Fall-bringens. Der große und innerste Wesenszug der wesentlichen Herrschaft besteht darin, daß die Beherrschten nicht niedergehalten oder gar nur verachtet sind, sondern umgekehrt, daß sie innerhalb des Gebietes des Gebots selbst ihren Dienst anzubieten vermögen für die Bestandsicherung der Herrschaft. Das Zu-Fall-bringen geht darauf, daß die Fallenden in gewisser Weise stehen bleiben, aber nicht oben stehen. Das imperiale Zu-Fall-bringen, das fallere, ist daher das stehenlassende Hintergehen und Umgehen. Für das Römertum bestimmt sich das Wesen der Täuschung, der Irreführung, der Verstellung, und d. h. des ψεῦδος, vom fallere, vom Zu-Fall-bringen aus. Das Irrige wird zum falsum.

Gesetzt nun, daß dieser Unterschied zwischen dem griechischen ψεῦδος und dem römischen falsum aus anderen Bereichen kommt und eine andere Tragweite hat als der Unterschied im Stil der griechischen und römischen Kochtöpfe und Lanzen spitzen, gesetzt, daß hier im Wesensgrund der Geschichtlichkeit aller Geschichte sich ein Wandel ereignet, dann werden wir diese Umbildung des Griechentums durch das Römertum nachdenklicher bedenken. Daß das Abendland heute noch und heute entschiedener denn je das Griechentum römisch denkt, d. h. lateinisch, d. h. christlich (als Heidentum), d. h. romanisch, d. h. neuzeitlich-europäisch, dies ist ein Ereignis, das die innerste Mitte unseres geschichtlichen Daseins angeht. Das Politische, das einstmals als πολιτικόν aus dem Wesen der grie-

chischen πόλις entsprungen ist, wird römisch verstanden. Das griechische Wort »politisch« bedeutet etwas »Römisches«, seit der Zeit des Imperiums. »Griechisch« ist daran nur noch der bloße Wortschall.

c) Das Imperiale in der Gestalt des Kurialen der Kurie.

Der Zusammenhang von »verum« und »wahr«.

Die undeutsche Bedeutung von »wahr« durch das römisch-christliche »verum«. Verum: das feststehende Rechte als Gegenwort zum falsum. Verum und a-pertum; λαθόν und sein Gegenteil zum ἀληθές

Wir stehen bei der Frage: Welche Bewandtnis hat es mit dem Wesen des Falschen, dem römischen falsum? Eine nähere Betrachtung des Vorgangs, durch den das Römertum griechisches Dichten, Denken, Sagen und Bilden aufgenommen hat, zeigt: Das falsum, d. h. das Zu-Fall-bringende, hat das ψεῦδος, d. h. das Verstellende, nach seinem Sinn umgewandelt und sich so anverwandelt und dadurch verdrängt. Solche Anverwandlung ist jederzeit die gefährlichste, aber auch die dauerhafteste Form der Beherrschung. Seitdem kennt das Abendland das ψεῦδος nur noch in der Gestalt des falsum. Der Gegensatz zum Wahren ist uns das Falsche. Aber nicht allein die Begründung des Vorrangs des Falschen als der maßgebenden Deutung des Wesens der Unwahrheit im Abendland geschieht durch das Römertum. Auch die Verfestigung dieses Vorrangs des falsum vor dem ψεῦδος und die Beständigung dieser Verfestigung ist römisches Werk. Das Wirkende bei diesem Werk ist aber jetzt nicht mehr das staatliche, sondern das kirchliche »Imperium«, d. h. das Sacerdotium. Das »Imperiale« kommt in die Gestalt des Kurialen der Kurie des römischen Papstes. Dessen Herrschaft gründet gleichfalls im Befehl. Der Befehlscharakter liegt im Wesen des kirchlichen Dogmas. Deshalb rechnet dieses in gleicher Weise sowohl mit dem »Wahren« der »Rechtgläubigen« als auch mit dem »Fal-

schen» der »Häretiker« und der »Ungläubigen«. Die spanische Inquisition ist eine Gestalt des römischen kurialen Imperiums. Durch das imperial-staatliche und das imperial-kirchliche Römertum ist im Abendland das griechische ψεύδος für uns zum »Falschen« geworden. Demgemäß erhält das Wahre den Charakter des Nicht-Falschen. Das Nicht-Falsche bestimmt sich gleich wie das falsum aus dem Wesensbereich des imperialen fallere. Das Nicht-Falsche ist, römisch gesagt, das verum.

Nachdem wir auf unserem bisherigen Weg der vorbereitenden Klärung des Wesens der ἀλήθεια, also des griechisch erfahrenen Wesens der Wahrheit, die Worte ἀληθές, unverborgen, entbergend, ψεύδος, verstellend, falsum, »zu Fall bringend« und damit auch das Wort »falsch« erläutert haben, sind die Hauptbedingungen bereitgelegt, um zu erkennen, wie es mit dem römischen Wort für ἀληθές, d. h. mit dem verum, und wie es vor allem mit unserem deutschen Wort für ἀλήθεια, mit dem Wort »Wahrheit« und mit dem Wort »wahr« bestellt ist. Weil »wahr« das Gegenwort zu »falsch« ist, dieses aber vom römischen falsum stammt, muß das »verum« als das römische Gegenwort zu falsum wohl mit dem falsum in denselben Wesensbereich gehören und somit auch das »wahr« in diesen Wesensbereich einbeziehen. Hierbei ist freilich vorausgesetzt, daß »wahr« und »verum« zusammenhängen. Das trifft auch zu, insofern das deutsche »wahr« frühzeitig durch das römisch-christliche verum bestimmt wurde. Dieser Vorgang hat seinen eigenen Tiefgang und seine große Tragweite, da ja die veritas und das verum in der Verkündigung des Christentums bei den Germanen kein beliebiges römisches Wort darstellt. Denn der christliche Glaube wird als das Ganze, das er ist, selbst als »die« veritas, als »das« verum, als »das Wahre« gebracht, weil Christus von sich selbst sagt: ἐγώ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ (Joh. 14, 6).

An diesem Wort ist nur noch der Wortlaut griechisch. Deshalb konnte dieses Wort alsbald in die römische Sprache der Vulgata übergehen: Ego sum via, et veritas, et vita. »Ich bin

der Weg und die Wahrheit und das Leben«. Das deutsche Wort »Wahrheit« und »wahr« steht in der Bedeutung des durch die lateinische Kirchensprache herrschenden verum und veritas. Ob daneben und vordem das deutsche »wahr« noch eine eigene Grundbedeutung hatte, die nicht aus dem verum und d. h. dem falsum sich bestimmte, ist strittig, weil dunkel. Es ist dunkel, weil nirgend ein anderes Wesen des »wahr« und der »Wahr-heit« ans Licht und in die Geschichtlichkeit der deutschen Geschichte kommt. Man sagt zwar in bezug auf das Wort »wahr« nicht so entschieden wie die Brüder Grimm hinsichtlich des Wortes »falsch«: »ein undeutsches Wort«. Gleichwohl müssen wir es sagen: »wahr« ist ein undeutsches Wort, im Hinblick auf die eindeutig klare Tatsache, daß die maßgebende Bedeutung von »wahr« durch das römisch-christliche verum bestimmt bleibt.

Doch was bedeutet das lateinische verum? Der Wortstamm »ver« ist indogermanisch, insgleichen wie der Stamm »fall« für σφάλλω, fallere, »fallen«. Der Stamm »ver« zeigt sich eindeutig in unserem deutschen Wort »wehren«, »die Wehr«, »das Wehr«; darin liegt das Moment des »Gegen«, des »Widerstandes« : »das Wehr« — der Damm gegen . . ., italisch-oscisch »veru«, das Tor — was den Durchgang und Einlaß sperrt — verostabulum — vestibulum — Vestibül, der Raum, der vor dem eigentlichen abschließenden Einlaß, dem ver, »steht«, (stabulum), der Raum vor der Tür. Allein, im »ver« liegt nicht nur das Widerständige. Sonst wäre das Wort »Ab-wehr« eine bloße Tautologie; »wehr« ist nicht in sich schon und nur wehrgegen. Im »Parcival« bedeutet »ver« nicht Abwehr, sondern Sichwehren, Sichbehaupten: wehr-für. »Ver« bedeutet dann: die Stellung halten, in Stand bleiben, wozu freilich immer in gewisser Weise der Widerstand gehört, der seinerseits aber doch nur stets aus einer Standfestigkeit kommen kann. »Ver«, das sagt: in Stand-stehen, in Stand-bleiben, d. h. nicht-fallen (kein falsum), oben bleiben, sich behaupten, das Haupt-sein, befehlen. Das Sichbehauptende und das Aufrechtstehende —

Aufrechte. Das verum hat seine Bedeutung des feststehenden Rechten als Gegenwort zum falsum aus dem imperialen Wesensbereich erhalten. Dadurch ist aus dem ursprünglichen Wort »ver« eine Bedeutung abgedrängt worden, die im altlateinischen veru in der Bedeutung von Tor und Tür, aber auch im deutschen »das Wehr« klar zum Vorschein kommt: das Tor, das zuschließt und verschließt. Das Wehr, das abschließt. Das Ursprüngliche in »ver« und verum ist das Verschließen, Verdecken, Verbergen und Bergen, nicht aber die »Wehr« als Widerstand. Das entsprechende griechische Wort dieses indogermanischen Stammes ist ἔρυμα — die Schutzwehr, die Bedeckung, die Verschließung. Ἐρύμα, womit also das römische Wort für verum unmittelbar zusammenhängt, bezeichnet jedoch im Griechischen gerade das Entgegengesetzte zum griechischen Wort für »das Wahre«, zur ἀλήθεια: verum, ἔρυμα die Verschließung, Bedeckung; ἀλήθεια: die Entdeckung, Entbergung. Doch wie könnte anders eine Entgegensetzung walten, wenn nicht beide, aber verhüllterweise, in derselben Wesensdimension sich hielten? Das römische Wort für »das Wahre«, »ver«, hat die allerdings verschüttete oder nie eigens und rein freigewordene Grundbedeutung des zuschließenden Deckens, Abschließens. Der Gegensatz zum »ver-«, »verum« als dem Verschließenden ist das Nicht-Verschließen. Dieses »opponiert« gegen das verum. Das »Opponierende«, Entgegenhandelnde wird im Römischen ausgedrückt durch die Vorsilbe op-; »gegen« das Verschließen, gegen das »ver« sein heißt op-verio oder ap-verio, lateinisch aperio, d. h. ich öffne. Die Leitbedeutung des römisch verstandenen Öffnens ist aber das »Nichtverschließen«. Im römischen Wort aperire, öffnen, spricht das ursprüngliche verum. Der Wortbedeutung nach entspricht das participium zu aperio, apertum, das Unverschlossene, dem griechischen ἀληθές, dem Unverborgenen. Das im a-pertum beseitigte pertum ist das verum. Dieses entspricht dem griechischen λαθόν (λαθές). Das ursprüngliche ver-, verum bedeutet dasselbe wie das griechische λαθόν, also genau den Gegensatz zu ἀληθές.

Das lateinische verum müßte, strenggenommen, dann mit dem griechischen ψεῦδος gleichgesetzt werden, wenn anders dieses das Gegenwort zu ἀληθές ist. Aber das römische verum deckt sich nicht nur nicht mit dem ψεῦδος, sondern ist das gerade Gegenteil zum römisch verstandenen ψεῦδος, d. h. zum falsum. Bedenken wir dieses, dann zeigen sich uns geheimnisvolle Wege der Sprache und des Wortes in dem Bereich, wo sich die Wesensmöglichkeit des Wortes selbst und d. h. die der Wahrheit ihres Wesens entscheidet. Hinsichtlich des römischen Namens für das Wahre, das verum, behalten wir zwei Ereignisse im Gedächtnis:

1. verum, ver-, bedeutet ursprünglich Verschließung, Bedeckung. Das römische verum gehört in den Bedeutungsbereich des griechischen ἀληθές, des Unverdeckten, so zwar, daß verum genau das Gegenteil zu ἀληθές bedeutet: das Verschlossene.

2. Weil nun aber das verum als Gegenwort zum falsum gesagt wird und weil für verum und falsum und ihren Gegensatz der Wesensbereich des imperium entscheidend bleibt, erhält die Bedeutung von ver-, nämlich die Verschließung und Bedeckung, den Grundzug der Deckung zur Sicherung gegen; »ver« ist jetzt das Sich-behaupten, das Obenbleiben; »ver« ist der Gegensatz zum Nicht-fallen; verum ist das Stehenbleibende, das Aufrechte, das nach oben Gerichtete, weil von oben her Richtende: verum ist rectum (regere, »das Regime«), das Rechte, iustum. Der Bereich der Verbergung und der Entbergung kommt im Römischen, obzwar er schon im »ver« gestreift wird, überhaupt nicht dazu, der maßgebende Wesensbereich zu werden, aus dem sich das Wesen der Wahrheit bestimmt. Vom Imperialen her ist das verum alsbald das Obenbleiben, zum Recht Weisende; veritas ist rectitudo, wir sagen »Richtigkeit«. Diese ursprünglich römische Prägung des Wesens der Wahrheit, die den alles durchherrschenden Grundzug in das Wesensgezüge des abendländischen Wahrheitswesens festmacht, kommt nun aber von sich aus einer Entfaltung des

Wesens der Wahrheit entgegen, die sich bereits innerhalb des Griechentums anbahnt und die zugleich den Beginn der abendländischen Metaphysik bezeichnet.

d) Der Wandel im Wesen der ἀλήθεια seit Platon.

Die Aufnahme der »Repräsentation« der ἀλήθεια durch die ὁμοίωσις (als rectitudo der ratio) in die veritas.

Die rectitudo (iustitia) der kirchlichen Dogmatik und die iustificatio der evangelischen Theologie. Das certum und der »usus rectus« (Descartes). Hinweis auf Kant. Die Schließung des Ringes der Wesensgeschichte der Wahrheit im Wandel der veritas zur »Gerechtigkeit« (Nietzsche). Die Einmauerung der ἀλήθεια im romanischen Bollwerk der veritas, rectitudo und iustitia

Seit Platon und vor allem durch das Denken des Aristoteles vollzieht sich innerhalb des griechischen Wesens der ἀλήθεια ein Wandel, zu dem in gewisser Hinsicht die ἀλήθεια selbst nötigt. Ἀληθές ist von früh an das Unverborgene und das Entbergende. Das Unverborgene kann als ein solches für den Menschen und durch den Menschen nur so entborgen werden, daß das entbergende Verhalten sich an das Unverborgene hält und mit ihm übereinkommt. Für dieses Verhalten gebraucht Aristoteles das Wort ἀληθεύειν: im erscheinen-lassenden Sagen entbergend an das Unverborgene sich halten. Dieses sich daran haltende Übereinkommen mit dem Unverborgenen heißt griechisch ὁμοίωσις — das entbergende Entsprechen, das das Unverborgene ausspricht. Dieses Entsprechen nimmt und hält das Unverborgene als das, was es ist. Etwas für etwas halten heißt griechisch οἶεσθαι. Der λόγος, das bedeutet jetzt die Aussage, hat die Verfassung des οἶεσθαι. Diese entbergende Entsprechung hält sich und vollzieht sich noch ganz im Wesensraum der ἀλήθεια als Unverborgenheit.<sup>4</sup> Zugleich jedoch übernimmt

<sup>4</sup> Über ὁρθός und ὁρθότης vgl. unten S. 119 f.

die ὁμοίωσις, d. h. das übereinkommende Entsprechen, als die Vollzugsweise des ἀληθεύειν gleichsam die maßgebende »Repräsentation« der ἀλήθεια. Diese ist als Nicht-Verstellen des Seienden die Angleichung des entbergenden Sagens an das sich zeigende, entborgene Seiende, ist ὁμοίωσις. Die ἀλήθεια stellt sich fortan nur noch in dieser Wesensgestalt dar und wird auch nur so genommen.

Die aus anderem Ursprung stammende veritas als rectitudo ist nun aber wie geschaffen, das Wesen der ἀλήθεια in der fortan »repräsentativen« Gestalt der ὁμοίωσις in sich aufzunehmen. Die Richtigkeit der Aussage ist ein Sichrichten nach dem Errichteten, Feststehenden, Rechten. Die griechische ὁμοίωσις als entbergende Entsprechung und die römische rectitudo als Sichrichten nach . . . haben beide den Charakter der Angleichung der Aussage und des Denkens an den vorliegenden und feststehenden Sachverhalt. Angleichung heißt adaequatio. Seit dem frühen Mittelalter ist auf dem Wege über das Römische die als ὁμοίωσις präsentierte ἀλήθεια zur adaequatio geworden. Veritas est adaequatio intellectus ad rem. Im Sinne dieser Umgrenzung des Wesens der Wahrheit als Richtigkeit denkt das gesamte abendländische Denken von Platon bis zu Nietzsche. Diese Umgrenzung des Wesens der Wahrheit ist der *Wahrheitsbegriff der Metaphysik*, genauer, diese hat ihr Wesen aus dem so bestimmten Wesen der Wahrheit. Aber dadurch, daß die griechische ὁμοίωσις zur rectitudo wird, verschwindet der für Platon und Aristoteles noch in der ὁμοίωσις wesende Bereich der ἀλήθεια, der Entbergung. Auch in der rectitudo, im »Sichrichten nach . . .« liegt das, was die Griechen οἶσθαι nennen, etwas für etwas halten und es also nehmen. Doch während griechisch das »etwas für etwas halten« noch im Wesensbereich des Entbergens und der Unverborgenheit erfahren wird, bleibt das römisch gedachte »etwas für etwas halten« ohne diesen Wesensbereich. »Etwas für etwas halten« heißt römisch reor — das entsprechende Hauptwort lautet ratio. Wir können in der Abwandlung des römischen

Spruches: *res ad triarios venit* sagen: *res ἀληθείας ad rationem venit*. Das Wesen der Wahrheit als der *veritas* und *rectitudo* geht an die *ratio* des Menschen über. Das griechische ἀληθεύειν, entbergen des Unverborgenen, das noch für Aristoteles das Wesen der τέχνη durchwaltet, wandelt sich in das rechnende Sicheinrichten der *ratio*. Diese bestimmt inskünftig zufolge einer neuen Wesenswandlung der Wahrheit das Technische der modernen, d. h. der Maschinen-Technik. Diese hat ihren Ursprung im Ursprungsbereich, aus dem das Imperiale kommt. Das Imperiale entspringt aus dem Wesen der Wahrheit als Richtigkeit im Sinne der richtunggebenden, einrichtenden Sicherung der Sicherheit der Herrschaft. Das »für-wahr-halten« der *ratio*, des *reor*, wird zum aus- und vorgreifenden Sicherstellen. Die *ratio* wird zur Rechnung, zum *calcul*. Die *ratio* ist das Sicheinrichten auf das Richtige.

Die *ratio* ist eine *facultas animi*, ein Vermögen des menschlichen Geistes, dessen *actus* sich innerhalb des Menschen abspielt. Unterschieden von der *ratio* ist die »*res*«, die Sache. An diese soll in der *rectitudo* als *adaequatio* eine Angleichung erfolgen. Alles aber jetzt ohne den inzwischen völlig verschütteten und vergessenen Wesensraum der ἀλήθεια, der Unverborgenheit der Sachen und des entbergenden Verhaltens des Menschen. Das Wesen der Wahrheit als *veritas* und *rectitudo* ist ohne Raum und Boden. Die *veritas* als *rectitudo* ist ein Charakter des seelisch-geistigen Verhaltens im Inneren des Menschen. Darum muß hinsichtlich der Wahrheit gefragt werden: Wie kann überhaupt ein seelisch-geistiger Vorgang im Inneren des Menschen zur Übereinstimmung gebracht werden mit den Sachen draußen? Jetzt beginnen die Erklärungsversuche innerhalb eines ungeklärten Bezirkes.

Bedenken wir, daß seit langem schon das Wesen des Menschen als *animal rationale*, und d. h. hier als das denkende Lebewesen, erfahren wird, dann ergibt sich, daß die *ratio* nicht irgendein Vermögen unter anderen, sondern das Grundvermögen des Menschen ist. Was der Mensch aus diesem Vermö-

gen vermag, entscheidet über sein Verhältnis zum verum und falsum. Um das Wahre als das Rechte und Richtige zu erlangen, muß der Mensch des rechten Gebrauchs seines Grundvermögens gewiß und sicher sein. Das Wesen der Wahrheit bestimmt sich aus dieser Sicherheit und Gewißheit. Das Wahre wird zum Gesicherten und Gewissen. Das verum wird zum certum. Die Frage nach der Wahrheit wird zur Frage, ob und wie der Mensch sowohl des Seienden, das er selbst ist, als auch des Seienden, das er selbst nicht ist, gewiß und versichert sein könne.

Das Römische in der Gestalt der kirchlichen Dogmatik des christlichen Glaubens hat wesentlich zur Verfestigung des Wesens der Wahrheit im Sinne der *rectitudo* beigetragen. Derselbe Bereich des christlichen Glaubens ist es, von dem aus der neue Wandel des Wesens der Wahrheit, der vom verum zum certum, sich einleitet und vorbereitet. Luther stellt die Frage, ob und wie der Mensch des ewigen Heils, d. h. »der Wahrheit«, gewiß und versichert sei, ob und wie er ein »wahrer« Christenmensch sein könne, d. h. ein rechter, ein zum Rechten gefertigter, ein Gerechtfertigter. Die Frage nach der christlichen *veritas* wird im betonten Sinne zur Frage nach der *iustitia* und *iustificatio*. Nach dem Begriff der mittelalterlichen Theologie ist die *iustitia* die *rectitudo rationis et voluntatis* — die Richtigkeit der Vernunft und des Willens. Kurz gesagt: Die *rectitudo appetitus rationalis*, die Richtigkeit des Willens, das Streben nach der Richtigkeit ist die Grundform des Willens zum Willen. Die *iustificatio* ist bereits nach der mittelalterlichen Lehre der *primus motus fidei* — die Grundbewegung der Glaubenshaltung.<sup>5</sup> Die Rechtfertigungslehre wird, und zwar als die Frage nach der Heilsgewißheit, zur

<sup>5</sup> Sancti Thomae Aquinatis Opera Omnia, VI, Commentum in Quatuor Libros Sententiarum, Volumen Primum, Distinct. II, Quaest. I, Art. V, Expositio textus: *Iustitia hic sumitur pro iustitia generali, quae est rectitudo animae in comparatione ad Deum et ad proximum et unius potentiae ad aliam; et dicitur iustitia fidei, quia in justificatione primus motus est fidei...*

Mitte der evangelischen Theologie. Das neuzeitliche Wesen der Wahrheit ist von der Gewißheit, der Rechtheit, des Ge-rechtseins und der Gerechtigkeit her bestimmt.

Der Beginn der neuzeitlichen Metaphysik beruht darin, daß das Wesen der veritas sich zur certitudo wandelt. Die Frage nach dem Wahren wird zur Frage nach dem sicheren, gesicherten und sich selbst sichernden Gebrauch der ratio. Descartes, der erste Denker der neuzeitlichen Metaphysik, fragt nach dem usus rectus rationis, d. h. facultatis iudicandi, nach dem rechten Gebrauch der Vernunft, d. h. des Vermögens zu urteilen. Das Wesen des Sagens und Aussagens ist jetzt schon längst nicht mehr der griechische λόγος, d. h. das ἀποφαίνεσθαι, das Erscheinenlassen des Unverborgenen. Das Wesen des Sagens ist das römische iudicium — das Rechte sagen, d. h. das Rechte sicher treffen. Deshalb findet sich im Grundbuch der neuzeitlichen Metaphysik, in den »Meditationes de prima philosophia« des Descartes, in den Besinnungen über die Metaphysik, die meditatio quarta, die handelt de vero et falso. Die falsitas wird jetzt, wo alles auf den usus rectus rationis humanae ankommt, als usus non rectus facultatis iudicandi begriffen. Der usus non rectus ist der error, der Irrtum; besser gesagt: das Irren und die Irre wird aus dem usus non rectus facultatis iudicandi begriffen. Das Unwahre ist das Falsche im Sinne des Irrigen, d. h. des unrichtigen Vernunftgebrauchs.

Im zweiten Grundbuch der neuzeitlichen Metaphysik, in Kants »Kritik der reinen Vernunft«, wird überall nach dem usus, nach dem Gebrauch der Vernunft gefragt. »Kritik der reinen Vernunft« heißt Wesensumgrenzung des rechten und un-rechten Gebrauchs des menschlichen Vernunftvermögens. Die Frage nach dem »rechten Gebrauch« ist der Wille zur Sicherung der Sicherheit, in die der Mensch, inmitten des Seienden auf sich gestellt stehend, sich bringen muß und will. Die christlich verstandene veritas als rectitudo animae, d. h. als iustitia, gibt dem neuzeitlichen Wesen der Wahrheit das Ge-präge im Sinne der Sicherheit und der Bestandsicherung der

menschlichen Haltung und ihres Verhaltens. Das Wahre, verum, ist das die Sicherheit verbürgende Rechte und in diesem Sinne Gerechte.

Dürfen wir uns da, falls wir diese Zusammenhänge geschichtlich als unsere Geschichte, d. h. als neuzeitlich europäische »Welt«-geschichte, erfahren und erkennen, noch wundern, daß Nietzsche, durch dessen Denken die abendländische Metaphysik ihren Gipfel ersteigt, in seinem Denken das Wesen der Wahrheit in die Sicherheit und »Gerechtigkeit« gründet? Auch für Nietzsche ist das Wahre das Richtige, das sich nach dem Wirklichen richtet, um sich ihm gemäß einzurichten und so darin zu sichern. Das Wirkliche hat den Grundzug des Willens zur Macht. Das Richtige muß sich nach dem Wirklichen richten, also das aussprechen, was das Wirkliche spricht, und das ist der »Wille zur Macht«. Dieser spricht das, wonach alle Richtigkeit sich richten muß. Die Entsprechung zu dem, was der Wille zur Macht spricht, ist das Rechte, d. h. die Gerechtigkeit. Sie hat am Ende der abendländischen Metaphysik ihr Wesen im Machtspruch des Willens zur Macht. Für das Wort »Wille zur Macht« gebraucht Nietzsche meist auch den Titel »Leben« gemäß der seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts üblichen »biologischen« Denkweise. Deshalb kann Nietzsche sagen: Die »Gerechtigkeit ist höchster Repräsentant des Lebens selber«. Das ist christlich gedacht, aber in der Weise des Antichristen. Alles »Anti« denkt im Sinne dessen, wogegen es »anti« ist. Die Gerechtigkeit nach dem Sinne Nietzsches präsentiert den Willen zur Macht.

Wahrheit ist abendländisch veritas. Das Wahre ist das auf je verschiedenen Gründen Sichbehauptende, Obenbleibende, von oben Kommende, der Befehl, wobei wiederum das »Oben« und das »Höchste« und der »Herr« der Herrschaft in verschiedenen Gestalten erscheint. »Der Herr« ist der christlich verstandene Gott; »der Herr« ist »die Vernunft«; »der Herr« ist der »Weltgeist«. »Der Herr« ist »der Wille zur Macht«. Der Wille zur Macht ist nach Nietzsches ausdrücklicher Be-

stimmung in seinem Wesen der Befehl. Im Zeitalter der Vollendung der Neuzeit zu einem geschichtlichen Gesamtzustand der Erde erscheint das römische Wesen der Wahrheit, die veritas als rectitudo und iustitia, als die »Gerechtigkeit«. Sie ist die Grundgestalt des Willens zur Macht. Das Wesen des »Rechts«, das diesem Wesen der Gerechtigkeit zugeordnet bleibt, bestimmt Nietzsche eindeutig in folgender Aufzeichnung aus dem Sommer 1883 gelegentlich der Lektüre eines damals erschienenen Buches: Schneider, »Der thierische Wille«: »Recht = der Wille, ein jeweiliges Machtverhältnis zu verewigen . . .«.<sup>6</sup>

Die römische veritas ist zur »Gerechtigkeit« des Willens zur Macht geworden. Der Ring in der Wesensgeschichte der metaphysisch erfahrenen Wahrheit hat sich geschlossen. Außerhalb des Ringes jedoch ist die ἀλήθεια geblieben. Ihr Wesensbereich ist innerhalb des Herrschaftsgebietes der abendländischen veritas wie verlöscht.

Es scheint, als habe sich die ἀλήθεια der Geschichte des abendländischen Menschentums entzogen. Es scheint, als sei an den Ort des Wesensbereiches der ἀλήθεια die römische veritas und die aus ihr sich entfaltende Wahrheit als rectitudo und iustitia, Richtigkeit und Gerechtigkeit, getreten. Es scheint nicht nur so, es ist so. Der Wesensbereich der ἀλήθεια ist verschüttet. Doch wäre er nur verschüttet, dann müßte es ein leichtes sein, den Schutt wegzuräumen und den Bereich wieder freizulegen. Allein, der Wesensbereich der ἀλήθεια ist nicht nur verschüttet, sondern er ist verbaut durch das riesige Bollwerk des in einem mehrfachen Sinne »römisch« bestimmten Wesens der Wahrheit. Zum »Römischen« gehört auch das »Romanische« und alles von ihm aus bestimmte neuzeitliche Wesen, das sich inzwischen weltgeschichtlich entfaltet und nicht mehr auf das Europäische beschränkt bleibt. Der hier durchscheinende Zusammenhang zwischen τέχνη als einer

• WW (Großoktav), XIII, n. 462, S. 205.

Weise des ἀληθεύειν und der modernen Maschinenteknik ist jetzt nicht näher zu erörtern.

Das Bollwerk der Verfestigung des Wesens der Wahrheit als veritas, rectitudo und iustitia hat sich jedoch nicht nur vor die ἀλήθεια geschoben, sondern in die Mauer dieses Bollwerkes ist die ἀλήθεια selbst eingemauert, nachdem sie zuvor durch die Umdeutung ein eigens zurechtbehauener Baustein geworden. Darin liegt der Grund, daß seitdem die ἀλήθεια von der veritas und rectitudo her und nur von da her ausgelegt wird.

Wie soll dann noch die ἀλήθεια selbst in ihrem eigenen anfänglichen Wesen erfahren werden? Wenn dieses aber versagt bleibt, wie soll dann innerhalb des Herrschaftsbezirks der veritas und rectitudo auch nur dies noch erfahren werden, daß dieser Bezirk der veritas selbst gleichwohl im Wesensbereich der ἀλήθεια gründet und ständig, ohne freilich ihn zu kennen und seiner zu gedenken, ihn in Anspruch nimmt? Wie soll innerhalb des Herrschaftsbezirks der veritas und der rectitudo davon ein Wissen sein oder auch nur aufzukommen versuchen, daß die veritas und die rectitudo und die iustitia das anfängliche Wesen der Wahrheit nicht nur wirklich nicht erschöpfen, sondern niemals erschöpfen können, weil sie überall nur im Gefolge der ἀλήθεια das sind, was sie sind? Mag die abendländische Metaphysik das Wahre hinaufsteigern bis zum absoluten Geist der Metaphysik Hegels, mögen »die Engel« und »die Heiligen« für »das Wahre« in Anspruch genommen sein, das *Wesen* der Wahrheit ist längst aus seinem Anfang, und d. h. zugleich aus seinem *Wesensgrund*, gewichen, aus seinem Anfang herausgefallen und so ein Abfall.

*Wiederholung*

- 3) Das Geschicht der Zuweisung des Seins: Rückbesinnung auf die Geschichte des Wesenswandels der Wahrheit.

Die »Bilanzen« der Historie (Burckhardt, Nietzsche, Spengler).

Die »Sinnggebung« der Geschichte in der Neuzeit

Um das in sich ruhende Wesen der anfänglichen griechischen ἀλήθεια überhaupt auch nur zu sehen, ist es für uns Spätgekommene notwendig, das im Blick zu haben, wogegen für uns die ἀλήθεια sich abhebt. Darum ist eine Skizze der *Geschichte des Wesenswandels der Wahrheit* unumgänglich. Dieser Hinweis handelt nicht historisch von einer Geschichte des Wahrheitsbegriffes; auch nicht davon, wie die Menschen im Verlauf der Jahrhunderte die Wahrheit aufgefaßt haben; denn diese Auffassung selbst ruht bereits in ihrer Richtigkeit und Unrichtigkeit auf dem Walten eines Wesens von Wahrheit. Die Geschichte des Wesens selbst, der Wahrheit selbst, ist gemeint.

Bei diesem Hinweis auf die Geschichte ist, wenn man so will, allerdings eine Auffassung des Wesens der Geschichte leitend. Es wäre fatal, wenn es nicht so wäre. Und es wäre noch fataler, wenn darüber keine Klarheit bestünde. Daß der Hinweis auf diese Geschichte schwer und in der Darstellung überallhin mannigfaltigen groben Mißdeutungen ausgesetzt bleibt, ist nicht weniger gewiß.

»Die Geschichte«, wesentlich begriffen, und d. h. *aus dem Wesensgrund des Seins selbst gedacht*, ist der Wandel des Wesens der Wahrheit. Sie ist »nur« dieses. Hierbei meint das »nur« keine Einschränkung, sondern die Einzigkeit des anfänglichen Wesens, aus dessen Grund die anderen Wesenszüge der Geschichte als Wesensfolgen entspringen. Die Geschichte »ist« der Wandel des Wesens der Wahrheit. Das geschichtlich Seiende hat sein Sein aus solchem Wandel. Bei den Wandlungen des Wesens der Wahrheit sind die unscheinbaren

seltenen Augenblicke, da die Geschichte innehält. Diese innehaltenden Augenblicke der verborgenen Ruhe sind die *anfänglich geschichtlichen*, weil in ihnen das Wesen der Wahrheit dem Seienden anfänglich sich zuweist und zuschickt.

Man meint längst, wo Vorgänge, Bewegung und Abläufe seien, wo etwas »passiere«, sei Geschichte, weil man meint, Geschichte habe mit dem »Geschehen« zu tun, und »Geschehen« heiße »passieren«. Aber Geschehen und Geschichte besagt: Geschick, Schickung, Zuweisung. Echt deutsch sagend, dürfen wir nicht sagen: »die« Geschichte im Sinne von »Geschehen«, sondern »*das Geschicht*« im Sinne von: *die Zuweisung des Seins*. Noch Luther gebraucht das echt deutsche Wort »das Geschicht«. Die Frage bleibt, was das wesenhaft Zu-schickbare und Sichzuschickende für den Menschen sei. Wenn das Wesen des Menschen darin gründet, daß er dasjenige Seiende ist, dem das Sein selbst sich enthüllt, dann ist die wesenhafte Zu-schickung und das Wesen »des Geschichts« die Enthüllung des Seins. Wenn aber die Enthüllung das Wesen der Wahrheit ist und wenn je nach dem Wandel dieses Wesens der Wahrheit auch die Zuweisung des Seins sich wandelt, dann ist *das Wesen »der Geschichte« der Wandel des Wesens der Wahrheit*.

In der verborgenen Ruhe dieses Wandels beruht und schwingt, hängt und schwankt, erstarrt und taumelt dasjenige, was man von der »Historie« her, d. h. vom Ausspähen und Erkunden der vergegenständlichten »Geschichte« aus, als die Begebenheiten und Leistungen, d. h. die Sachen und die Taten, kurz als die Tat-sachen feststellt. Diese Feststellungen treten dann mit dem riesenhaften Aufwand der technischen Apparatur der modernen Forschung auf und erwecken den Anschein, die Technik der Historie sei die Geschichte selbst. Man setzt daher »das Historische« gleich mit dem Geschichtlichen. Aus diesem »Historischen« zieht man dann die »Bilanzen«, man gibt die »Taxationen« und rechnet die »Quoten« der »Kosten« aus, die »der Mensch« in der Geschichte aufbringen

muß. Es ist wohl kein Zufall, daß auch ein Geschichtsdenker vom Range Jacob Burckhardts, und gerade er, sich in dem Gesichtskreis von »Bilanzen«, »Taxationen«, »Quoten« und »Kosten« bewegt und die Geschichte nach dem Schema »Kultur und Barbarei« verrechnet. Auch Nietzsche denkt in diesem Schema des 19. Jahrhunderts. Nietzsche macht das »Schätzen in Werten«, d. h. das Verrechnen, zur Endform des abendländischen metaphysischen Denkens.

Ausschließlich auf dem Boden der Metaphysik Nietzsches und *ohne* jeden ursprünglichen metaphysischen Gedanken hat im Beginn des 20. Jahrhunderts der Schriftsteller O. Spengler eine »Bilanz« der abendländischen Geschichte aufgestellt und den »Untergang des Abendlandes« verkündet. Heute wie damals 1918, als das anspruchsvolle Buch dieses Titels erschien, schnappen alle Gierigen nur nach dem Ergebnis dieser »Bilanz«, ohne sich jemals darauf zu besinnen, auf welchen Grundvorstellungen von der Geschichte diese billige, bei Nietzsche schon klar vorgerechnete und gleichwohl anders und in anderen Dimensionen gedachte Untergangsbilanz aufgemacht ist. Zwar hat die Zunft der ernsten Forscher dem Buch »Unrichtigkeiten« nachgerechnet. Aus diesem Geschäft ergab sich dann aber das Bemerkenswerte, daß seitdem die Historie selbst sich mehr und mehr in den Hinsichten und Schemata des Spenglerschen Geschichtsbildes bewegt, auch dort, wo sie natürlich »richtigere« und »exaktere« Feststellungen macht. Nur einem Zeitalter, das jede Möglichkeit denkender Besinnung schon preisgegeben hatte, durfte ein Schriftsteller ein Werk anbieten, bei dessen Ausführung ein glänzender Scharfsinn, eine riesige Belesenheit, eine starke Begabung zum Typisieren, eine *ungewöhnliche* Anmaßlichkeit des Urteils, eine seltene Oberflächlichkeit des Denkens und eine durchgängige Brüchigkeit der Fundamente sich die Waage halten. Bei der verwirrenden Halbwisserei und Flüchtigkeit des Denkens entsteht dann die sonderbare Sachlage, daß dieselben Menschen, die sich über den Vorrang der biologischen Denkweise in der

Metaphysik Nietzsches empören, bei den Untergangsperspektiven des Spenglerschen Geschichtsbildes sich wohl fühlen, das überall und nur auf eine grobschlächtige biologische Deutung der Geschichte gegründet ist.

Neuzeitliches Meinen über die Geschichte spricht seit dem 19. Jahrhundert gern von der »Sinngebung«. Man tut so, als ob der Mensch von sich aus der Geschichte einen »Sinn« »verleihen« könnte, als ob der Mensch überhaupt etwas auszuliehen hätte, als ob die Geschichte erst einer solchen Beleihung bedürfte, was alles doch voraussetzt, daß die Geschichte »an sich« und zunächst sinnlos sei und jedesmal auf die »Sinngebung« durch den Menschen gefälligst warten müßte. Was der Mensch im Verhältnis zur Geschichte vermag, ist, darauf zu achten und darob in der Sorge zu sein, daß die Geschichte ihren Sinn dem Menschen nicht verbirgt und versagt. Der Mensch hat aber den Sinn der Geschichte bereits verloren, wenn er sich selbst, wie der Fall Spengler zeigt, der Möglichkeit beraubt, auch nur darauf zu denken, was das überhaupt sei, was man in der Eile der Aufstellung »historischer« »Bilanzen« mit dem Wort »Sinn« belegt. Der »Sinn« ist die Wahrheit, darin je das Seiende als ein solches ruht. Der »Sinn« der Geschichte aber ist das *Wesen* der Wahrheit, darin jeweils das Wahre der Zeitalter der Menschentümer gegründet bleibt. Was das Wesen des Wahren sei, erfahren wir nur aus dem Wesen der Wahrheit, die je ein Wahres *das* Wahre sein läßt, das es ist. Dem Wesen der Wahrheit versuchen wir hier und jetzt in einigen Schritten nachzudenken.

- 4) Das Ereignis des Umschlags des Wesens der Unwahrheit vom griechischen ψεῦδος zum römischen falsum.

Die Vollendung des Wandels der veritas zur certitudo im 19. Jahrhundert. Die Selbstsicherung der Selbstgewißheit (Nietzsche, Fichte, Hegel)

Der Wandel des Wesens der Wahrheit in der abendländischen Geschichte wurde in wenigen Strichen gezeichnet. Die Grundbedeutungen der Gegensatzpaare ἀληθές — ψεῦδος, falsum — verum, wahr — falsch, unrichtig — richtig, sollten dem Nachdenken nähergebracht werden.

Im Wandel des Wesens der Wahrheit von der ἀλήθεια über die römische veritas zur mittelalterlichen adaequatio, rectitudo und iustitia und von hier zur neuzeitlichen certitudo, der Wahrheit als Gewißheit, Gültigkeit und Sicherheit wandelt sich mit das Wesen und die Art des Gegensatzes zwischen Wahrheit und Unwahrheit. Hier bildet und verfestigt sich die selbstverständliche Meinung, der einzige Gegensatz zur Wahrheit sei die Falschheit. Den Ausschlag in diesem die abendländischen Jahrhunderte durchwaltenden Wesenswandel der Wahrheit gibt das *Ereignis des Umschlags des Wesens der Unwahrheit vom griechischen ψεῦδος zum römischen falsum*. Dieser Umschlag ist die Voraussetzung für die neuzeitliche Prägung des Wesens der Falschheit. Sie wird zum error, zum Irrtum im Sinne des unrichtigen Gebrauches des menschlichen Vermögens der Zustimmung und Ablehnung. Der richtige Gebrauch des Urteilsvermögens wird jedoch bestimmt aus dem Hinblick auf das, was die Selbstsicherheit des Menschen sicherstellt. Die Hinsicht und die Absicht auf die Sicherung bestimmt nun aber ihrerseits die Richtung und die Art des Sehens und die Auswahl dessen, was vorgestellt wird als dasjenige, dem die urteilende Zustimmung und Ablehnung erteilt wird.

Das Wesen der veritas in der Gestalt der certitudo entfaltet sich in der Richtung auf die Bestandsicherung des »Lebens«. Die »Sicherheit« des Lebens, d. h. dessen ständiger »Vor-teil«, beruht nach Nietzsche auf der Richtigkeit, d. i. der Wesens-sicherheit des »Willens zur Macht«. Dieser ist die Wirklichkeit, d. h. das Wesen alles »Wirklichen«, nicht etwa nur des Menschen. Die Wesensrichtigkeit des Willens zur Macht, und d. h. zugleich seine Wesenssicherung und Sicherheit, nennt Nietzsche im Sinne der abendländischen Überlieferung der veritas als der iustitia, ohne daß er dies noch weiß, die Gerechtigkeit. In einer Aufzeichnung aus dem Jahre 1885 schreibt er<sup>7</sup>: »Gerechtigkeit, als Function einer weitumherschauenden Macht, welche über die kleinen Perspektiven von Gut und Böse hinaussieht, also einen weiteren Horizont des *Vorteils* hat — die Absicht, Etwas zu erhalten, das *mehr* ist als diese oder jene Person.« (»mehr«, d. h. »mehr wert«.)

Hieraus wird klar: Die Macht, für die jene Perspektiven nach der Art der Unterscheidung von »Gut und Böse« »kleine« Perspektiven sind, bewegt sich in dem weiteren (und ihr allein gemäßen) Horizont, den Nietzsche als den des »Vorteils« bestimmt. Die Übervorteilung allein sichert hier den Vorteil. Dieser teilt alles der Selbstsicherung der Macht zu. Macht kann nur gesichert werden durch die ständige Machtsteigerung. Nietzsche hat es klar erkannt und auch ausgesprochen, daß im Wesensbereich des Willens zur Macht das bloße Festhalten einer erreichten Machtstufe bereits das Sinken des Machtniveaus darstellt. Im Wesen der Sicherung liegt die ständige Rückbezogenheit auf sich selbst und in dieser die notwendige Überhöhung. Die Selbstsicherung als Selbstgewißheit muß in dieser ständigen Rückbezogenheit auf sich selbst selbst absolut werden. Der Grundriß des metaphysischen Wesens der Wirklichkeit als der Wahrheit und dieser Wahrheit als der absoluten Gewißheit erscheint, vorbereitet durch Fichte,

<sup>7</sup> ibid., XIV, n. 158, S. 80.

zum ersten Mal in der Metaphysik des absoluten Geistes bei Hegel. Hier wird die Wahrheit zur absoluten Selbstgewißheit der absoluten Vernunft. In der Metaphysik Hegels und in der Metaphysik Nietzsches, d. h. im 19. Jahrhundert, vollendet sich der Wandel der veritas zur certitudo. Diese Vollendung des römischen Wahrheitswesens ist der eigentliche und verborgene geschichtliche Sinn des 19. Jahrhunderts.

#### *§ 4. Die Mannigfaltigkeit der Gegensätze zum Wesensgezüge der Unverborgenheit*

a) Das reiche Wesen der Verborgenheit. Weisen der Verbergung: ἀπάτη, (μέθοδος), κεύθω, κρύπτω, καλύπτω.

Homer, Ilias, XX, 118; Odyssee, VI, 303; III, 16;

Ilias, XXIII, 244. Das Entbergen des Mythos und die Frage nach dem griechischen Götterwesen

Veritas und rectitudo erfüllen nicht mehr das Wesen der ἀλήθεια. Deshalb gilt auch dies andere: Das Wesen der Unwahrheit ist nicht notwendig die falsitas und die Falschheit. Aber auch dann, wenn wir auf das anfänglichere Wesen der Unwahrheit, das ψεῦδος, zurückgehen, das als Verhehlung doch den Grundzug der Verbergung zeigt und so das echte Gegenwesen zur Unverborgenheit darstellt, bleibt noch die Frage offen, ob sich in diesem Gegenwesen, dem ψεῦδος, alle nur mögliche Gegensätzlichkeit zur Wahrheit erschöpfe. Zwar ergab sich im Gang dieser Betrachtung, daß die Griechen neben dem ψεῦδος auch das σφάλλειν kennen, das Hintergehen. Allein, diese Weise der Verhehlung, das sogenannte »Täuschen«, ist eben als Weise der Verhehlung bereits auf diese gegründet und keine eigene Art des Gegenwesens zur Unverborgenheit. Das gilt auch von einer den Griechen noch weit geläufigeren Weise der Verhehlung, die sie durch das Wort ἀπάτη benennen. Wir übersetzen wieder mit »Täuschung«. Wörtlich und sach-

gemäß gedacht sagt dieses Wort: »Ab — vom πάρος«, d. h. vom geraden Weg und Pfad. Das geläufige griechische Wort für »Weg« heißt ἡ ὁδός, davon ἡ μέθοδος, unser Fremdwort »Methode«. Aber ἡ μέθοδος heißt den Griechen nicht »Methode« im Sinne eines Verfahrens, mit Hilfe dessen der Mensch den untersuchenden und forschenden Angriff auf die Gegenstände unternimmt. Ἡ μέθοδος ist das Auf-dem-Weg-bleiben, nämlich auf dem Weg, der nicht vom Menschen als »Methode« gedacht, sondern von dem sich zeigenden Seienden her durch dieses hindurch gewiesen ist und so schon ist. Ἡ μέθοδος ist griechisch nicht das »Verfahren« einer Untersuchung, sondern eher diese selbst als das Auf-dem-Weg-bleiben. Um dieses Wesen der griechisch verstandenen »Methode« zu erkennen, müssen wir allerdings zuvor sehen, daß zum griechischen Begriff des Weges, ὁδός, das Ausblickhafte und das Durchblickbietende gehört. »Weg« ist nicht die Strecke im Sinne einer Entfernung und des Abstandes zwischen zwei Punkten und so selbst eine Punktmannigfaltigkeit. Das durch- und ausblickhafte Wesen des Weges, der selbst zu Unverborgenem führt, und d. h. zugleich das Wesen des Ganges, ist von der Unverborgenheit her bestimmt und von dem geraden Zugehen auf das Unverborgene. Ἄ-πάτη ist der Ab- und Seitenweg, der somit einen anderen Ausblick zustellt und so unterstellt, als Weg sei er doch das »gerade aus und hin« zum Unverborgenen. Der Seiten- und Abweg läßt solches entgegenkommen, was das auf dem geraden Weg Erscheinende nicht zeigt. Sofern aber auch der Abweg etwas zeigt, tauscht er, der Abweg, gegen das eigentlich Zuzeigende des geradehin führenden Weges sein Gezeigtes aus. Durch diese Vertauschung täuscht der Abweg als der Abweg, dem zufolge erst ist die ἀπάτη, die Täuschung; ἀπατηθῆναι besagt: auf einen Ab- und Seitenweg gebracht sein, so daß die zu erfahrende Sache verstellt bleibt. Auch die ἀπάτη ist eine Weise der Verbergung, nämlich der Verstellung, die das Verborgene entstellt. Jede Verhehlung und Verstellung

ist zwar eine Verbergung, aber nicht jedes Verbergen ist ein Verhehlen im Sinne des Verstellens und Entstellens.

Sollte demnach die Unverborgenheit noch auf andere Weisen der Verbergung bezogen sein, dann ergäbe sich ein Wesensverhalt, den wir nach der uns geläufigen Denkart so aussprechen können: Die Falschheit und die Verstellung und somit die so verstandene Unwahrheit ist überhaupt nicht der einzige Gegensatz zur Wahrheit, gesetzt freilich, daß wir das Wesen der Wahrheit als Unverborgenheit, und d. h. jetzt stets als Entbergung, erfahren. Kennen nun aber die Griechen selbst außer der Verstellung (ψεῦδος) noch andere Weisen der Verbergung? Gewiß. Das bezeugt ihr Sprachgebrauch. Wir kennen die geläufigen Worte κεύθω, κρύπτω, καλύπτω, die bedeuten: Bergen, Verbergen, Verhüllen: Ilias XXII, 118: Troja »birgt« reiche Schätze. Od. IX, 348: Das Schiff des Odysseus »birgt« kostbaren Wein. Od. VI, 303: Haus und Hof bergen den eintretenden ξείνος. Solche Weisen des Bergens und Verbergens gehören in den Umkreis alltäglicher Verhältnisse. Sie bekunden keinen ausgezeichneten Rang des Wesens der Verbergung. Wesentlicher ist schon, wenn wir Od. III, 16 hören, daß die Erde die Toten birgt. Il. XXIII, 244 ist die Rede von Ἄϊδι κεύθωμαι, vom Geborgenwerden im Hades. Hier kommt die Erde selbst und das Untererdige in den Bezug zum Bergen und Verbergen. Der Wesenszusammenhang zwischen dem Tod und der Verbergung erscheint. Der Tod ist den Griechen nicht, so wenig wie die Geburt, ein »biologischer« Vorgang. Geburt und Tod empfangen ihr Wesen aus dem Bereich der Entbergung und Verbergung. Auch die Erde hat ihr Wesen aus demselben Bereich. Sie ist das Zwischen, nämlich zwischen dem Verbergenden des Untererdigen und dem Lichten, Entbergenden des Übererdigen (des Himmelsgewölbes οὐρανός). Für die Römer dagegen ist die Erde tellus, terra, das Trockene, das Land im Unterschied zum Meer; diese Unterscheidung unterscheidet das, worauf Anbau und Siedlung und Einrichtung möglich ist, gegen das, wo solches unmöglich ist. Terra wird

zu territorium, das Siedlungsgebiet als Befehlsbereich. Im römischen terra liegt der imperiale Akzent, wovon das griechische γαῖα und γῆ nichts hat.

Das griechische Wort κρύπτειν und κρύπτεσθαι (davon crypta und Gruft) meint das bergende Verbergen. Κρύπτειν wird vor allem von der νύξ, der Nacht, gesagt. Wie denn überhaupt Tag und Nacht das Ereignis der Entbergung und Verbergung zeigen. Weil den Griechen von Grund aus alles Wesende aus dem Wesen der Verbergung und der Unverborgenheit aufgeht, deshalb sagen sie von der νύξ und dem οὐρανός, von der Nacht und dem lichten Tag, wenn sie die Anfängnis des Ganzen sagen. Das so Gesagte ist das anfänglich zu Sagende. Es ist die eigentliche Sage, das anfängliche Wort. Das griechische Wort für das Wort, worin sich das im voraus zu Sagende sagt, lautet μῦθος. Das Wesen des μῦθος ist selbst von der ἀλήθεια her bestimmt. Μῦθος ist das, was aufschließt, entbirgt, sehen läßt: nämlich das, was sich im vorhinein in allem zeigt als das Anwesende in allem »Anwesen«. Nur da, wo das Wesen des Wortes in der ἀλήθεια gründet, also bei den Griechen, und nur dort, wo das so gegründete Wort als ausgezeichnete Sage alles Dichten und Denken trägt, also bei den Griechen, nur dort, wo Dichten und Denken den anfänglichen Bezug zum Verborgenen gründen, also bei den Griechen, nur dort gibt es das, was den griechischen Namen μῦθος trägt, den »Mythos«. Der Satz: Es ist nur *ein* Mythos, nämlich der μῦθος der Griechen, läßt sich kaum aussprechen, weil er etwas allzu Selbstverständliches sagt, nämlich soviel wie der Satz: Es gibt nur ein feuerhaftes Feuer. Allein, der »Mythos« hat es doch mit den Göttern zu tun. »Mythologie« ist »Götterlehre«. Gewiß. Aber fragen wir zurück: Was heißt hier »Götter«? — Das Wort meint hier die »griechischen Götter«. Es reicht nicht zu, wenn wir meinen, bei den Griechen sei, am einzigen Christengott gemessen, eine Vielgötterei, und zwar von Göttern, die weniger »geistig« und überhaupt minder Natur seien. Solange wir nicht versuchen, die griechischen Götter griechisch, und d. h. aus dem Grund-

wesen des griechisch erfahrenen Seins, d. h. aus der ἀλήθεια, zu denken, haben wir kein Recht, ein Wort über diese Götter, weder für sie noch gegen sie, zu sagen.

- b) Der Zusammenhang zwischen μῦθος und dem griechischen Götterwesen. Erde, Tag, Nacht und Tod im Bezug zur Unverborgenheit. Das Geheime als eine der Weisen der Verbergung. Der Ausschluß des Negativen der Falschheit und der Verstellung als alleinige Gegenwesen der Wahrheit

Da wir bei diesen *Anmerkungen zum »Lehrgedicht«* des Parmenides dem Wesen der Göttin Ἀλήθεια nachfragen, muß bald die Gelegenheit sich einstellen, die uns zwingt, über *den Zusammenhang zwischen dem μῦθος und dem griechischen Götterwesen*, denn nur um dieses kann es sich handeln, einen Aufschluß zu geben. Der μῦθος ist die Sage, dieses Wort wörtlich genommen im Sinne des wesenhaften anfänglichen Sagens. »Nacht« und »Licht« und »Erde« sind ein μῦθος, nicht »Bilder« für die Verbergung und Enthüllung, »Bilder«, über die ein vorphilosophisches Denken noch nicht hinauskommt. Vielmehr sind Verbergung und Unverborgenheit zuvor schon so wesentlich erfahren, daß nur das Einfache des Wechsels von Nacht und Tag gerade noch hinreicht, um das Wesende alles Wesens in das bewahrende Wort, μῦθος, zu heben. Der bloße Unterschied von Helle und Dunkelheit, den wir sonst dem Tag und der Nacht zusprechen, sagt für sich genommen nichts. Weil der so gemeinte Unterschied vom wesenden Verbergen und Entbergen »nichts sagt«, hat er auch keinen μῦθος-Charakter. Der Unterschied von hell und dunkel bleibt »unmythisch«, wenn nicht zuvor schon Lichtung und Verbergung als das Wesen des Hellen und Dunklen erscheinen und in eins mit ihnen das, was in das Licht hervorkommt und in das Dunkel zurücktritt dergestalt, daß eben dieses Hervorgehen ins Lichte und das Entgehen ins Dunkle das Wesen ausmachen, worin alles An- und Abwesende west. Nur wenn wir darauf

achtsam sind, haben wir ein Maß dafür, daß die anfänglichen Denker das Sein selbst von der Unverborgenheit und der Verbergung her denken. Nur wenn wir dieses Maß haben, können wir die griechischen Worte des Verbergens und Bergens in ihren wesentlichen Bezügen zu Erde, Tod, Licht und Nacht ermessen.

Nun schließt uns freilich das Bollwerk des herrschenden Wahrheitswesens, die *veritas* und die Wahrheit als Richtigkeit und Gewißheit, gegen die anfängliche ἀλήθεια ab. Dies bedeutet jedoch nicht nur, daß wir bildungsmäßig bei historischen Darstellungen des Griechentums den frühgriechischen »Wahrheitsbegriff« nicht mehr kennen und würdigen, sondern es bedeutet das wesentlich andere, Schwerwiegende und für unsere Geschichte einzig Entscheidende: Das Ganze des Seienden ist inzwischen so verwandelt, daß das Seiende im Ganzen und deshalb auch der Mensch nicht mehr vom Wesen der ἀλήθεια bestimmt wird. Deshalb denken wir auch, sobald wir von Verbergung und von Weisen des Verbergens hören, sogleich und nur an Betätigungsweisen, die der Mensch veranstaltet. Wir erfahren die Verbergung und Entbergung nicht als Ereignis, das »über« das Seiende und den Menschen kommt. Wenn aber im Griechentum das Wesen der Verbergung und der Unverborgenheit so wesentlich als Grundzug des Seins selbst erfahren ist, muß dann nicht auch die Verbergung selbst ein anfänglicheres Wesen zeigen, dem die Verbergung in der Gestalt des ψεύδος, der Verstellung, keineswegs genügt?

Gleichwohl können auch wir in gewissem Umkreis verschiedene Weisen der Verbergung beachten und verstehen. Wir müssen dies sogar versuchen, wenn wir noch imstand bleiben wollen, *die eine Weise der Verbergung ahnen zu lernen*, die im Griechentum außer dem ψεύδος die Wahrheit alles Seienden, d. h. seine Unverborgenheit und Unverhohlenheit, mitbestimmt hat.

Gewöhnlich gilt uns das Verbergen als das Verstecken. Das ist eine Art des »Wegschaffens«, der Beseitigung. Was uns

nicht mehr zur Seite, d. h. neben (griech. παρά) ist, das ist »weg« (griech. ἀπό). Was »weg« ist, ist verschwunden, abwesend. Was weg ist, ist in gewisser Weise nicht mehr; es ist vernichtet. Die Vernichtung ist als Beseitigung eine Art der Verbergung.

Doch gibt es auch eine Art der Verbergung, wodurch das Verborgene keineswegs beseitigt und vernichtet, sondern in dem, was es ist, geborgen wird und gerettet bleibt. Dieses Verbergen läßt uns die Sache nicht verlieren wie das Verstellen und Entstellen, das Entziehen und Beseitigen. Diese Verbergung bewahrt. Sie eignet z. B. dem, was wir im betonten Sinne das Seltene nennen. Sonst, d. h. für die bloße Gier des Rechnens und Raffens, ist das Seltene nur das, was zuweilen und dann auch nur für wenige vorhanden ist. Aber das wahrhaft Seltene ist gerade stets und für jeden vorhanden, aber es west in einer Verbergung, die jeweils ein Entscheidungsvolles verwahrt und die hohen Ansprüche an den Menschen bereit hält. Der gemäße Bezug zum Seltenen ist nicht die Jagd danach, sondern das Ruhenlassen als das Anerkennen der Verbergung.

Vielleicht gibt es *Weisen der Verbergung*, die nicht nur bewahren, aufbewahren und so in einer gewissen Weise doch entziehen, die vielmehr *in einer einzigen Art Wesenhaftes zukommen lassen und schenken*. Die Schenkung und Stiftung wesentlichen Stils ist jeweils eine Verbergung, nicht etwa nur des Stifters, sondern des Gestifteten selbst, sofern dieses seinen Schatz nicht preisgibt, sondern nur dies ins Unverborgene kommen läßt, daß in ihm ein Reichtum geborgen ist, der in dem Grade erlangt wird, als er vor jeder Vernutzung behütet bleibt. In die Nähe der hier waltenden Verbergung gehört jene, die das Geheime kennzeichnet. Dies kann, muß aber nicht, den Grundzug des *Geheimnisses* haben. Dessen Wesen hat sich dem Menschen entfremdet, seitdem er das Geheimnisvolle sogleich für das Unerklärliche »erklärt«. Das Geheimnis wird so zum »Rest«, der für das Erklären noch übrigbleibt.

Da aber das technische Erklären und die Erklärbarkeit den Maßstab gibt für das, was als wirklich gelten kann, wird der noch übrige Rest des Unerklärbaren zu dem, was sich erübrigt. So ist das Geheimnisvolle nur noch der Rest, der im Umkreis des Vorgehens der Erklärung noch nicht in die Rechnung aufgegangen ist.

Es wäre freilich zu kurz und überhaupt nicht gedacht, wollten wir meinen, irgendein kleiner Egoismus irgend einzelner Menschen sei imstande, die Berechenbarkeit zum Maßstab der Wirklichkeit des Wirklichen zu erheben. Vielmehr entspricht die Neuzeit der metaphysischen Tiefe ihres Geschichtsganges, wenn sie dem Willen zur unbedingten »Restlosigkeit« alles Vorgehens und Einrichtens die breiten Straßen durch alle Kontinente baut und so keine Stelle mehr frei hat für jenen Rest, als welcher das Geheimnis in der Gestalt des bloß Unerklärlichen noch nachscheint. Das Geheime des Geheimnisvollen ist eine Art der Verbergung, die sich durch ihre Unscheinbarkeit auszeichnet, kraft deren das Geheimnis ein offenes ist. Zwar mißbrauchen wir das Wort vom »offenen Geheimnis« gern für den Tatbestand, daß gerade nichts Geheimnisvolles mehr vorliegt, sondern nur noch jedermann dem anderen eröffnet, daß das bereits Bekannte nirgends eröffnet werden dürfe. Das »offene Geheimnis« im echten und strengen Sinne waltet dagegen dort, wo die Verbergung des Geheimnisvollen als Verborgenheit einfach erfahren und in einer geschichtlich gewachsenen Verschwiegenheit geborgen ist. Die Offenheit des offenen Geheimnisses besteht nicht darin, daß das Geheimnis enträtselt und dadurch zerstört ist, sondern darin, daß an die Verborgenheit des Einfachen und Wesenhaften überall nicht gerührt und die Verborgenheit selber in ihrem Erscheinen belassen wird. Die dem echten Geheimnis eigene Unscheinbarkeit der Verbergung ist bereits eine Wesensfolge des Einfachen, das selbst im Anfänglichen gründet.

Eine andere Art der Verbergung als das Geheimnisvolle hat das Geheime, in dessen Schutz sich z. B. eine Verschwörung

bewegt. Hier hat die Verbergung den Zug eines weitausgreifenden, zugleich aber doch enggerotteten Versteckens, das auf den Augenblick des plötzlichen Hervorbrechens lauert. Auch hier ist das Unscheinbare. Aber es hat den Charakter der Tarnung und der Täuschung. Deshalb muß dieses Unscheinbare überall eigens hervortreten und auf die Sicherung seines Scheins bedacht bleiben.

Weitab von diesen Weisen des Verbergens und doch im Umkreis seines Wesens liegt das Verborgene im Sinne des bloß noch nicht Bekannten. Dieses Verborgene umzieht z. B. den Gesichtskreis des wissenschaftlichen, technischen Entdeckens. Wenn dieses Verborgene in die Unverborgenheit gebracht wird, entstehen »die Wunder der Technik« und das spezifisch »Amerikanische«.

Ins Ganze gesehen gilt von diesem Hinweis auf das *Wesensgezüge der Verbergung und Verborgenheit* dieses: Wir sagen hier nur erst einen Bereich an, dessen Wesensfülle wir kaum ahnen und vor allem nicht fassen, weil wir außerhalb der gemäßen Erfahrungsart stehen. Es wäre daher auch irrig, zu meinen, das reiche Wesen der Verborgenheit ließe sich durch die Aufzählung verschiedener Weisen der Verbergung anhand einzelner »Wortbedeutungen« gleichsam sicherstellen. Wenn wir von »Arten« der Verbergung sprechen, dann meinen wir nicht, es gäbe eine Gattung von »Verbergung überhaupt«, der sich dann in einem Schema der üblichen logischen Ordnung verschiedene Arten und deren Unter- und Abarten unterordnen ließen. Der Zusammenhang der Artungen der Verborgenheit ist ein geschichtlicher, wobei das Geschichtliche unterschieden bleiben muß vom »Historischen«. Dieses ist eine Kenntnissnahme und Kenntnissgabe vom Geschichtlichen, und zwar eine rein technische, d. h. verrechnende, nämlich des Vergangenen auf das Gegenwärtige und umgekehrt. Alles Historische ist auf das Geschichtliche angewiesen. Dagegen bedarf die Geschichte nicht der Historie. Der Historiker ist stets nur ein Techniker der Publizistik. Vom Historiker unterschieden bleibt der Ge-

schichtsdenker. Jacob Burckhardt ist kein Historiker, sondern ein Geschichtsdenker.

Es galt jetzt nur zu zeigen, daß die Unverborgenheit zu ihrem »Gegensatz« nicht allein die Verbergung im Sinne der Verstellung und Falschheit hat, daß vielmehr Weisen der Verbergung sind, die nicht nur andere Art zeigen, sondern auch nichts von dem spezifisch »Negativen« der Falschheit und der Verstellung an sich tragen. Durch diesen Hinweis kann vielleicht aber das Geheimnis offener werden, daß in der Metaphysik des Abendlandes als der einzige Gegensatz zur Wahrheit nur die Falschheit zu einem Rang und Vorrang gelangen durfte. Für die nächste Aufgabe der Aufhellung des Wesens der ἀλήθεια kann jedoch der Hinweis auf die genannten »Arten« der Verborgenheit dazu helfen, daß wir *jene Weise der Verbergung* eher fassen, die *im Griechentum ständig anwesend bleibt*, aber *in ihrem Wesen nicht weiter bedacht wird*, es sei denn, daß den Griechen schon das Wort, das diese Verbergung und ihren Bereich nennt, genug an Aufschlüssen bewahrte.

So treffen wir denn auf das Erstaunliche: Trotzdem die Weisen der Verbergung, die mit Verstellung und Entstellung und Täuschung nichts gemein haben, so wesentlich alles durchwalten, sind sie als Weisen der Verbergung nicht eigens genannt. Vielleicht sind sie sogar nur deshalb nicht eigens genannt, weil sie so wesentlich sind. Sie erscheinen daher jedesmal bereits in der Wesensgestalt der Unverborgenheit, die in gewisser Weise die Verborgenheit und Verbergung noch bei sich hat und auch haben muß. Mit dem Blick in diesen Zusammenhang nahen wir uns dem Wunder des erstanfänglichen Wesens der ἀλήθεια.

Wir sind jedoch nicht vorbereitet genug, um darüber ein Weiteres zu sagen. Nur dieses Eine müssen wir jetzt bedenken, daß die Griechen gleichwohl von einer Verbergung sagen, die mit der Verstellung und Entstellung sich nicht deckt, wohl aber den Bezug hat zu dem im μῦθος verschweigend gesagten

Verbergen. Das jetzt zu bedenkende Verbergen ist von den Griechen ausgesprochen in ihrem Wort λανθάνεσθαι, ἐπιλανθάνεσθαι.

### *Wiederholung*

Ergänzende Erläuterungen: Der »Weg« des ankommenden Denkers im »Lehrgedicht«. Der Zusammenhang zwischen dem Wesen der Göttin und den Wegen zu und von ihrem Haus. Seitenweg und Abweg.

Die Frage nach dem anderen Gegenwesen zur Entbergung.

Das in das Wort und die Sage kommende Wesen der Entbergung und Verbergung. Der Verlust des Wortes als Wahrung des Bezugs des Seins zum Menschen.

Die römische Umdeutung des τὸ ζῶον λόγον ἔχον zum »animal« rationale. Hinweise auf Kant, Nietzsche, Spengler.

Μῦθος, ἔπος, λόγος

Wir fragen in bezug auf die dritte Weisung, die uns die Übersetzung von ἀλήθεια durch »Unverborgenheit« gibt, nach der Gegensätzlichkeit des Gegensatzes, in dem »die Wahrheit« steht. Da die vorige Stunde und die heutige in ihrem Zusammenhang einen wesentlichen Schritt vollziehen, der nicht nur über die Einsicht in das Wesen des Gegensatzes von Wahrheit und Unwahrheit, sondern über das Verständnis des Lehrgedichtes des Parmenides entscheidet, muß die Wiederholung der vorigen Stunde durch einige Ergänzungen erläutert und die unmittelbare Forderung der Besinnung verzögert werden. Der Gegensatz zur »Wahrheit« heißt kurz und bündig »die Unwahrheit«.

Bei dem Wort »Un-wahrheit« denken wir gewöhnlich gleich wie bei dem Namen »Un-recht« an das, was nicht nur ein Fehlen des Rechts und ein Mangel an Wahrheit ist. So wie das »Un-recht« gegen das Recht, so steht die »Un-wahrheit« gegen die Wahrheit. Dieses Gegenwesen zur Wahrheit denkt das

Abendland als die Falschheit. Im Umkreis dieses Gegenwesens der Wahrheit entspringen Abwandlungen der Falschheit in der Gestalt von Wesensfolgen der Unwahrheit, ihrer Behauptung und Mitteilung. Auch im Griechentum gehört zum *ψεῦδος* eine Mannigfaltigkeit von Weisen der Verstellung und Entstellung. Wir nennen die *ἀπάτη* »die Täuschung«, weil an ihr erneut die Zugehörigkeit des Wesens des *ψεῦδος* zum Wesenskreis der *ἀλήθεια* sichtbar wird. Wir müssen das Wort nur in allem, was es nennt, griechisch denken. 'A-πάτη ist der Abweg und der Seitenweg. Für den Griechen hat jedoch der Weg — *ἡ ὁδός, ἡ μέθοδος* (»Methode«) — den Grundzug, daß er, zum Gang geleitend, unterwegs einen Ausblick und Durchblick erschließt und so Unverschlossenes zubringt.

Falls wir uns bei diesem Hinweis auf das Wesen des Weges nicht mehr an die zuerst ausgewählten Verse aus dem »Lehrgedicht« des Parmenides erinnern sollten, sei jetzt darauf hingewiesen, daß die Göttin den auf einem »Weg« ankommenden Denker begrüßt, indem sie ihm zugleich eröffnet, daß ihm bestimmt sei, einen ausgezeichneten Weg gehen zu müssen, der *ἐκτὸς πάτου* sei, außerhalb, abseits vom Pfad, den die Menschen sonst gehen. Darin liegt: daß dem Denker auf seinem Weg anderes sich zeigen werde, eine Aussicht, die der übliche Weg der Menschen nicht bietet. Weil auf dem ausblickhaften Weg des Denkers sich Ungewöhnliches zeigt, ist hier ein Sichzeigendes, d. h. ein Entbergen, im »ausgezeichneten« Sinne. Deshalb ist denn auch in einem größeren Bruchstück des »Lehrgedichtes« die Rede von den *σήματα*, den »Zeichen«. Zwischen dem Wesen der Göttin 'Αλήθεια und den zu ihrem Haus führenden und den von diesem Haus aus bestimmbar<sup>en</sup> Wegen besteht ein wesentlicher Zusammenhang. »Weg« als aus- und durchblickhaftes Zustellen von Erscheinungen gehört in den Bereich der *ἀλήθεια*. Umgekehrt gehören zu dieser und ihrem Walten die Wege. Dieser Wesensverhalt zwischen *ἀλήθεια* und *ὁδός* ist später nur in einer seinem Wesensgrunde nach verhüllten Weise bekannt in der »Tatsache«, daß zur

Erlangung der richtigen Vorstellungen eine »Methode« nötig wird. Der Weg, πάτος, πάτη, des Denkers geht zwar abseits der gewöhnlichen Pfade des Menschen. Doch lassen wir es offen, ob dieser »Weg abseits« nur ein Seitenweg ist. Es könnte auch umgekehrt sein, daß der gewöhnliche Menschenweg nur ein sich selbst nicht kennender, ständiger Seitenweg bleibt. Ein Weg abseits der Straße braucht aber nun kein Seitenweg im Sinne des »Abseitigen« und Absonderlichen zu sein. Doch auch ein Seitenweg ist wiederum nicht notwendig ein Abweg. Dieses aber meint ἀπάτη. Die Ausblicke, die der Abweg zubringt, stellen solches vor, was dasjenige verstellt, das auf dem Wege, der gerade hin zur Sache führt, in den Anblick kommt. »Auf den Abweg führen« ist ein Vertauschen der Wege, eine Art des Verstellens und Entstellens, des ψεύδος und so das Täuschen. All dergleichen »geht« gegen die Unverborgenheit, gegen die Wahrheit, ist somit eine Art von Unwahrheit, griechisch: Nicht-entbergen und sonach ein Verbergen.

Das griechisch zu denkende Wesen des ψεύδος empfängt seine Aufhellung aus dem Wesen der ἀλήθεια, aus der Unverborgenheit, die als die Entbergung waltet. Das ψεύδος als das Gegenwesen der ἀλήθεια bestimmt sich deutlicher im Sinne des verstellenden Verbergens. Die ἀλήθεια ihrerseits tritt so bestimmender heraus als das Entbergen in der Weise des *nicht-verstellenden Erscheinenlassens*. Die Unverborgenheit ist die Unverstelltheit.

Die Frage wird notwendig: Ist die Verstellung und Entstellung samt ihren Wesensabwandlungen die einzig mögliche Weise der Verbergung? Wenn die Frage verneint werden muß, dann sind andere Weisen der Verbergung möglich. Hierin gründet aber dann die Möglichkeit, daß die Wahrheit als Unverborgenheit und Entbergung noch auf andere Weisen der Verbergung bezogen bleibt, daß die Entbergung in ihrem Wesen nicht festgemacht ist auf das Nicht-Verstellen.

Das bedeutet nach der uns geläufigen Denkweise: Das Gegenwesen zur Wahrheit erschöpft und erfüllt sich nicht in der

Falschheit. Damit wird aber zugleich fraglich, ob das »Gegen« notwendig den Sinn des bloß Widrigen und Feindseligen hat.

Zwar ist es für uns Heutige zufolge der langen und unerschütterten Vorherrschaft der Falschheit als des allein bekannten und anerkannten Gegensatzes zur Wahrheit ganz »natürlich« und eine »Binsenwahrheit«, daß, wenn etwas der Wahrheit entgegenzustehen vermag, dies nur die Falschheit sein kann. Deshalb sind wir geneigt, auch im Griechentum das Gegenwesen zur ἀλήθεια einzig im ψεῦδος zu suchen. Dieser Absicht kommen sogar die Griechen in gewisser Weise selbst entgegen, da sie frühzeitig ἀληθές und ἄψευδές gleichsetzen, woraus sich ergibt, daß dasjenige, dem das α in ἀλήθεια einen Abtrag tut, eben das ψεῦδος ist. Daran erkennen wir, daß auch dann, wenn wir schon mit der ἀλήθεια im Sinne der Unverborgenheit und der Entbergung ernst gemacht und aller Mißdeutung der ἀλήθεια durch die veritas abgesagt haben, noch nicht die Gewähr gegeben ist, daß wir das anfängliche Wesen der ἀλήθεια erfahren.

Wenn das ψεῦδος nicht die einzige Weise der Verbergung ist, welches sind dann die anderen, und wie bestimmt sich aus ihnen ein anderes Gegenwesen zur Entbergung? Die Griechen erfahren und sagen die Verbergung in vielfacher Weise, nicht nur im Umkreis der alltäglichen Verrichtung und Betrachtung der Dinge, sondern aus dem Umkreis des Seienden im Ganzen und Letzten. Der Tod, die Nacht, der Tag, das Licht, die Erde, das Unterirdige und das Überirdige ist von der Entbergung und Verbergung durchwaltet und bleibt in dieses Wesen eingesenkt. Überall west anfänglich das Aufgehen in das Unverborgene und das Untergehen in die Verbergung.

Diese Wesung des Entbergens und Verbergens kommt jedem Seienden vorauf und überallhin und stets in allem Sein zum Wort und ins Wort der Griechen. Es ist das anfänglich Gesagte — die Sage. Deshalb hat das griechisch erfahrene Wesen des Wortes und der Sage selbst seinen eigenen Grund und seine eigene Auszeichnung darin, daß Wort und Sage die Ent-

bergung und Verbergung, Entborgenes und Verborgenes erscheinen lassen.

Das wesenhafte Wort ist nicht der Befehl, nicht das Gebot, nicht die Verkündigung, nicht die Verheißung und nicht die »Lehre«. Vollends ist das Wort nie der nur nachgetragene »Ausdruck« von »Vorstellungen«. Das Wort ist die einzig dem Griechentum gehörige und dessen Wesen anvertraute Weise der entbergenden Bewahrung der Unverborgenheit und der Verbergung des Seienden. Im Wort und als Wort gibt sich das Sein des Seienden in den Bezug zum Wesen des Menschen dergestalt, daß das Sein des Seienden aus diesem Bezug zum Menschen dessen Wesen aufgehen und zu derjenigen Bestimmung gelangen läßt, die wir die griechische nennen. Nach ihr ist der Mensch: τὸ ζῶον λόγον ἔχον — dasjenige von sich selbst her aufgehende Seiende, das dergestalt aufgeht, daß es in diesem Aufgehen (φύσις) und für den Aufgang das Wort hat. Im Wort verhält sich das Seiende, das wir den Menschen nennen, zum Seienden im Ganzen, inmitten dessen der Mensch er selbst ist. Ζῶον heißt »Lebendes«. Aber ζωή, »Leben«, dürfen wir hier weder spätgriechisch noch römisch noch neuzeitlich »biologisch« im Sinne der »Zoologie« verstehen. »Das Lebende« ist φύσει ὄν, Seiendes, dessen Sein durch die φύσις, das Aufgehen und das Sichaufschließen bestimmt wird. Alsbald freilich wird diese griechische Wesensbestimmung des Menschen römisch umgedeutet: ζῶον wird zu animal, λόγος wird zu ratio. Der Mensch ist das animal rationale. Im neuzeitlichen Denken ist die ratio, die Vernunft, das Wesen der Subjektivität, d. h. der Ichheit des Menschen. Deshalb ist für Kant der Mensch dasjenige »Vieh« (animal), das »Ich« sagen kann. Wenn wir ζῶον modern-biologisch als das »Tier« und als »Lebewesen« überhaupt denken, denken wir römisch-neuzeitlich und ungriechisch. Alle Anthropologie, die philosophische und die wissenschaftlich-biologische, faßt den Menschen als das »denkende Tier«. Weil nun aber in den Zeitaltern der Metaphysik vor Nietzsche das Wesen des »Lebens« und der »Tier-

heit« noch nicht als Wille zur Macht begriffen und der Mensch noch nicht zur reinen Selbstermächtigung seiner selbst zu aller Macht gelangt und also noch nicht »über« die bisherige Wesensbestimmung hinausgekommen ist, ist der jetzige Mensch noch nicht »über« den bisherigen Menschen hinausgegangen. Er ist noch nicht der Über-mensch.

Dieses Wort, im Sinne der Metaphysik Nietzsches gedacht, meint nicht, wie die populäre Meinung annimmt, einen über das Normalmaß hinausgewachsenen Menschen mit riesigem Knochengerüst und möglichst viel Muskeln und niedriger Stirn, sondern »Über-mensch« ist ein wesentlich metaphysisch-geschichtlicher Begriff und bedeutet den in den Wesensbereich des Willens zur Macht als der Wirklichkeit alles Wirklichen übergegangenen bisherigen Menschen, der immer schon als animal rationale bestimmt worden ist. Deshalb kann Nietzsche sagen, der noch nicht zum Über-menschen gewordene Mensch sei das »noch nicht festgestellte Tier«, d. h. das Tier, dessen Wesen noch nicht endgültig metaphysisch entschieden ist. Gemäß dieser letzten metaphysischen Bestimmung des Menschen schrieb O. Spengler in der viel gelesenen Schrift »Der Mensch und die Technik. Beitrag zu einer Philosophie des Lebens«, 1931, S. 54: »Der Charakter des freien Raubtieres ist in wesentlichen Zügen vom einzelnen auf das organisierte Volk übergegangen, *das Tier mit einer Seele und vielen Händen.*« Anmerkungsweise wird dem Satz beigelegt: »Und mit einem Kopf, nicht mit vielen.«

Durch die römische Umdeutung des griechisch erfahrenen Wesens des Menschen ist aus dem λόγος, d. h. dem Wort, die ratio geworden. Das Wesen des Wortes wird von seinem Grunde und aus seinem Wesensort verstoßen. An seine Stelle tritt die ratio und die Vernunft. Zwar kennt und beachtet man auch fernerhin, daß der Mensch das Vermögen der »Sprache« hat. Die Sprache wird jedoch zu einem Vermögen unter anderen. Schließlich kommt es zu dem sonderbaren Zustand, daß eine besondere Philosophie, die »Sprachphilosophie«, nötig

wird entsprechend der »Philosophie der Kunst« und der »Philosophie der Technik«. Das Vorkommen der »Sprachphilosophie« ist das eindringliche Zeichen dafür, daß das Wissen vom Wesen des Wortes, d. h. die Möglichkeit einer anfänglichen Wesenserfahrung des Wortes, seit langem verlorengegangen ist. Das Wort ist nicht mehr die Wahrung des Bezugs des Seins zum Menschen, sondern das Wort ist ein Gebild und Ding der Sprache. Die Sprache ist solches, was der Mensch neben Augen und Ohren, Empfindungen und Strebungen, Denken und Wollen auch noch besitzt, ein Vermögen des Ausdrucks und der Mitteilung seines »Erlebens«. Das Wort wird aus den Wörtern und die Wörter werden aus der Sprache als dem nun einmal vorhandenen »Ausdrucksphänomen« erklärt. Die Sprache und das Wort dienen dazu, »das Wahre« und »die Wahrheit« in die Ausdrucksform der Verlautbarung des Sprechens aufzunehmen und so auszusagen. Für sich aber ist »die Wahrheit« als »Richtigkeit« eine Sache des Vorstellens von Gegenständen. Das Vorstellen verläuft im »Innen«, die Sprache ist die »Äußerung« dieses Innen. Weil somit die Richtigkeit in der richtigen Aussage sich mitteilt und so das Denken und vernünftige Handeln des Menschen in den Ausdrucksbereich »der Sprache« gelangt, findet man es ganz in Ordnung, daß auch schon bei den Griechen von früh an die ἀλήθεια vorwiegend im Zusammenhang mit dem ἔπος und εἰπεῖν, mit dem Wort und dem Sagen, vorkommt. Aber der Grund für diese »Tatsache« liegt nicht im »Ausdruckscharakter« der Sprache, sondern im Wesen der ἀλήθεια, die als Wesen des Seins selbst das Wesen des Menschen für sich in den Anspruch nimmt als dasjenige »Wesen«, das zum Seienden als einem solchen sich verhält.

Nicht weil die Wahrheit häufig auch ausgesagt wird, sondern weil das Wesen des Wortes und die Sage im Wesen der Wahrheit gründet und zu ihr gehört, deshalb kommt vor allem das griechische Wort für »wahr«, ἀληθές, schon bei Homer »in der Verbindung« mit dem »Sagen« vor. Ein griechisches Wort für das Wort lautet ὁ μῦθος. Ein anderes Wort für

»Wort« heißt ἔπος. Nicht zufällig heißt das anfänglich dichtende Wort der Griechen, das Wort Homers, »Epos«. Wieder ein anderes Wort für »Wort« lautet λόγος. Auch dies gibt zu denken, daß die Griechen von früh an mehrere Wörter für das »Wort« haben. Dagegen haben sie kein Wort für »Sprache«. Sie kennen wohl das Wort γλῶσσα, Zunge. Sie denken jedoch niemals das Wort von »der Zunge« her, in der gesprochen wird. Die Wesensbestimmung des Menschen lautet auch nicht ἄνθρωπος ζῶον γλῶσσαν ἔχον — ein Lebendes, das die Zunge hat. Eine »Zunge« hat auch die Kuh und der Esel. Wenn aber das Wort zu haben und das Wort zu eigen zu haben die Wesensauszeichnung des Menschen ist, wenn die Griechen das Menschenwesen so erfahren und begreifen, ist es dann nicht notwendig, daß sie, wenn sie sich selbst und ihr Menschentum gegen anderes unterscheiden, zur Hinsicht der Unterscheidung eben diese Wesensauszeichnung nehmen?

Die Griechen unterscheiden sich gegen die anderen Menschentümer und Völker und nennen diese βάρβαροι, solche, die ein fremdartiges Wort haben, das nicht μῦθος, das nicht λόγος und nicht ἔπος ist. Der Gegensatz zur »Barbarei« ist für die Griechen nicht die »Kultur«, sondern das Innestehen im μῦθος und λόγος. »Kultur« gibt es erst seit dem Beginn der Neuzeit; sie beginnt in dem Augenblick, als die veritas zur certitudo wird, da der Mensch sich auf sich selbst stellt und sich selbst durch eigene »Pflege«, cultura, durch eigenes »Schaffen« zum Schöpfer macht, d. h. zum Genie. Die Griechen kennen weder dergleichen wie »Kultur« noch so etwas wie »Genie«. Es klingt seltsam, wenn auch heute noch die besten klassischen Philologen von der »genialen Kultur« der Griechen faseln. Von den Griechen aus gedacht ist, was neuzeitlich »Kultur« heißt, eine von der Eigenmacht des Menschen hergestellte Organisation der »geistigen Welt«. »Kultur« ist dasselbe im Wesen wie die moderne Technik; beide sind im streng griechischen Sinne unmythisch. Griechisch gedacht sind »Kultur« und »Technik« For-

men des Barbarismus nicht weniger wie die »Natur« Rousseaus.

Μῦθος, ἔπος, λόγος gehören zusammen im Wesen. »Mythos« und »Logos« treten nur deshalb in den Anschein eines irrigerweise viel beredeten Gegensatzes, weil sie im Dichten und Denken der Griechen das Selbe sind. In dem vieldeutigen und verwirrenden Titel »Mythologie« sind die Worte μῦθος und λόγος so verknüpft, daß beide ihr anfängliches Wesen eingebüßt haben. Sofern man aber mit Hilfe der »Mythologie« den μῦθος zu verstehen sucht, befolgt man jenes Verfahren, das mit Hilfe eines Siebes Wasser schöpfen möchte. Wenn *wir* den Ausdruck »mythisch« gebrauchen, denken wir ihn in dem jetzt umgrenzten Sinne: »das Mythische« — μῦθος-hafte ist das im entbergend-verbergenden Wort geborgene Entbergen und Verbergen, als welches das Grundwesen des Seins selbst anfänglich erscheint. Die Namen Tod, Nacht, Tag, Erde, Himmelsgewölbe nennen wesenhafte Weisen der Entbergung und Verbergung.

§ 5. *Der Gegensatz zum ἀληθές: das λαθόν, λαθές.  
Das Ereignis des Wandels der entziehenden Verbergung  
und das menschliche Verhalten des Vergessens*

a) Das Walten der Verbergung im λανθάνεσθαι.

Die Verbergung des Vergessenden im Vergessenen:

Die Vergessung. Hesiod, Theogonie, V. 226 f.

Die λήθη und das verborgene Wesen der Eris (Streit),  
der Tochter der Nacht. Hinweis auf Pindar

Bei der Frage nach dem Gegensatz zum ἀληθές (zum Unverborgenen und Entbergenden) wurde denn auch schon vermerkt, der Gegensatz müßte, wenn er in der Sprache unmittelbar und gemäß ausgesprochen würde, in einem λαθές, λαθόν liegen; statt dessen trafen wir zunächst auf τὸ ψεῦδος. Doch zeigte sich auch schon dies, daß im Griechentum das λανθάνειν,

das Verborgensein, einen eindeutig vorwaltenden Wesensrang habe, der sich in der eigentümlich »regierenden« Funktion des Wortes ausspricht: λαθάνω ἥκων, ich komme unvermerkt, griechisch: ich bleibe im Verborgenen als der Kommende. Im Grunde des anscheinend nur »grammatischen« Verhältnisses waltet ein anderes, das wir jetzt kurz so fassen dürfen: Verborgeneheit und Unverborgeneheit bestimmen die Weise des Seienden. Das sagt: *Entbergung und Verbergung sind ein Grundzug des Seins.*

Das Walten der Verbergung spricht sich aber den Griechen vor allem aus in dem Wort λαθάνεσθαι, ἐπιλαθάνεσθαι, was wir mit »Vergessen« übersetzen und damit so umdeuten, daß das griechische Wesen verloren geht. Die voraufgehende Besinnung ergab schon, daß in dem, was wir das »Vergessen« nennen, für die Griechen sich eine Verbergung ereignet. Das Vergessene ist, griechisch erfahren, das in eine Verborgeneheit Weggesunkene, so zwar, daß das Wegsinken, d. h. diese Verbergung, demjenigen, der das Vergessene vergessen hat, selbst verborgen bleibt. Genauer und noch griechischer: Der Vergessende bleibt sich selbst ein Verborgener in seiner Beziehung auf das, was mit dem geschieht, was uns dann, diesem Geschehnis zufolge, das Vergessene heißt. Der Vergessende vergißt nicht nur das Vergessene, sondern in eins damit sich selbst als den, dem das Vergessene entschwindet. Hier geschieht eine Verbergung, die zumal das Vergessene und den Vergessenden befällt, ohne doch beides auszulöschen.

Diese Verbergung zeigt eine eigentümliche Ausstrahlung. Wir haben für das Ereignis solcher Verbergung nur das Wort »Vergessenheit«, was freilich eher das nennt, worein das Vergessene versinkt, als das Geschehnis, durch das der Mensch vom Vergessenen ausgeschlossen wird. Wir denken überhaupt das Vergessen vom Verhalten des »Subjekts« aus, wir fassen es als das Nicht-behalten und sprechen dann von »Vergeßlichkeit«, der zufolge uns etwas leicht »entfällt«, indem wir über der einen Sache die andere vergessen. Die Vergeßlichkeit ist

hier die schlechte Merkfähigkeit. Daneben gibt es das Vergessen, das wir als Folge von »Gedächtnisstörungen« erklären. Die Psychopathologie nennt das »Amnesien«. Aber das Wort »Vergeßlichkeit« ist zu schwach für die Benennung des Vergessens, das den Menschen befallen kann; denn die Vergeßlichkeit ist nur die Anfälligkeit für die Zerstreutheit. Wenn es uns geschieht, daß wir Wesentliches vergessen und dies außer der Acht lassen und aus dem Sinn verlieren und sogar schlagen, dann reden wir nicht mehr von »Vergeßlichkeit«, sondern von »Vergessenheit«. Sie ist das, worein etwas gerät und kommt und fällt, aber auch das, was uns befällt und was wir selbst in gewisser Weise mit zulassen. Gemäßer benennen wir das Ereignis der Vergessenheit mit dem früher gebräuchlichen Wort *Vergessung*: Etwas gerät in die Vergessenheit. Wir haben es überall zu eilig, als daß wir einmal innehalten möchten, um zu fragen, welche Bewandnis es mit »der Vergessenheit« habe. Ist die Vergessenheit, darein »etwas« gerät und fällt, nur die Folge dessen, daß eine Anzahl von Menschen nicht mehr an dieses »etwas« denkt? Oder ist dies, daß die Menschen daran nicht mehr denken, schon nur noch die Folge davon, daß die Menschen selbst in eine Vergessenheit gestoßen sind und deshalb nicht mehr wissen können, weder was sie besitzen noch was sie verlieren? Was ist dann die Vergessenheit? Kein nur menschliches Gemächte und kein nur menschliches Versäumnis.

Denken wir die Vergessung nun als eine Verborgenheit, die einer eigentümlichen Verbergung zugehört, dann erst nähern wir uns dem, was die Griechen mit dem Wort λήθη benennen. In Hesiods Theogonie (V. 226 f.) heißt es:

Αὐτὰρ Ἴρις στυγερὴ τέκε μὲν Πόνον ἀλγινόεντα  
Λήθην τε Λιμόν τε καὶ Ἄλγεα δακρυόεντα

»Aber die (Göttin) Streit, die finstere, gebär die Mühsal,  
die leidbringende,  
Vergessung auch und Ausbleib und das Leid, das tränen-  
volle.«

Λήθη, »Lethe«, ist die Tochter der »Eris«. Sie wird zusammen genannt mit Λιμός, was man fälschlicherweise mit »Hunger« übersetzt. Zwar ist das Vergessen auch »peinlich« und der »Hunger« auch peinlich und quälend. Aber das, nämlich die Auswirkung von Vergessen und Hungern auf das leiblich-seelische Befinden, modern gesprochen, der physiologisch-psychologische, kurz, der »biologische« Aspekt des Vergessens und Hungerns, »interessiert« die Griechen nicht und ist daher auch nicht gemeint, wenn λήθη und λιμός zusammen genannt sind. Nicht ihre Wirkungsweise am Menschen, sondern ihr eigenes Wesen hat etwas Selbiges. Λήθη, die Vergessung, ist eine Verbergung, die Wesentliches entzieht und den Menschen selbst ihm selbst, d. h. hier immer der Möglichkeit, in seinem Wesen zu wohnen, entfremdet. Λιμός heißt nicht »Hunger« im Sinne des Verlangens nach Speise, sondern das Wort, zusammenhängend mit λείπω, lassen, schwinden lassen, bedeutet den Ausbleib der Nahrung. Λιμός meint nicht die Unbefriedigung eines Verlangens des Menschen und seines Zustandes, sondern das Geschehnis des Ausbleibs einer Gabe und Zuweisung. Solches Ausbleiben hat insgleichen wie die Verbergung in sich den Wesenszug des Weg-fallens. Denken wir dem nach: etwas fällt und fällt dabei weg. Dieses Weg-fallen ist eine Art des Weg-wesens und der Ab-wesung. Das Weg-fallende kehrt sich nicht mehr an das Anwesende und dennoch: Dieses »Weg«- wendet sich in seiner Abkehr gegen das Anwesende, und zwar in der unheimlichen Weise, daß es daran vorbeigeht. Hier blicken wir in das verborgene Wesen des Gegenhaften und Streithaften. Deshalb entstammen λήθη und λιμός der »Eris«, der Göttin »Streit«. Wenn hier als Abkömmlinge des Streites u. a. genannt sind die Mühsal und das Leid, dann ist eben diese Herkunft aus dem Streit für uns ein Wink, daß wir die Gefahr der neuzeitlichen Mißdeutung vermeiden und den Schmerz und das Leid nicht »psychologisch« als Arten von »Erlebnissen« auffassen. Die uns geläufige Umdeutung in das »Erlebnismäßige« ist ein Hauptgrund dafür, daß uns der Bereich der

griechischen Tragödie noch ganz verschlossen ist. Aischylos – Sophokles auf der einen und Shakespeare auf der anderen Seite sind unvergleichbare Welten. Der deutsche Humanismus hat dieses Unvergleichbare ineinandergemischt und das Griechentum vollends unzugänglich gemacht. Goethe ist ein Verhängnis.

In Hesiods Theogonie wird über die λήθη nur dies gesagt, daß sie mit dem λυμός zusammen von der Eris geboren worden. Ἔρις selbst ist die Tochter der Νύξ, die heißt ὀλοή, ein Beiname, der oft bei Homer und Hesiod der Μοῖρα gehört. Man übersetzt »verderblich«. Das ist wiederum »richtig« und gleichwohl ungriechisch. Man versteht nicht, weshalb die Nacht »verderblich« sein soll. Verderben ist Zerstören, Vernichten, d. h. des Seins berauben, d. h. griechisch, die Anwesenheit wegnehmen. Die Nacht ist ὀλοή, weil sie alles Anwesende verschwinden läßt: durch eine Verbergung. Inwiefern die Μοῖρα ὀλοή heißt, wird zu erläutern sein, wenn wir im Spruch des Parmenides das Wort von der Μοῖρα κακή, »der Schickung, der argen«, zu bedenken haben. Was Hesiod über die λήθη sagt, ist für den Griechen im Wesen genug, für uns Spätlinge aber zu wenig, um deutlicher dem Wesen der λήθη nachzudenken und einen Wesensbezug zur ἀλήθεια zu erkennen. Zwar begegnen wir der λήθη zumal bei den Dichtern öfters, aber sie ist gleichwohl nicht so entschieden genannt wie die ἀλήθεια bei den Denkern. Vielleicht entspricht es dem Wesen der λήθη eher, daß sie verschwiegen wird. Wir bedenken zu selten, daß dieselben Griechen, denen das Wort und das Sagen in anfänglicher Weise geschenkt worden, eben deshalb auch in einer einzigen Weise schweigen konnten. Denn »Schweigen« ist nicht das bloße Nicht-sagen. Derjenige, der nichts Wesentliches zu sagen hat, kann auch nicht schweigen. Nur im wesentlichen Sagen und durch dieses allein waltet das wesentliche Schweigen, das mit Verheimlichen und Verstecken und »Verklausulieren« nichts gemein hat. Die griechischen Denker und Dichter schweigen weithin über die λήθη. Aber vielleicht ist es doch

kein Zufall, daß an das Wesen der λήθη in der Zeit der Vollendung des Griechentums noch einmal, und zwar in einem bedeutungsvollen Zusammenhang, eigens erinnert wird. Bevor wir darauf eingehen, sei noch ein Wort aus Pindars VII. Olymp. Ode erwähnt, weil es geeignet ist, das griechische Wesen der λήθη nach einer wichtigen Hinsicht zu verdeutlichen. Wir müssen allerdings darauf verzichten, die dichterische Pracht dieser Ode im ganzen oder auch nur in dem uns unmittelbar angehenden Teil zu vernehmen.

- b) Die Scheu bei Pindar, Ol. Ode VII, 48 f., 43 ff.;  
und bei Sophokles, Oedip. Kol., 1267. Die ἀρετή  
(Entschlossenheit) als aus der ἀλήθεια und dem αἰδώς  
bestimmte Entborgenheit des Menschen

Der Dichter sagt den μῦθος der Besiedelung der von ihm gerühmten Insel Rhodos. Die Siedler kamen ohne den Keim des leuchtenden Feuers und mußten daher auf der Höhe der Stadt »Lindos«, d. h. auf deren ἀκρόπολις, eine heilige Stätte mit feuerlosen Opfern stiften.

τεῦξαν δ' ἀπύροις ἱεροῖς  
ἄλσος ἐν ἀκροπόλει.

Daß die Siedler ohne das Feuer kamen, ist freilich kein beliebiges Versäumnis. Hier muß sich etwas ereignet haben, was nicht bei ihnen selbst stand. Wie denn überhaupt das Tun und Lassen der Menschen, das, was sie erfahren und vermögen, bestimmt wird durch ein Bestimmendes eigenen Wesens. Mit dem Hinweis darauf wird der »Mythos« der Stadtgründung eingeleitet (a.a.O., 43 ff.):

ἐν δ' ἀρετὰν  
ἔβαλεν καὶ χάσματ' ἀνθρώποισι Προμαθέος Αἰδώς·  
ἐπὶ μὲν βαίνει τι καὶ λάθας ἀτέκμαρτα νέφος,  
καὶ παρέλκει πραγμάτων ὀρθὰν ὁδὸν  
ἔξω φρενῶν.

»zu aber Erblühn des Wesens  
wirft und Freude den Menschen ins Vordenken stimmende  
Scheu; darüber aber kommt zuweilen auch der Verbergung  
zeichenlose Wolke und zieht abseits der Handlungen  
geradeaus gehenden Weg ins Außerhalb  
des bedachtsam Entborgenen.«

Dieses Wort gibt die dichterisch schönste Wesenserhellung der λήθη. Hierbei steht der λάθα gegenüber αἰδώς. Wir übersetzen mit »Scheu«. Dies Wort soll aber nicht ein »subjektives« Gefühl benennen und keine »Erlebnishaltung« des menschlichen »Subjekts«. Αἰδώς (Scheu) kommt über den Menschen als das Bestimmende und d. h. Stimmende. Wie aus dem Gegensatz zur λάθα (Verbergung) deutlich wird, bestimmt die Scheu die ἀλήθεια, das Unverborgene nach seiner Unverborgenheit, in der das ganze Wesen des Menschen mit all seinen Vermögen steht. Αἰδώς, das Grundwort der pindarischen Dichtung und somit ein Grundwort des eigentlichen Griechentums, meint, auch wenn wir die Scheu als das Stimmende fassen, nie die bloße Schüchternheit, nicht die Verängstigung und Furchtsamkeit. Am ehesten treffen wir das Wesen der hier gemeinten Scheu aus dem Gegenwesen, das wir »Abscheu« nennen. Die Scheu stimmt in das Vordenken auf das, was das Wesen des Menschen aus dem Seienden im Ganzen her stimmt. Αἰδώς — griechisch gedacht — ist nicht ein Gefühl, das der Mensch hat, sondern die Stimmung als das Stimmende, das sein Wesen, d. h. den Bezug des Seins zum Menschen, bestimmt. Deshalb ist αἰδώς als das Höchste in der Wesensnähe des höchsten Gottes Ζεύς. So sagt Sophokles (Oedip. Kol. 1267):

ἀλλ' ἔστι γὰρ καὶ Ζηνὶ σύνθακος θρόνων  
Αἰδώς ἐπ' ἔργοις πᾶσι,

»Doch hat ja auch mit Zeus beisammen inne ihren Wesenssitz Αἰδώς, thronend über allem Beigestellten« (Seienden, das der Mensch sich her- und zustellt).

Das Sein selbst trägt die Scheu, nämlich zu sein. So anfänglich ist das Sein auf der Hut seines Wesens. Diese Scheu meint αἰδώς. Diese Scheu wirft dem Menschen zu, ἐνέβαλεν ἀρετάν. 'Αρετή ist ein gleichwesentliches griechisches Wort wie αἰδώς; das Wort ἀρετά (ή) läßt sich noch weniger übersetzen als αἰδώς. Sagen wir »Tugend«, dann klingt das zu »moralisch«; sagen wir »Tauglichkeit« und denken wir diese in bezug auf »Tüchtigkeit« und »Leistung«, dann klingt das erst recht »modern« und führt irre. 'Αρετή meint das Aufgehen und Aufschließen und Einfügen des Grundwesens des Menschen in das Sein. 'Αρετή ist bezogen auf die φνά, mit welchem Wort Pindar das in die Unverborgenheit aufgehende Wesen des Menschen nennt. 'Αρετή und ἀρτύω ist desselben Stammes wie das lateinische ars, was zum römischen Wort für τέχνη wird, was wir mit »Kunst« übersetzen. Auf dem Grunde dieses eingefügten Aufgangs und Aufschlusses seines Wesens in der ἀρετή ist der Mensch »entschlossen«, aufgeschlossen, entbergend-entborgen zum Seienden. In solcher ἀρετά, Entschlossenheit, ist der Mensch im wörtlichen Sinne »entschieden« zum Sein des Seienden, entschieden, d. h. nicht abgeschieden von ihm.

Die griechisch verstandene ἀρετά, »Entschlossenheit«, als die aus der ἀλήθεια und αἰδώς bestimmte Entborgenheit des Menschenwesens ist etwas wesentlich anderes als die neuzeitlich gedachte, auf den Menschen als »Subjekt« gegründete »Entschlossenheit«; deren Wesen gründet im Willensakt des willentlich sich auf sich selbst und nur dahin sich stellenden Menschen. Die Entschlossenheit des neuzeitlichen Renaissance-Menschen stammt aus dem Willen zum Willen. In diesen Bezirk gehört die römisch gedachte ἀρετή = die virtus, italienisch virtù, zu der dann auch die »Virtuosität« sich gesellt. Die »Entschlossenheit« im modernen Sinne ist die festgemachte Einrichtung des Willens auf sich selbst. Sie gehört metaphysisch in das Wesen des Willens zum Willen, als dessen nächste Gestalt der Wille zur Macht sich zeigt. Die Entschlossenheit im modernen Sinne ist metaphysisch nicht auf die

ἀλήθεια, sondern auf die Selbstsicherheit des Menschen als Subjekt, d. h. auf die Subjektivität, gegründet. Die neuzeitlich begriffene Entschlossenheit will das im eigenen Willen Gewollte, sie ist von diesem Willen hingerissen zum Willen. Das »Hingerissen« heißt römisch fanatice. Die Auszeichnung der modernen Entschlossenheit ist »das Fanatische«. Demgegenüber hat die griechisch erfahrene Entschlossenheit als sich entbergende Aufschließung zum Sein einen anderen Wesensursprung, nämlich den aus dem anders erfahrenen Sein — aus der αἰδώς, der Scheu; sie wirft und schickt zu dem Menschen die ἀρετή. Die Scheu als Wesen des Seins bringt dem Menschen die Entbergung des Seienden. Der αἰδώς entgegen aber waltet die λάθη, die Verbergung, die wir die Vergessung nennen.

### *Wiederholung*

1) Drei Titel der Wesensgeschichte des Abendlandes.

Hinweis auf »Sein und Zeit«. Das wesentliche Denken.

Hinweis auf Hölderlin, Pindar. Der Anfang des Wesensbezugs des Seins zum Menschen in Wort und Sage.

Das griechische Wesen des Menschen. Hinweis auf Hesiod

Außer der Verbergung nach der Weise des Verstellens und Entstellens waltet ein Verbergen, das im Wesen des Todes, der Nacht und alles Nächtlichen, der Erde und alles Unter- und Übererdigen erscheint. Solches Verbergen durchwaltet das Seiende im Ganzen, Letzten und Ersten. Dieses Verbergen trägt in sich die zum voraus alles mitfügende Art der möglichen Entbergung und der Unverborgenheit des Seienden als eines solchen. Wo immer aber auch und wie immer für das Griechentum das Seiende sich in die Unverborgenheit aufgehen läßt, da »kommt« das Sein in einem vorzüglichen Sinne »zum Wort«. Gemäß dem anfänglichen, alles durchwesenden Walten der Verbergung und Entbergung ist daher das Wort

gleichursprünglichen Wesens mit Entbergung und Verbergung. Das Wort hat sein eigenes Wesen darin, das Seiende in seinem Sein erscheinen zu lassen und das also Erscheinende, d. h. Unverborgene, als ein solches aufzubewahren. Das Sein gibt sich anfänglich ins Wort.

Versuchen wir, aus diesem anfänglichen Wesensbezug von Sein und Wort *die verborgene Wesensgeschichte des Abendlandes* zu erfahren, dann können wir die einfachen Ereignisse dieser Geschichte in drei Titeln nennen. Der Gebrauch solcher Titel ist freilich stets mißlich, wenn es bei den bloßen Titeln bleibt. Der *erste Anfang* der Wesensgeschichte des Abendlandes steht unter dem Titel »*Sein und Wort*«. Das »und« nennt den Wesensbezug, den das Sein selbst, nicht etwa die darüber erst nachdenkenden Menschen, aufgehen läßt, um in ihm sein Wesen zur Wahrheit zu bringen. Bei Platon und Aristoteles, die den Beginn der Metaphysik sagen, wird das Wort zum λόγος im Sinne der Aussage. Diese wandelt sich im Verlauf der Entfaltung der Metaphysik zur ratio, zur Vernunft und zum Geist. Die Metaphysik des Abendlandes, die Wesensgeschichte der Wahrheit des Seienden als solchen im Ganzen, die sich im Denken von Platon bis Nietzsche ins Wort bringt, steht unter dem Titel »*Sein und Ratio*«. Deshalb erscheint auch im Weltalter der Metaphysik und nur in diesem »das Irrationale« und in seinem Gefolge »das Erlebnis«. Denken wir an den Titel »*Sein und Zeit*«, dann besagt hier »Zeit« weder die gerechnete Zeit der »Uhr« noch die »Zeit« des »Erlebens« im Sinne von Bergson und anderen. Der Name »Zeit« ist in dem gemeinten Titel gemäß der klar ausgesprochenen Zugehörigkeit zum Sein der Vorname für das ursprünglichere Wesen der ἀλήθεια und nennt den Wesensgrund für die Ratio und alles Denken und Sagen. »Zeit« ist in »Sein und Zeit«, so befremdlich das klingen muß, der Vorname für den Anfangsgrund des Wortes. »Sein und Wort«, der Anfang der Wesensgeschichte des Abendlandes, ist anfänglicher erfahren. Die Abhandlung »Sein und Zeit« ist nur der Hinweis auf das Ereignis, daß das

Sein selbst eine *anfänglichere* Erfahrung dem abendländischen Menschtum zuschickt. Dieser *ursprünglichere Anfang* kann sich nur so wie der *erste Anfang* in einem abendländisch geschichtlichen Volk der Dichter und Denker ereignen. Mit einem sich aufspreizenden Sendungsbewußtsein haben diese Sätze nichts zu tun, wohl dagegen mit der Erfahrung der Wirrnisse und der Schwere, mit der sich ein Volk nur langsam in die Stelle des abendländischen Geschicks, das ein Weltchicksal in sich verbirgt, zu fügen vermag.

Daher gilt es zu wissen, daß dieses geschichtliche Volk, wenn es überhaupt hier auf ein »Siegen« ankommt, schon gesiegt hat und unbesiegbar ist, wenn es das Volk der Dichter und Denker ist, das es in seinem Wesen bleibt, solange es nicht der furchtbaren, weil immer drohenden Abirring von seinem Wesen und so einer Verkennung seines Wesens zum Opfer fällt.

Ich sage damit nichts Neues, wie denn überhaupt kein Denker dem Vergnügen frönen darf, Neues zu sagen. Neues zu finden und das Erfinden ist Sache der »Forschung« und der Technik. Das wesentliche Denken muß stets nur das Selbe, das Alte, das Älteste, das Anfängliche anfänglich sagen. Wie sagt es der deutscheste, weil aus der abendländischen Geschichte des Seins selbst dichtende und darum erst kommende Dichter der Deutschen, Hölderlin, in seinem Gedicht, das überschrieben ist: »Gesang des Deutschen«?<sup>8</sup>

O heilig Herz der Völker, o Vaterland!

Allduldend gleich der schweigenden Mutter Erd'

Und allverkannt, wenn schon aus deiner

Tiefe die Fremden ihr Bestes haben.

Sie erndten den Gedanken, den Geist von dir,

Sie pflücken gern die Traube, doch höhnen sie

Dich, ungestalte Rebe! daß du

Schwankend den Boden und wild umirrest. (IV, 129)

<sup>8</sup> Hölderlin, WW (Hellingrath), IV, S. 129. Schon allein der Genitiv in dieser Überschrift ist rätselhaft mehrdeutig.

Im Griechentum ist nun aber das Wort als μῦθος, ἔπος, ῥῆμα und λόγος dasjenige, worin das Sein sich dem Menschen zuweist, damit er es als das ihm Zugewiesene in seinem eigenen Wesen bewahre und aus solcher Bewahrung seinerseits erst sein eigenes Wesen als Mensch finde und behalte. Deshalb ist das Geschick, »das Wort zu haben«, λόγον ἔχειν, die Wesensauszeichnung des Menschentums, das als Griechentum geschichtlich geworden.

Weil die Sage als das entbergende Wort den anfänglichen Bezug des Seins zum Menschen und damit erst den Bezug des Menschen zum Seienden innehat, deshalb ist auch die Sage und der sagende Spruch seiender denn jedes andere Seiende, was sonst der Mensch vollbringt und beistellt. Das ῥῆμα, der sagende-gesagte Spruch, übertrifft alle ἔργματα nach einem Wort des Pindar (Nem. IV, 8). Allerdings ist nicht jedes beliebige Wort jedem anderen »Werk« überlegen, sondern nur *der* sagende Spruch, der in der Gunst der χάρις steht, so daß im Wort die gewährende Huld des aufgehenden Seins erscheint. Wir Heutigen und überhaupt die neuzeitliche »Bildung« sind noch kaum imstand, auch nur eine ungefähre »Vorstellung« darüber zu erlangen, wie im Griechentum das Wort und die Sage den Wesensbezug des Seins zum Menschen angefangen, getragen und erfüllt hat. Insbesondere möchte uns das geläufige und bequemste »Bild«, in dem uns das Griechentum begegnet, überhaupt davon abhalten, dem alles tragenden Bezug zwischen Sein und Wort gebührend nachzudenken. Man wird darauf hinweisen, daß doch die Bauwerke und Bildwerke der Griechen, die Tempel und die Standbilder, die Vasen und die Vasenmalerei nicht weniger ein »Ausdruck« griechischen Erlebens seien als das Denken und Dichten. Darnach ist die betonte Hervorkehrung des Bezugs von Sein und Wort, wenn nicht überhaupt »falsch«, doch in jedem Falle einseitig. Auf dieses Bedenken kommt unsere Betrachtung über das Wesen der ἀλήθεια am gegebenen Ort zurück.

Nur wo ein Menschentum in das Wesen eingelassen ist, das Wort zu haben, λόγον ἔχειν, nur da bleibt es in die Bewahrung der Unverborgenheit des Seienden gewiesen. Nur wo diese Weisung waltet und in ihr zuvor die Unverborgenheit als das Sein selbst erscheint, west auch die Verbergung in einer Weise, die niemals nur der bloß widrige und unartige Gegensatz zur Entbergung sein kann nach der Art der Verstellung, Entstellung, des Abwegs, der Täuschung und der Fälschung.

Weil von all dem unterschieden noch eine ursprünglichere Weise der Verbergung ist, haben die Griechen sie auch mit einem Wort genannt, das im Unterschied zu ψεῦδος und ἀπάτη und σφάλειν unmittelbar den Bezug zum angestammten Stamm festhält: die Verbergung als die λήθη.

Da nun aber aus dem Wissen vom Wesen der λήθη das Wissen vom Wesen der ἀλήθεια sich mitentscheidet, wir Späteren jedoch gewohnt sind, die als »Vergessen« gefaßte λήθη im Sinne eines »subjektiven Erlebens« und Verhaltens zu deuten, deshalb ist es nötig, im voraus klar zu erkennen, welche Wesenszusammenhänge im Bezug zwischen λήθη und ἀλήθεια walten.

Zugegeben sei, daß die griechischen Denker diese Wesensbezüge so nicht gesagt haben, wie wir sie jetzt zu sagen genötigt sind. Gerade weil nämlich das griechische Wesen des Menschen sich darin erfüllt, das »Wort zu haben«, deshalb kann das Griechentum auch das Wort in jener ausgezeichneten Weise »haben« und für sich behalten, die wir das Schweigen nennen. Die Griechen schweigen viel, wenn wir auf ihr Wesenhaftes denken. Wo sie aber dieses sagen, sagen sie es auch dann noch in einer zugleich verschweigenden Weise. Hiermit weisen wir auf den Grund, dem das Auszeichnende des tragischen Wortes der Tragödie entstammt. Das ist die wesenhafte Zweideutigkeit des tragischen Wortes, die nicht von den Dichtern für den »Effekt« des Spieles gemacht, die ihnen vielmehr aus dem Wesen des Seins zugesprochen wird.

Warum sollen die Griechen, die in solcher Weise das Wort »haben«, nun nicht eben dort schweigen und verbergend sich verhalten, wo sie die ursprüngliche Verbergung selbst, die λήθη, erfahren? Wie aber sollten sie von ihr schweigen, ohne doch zuweilen von ihr zu sagen? Hesiod nennt die λήθη zusammen mit λιμός, d. h. dem Ausbleiben der Speise. Beide entstammen in ihrer Wesensherkunft der verhüllenden Nacht. Pindar nennt das verhüllende Wesen der λήθη in anderer Hinsicht und weist unseren Blick in ihr verborgenes Wesen.

c) Πράγμα: die Handlung. Das Wort als der Wesensbereich der menschlichen Hand. Hand- und Maschinenschrift. Ὁρθός und rectum. Die wesenhafte Handlung und der Weg auf das Unverborgene. Die Vergessung als Verbergung. Das »weg« des Menschen von der Unverborgenheit und das Wort der zeichenlosen Wolke. Die Verdüsterung. Der Entzug der λήθη. Rückblicke auf Pindar. Hinweis auf Hesiod

Pindar spricht von λάθας ἀτέκμαρτα νέφος, d. i. die zeichenlose Wolke der Verbergung. Damit ist eindeutig das verhüllende Wesen der von uns so genannten »Vergessenheit« gezeigt. Die Wolke, die vor der Sonne vorbeizieht oder steht, verbirgt das Heitere des Himmels, das Licht und entzieht die Helle. Sie bringt die Verdüsterung und Verfinsterung sowohl über die Dinge als auch über den Menschen, d. h. über den Bezug beider zueinander, über das, worin dieser Bezug west. Die Dinge selbst, der Anblick, den sie darbieten, und der Blick des Menschen, der in diesen Anblick blickt, Ding und Mensch stehen und gehen zufolge der Verdüsterung nicht mehr im angestammten aufgegangenen Licht. Wenn die verhüllende Wolke der Vergessung ἐπιβαίνει — über Ding und Mensch daherschreitet, παρέλκει πραγμάτων ὀρθὰν ὁδὸν / ἔξω φρενῶν — »zieht sie abseits der Handlungen geradeaus gehenden Weg ins Außerhalb des bedachtsam Entborgehen«.

Hier fällt das Wort πράγμα, was wir sonst mit »Ding« und »Sache« übersetzen. Πράττω heißt: hindurchdringen, durch-

messen, durch Unverstelltes hindurch einen Weg zurücklegen und auf diesem Weg bei etwas anlangen und so das, wobei das Hindurchgehen anlangt, als Anwesendes beistellen. (In denselben Bedeutungskreis gehört ἔργω, ἔργον.)

Πρᾶγμα bedeutet ursprünglich und noch bei Pindar sowohl dieses Bei-stellen selbst als auch das Beigestellte; genauer gesagt: πρᾶγμα bedeutet die ursprüngliche Einheit von beidem in seinem Bezug — die noch unzertrennte und im Wesen auch unzertrennliche Einheit des anlangenden Beibringens und des im Anlangen Erlangten und so unverborgenen Anwesenden. Πρᾶγμα ist hier noch nicht unterschieden und geschieden und getrennt als Ding und Sache von πρᾶξις als der vermeintlichen »Tätigkeit«. Πρᾶγμα ist noch nicht verengt auf den Begriff der »Sache«, um die es sich »handelt«. Gleichwohl haben wir in der Übersetzung πρᾶγμα gerade durch »Handlung« wiedergegeben. Obzwar das Wort »Handlung« nicht die wörtliche Übersetzung von πρᾶγμα ist, trifft die recht verstandene »Handlung« das ursprünglich wesentliche Wesen von πρᾶγμα. Auch die Dinge »handeln«, insofern sie als die Vorhandenen und Zuhandenen im Bereich der »Hand« anwesen. Die Hand langt darnach und erlangt: πράττει, das erlangende Anlangen bei etwas, πρᾶγμα — bleibt wesentlich auf die Hand bezogen.

Der Mensch selbst »handelt« durch die Hand; denn die Hand ist in einem mit dem Wort die Wesensauszeichnung des Menschen. Nur das Seiende, das wie der Mensch das Wort (μῦθος) (λόγος) »hat«, kann auch und muß »die Hand« »haben«. Durch die Hand geschieht zumal das Gebet und der Mord, der Gruß und der Dank, der Schwur und der Wink, aber auch das »Werk« der Hand, das »Handwerk« und das Gerät. Der Handschlag gründet den bündigen Bund. Die Hand löst aus das »Werk« der Verwüstung. Die Hand west nur als Hand, wo Entbergung und Verbergung ist. Kein Tier hat eine Hand, und niemals entsteht aus einer Pfote oder einer Klaue oder einer Krallen eine Hand. Auch die verzweifelte Hand ist niemals und sie am wenigsten eine »Krallen«, mit der sich der Mensch

»verkrallt«. Nur aus dem Wort und mit dem Wort ist die Hand entsprungen. Der Mensch »hat« nicht Hände, sondern die Hand hat das Wesen des Menschen inne, weil das Wort als der Wesensbereich der Hand der Wesensgrund des Menschen ist. Das Wort als das eingezeichnete und so dem Blick sich zeigende ist das geschriebene Wort, d. h. die Schrift. Das Wort als die Schrift aber ist die Handschrift.

Der moderne Mensch schreibt nicht zufällig »mit« der Schreibmaschine und »diktiert« (dasselbe Wort wie »Dichten«) »in« die Maschine. Diese »Geschichte« der Art des Schreibens ist mit ein Hauptgrund für die zunehmende Zerstörung des Wortes. Dieses kommt und geht nicht mehr durch die schreibende und eigentlich handelnde Hand, sondern durch deren mechanischen Druck. Die Schreibmaschine entreißt die Schrift dem Wesensbereich der Hand, und d. h. des Wortes. Dieses selbst wird zu etwas »Getipptem«. Wo die Maschinenschrift dagegen nur Abschrift ist und der Bewahrung der Schrift dient oder die Schrift an Stelle des »Druckes« ersetzt, da hat sie ihre eigene und begrenzte Bedeutung. In der Zeit der ersten Herrschaft der Schreibmaschine galt noch ein mit der Maschine geschriebener Brief als Verletzung des Anstandes. Heute ist ein handgeschriebener Brief eine das eilige Lesen störende und deshalb altmodische und unerwünschte Sache. Das maschinelle Schreiben nimmt der Hand im Bereich des geschriebenen Wortes den Rang und degradiert das Wort zu einem Verkehrsmittel. Außerdem bietet die Maschinenschrift den Vorteil, daß sie die Handschrift und damit den Charakter verbirgt. In der Maschinenschrift sehen alle Menschen gleich aus.

Unter »Handlung« (πραγμα) verstehen wir den einheitlichen Wesensbereich der »vorhandenen« Dinge und des beistellend »handelnden« Menschen. Zur so verstandenen »Handlung« gehört wesensnotwendig ἡ ὁδός, der Weg, als der ausblickhafte Gang, der zwischen dem Vorhandenen und dem beistellenden »handelnden« Menschen hin und her geht. Der Weg, ὁδός, heißt ὁρθά. Das griechische ὁρθός meint »geradeaus«, längs und

entlang, nämlich dem Ausblick und Durchblick auf das Unverborgene. Die Grundbedeutung von ὁρθός ist eine andere als die des römischen rectum, des nach oben gerichteten, weil von oben her richtenden und befehlenden und »regierenden«. Die römische rectitudo hat auch die griechische ὁρθότης verbaut, die zur ὁμοίωσις gehört, deren Wesen ursprünglich in die ἀλήθεια eingelassen ist. Das entbergende Sichangleichen an das Unverborgene innerhalb der Unverborgenheit ist ein entlang Gehen, nämlich den Weg, der gerade hin, ὁρθῶς, zum Unverborgenen geleitet. Ὁμοίωσις ist ὁρθότης. Das griechisch gedachte ὁρθός hat mit dem römischen rectum und dem deutschen »recht« anfänglich nichts gemeinsam. Zum Wesensbereich von πράγμα, der wesenhaft begriffenen Handlung, gehört der geradeaus »auf das Unverborgene« gehende Weg. Sofern die verhüllende Wolke die Verdüsterung bringt, entbehrt der ausblickhafte Weg jene Helle, die ihn gerade hin auf das Unverborgene leitet. Also zieht die Wolke den Weg innerhalb der Handlung abseits, παρὰ — neben vorbei — in das Außerhalb dessen, was das von der Scheu gekitete Vordenken und Bedenken und Andenken zubringt. In die Verbergung als solche Verdüsterung versetzt, steht der Mensch in gewisser Weise außerhalb des Unverborgenen.

Das Wort von der Wolke gibt einen Wink für das nicht-erlebnismäßige Erfahren des Wesens der Vergessung. Aber nicht minder wesentlich ist die dichterische Kennzeichnung der verbergenden Wolke. Sie heißt ἀτέκμαρτα. Die Wolke ist zeichenlos; das sagt: sie selbst zeigt sich gar nicht. Diese Verbergung als Verdüsterung hält sich selbst im Verborgenen. Alle Verdüsterung läßt immer noch eine Helle zurück, die, für sich selbst genommen, als die einzige Helle »erscheinen« kann. Darin, daß die Wolke der vergessenden Verbergung sich selbst als solche verbirgt, kommt das Unheimliche des Vergessens zum Vorschein. Das Vergessen geschieht selbst bereits in einer Vergessenheit. Wir sind schon nicht mehr dabei, wenn wir etwas vergessen, sondern wir sind »weg« — »abseits gezogen«.

Wären wir beim Vergessen dabei, dann müßten und könnten wir das Vergessene immer noch behalten, dann wäre überhaupt nie Vergessen. Zuvor muß die Vergessung uns selbst aus unserem eigenen Wesensbereich hinausgestoßen haben, damit wir uns nicht mehr bei dem aufhalten können, was in die Vergessenheit hinausfallen soll. Erst durch das deutende Wort ἀτέκμαρτα, »zeichenlos« im Sinne von »sich nicht zeigend«, »sich selbst verbergend«, ist das Wesen der verhüllenden Verbergung der Vergessenheit getroffen. Gleichwohl haben wir auch jetzt noch nicht das griechisch erfahrene Wesen des »Zeichenlosen« und damit der Vergessung als Verbergung ausgeschöpft.

Τέκμαρ ist das Zeichen, das Zeigende, das, indem es sich zeigt, zugleich zeigt, wie es mit dem Seienden steht, wobei das menschliche Verhalten anlangt und anlangen muß. Das deutsche »Wahrzeichen« wäre angemessen, gesetzt, daß wir das »Wahre« im griechischen Sinne dächten. Das also Zeigende und das Unverborgene, Weisende kann in der Folge dann auch »Ziel« bedeuten. Aber das Wesen des »Zieles« ist für die Griechen die Begrenzung und Eingrenzung der Richtung und der Reichweite des Verhaltens. Modern gedacht, ist ein »Ziel« nur der Vorbehalt einer »Zwischenstation« innerhalb des Grenzenlosen der zu steigernden Erfolge und Geschäfte. Die Grenze (πέρας), griechisch gedacht, ist aber nicht das, wobei etwas aufhört, sondern das, worin es entsteht, indem es darinnensteht als demjenigen, was das Entstandene so und so »gestaltet«, d. h. in einer Gestalt stehen und das Ständige anwesen läßt. Wo das Eingrenzende fehlt, kann etwas in dem, was es ist, nicht anwesen. Ἀτέκμαρτα νέφος, die zeichenlose, d. h. zugleich die ihre eigene Anwesenheit vorenthaltende Wolke, ist die sich nicht zeigende, abwesende Verbergung. Wir ahnen jetzt einiges vom Wesen der »Vergessenheit«. Es mag daher gut sein, die Hauptmomente noch einmal besonders zu betonen.

Das Vergessen ist als eine Art von Verbergung ein Ereignis, das über das Seiende und den Menschen in seinem Verhältnis

zu diesem kommt. Die Vergessung ereignet sich im Wesensbereich der Handlung. Das Vergessen ist kein »subjektives Erlebnis« und kein »subjektiver Zustand« im Sinne des »Gedächtnisschwundes« und dergleichen. Diese Verbergung betrifft nicht nur das Vergangene, sondern auch das Gegenwärtige und vor allem das im Vordenken auf den Menschen Zukommende und seinem Verhalten Zu-kommende im Sinne der zugewiesenen Anweisung. Auf diese zu hat der Weg des Menschen, wenn ihn die Scheu bestimmt und das Unverborgene zubringt, die Richtung. Der Weg ist dann ein gerichteter ὁρθὰ ὁδός. Nur wenn der Weg im Unverborgenen verlaufen kann, kann er gerade zu auf das Unverborgene gehen und der gerichtete Weg sein. Nur wenn er der also gerichtete ist, ist er der rechte. Das Rechte hat seine Wesensmöglichkeit und seinen Wesensgrund in der Entbergung der Unverborgenheit. Weil griechisch gedacht das ὁρθός — geradeaus, längs — nur im Unverborgenen auf das Unverborgene zu waltet und west, deshalb ist auch nur dort eine Zuweisung und ein Zu-stellen und »Zu-setzen« im Sinne eines bestimmenden Weisens möglich, wo das Verbergen und Verstellen nicht obwaltet — wo kein λανθάνειν sich ereignet. Deshalb sagt Hesiod auch von Nereus an derselben Stelle, wo er ihn ἄψευδέα καὶ ἀληθέα nennt, nicht verstellend und nicht verhehlend, οὐδὲ θεμιστέων λήθεται — er steht für sich nicht in der Verborgenheit hinsichtlich der zu-setzenden Einweisungen.

(Über θέμιστες und θέμις wird zu handeln sein, wenn wir zum Wort des Parmenides zurückgekehrt sind. Über die θέμις jedoch kann überhaupt nichts gesagt werden ohne eine vorausgehende Besinnung über das griechisch zu denkende Wesen der θεοίς, »Setzung«.)

Das griechisch erfahrene Vergessen ist weder ein subjektiver Zustand noch bezieht es sich nur auf das Vergangene und das »Andenken« an dieses, noch betrifft es überhaupt nur das Denken im Sinne des »Vor-stellens«. Die Verbergung stellt das ganze Wesen des Menschen ins Verborgene und reißt ihn so heraus aus dem Unverborgenen. Der Mensch ist von diesem

»weg«. Er ist nicht mehr dabei. Er vernachlässigt und unterläßt das Zugewiesene. Die Verbergung überfällt und zieht weg πραγμάτων ὀρθὰν ὁδόν. Das Vergessen ist ein Nicht-mehr-dabei-sein und keineswegs nur ein vorstellungsmäßiges Sich-nicht-mehr-erinnern. Wir sind versucht, zu sagen, die Griechen faßten das Vergessen nicht nur in bezug auf das erkennende und wissende Verhalten, sondern auch im Hinblick auf das »praktische«. Aber so sagend, denken wir schon ungriechisch, weil die Verbergung im vorhinein das ganze Dabei-sein des Menschen beim Seienden angeht. Nur weil es so ist, deshalb betrifft das Vergessen sogleich und gleichursprünglich das »theoretische« und »praktische« Verhalten.

Aufgrund dieser Erläuterung des Wesens der Vergessenheit als Verbergung und im Hinblick auf das Nächstfolgende können wir die vollzogene Besinnung in eine Art von »Definition« zusammenfassen. Die λήθη, die Vergessung, ist jene Verbergung, die das Vergangene, Gegenwärtige und das Zukünftige in das Weg einer selbst abwesenden Abwesenheit hinausfallen läßt und damit den Menschen selbst in die Verborgenheit gegenüber diesem Entzug wegstellt, so zwar, daß diese Verbergung ihrerseits im ganzen nicht zum Erscheinen kommt. Die λήθη verbirgt, indem sie entzieht. Sie entzieht, indem sie, sich selbst vorenthaltend, das Unverborgene und dessen Entbergung in das Weg einer verhüllten Abwesenheit wegfallen läßt.

*Wiederholung*

2) Die Zusammengehörigkeit von Sein, Wort, Lese, Hand und Schrift. Der Einbruch der Schreibmaschine in den Bereich des Wortes und der Handschrift. Die Folge der Technik im gewandelten Bezug des Seins zum Menschen.

Der Bolschewismus: die im vorhinein vollständig technisch organisierte Welt. Das Denken und Dichten der Griechen in der ἀλήθεια und λήθη

Λήθη ist Verbergung, und zwar diejenige, die zumal über die Dinge und den Menschen, über den wechselweisen Bezug zwischen beiden kommt und alles in gewisser Weise aus der gewährten Unverborgenheit dergestalt wegzieht, daß diese Verbergung dabei selbst sich entzieht. Die erläuterte Stelle aus Pindars Ode (Ol., VII, 48 ff.) sollte nicht nur auf das Wolkenhafte und zugleich zeichenlose Wesen der λήθη hinweisen, sondern gleichentschieden darauf, daß diese einzigartige Verbergung über die πράγματα kommt und gerade sie befällt. Hierbei ist nun allerdings wichtig, zu sehen, daß πράγμα weder das Ding für sich noch die Tätigkeit für sich (πραξις) meint. Τὰ πράγματα ist hier vielmehr das Wort für das eine ursprünglich unzertrennliche Ganze des Bezugs zwischen den Dingen und dem Menschen. Wir übersetzen πράγμα »Handlung«. Dieses Wort bedeutet dann also nicht die menschliche Tätigkeit (actio), sondern die einheitliche Weise, wie jeweils die Dinge vor-handen und zu-handen sind, d. h. auf die Hand bezogen sind, und wie jeweils der Mensch in seinem Verhalten, d. h. der durch die Hand handelnde, in den Bezug zum Vor-handenen gestellt ist.

Hieraus wird deutlich, wie die Hand in ihrem Wesen den Wechselbezug zwischen dem »Seienden« und dem Menschen bei sich verwahrt. »Hand« ist nur, wo das Seiende als solches unverborgen erscheint und der Mensch entbergend zum Seienden sich verhält. Die Hand verwahrt gleich dem Wort den

Bezug des Seins zum Menschen und dadurch erst das Verhältnis des Menschen zum Seienden. Die Hand handelt. Sie behält in der Sorge das Handeln, das Gehandelte und Behandelte. Wir sagen daher auch, wo Wesenhaftes wesentlich behütet ist, es sei »in guter Hand«, auch wenn dabei nicht unmittelbar und ständig Handgriffe und Handhabungen nötig sind. Die Wesenszusammengehörigkeit der Hand mit dem Wort als der Wesensauszeichnung des Menschen offenbart sich darin, daß die Hand Verborgenes entbirgt, indem sie zeigt und zeigend zeichnet und zeichnend die zeigenden Zeichen zu Gebilden bildet. Diese Gebilde heißen nach dem »Verbum« γράφειν die γράμματα. Das durch die Hand gezeigte und in solcher Zeichnung erscheinende Wort ist die Schrift. Noch jetzt heißt die Lehre vom Sprachbau die »Grammatik«.

Die Schrift ist in ihrer Wesensherkunft die Hand-schrift. Wir nennen das entbergende Aufnehmen und Vernehmen des geschriebenen Wortes das »Lesen«, d. h. Sammeln — (»Ähren lesen«), griechisch λέγειν — λόγος; dieses Wort ist aber im anfänglichen Denken der Name für das Sein selbst. Sein, Wort, Lese, Schrift nennen einen ursprünglichen Wesenszusammenhang, in den die zeigend-schreibende Hand gehört. In der Handschrift ist nun der Bezug des Seins zum Menschen, nämlich das Wort, in das Seiende selbst eingezeichnet. Der Ursprung und die Behandlungsart der Schrift ist in sich schon ein Entscheid über den Bezug des Seins und des Wortes zum Menschen und damit über das Verhältnis des Menschen zum Seienden und die Art, wie beide, Mensch und Ding, im Unverborgenem stehen oder ihm entzogen sind.

Wenn also die Schrift ihrem Wesensursprung, d. h. der Hand, entzogen wird und wenn das Schreiben der Maschine übertragen ist, dann hat sich im Bezug des Seins zum Menschen ein Wandel ereignet, wobei es von nachgeordneter Bedeutung bleibt, wie viele Menschen die Schreibmaschine benützen und ob einige sind, die ihre Benützung vermeiden. Daß die Erfindung der Druckerpresse mit dem Beginn der Neuzeit

zusammenfällt, ist kein Zufall. Die Wortzeichen werden zu Buchstaben, der Zug der Schrift verschwindet. Die Buchstaben werden »gesetzt«, das Gesetzte wird »gepreßt«. Dieser Mechanismus des Setzens und Pressens und »Druckens« ist die Vorform der Schreibmaschine. In der Schreibmaschine liegt der Einbruch des Mechanismus in den Bereich des Wortes. Die Schreibmaschine führt wiederum zur Setzmaschine. Die Presse wird zur Rotationspresse. In der Rotation kommt der Triumph der Maschine zum Vorschein. Doch zunächst bringt der Buchdruck und dann die Maschinenschrift Vorteile und Erleichterungen, und beide lenken dann unversehens die Ansprüche und Bedürfnisse auf diese Art der schriftlichen Mitteilung. Die Schreibmaschine verhüllt das Wesen des Schreibens und der Schrift. Sie entzieht dem Menschen den Wesensrang der Hand, ohne daß der Mensch diesen Entzug gebührend erfährt und erkennt, daß sich hier bereits ein Wandel des Bezugs des Seins zum Wesen des Menschen ereignet hat.

Die Schreibmaschine ist eine zeichenlose Wolke, d. h. eine bei aller Aufdringlichkeit sich entziehende Verbergung, durch die der Bezug des Seins zum Menschen sich wandelt. Zeichenlos, sich nicht zeigend in ihrem Wesen, ist sie in der Tat; daher haben auch die meisten von Ihnen, wie die gut gemeinte »Reaktion« bewies, gar nicht gemerkt, was »gesagt« werden sollte.

Freilich ist das Gesagte kein Vortrag über die Schreibmaschine, bei dem man hier mit Recht fragen könnte, was die Schreibmaschine in aller Welt denn mit Parmenides zu tun habe. Genannt werden sollte der mit der Schreibmaschine gewandelte neuzeitliche Bezug der Hand zur Schrift, d. h. zum Wort, d. h. zur Unverborgenheit des Seins. Die Besinnung auf die Unverborgenheit und das Sein hat freilich alles, nicht nur einiges, mit dem Lehrgedicht des Parmenides zu tun. In der »Schreibmaschine« erscheint die Maschine, d. h. die Technik, in einem fast alltäglichen und daher unbemerkten und daher zeichenlosen Bezug zur Schrift, d. h. zum Wort, d. h. zur

Wesensauszeichnung des Menschen. Hier hätte eine eindringlichere Besinnung zu beachten, daß die Schreibmaschine noch nicht einmal eine Maschine im strengen Sinne der Maschinenteknik ist, sondern ein »Zwischending« zwischen einem Werkzeug und der Maschine, ein Mechanismus. Ihre Herstellung aber ist durch die Maschinenteknik bedingt.

Diese in der nächsten Nachbarschaft zum Wort umgehende »Maschine« ist im Gebrauch; sie drängt sich diesem auf. Selbst dort, wo diese Maschine nicht benützt wird, fordert sie die Rücksichtnahme auf »sich« heraus in der Gestalt, daß wir auf sie verzichten und sie umgehen. Dieses Verhältnis wiederholt sich überall und ständig in allen Bezügen des neuzeitlichen Menschen zur Technik. Die Technik *ist* in unserer Geschichte.

Wer Ohren hat zu hören, d. h. die metaphysischen Gründe und Abgründe der Geschichte zu sehen und *als* metaphysische ernst zu nehmen, der konnte schon vor zwei Jahrzehnten das Wort Lenins hören: Der Bolschewismus ist Sowjetmacht + Elektrifizierung. Das will sagen: Der Bolschewismus ist der »organische«, d. h. organisierte rechnerische (und als +) Zusammenschluß der unbedingten Macht der Partei mit der vollständigen Technisierung. Die bürgerliche Welt hat nicht gesehen und will es zum Teil heute noch nicht sehen, daß im »Leninismus«, wie Stalin diese Metaphysik nennt, sich ein metaphysischer Vorsprung vollzogen hat, aus dem in gewisser Weise erst die metaphysische Leidenschaft des jetzigen Russentums für die Technik verständlich wird, aus der es die technische Welt zur Macht bringt. Nicht dies, daß die Russen z. B. immer noch mehr Traktorenwerke bauen, ist das *erst* Entscheidende, sondern daß im vorhinein schon die vollständige technische Organisation der Welt der metaphysische Grund der Planung und alles Vorgehens ist, und daß dieser Grund von Grund aus und unbedingt erfahren und in den arbeitenden Vollzug gebracht wird. Die Einsicht in das »metaphysische« Wesen der Technik wird für uns geschichtlich notwen-

dig, wenn das Wesen der abendländischen geschichtlichen Menschen gerettet bleiben soll.

Technik aber als moderne, d. h. als Kraftmaschinentechnik verstanden, ist selbst bereits die *Wesensfolge* und nicht der *Grund* eines Wandels des Bezugs des Seins zum Menschen. Die moderne Maschinentechnik ist das »metaphysische« Instrumentarium eines solchen Wandels, der auf ein verborgenes Wesen der Technik zurückdeutet, das sich in jenes einfügt, was schon die τέχνη der Griechen nennt. Vielleicht ist der in der Technik erscheinende gewandelte Bezug des Seins zum Menschen dergestalt, daß das Sein sich dem Menschen entzogen hat und daß der neuzeitliche Mensch in eine ausgezeichnete Seinsvergessenheit hinabgefallen ist (derzufolge er bereits eine Frage, wie sie in »Sein und Zeit« gefragt wird, nicht mehr und vorerst noch nicht nach-denken kann).

Vielleicht ist die viel verhandelte Frage, ob die Technik den Menschen zu ihrem Sklaven mache, oder ob der Mensch über die Technik der Herr werde, bereits eine oberflächliche Frage, weil man vergißt, zu fragen, welche Art Mensch denn allein die »Meisterung« der Technik zu leisten vermöge. Die »Philosophien« über die Technik tun so, als ob »die Technik« und »der Mensch« zwei an sich vorhandene »Größen« und Dinge seien, als ob nicht schon die Art, wie das Sein selbst erscheint und sich entzieht, über den Menschen und über die Technik, d. h. über den Bezug zwischen dem Seienden und dem Menschen, also über die Hand und über das Wort und ihre Wesensentfaltung entschieden habe.

Weil in der Frage nach der λήθη nach diesem Bezug des Seins zum Menschen gefragt ist, deshalb müssen wir bei der Aufhellung des Wesens von πράγμα, der Handlung der Hand, auf die »Schreibmaschine« hinweisen, gesetzt, daß überall in der denkenden Besinnung ein Denken ist, das an unsere Geschichte denkt, d. h. an das Wesen der Wahrheit, in der uns das Künftige entgegenkommt.

Man hält »sonst« »die Philosophie« gern für eine »abstrakte« Beschäftigung. Wenn nun anscheinend unversehens und plötzlich die Rede auf »die Schreibmaschine« kommt, hält man das für eine Abschweifung vom Thema, womit man bezeugt, daß man gar nicht gesonnen ist, über das vielgerühmte »Konkrete« wahrhaft nachzudenken, d. h. in die Wesensnähe der Dinge zu kommen und die Verbergung zu beheben, in die sie durch den bloßen Gebrauch und Verbrauch gestoßen sind; die λήθη und die Schreibmaschine — allerdings keine Abirrung vom Thema für den, der nicht in der Seinsvergessenheit untergegangen ist.

Nach Pindars Wort hat die αἰδώς, die Scheu, aus der das Sein selbst auf der Hut für sein Wesen ist, durch das es dem Seienden und dem Menschen die ἀλήθεια zuweist, zu ihrem Gegenwesen die λάθρα. Das dichterische Wort Pindars über die λήθη bezeugt, daß im Griechentum das wechselweise Gegenwesen zwischen ἀλήθεια und λήθη ursprünglich erfahren ist. Wir möchten deshalb erwarten, daß dieses Wesensverhältnis zwischen ἀλήθεια und λήθη auch zugleich in der entsprechend ursprünglichen Weise durchdacht und ins Denken gestellt sei. Diese Erwartung erfüllt sich nicht. *Im Griechentum sind weder die ἀλήθεια noch die λήθη je eigens auf ihr eigenes Wesen und auf ihren Wesensgrund durchdacht*, weil sie nämlich *allem* Denken und Dichten vorauf als das »Wesen« das Zu-denkende schon durchwesen. Das Griechentum denkt und dichtet und »handelt« *im* Wesen der ἀλήθεια und der λήθη, aber es denkt und dichtet nicht *auf* dieses Wesen und »handelt« nicht darüber. Dem Griechentum genügt es, von der ἀλήθεια selbst angesprochen und umfassen zu sein. Daß das Griechentum in seinem Beginn ein Denken über das Wesen der ἀλήθεια (und der λήθη) nicht nötig hat, ist das Zeichen für die Notwendigkeit, unter der sein Wesen steht. Wenn jedoch in der Zeit der Vollendung des Griechentums in gewisser Weise ein Denken »über« die ἀλήθεια beginnt, dann ist eben dieser Beginn auch

das Zeichen der Vollendung. Anders aber steht es in der Geschichte der neuzeitlichen Welt und ihrer Menschentümer.

Wo aber im Umkreis des denkenden Sagens der Griechen die ἀλήθεια und die λήθη eigens genannt werden, da hat dieses Sagen die Art der anfänglichen Sage und ist μῦθος.

§ 6. *Die letzte Sage des Griechentums vom verborgenen Gegenwesen der ἀλήθεια, der λήθη, (I): Platons Schlußmythos der Politeia. Der Mythos über das Wesen der Polis. Die Aufhellung des Wesens des Dämonischen. Das Wesen des griechischen Göttertums im Licht der ἀλήθεια. Der »Blick« des Ungeheuren*

a) Die πόλις der Pol der aus der ἀλήθεια bestimmten Anwesenheit des Seienden. Hinweis auf Sophokles. Der Niederschlag des streithaften Wesens der ἀλήθεια im Gegenwesen zur πόλις: ἄπολις. Hinweis auf Burckhardt

Die mythische Darstellung in der Theogonie des Hesiod zeigt die Herkunft des Wesens der λήθη aus der ἔρις (Streit) und der νύξ (Nacht). Die Ode Pindars gibt die Verdeutlichung eines entscheidenden Wesensbezuges. Das zeichenlose Wolkenhafte der λήθη weist auf die ihr eigene sich selbst verbergende und dabei entziehende Verhüllung. Dieses vielfache Verhüllen und Entschwindenlassen bekundet eindeutig genug die Wesensherkunft der λήθη. Sie ist von nächtlicher Art. Die Nacht verhüllt. Aber die Nacht verbirgt nicht notwendig in der Weise, daß sie alles in die Schwärze der bloßen Finsternis reißt. Das Wesentliche ihres Verhüllens besteht eher darin, daß sie zumal die Dinge und den Menschen und beides in seinem Bezug des einen zum anderen einer Verbergung anheimgibt. So befällt auch die Vergessenung in ihrem nächtlichen Wesen nicht den Menschen als ein vereinzelt Lebewesen, um in dessen Vor-

stellungsweise Veränderungen zu bewirken, denen zufolge der Mensch sich die Gegenstände nicht mehr merken kann.

Die Vergessung reißt zumal die Dinge und den Menschen weg aus der Unverborgenheit, so daß der »Vergessende« in einem Bereich umgeht, in dem ihm Seiendes entzogen bleibt und der Mensch selbst dem Seienden; aber auch dieser wechselweise Entzug bleibt als Bezug der Unverborgenheit entzogen.

Wir möchten erwarten, daß da, wo die Vergessung in solcher Weise als entziehende Verbergung erfahren sei, auch unmittelbar die Beziehung zwischen λήθη und ἀλήθεια nicht nur genannt, sondern eigens bedacht, sie sogar vor allem anderen der Besinnung zugewiesen bleibe. Diese Erwartung, die eben die unsere ist und eine ungriechische, erfüllt sich nicht. Gleichwohl durchwaltet das wechselweise Gegenwesen zwischen ἀλήθεια und λήθη den Grundzug des Seienden im Ganzen, inmitten dessen das Menschentum der Griechen seine Geschichte aussteht. Fast ist es, als sollte erst im Zeitalter der Vollendung des Griechentums, das zwar nicht seine Gipfelhöhe, wohl aber die Paßhöhe des Übergangs zum Ende ausmacht, das eigens zum Wort kommen, was immer schon nahe und erfahren gewesen. Im Denken Platons vollendet sich das Griechentum. Im Denken des Aristoteles erlangt diese Vollendung das äußerste ihr mögliche Wissen und Sagen.

Gesetzt also, daß in der λήθη als dem Gegenwesen zur ἀλήθεια der anfängliche Gegensatz zur »Wahrheit« waltet, gesetzt zugleich, daß im Wesen dieses Gegensatzes sich etwas vom Wesen des Seins selbst zeigt, dann kann das Sagen, das dieses Gegenwesen zur ἀλήθεια, nämlich die λήθη, und damit deren eigenes Wesen anfänglich sagt, nur ein Wort sein nach der Art des anfänglichen Sagens. Das aber ist der μῦθος.

Das denkende Sagen gibt sich im Zeitalter der Vollendung des griechischen Denkens, im Denken Platons, die Gestalt des »Gesprächs«. Es ist, als wollte vor dem Ende des griechischen Denkens noch einmal von diesem selbst durch seine eigene Art.

zu sagen, bezeugt werden, welchen Wesensrang das Wort dort hat, wo der Mensch unmittelbar in den Bezug zur ἀλήθεια kommt. Aus Platons Dialog »Phaidros«, dem Gespräch über »das Schöne« (Schlußstück) erfahren wir überdies, daß Platon ein sehr klares Wissen vom Vorrang des unmittelbar gesprochenen Wortes vor dem nur geschriebenen hatte. Doch wo wären Platons »Gespräche«, wenn nicht auch sie zum Geschriebenen geworden wären?

Dasjenige »Gespräch« Platons, das seinem Gehalt und seiner Reichweite nach das geräumigste ist, handelt von der πόλις. Die Römer sagen res publica, d. h. res populi, d. h. die das zurecht- und eingerichtete Volk angehende und von ihm betriebene eigenste Sache. Wir bezeichnen gewöhnlich den genannten »Dialog« Platons über die πόλις durch den Titel »Platons Staat«. Doch der Unterschied zwischen dem neuzeitlichen Staat, der römischen res publica und der griechischen πόλις ist gleichwesentlich wie derjenige zwischen dem neuzeitlichen Wesen der Wahrheit, der römischen rectitudo und der griechischen ἀλήθεια. Dieser Bezug gilt schon deshalb, weil das Wesen der griechischen πόλις im Wesen der ἀλήθεια gründet. Diesen Zusammenhang zwischen ἀλήθεια und πόλις müssen wir auch, ohne daß wir ihn eigens in den Blick fassen, aufgrund einer einfachen Überlegung vermuten. Wenn nämlich die ἀλήθεια als die Unverborgenheit alles Seiende in seiner Anwesenheit (und d. h. eben griechisch in seinem Sein) bestimmt, dann muß wohl auch die πόλις, und sie sogar vor allem, im Bereich dieser Bestimmung durch die ἀλήθεια stehen, wenn anders die πόλις dasjenige meint, worin das Menschentum der Griechen die Mitte seines Seins hat.

Was ist die πόλις? Das Wort gibt, wenn wir den alles erhellenden Wesensblick auf das griechisch erfahrene Wesen des Seins und der Wahrheit mitbringen, die gerade Weisung. Πόλις ist der πόλος, der Pol, der Ort, um den sich in eigentümlicher Weise alles dreht, was an Seiendem dem Griechentum erscheint. Der Pol ist der Ort, um den sich alles Seiende wen-

det, so zwar, daß im Bereich dieses Ortes sich zeigt, welche Wendung und Bewandtnis es mit dem Seienden hat.

Der Pol läßt als dieser Ort das Seiende in seinem Sein jeweils im Ganzen seiner Bewandtnis erscheinen. Der Pol macht nicht und schafft nicht das Seiende in seinem Sein, sondern als Pol ist er die Stätte der Unverborgenheit des Seienden im Ganzen. Die πόλις ist das Wesen des Ortes, wir sagen die Ortschaft für den geschichtlichen Aufenthalt des griechischen Menschentums. Weil die πόλις jeweilen das Ganze des Seienden so oder so in das Unverborgene seiner Bewandtnis kommen läßt, deshalb ist die πόλις wesenhaft auf das Sein des Seienden bezogen. Zwischen πόλις und »Sein« waltet ein anfänglicher Bezug.

Dasselbe Wort wie πόλις ist dem Stamm nach das altgriechische Wort für »sein« = πέλειν, »aufgehend ins Unverborgene ragen« (vgl. Sophokles, Antigone, πολλὰ τὰ δεινὰ... πέλει.).<sup>9</sup> Die πόλις ist weder die Stadt noch der Staat und vollends nicht die fatale Mischung dieser beiden in sich bereits ungemäßen Kennzeichnungen, also nicht der vielberufene »Stadtstaat«; sondern die Ortschaft des Ortes der Geschichte des Griechentums; nicht Stadt und nicht Staat, wohl aber die Stätte seines Wesens. In dieser Wesensstätte sammelt sich ursprünglich die Einheit alles dessen, was als das Unverborgene auf den Menschen zu west und so sich ihm zuweist als das, worauf er in seinem Sein angewiesen bleibt. Die πόλις ist die in sich gesammelte Stätte der Unverborgenheit des Seienden. Wenn nun aber, wie das Wort sagt, zur ἀλήθεια das streithafte Wesen gehört, und wenn das Streithafte auch im Gegensätzlichen der Verstellung und der Vergessung erscheint, dann muß in der πόλις als der Wesensstätte des Menschen alles äußerste Gegenwesen und darin alles Unwesen zum Unverborgenen und zum Seienden, d. h. das Unseiende in der Mannigfaltigkeit seines Gegenwesens, walten. Hier ist der anfängliche Grund für jene Erscheinung verborgen, die in ihrer vollen

<sup>9</sup> Antigone, Vers 332 f.

Tragweite und Mannigfaltigkeit zum ersten Mal Jacob Burckhardt dargestellt hat: es ist die Furchtbarkeit, das Grauenhafte, das Unheil, was zur griechischen πόλις gehört. Das ist der Aufstieg und Absturz des Menschen in seiner geschichtlichen Wesensstätte — ὑψίπολις — ἄπολις — hochüberragend die Stätte, verlustig der Stätte nennt Sophokles (*Antigone*) den Menschen. Nicht zufällig fällt dieses Wort über den Menschen in der griechischen Tragödie. Denn aus dem einzigen Grunde des streithaften Wesens der ἀλήθεια entspringt die Möglichkeit und Notwendigkeit der »Tragödie« selbst.

Es gibt nur die *griechische* Tragödie und keine andere außerdem. Nur das Wesen des griechisch erfahrenen Seins hat die Anfänglichkeit, daß »das Tragische« hier zur Notwendigkeit wird. Jacob Burckhardt führt in der Einleitung zu seinen Vorlesungen über die »griechische Kulturgeschichte« wesentlich einen Satz an, den er als Student bei seinem Lehrer auf dem Gebiet der klassischen Philologie in Berlin, bei Böckh, gehört hat, und der lautet: »Die Hellenen waren unglücklicher, als die meisten glauben.« Auf diese mehr ahnungshaft leitende Einsicht ist dann auch J. Burckhardts Darstellung des Griechentums gebaut, die er in seinen seit 1872 öfter wiederholten Basler Vorlesungen mitgeteilt hat. Nietzsche besaß die Nachschrift eines Hörers dieser Vorlesungen und hütete das Manuskript als seinen kostbarsten Schatz. Daß Nietzsche dann doch das Wesen des Griechentums und seiner πόλις römisch dachte, hat Jacob Burckhardt selbst mitbewirkt. Denn Burckhardt betrachtet das Griechentum im Hinblick auf die »griechische Kulturgeschichte«. Damit meint er »die Geschichte des griechischen Geistes« (Einleitung S. 3). Die Begriffe des »Geistes« und der »Kultur« sind, wie immer man sie auch umgrenzen mag, Vorstellungen des neuzeitlichen Denkens. J. Burckhardt hat diesen Vorstellungen aus dem Blick auf die von ihm entdeckte »italienische Renaissance« ein besonderes Gepräge gegeben. Auf diesem Wege fließen wesentlich römische und romanische und neuzeitliche Begriffe in das Geschichtsdenken

J. Burckhardts ein. Burckhardt denkt das Ganze der Geschichte nach den drei »Potenzen«: »Staat«, »Religion« und »Kultur«. Der Staat ist, neuzeitlich gesehen, Machtstaat. Burckhardt stimmt dem Satz von F. Chr. Schlosser zu, »daß die Macht an sich böse ist«. Dieser Satz wird seitdem häufig in verschiedenen Abwandlungen nachgesprochen. Man nennt die Macht »dämonisch« und besinnt sich weder auf das Wesen der Macht, noch sagt man, was hier »dämonisch« bedeuten soll. Die Kennzeichnung der Macht als »böse« und »dämonisch« ist eine metaphysische Beurteilung dessen, was in seinem metaphysischen Wesen unbestimmt bleibt. Die Erörterungen solcher Fragen gelangen nicht einmal in die Randbezirke des Wesens der πόλις. Dieser ist das Wesen der Macht fremd, so daß auch die Kennzeichnung der Macht als »böse« hier keinen Boden hat. Das im neuzeitlichen Staatsdenken gemeinte Wesen der Macht gründet auf der metaphysischen Voraussetzung, daß sich das Wesen der Wahrheit zur Gewißheit und d. h. zur Selbstgewißheit des sich auf sich selbst stellenden Menschenwesens gewandelt hat, und daß dieses auf der Subjektivität des Bewußtseins beruht. Kein moderner Begriff »des Politischen« reicht zu, um das Wesen der πόλις zu fassen.

b) Vorbereitung zum Notweg über die Bemerkungen zu Platons Gespräch über die λήθη und πόλις. Der Fug: Δίκη. Der todesträchtige Gang des Aufenthalts in der Polis und die Anwesenung des Seienden nach dem Tode. Christlicher Platonismus. Hinweis auf Hegel

Vielleicht aber fällt von der ἀλήθεια her ein gemäßes und darum erhellendes Licht auf das Wesen der πόλις, so daß wir erkennen, weshalb in die πόλις als die Wesensstätte des geschichtlichen Menschen notwendig das Walten des Unwesens und damit des Unheils gehört. Dies gehört zur πόλις, weil alle Unverborgenheit des Seienden mit der Verbergung und danach auch mit der Verstellung und Entstellung im Streit steht.

Wenn nun aber das Wesen der Unverborgenheit und der Verbergung die Wesensstätte des geschichtlichen Menschen durchwaltet, dann muß auch in einem griechischen Gespräch über die πόλις, gesetzt, daß es ein denkendes Gespräch ist, vom Wesen der ἀλήθεια gehandelt werden. Platon sagt, und zwar in der Weise eines μῦθος, im Beginn des VII. Buches des Gespräches über die πόλις von der ἀλήθεια. Dieser »Mythos« ist bekannt unter dem Namen des platonischen »Höhlengleichnisses«. Man hat diesem »Gleichnis« vielerlei Bedeutungen unterlegt, nur nie die einfache und nächstliegende. In diesem »Gleichnis« ist, wie auch der Name sagt, die Rede von einer Höhle, von der Verhehlung, Verbergung, und von der Unverborgenheit. Dieses selbe Gespräch Platons über die πόλις, das einen μῦθος über die ἀλήθεια enthält, schließt im Ganzen am Ende des zehnten Buches ab mit einem anderen μῦθος. Dieser μῦθος gipfelt in der Sage von der λήθη (Platon, Politeia, X, 614 b2 – 621 b7).

Der Mythos von der λήθη, in dem das Gespräch über die πόλις seinen Abschluß findet, ist so weit gespannt und reich, daß er schon deshalb hier nicht dargestellt werden kann. Ohne dies bleibt jede nur berichtende Darstellung statt der schrittweisen Auslegung ein Übel. Um eine solche Auslegung durchführen zu können, fehlt uns vorerst das Wesentliche: die Erfahrung des Grundzugs des Mythos überhaupt und seines Bezugs zur Metaphysik Platons. Die Deutung der einzelnen Züge des hier genannten μῦθος kommt erst von da aus in Gang. Wir gehen notgedrungen hier einen Notweg. Wir pflücken die Hauptzüge in grober Zeichnung heraus, dies jedoch in der Absicht, den Grundzug des Ganzen wenigstens nach einer Hinsicht in den Blick zu bringen. Das ist gleichbedeutend mit der Frage, wie die λήθη im Ganzen dieses Mythos steht, d. h. inwiefern dieses Ganze die Nennung der λήθη herbeiführen muß. Das Ganze dieses Mythos ist überbaut und unterlegt durch das Ganze des Gesprächs über die πόλις. In der πόλις als der Wesensstätte des geschichtlichen

Menschen, die das Seiende im Ganzen entbirgt und verbirgt, umwest den Menschen alles das, was ihm, nach dem strengen Sinn des Wortes, zu-gefügt, aber damit auch entzogen ist. »Zu-gefügt« verstehen wir hier nicht in dem äußerlichen Sinne von »hinzu-gefügt« und »angetan«, sondern in der Bedeutung von: zugewiesen als das, was dem Menschenwesen zuwest, so daß es in dieses ihm Zu-wesende eingelassen und eingefügt ist, weshalb der Mensch darein sich fügen muß, damit sein Wesen in den Fugen ist. Das dem Menschen also Zu-gefügte, Sich-zu-fügende und ihn Fügende nennen wir mit einem Wort den *Fug*, griechisch: δίκη.

In den bereits übersetzten Versen aus dem ersten Bruchstück des Lehrgedichtes des Parmenides ist uns die δίκη zusammen mit θέμις begegnet. Wenn wir dort dieses Wort δίκη, worin für die Griechen zugleich anklingt das δείκνυμι, zeigen, weisen, und das δικεῖν, werfen, durch »Fug« übersetzen, dann fällt uns das bekannte Gegenwort »Un-fug« ein. Aber der hier gemeinte »Fug« ist nun nicht bloß das Gegenwesen zu irgendeinem von uns vorgestellten »Un-fug«. Im Fug denken wir dasweisende, zeigende, zuweisende und zugleich einweisende »werfende« Fügen. Worein der Mensch sich zu fügen hat, eben daraus kann er zugleich in das Ungefüge abirren, zumal dann, wenn die Zuweisung sich verbirgt und weg-fällt, welcher entziehende Wegfall den Menschen aus der πόλις weg und heraus reißt, so daß er ἄπολις wird. Das Aufgehen des Menschenwesens in den Fug und sein Innestehen im Fug, δίκη, ist die Fügsamkeit, δικαιοσύνη. Die Fügsamkeit wird hier begriffen als die Unverhohlenheit für den Fug, die sich kein Hehl aus ihm macht. Das Gespräch über die πόλις muß daher von dieser Wesensstätte handeln nach der Hinsicht auf das, was in ihr statthat, wie der Mensch in ihr steht. Das Leitthema der »Politeia« ist die δικαιοσύνη. Gemäß der Fügsamkeit in den Fug und ungemäß zu ihm kann der Mensch δίκαιος, der Fügsame, sein oder ἄδικος, der Ungefüge. Bei der Besinnung auf die πόλις erhebt sich zuletzt die Frage nach dem, was für das Innestehen

in der Wesensstätte dem Fügsamen und dem Ungefügen jeweils zugefügt ist, und d. h. um ihn herum gleichsam bleibt als das, was das Menschenwesen fügt.

Nun ist das Innestehen in der πόλις ein Aufenthalt hier auf der Erde, ἐνθάδε; dieser Aufenthalt in der πόλις ist jedoch jeweils eine περίοδος θανατοφόρος (vgl. X, 617 d 7), ein ausblickhafter Weg und Gang, der den Umkreis des zugewiesenen Zeitraumes des Aufenthaltes auf der Erde durch- und abschreitet. Dieser durchschreitende Gang ist θανατοφόρος, er trägt den Tod bei sich und führt deshalb auf den Tod zu. Dieser todesträchtige Gang des Menschen durch die Wesensstätte der Geschichte erschöpft jedoch nicht den Gang und die Fahrt und d. h. überhaupt das Sein des Menschen. Nach Platons Lehre ist der Durchgang des Menschen durch einen βίος, »Lebenslauf«, nicht der einzige, sondern der Mensch kehrt nach einem gewissen Zeitraum in einer neuen Gestalt wieder, um den Lauf neu zu beginnen. Die Religionshistorie nennt das die Lehre von der »Seelenwanderung«. Aber wir tun auch hier gut, im Umkreis des griechischen Denkens zu bleiben. Da ergibt sich zunächst, daß mit der jeweiligen Vollendung des todesträchtigen Ganges das Sein des Menschen nicht zu Ende ist. Das bedeutet, daß dem Wesen des Menschen entsprechend in irgendeiner Weise, auch nach dem jeweiligen Tode, Seiendes um ihn her anwest und bleibt. Deshalb gelangt die Besinnung auf die πόλις zuletzt zu der Frage (X, 614a 6):

ἃ τελευτήσαντα ἐκάτερον περιμένει: .

Was bleibt und umgibt jeweils jeden (den Fügsamen sowohl als den Ungefügen), nachdem er (den todesträchtigen Durchgang) beendet hat? Was umgibt den Menschen, wenn er aus dem Hier der πόλις weg ist und sich aufhält »dort«, ἐκεῖ? Was umgibt den Menschen, wo ist er, bevor er wieder einen neuen Weg beginnt?

Nach den uns geläufigen, und d. h. im weitesten Sinne »christlichen«, Vorstellungen wird damit die Frage nach dem

»Jenseits« gestellt. Das Christentum hat frühzeitig, auf dem Weg über die jüdisch-hellenistischen Lehren, sich in seiner Weise der platonischen Philosophie bemächtigt, und so dafür gesorgt, daß seitdem bis zur Stunde die platonische Philosophie, die dann auch zugleich als der Höhepunkt der griechischen Philosophie ausgegeben wird, im Lichte des christlichen Glaubens erscheint. Auch das Denken vor Platon und Sokrates wird von Platon aus begriffen, was in der geläufigen Bezeichnung dieses Denkens an den Tag kommt: es ist die »vorplatonische« Philosophie; ihre Bruchstücke heißen die »Fragmente der Vor-sokratiker«. Die griechische Philosophie erscheint nicht allein in der christlich theologischen Deutung, sondern auch innerhalb der Philosophie als die Vorstufe des christlich-abendländischen Denkens. Denn die erste metaphysische geschichtliche Besinnung auf das Ganze des abendländischen Denkens, Hegels Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, fassen die griechische Philosophie als die Stufe des unmittelbaren, noch nicht vermittelten und noch nicht zu sich selbst gekommenen Denkens. Erst dieses, das seiner selbst gewisse, das im neuzeitlichen Sinne allererst »wahre« Denken ist auch das wirkliche Denken. Das Christentum ist dafür die Stufe der Vermittelung. Selbst dort, wo dann in der Nachfolge Hegels die historische Forschung des 19. Jahrhunderts alle Grundbegriffe Hegels festhält, aber zugleich in einer merkwürdigen Selbsttäuschung seine »Metaphysik« ablehnt und zu »Schopenhauer« und zu »Goethe« flüchtet, stellt man sich die griechische Philosophie überhaupt und die Philosophie Platons im besonderen nach dem Horizont eines christlichen Platonismus vor. Das gilt auch von Nietzsche, dessen vielgerühmte Deutung der »vorplatonischen« Philosophen platonistisch, d. h. schopenhauerisch, ist und schlechthin ungr Griechisch. Aber was liegt näher als die Meinung, diejenigen Deutungen der Philosophie Platons seien die angemessensten, die sich ihr mit Hilfe eines »Platonismus« nähern? Doch dieses Verfahren gleicht dem, das frische Blatt vom Baum aus dem abgefallenen

Laub am Boden »erklären« zu wollen. Eine griechische Auslegung des Denkens Platons ist das Schwerste —, nicht weil dieses Denken in sich besondere Dunkelheiten und Abgründe hat, sondern weil die Folgezeit und noch wir Heutigen geneigt sind, unmittelbar das Eigene, Spätere in dieser Philosophie wieder zu finden. Im Zusammenhang dieser Vorlesung müssen wir darauf verzichten, die Grundvoraussetzungen einer griechischen Auslegung des platonischen Denkens auch nur zu nennen. Die folgenden Bemerkungen über Platons μῦθος von der λήθη sind daher nach dieser Hinsicht ein Notbehelf.

### *Wiederholung*

1) Politeia: Der τόπος des Wesens der πόλις.

Das wesenhaft Unpolitische der Politeia der Polis.

Der Pol des πέλειν. Die Unmöglichkeit der Deutung der Polis aus dem »Staat«, der δίκη und iustitia. Tod: Übergang vom »hier« zum »dort«. Platonismus

Wir bedenken das *Gegenwesen* zur ἀλήθεια, zur Wahrheit im Sinne der Unverborgenheit. Das *anfängliche* Gegenwesen zur ἀ-λήθεια ist die λήθη, d. h. die als Vergessung sich entziehende zeichenlose Verbergung. Das *letzte Wort* des Griechentums, das die λήθη in ihrem Wesen nennt, ist derjenige μῦθος, mit dem Platons Gespräch über das Wesen der πόλις schließt..

Ein denkendes Gespräch spricht stets vom Sein des Seienden. Ein Gespräch Platons über die πόλις kann also nicht die Unterhaltung über eine dort und hier bestehende vereinzelte πόλις sein. Der Denker denkt das, was die πόλις als solche ist; er sagt das, als was und wie die πόλις west. Dieses Wesende, was die πόλις selbst im Ganzen ihrer eigenen Wesensbezüge, d. h. eigentlich ist, heißt πολιτεία. Das denkerische Gespräch über die πόλις ist im vorhinein und nur das Gespräch über die πολιτεία. Das sagt der Titel. Aber er ist dennoch nicht eindeutig. Gleich-

wie nämlich das griechische Wort οὐσία in der Alltagssprache gebraucht wird und da soviel wie »Vermögen«, »Besitz«, »Hab und Gut«, »Anwesen« bedeutet, wie aber zugleich das Alltagswort οὐσία zu einem Wort des denkenden Sagens erhoben wird und dann die Anwesenheit jedes Anwesenden meint, so besagt πολιτεία einmal in der Alltagssprache das je zu einer πόλις gehörige, von ihr aus bestimmte »Leben«, das Treiben in ihr und entsprechend die der πόλις jeweils eigene Fassung, aus der sich dann so etwas wie eine »Verfassung« erkennen läßt, worunter nicht eine Abfolge aufgeschriebener Sätze und Regeln zu verstehen ist, obzwar zur »Verfassung« das Wort so ursprünglich gehört, daß es nicht nur die nachträgliche »Formel« und »Formulierung« darstellt. Wenn aber Platon diesen Namen πολιτεία als Titel eines denkerischen Gesprächs über die πόλις wählt, dann sagt dieses, daß hier vom Wesensbau der πολιτεία als solcher und damit vom Wesen der πόλις im Ganzen gehandelt werden soll.

Man hat herausgefunden, daß diese πολιτεία des Platon »eigentlich« nirgendwo wirklich sei und daher eine »Utopie« genannt werden müsse, »etwas, was keinen Ort hat«. Diese Entdeckung ist »richtig«, nur versteht sie nicht, was sie aufgedeckt hat. In Wahrheit ist es die Einsicht, daß »eigentlich« das Sein des Seienden nirgendwo innerhalb des Seienden, gleichsam als eines seiner Stücke vorhanden ist. Demnach müßte das Sein auch eine »Utopie« sein. In Wahrheit aber ist das Sein gerade und es allein *der* τόπος für alles Seiende, und Platons *Politeia* ist keine »Utopie«, sondern genau das Gegenteil, nämlich der metaphysisch bestimmte τόπος *des Wesens der* πόλις. Platons *Politeia* ist eine Erinnerung ins Wesenhafte, aber nicht eine Planung ins Faktische.

Die πόλις ist die Wesensstätte des geschichtlichen Menschen, das Wo, wohin der Mensch als ζῶον λόγον ἔχον gehört, das Wo, von woher allein ihm zugefügt wird der Fug, in den er gefügt ist. Weil die πόλις das Wo ist, als welches und worin der Fug sich entbirgt und verbirgt, weil die πόλις die Weise ist, wie die

Entbergung und Verbergung des Fugs statt-hat, so daß in diesem Statt-haben der geschichtliche Mensch zu seinem Wesen und Unwesen zumal kommt, deshalb nennen wir die πόλις, worin das Sein des Menschen in seinem Bezug zum Seienden im Ganzen sich gesammelt hat, die Wesensstätte des geschichtlichen Menschen. Jedes πολιτικόν, alles »Politische« ist stets und erst die Wesensfolge der πόλις, und d. h. der πολιτεία. Das Wesen der πόλις, und d. h. die πολιτεία, ist nicht selbst »politisch« bestimmt oder auch nur so bestimmbar. Die πόλις ist genausowenig etwas »Politisches«, wie der Raum selbst etwas Räumliches ist. Die πόλις selbst jedoch ist nur der Pol des πέλειν, die Weise, wie das Sein des Seienden in seinem Entbergen und Verbergen sich ein Wo verfügt, in dem die Geschichte eines Menschentums gesammelt bleibt. Weil die Griechen das schlechthin unpolitische Volk sind, das sie im Wesen sind, weil ihr Menschentum anfänglich und ausschließlich vom Sein selbst her, d. h. aus der ἀλήθεια bestimmt ist, deshalb konnten die Griechen allein und mußten gerade sie zur Gründung der πόλις kommen, zu Stätten, in denen die Sammlung und Verwahrung der ἀλήθεια statt-hat.

Das gedankenlose Treiben der »historischen« »Forschung«, wesensverschiedene Zeitalter und Menschentümer der abendländischen Geschichte, Griechisches, Römisches, Mittelalterliches, Neuzeitliches, Modernes in einem einzigen historischen Brei zusammenzurühren, dieses Treiben erreicht genau das Gegenteil dessen, was es angeblich soll. Es will die geschichtliche Besinnung auf unsere eigene geschichtliche Bestimmung. Aber Besinnung kommt nie aus der Gedankenlosigkeit. Die Geschichte erschließt sich nie der historischen Forschung, weil diese jedesmal schon eine Meinung über die Geschichte, und zwar eine unbedachte, eine sogenannte selbstverständliche, mitbringt und durch die Forschung bestätigen möchte und so das unbedachte Selbstverständliche nur verfestigt.

Gleich unmöglich wie die Deutung der πόλις aus dem neuzeitlichen Staat oder aus der römischen res publica ist die Deu-

tung der δίκη aus der neuzeitlichen Gerechtigkeit und der römischen iustitia. Die δίκη als der Fug, der das Menschentum in die Verhältnisse seines Verhaltens weisend fügt, hat ihr Wesen aus dem Bezug zur ἀλήθεια, nicht aber bestimmt sich etwa die δίκη aus dem Bezug zur πόλις und durch diese.

Jede jeweilige πόλις ist geschichtlich auf der Erde ἐνθάδε — hier. Der »Lebenslauf« des Menschen durchläuft einen örtlich und zeitlich begrenzten Umkreis und ist ein Weg innerhalb dieses Kreises, eine περίοδος, und zwar θανατοφόρος, todesträchtig, den Tod bei sich tragend und deshalb zum Tod führend. Der Tod vollendet den jeweiligen Lauf, aber er beendet nicht das Sein des Menschenwesens. Mit dem Tod begibt sich ein Übergang vom hier, ἐνθάδε, zum ἐκεῖ, zum dort. Dieser Übergang ist der Beginn einer Fahrt, die selbst wieder sich vollendet in einem Übergang zu einer neuen περίοδος θανατοφόρος. Die Frage ist daher zu fragen: was das Menschenwesen umgebe und was das Bleibende für es sei, nachdem es jeweils den todesträchtigen Lauf hier auf der Erde vollendet hat.

Christlich gedacht, ist hier die Frage nach dem »Jenseits« gestellt. Die Gefahr einer bewußten oder auch unbewußten christlichen Auslegung des Denkens Platons legt sich aus mannigfachen Gründen nahe. Frühzeitig ist Platons Denken durch Philo in die hellenistische, durch Augustinus vor allem in die neuplatonische christliche Auslegung und Ausdeutung eingegangen und seitdem in den verschiedensten Abwandlungen darin verblieben. Selbst dort, wo man sich von christlichen Vorstellungen frei glaubt und Platon aus dem Humanismus und Klassizismus — also angeblich »heidnisch« — versteht, denkt man christlich, sofern ja »das Heidnische« ohnehin je nur das Gegenchristliche ist. Nur vom Christentum aus geschätzt, sind die Griechen »Heiden«. Aber sogar dort, wo man überhaupt außerhalb der Unterscheidung von christlich und heidnisch bleibt, denkt man Platons Philosophie stets platonisch im Sinne eines Platonismus. Was wollen wir aber gegen dieses Verfahren, Platon »platonisch« zu denken, einwenden? Ist es

nicht das allein gemäße und jedenfalls weit »richtiger«, als wenn Platons Philosophie mit Hilfe der Philosophie Kants oder Hegels gedeutet wird? Aber Platon mit Hilfe irgendeiner Art von Platonismus deuten zu wollen, ist der eigentliche Verderb. Denn dieses Verfahren gleicht dem, das versucht, das frische Blatt am Baum aus dem abgefallenen Laub am Boden zu »erklären«.

c) Die Frage nach dem »hier« und »dort«.

Politeia, X, 614 b 2, und die Fragwürdigkeit des Hinweises auf den Mythos

Platon unterscheidet das ἐνθάδε und das ἐκεῖ: wir sagen vorsichtiger: das Hiesige und das Dortige. Wir tun gut daran, »Himmel«, »Hölle«, »Vorhölle« und »Fegfeuer« beiseite zu lassen. Aber das genügt keineswegs, nämlich deshalb nicht, weil das »Dortige« der Griechen sowohl der »inhaltlichen« Gestaltung nach anders aussieht als auch überhaupt in anderer Weise »ist«: nämlich in der Weise des von den Griechen erfahrenen Seins. Solange wir nicht dieses wesensgemäß nachdenken, bleibt uns auch das ἐκεῖ, das »Dortige« der Griechen, verschlossen. Wir stehen hilflos vor der sogenannten Unterwelt, vor dem »Hades« und den »dort« wesenden »Schatten«. Man macht sich irgendeine »Gespensterpsychologie« zurecht und fragt nicht zuerst die einfache Frage: warum denn dort Schatten? Hängt das Schattenhafte des Seins im Hades mit dem Wesen des griechisch erfahrenen Seienden und seiner Unverborgenheit zusammen? Gesetzt also, wir bleiben nicht am einzelnen haften und fragen nicht als Religionshistoriker, welche anderen Gestalten im griechischen »Jenseits« an Stelle der »Engel« und »Teufel« hausen, gesetzt, wir sind bereit, zu erkennen, daß im griechisch erfahrenen Jenseits nicht nur das Seiende anders ist, sondern zuvor das Sein, gesetzt, wir ahnen etwas davon, daß schon die griechische Unterscheidung zwischen dem Hiesigen und dem Dortigen sich innerhalb einer

anderen Seinserfahrung hält, dann können wir gleichwohl der aufdringlichsten Frage nicht entgehen, die also lauten muß: Woher kann denn ein Denker von der Art Platons überhaupt etwas über das »Dortige« wissen?

Diese unsere anscheinend so kluge Frage kommt nun allerdings zu spät. Denn Platon antwortet auf die Frage, was diejenigen, die den todesträchtigen Durchgang durch das Hiesige vollendet haben, im Dortigen als das Bleibende umgebe, mit dem μῦθος. Platon läßt am Schluß des Gesprächs über die πολιτεία den Sokrates eine Sage sagen. Man hat oft schon daran gerätselt, weshalb überhaupt in den platonischen Gesprächen zuweilen »Mythen« auftauchen. Der Grund dafür liegt darin, daß Platons Denken sich anschickt, das anfängliche Denken aufzugeben zugunsten der später so genannten »Metaphysik«; daß aber eben dieses beginnende metaphysische Denken gleichwohl die Erinnerung in das anfängliche Denken behalten muß. Daher die Sage.

Im Gespräch mit Glaukon sagt Sokrates den Schluß-Mythos. Sokrates beginnt das Gespräch mit den Worten (Politeia, X, 614 b 2): Ἀλλ' οὐ μέντοι σοι, ἦν δ' ἐγώ, Ἀλκίνου γε ἀπόλογον ἐρῶ, ἀλλ' ἀλκίμου μὲν ἀνδρός, Ἡρὸς τοῦ Ἀρμενίου, τὸ γένος Παμφύλου. »Aber nicht indessen . . . werde ich dir sagen eine für den (gemeint ist der Phäakenkönig) Alkinoos zur Unterhaltung ausgewählte »Geschichte«, sondern einen ἀπόλογον, eine Abrede (Verteidigung) eines wackeren Mannes, des »Er«, des Armenios' Sohn, eines Pamphyliers von Geschlecht.«

Das Wortspiel zwischen οὐ Ἀλκίνου γε ἀπόλογον und ἀλλ' ἀλκίμου μὲν ἀνδρός ist in der Übersetzung nicht wiederzugeben. Das Wortspiel, das den μῦθος einleitet, hat nichts Spielerisches; es soll das Wesen des hier zu sagenden λόγος, d. h. eben des μῦθος, anzeigen. Dieser λόγος heißt ἀπόλογος. Ἀπόλογος ist hier in einem wesentlich zweideutigen Sinne gebraucht, und zwar in einer jedesmal verschiedenen sprachlichen Konstruktion. Ἀλκίνου ἀπόλογον und ἀλκίμου ἀνδρός ἀπόλογον, ein ἀπόλογος »für« den Alkinoos und ein ἀπόλογος, den ein wackerer Mann

sagt. Ἀπόλογος heißt im ersten Fall gemäß der Grundbedeutung von ἀπολέγειν »auslesen«, auswählen — ein für den Alkinoos zu dessen Vergnügen ausgesuchtes Stück. Dasselbe Wort ἀπόλογος heißt im zweiten und eigentlich gemeinten Fall die »Abrede«, durch die der wackere Mann das, was er sagt, von allem sonst Gesagten abscheidet und so in seiner eigenen Wahrheit bewahrt. Das folgende Wort gibt das, was es sagt, nicht preis, verschleudert nichts in die Ungebundenheit der bloßen Unterhaltung und des unverbindlichen Geredes. Das folgende Wort ist ein behütendes Wort, das der Zudringlichkeit des geläufigen Erklärens widersteht und streng genommen nur in seiner eigenen Wesensgestalt gesagt und gehört werden darf. Damit ist auch schon entschieden, daß unser »Hinweis« auf den μῦθος als bloßer Hinweis aus mancherlei Gründen fragwürdig bleibt. Von dem »Er«, dem Sohn des Armenios, wird gesagt: ὅς ποτε ἐν πολέμῳ τελευτήσας — der hatte ehemals im Gefecht sein Leben vollendet. Als sie zehn Tage nachher die bereits verwesenden Toten auflasen, wurde er als unversehrt aufgehoben und nach Hause geschafft, wo er am zwölften Tage bestattet werden sollte. Auf dem Scheiterhaufen liegend, kam er wieder zum Leben herauf, und als heraufgekommener berichtete er, was er »dort« (im Dortigen) gesehen. Er sagte aber (614 b 9 — c 1),

ἐπειδὴ οὗ ἐκβῆναι, τὴν ψυχὴν πορεύεσθαι μετὰ πολλῶν, καὶ ἀφικνεῖσθαι σφᾶς εἰς τόπον τινὰ δαιμόνιον,

seine »Seele« sei, nachdem sie aus dem Hiesigen herausgestiegen, mit vielen (anderen) auf die Fahrt gegangen, und sie seien alsdann angelangt bei einem irgendwie — sagen wir — »dämonischen« Ort; da seien nämlich sowohl erdwärts zwei nebeneinandergrenzende Schlünde (χάσματα — χάος, Gähnungen) als auch wiederum himmelwärts nach oben zwei andere (je beide Gähnungen) einander gegenüber. Διωασταί, Weisende in die Fügsamkeit, aber saßen zwischen diesen erdwärts und himmelwärts gähnenden Schlünden. Ihm, dem wackeren Krie-

ger, gaben die Weisenden auf, ἄγγελον ἀνθρώποις γενέσθαι τῶν ἐκεῖ (614 d 2) — ein Bote zu werden den Menschen über »das Dortige«. Deshalb ist für ihn nötig ἀκούειν τε καὶ θεᾶσθαι πάντα τὰ ἐν τῷ τόπῳ (614 d 3) — zu hören sowohl als auch in den Blick zu nehmen alles, was an dem Ort ist, welcher Ort δαιμόνιος genannt wird.

d) Ψυχή: der Grund des Bezugs zum Seienden.

Das Wissen der Denker um die Daimonia.

Hinweis auf Aristoteles und Hegel. Δαιμόνιον:

die Hereinwesung des Un-geheuren in das Geheure.

Die δαίμονες, die in das Geheure herein Winkenden  
und Zeigenden

Hier bedarf es der Erläuterung, was ψυχή bedeutet und was δαιμόνιον heißt. ψυχή, »die Seele« — das ist so richtig übersetzt, wie wenn wir ἀλήθεια mit »Wahrheit« und ψεῦδος durch »Falschheit« übersetzen. Das Wort ψυχή läßt sich nicht übersetzen. Auch wenn wir erläuternd sagen, gemeint sei das Wesen des Lebendigen, erhebt sich sogleich die Frage, wie das Wesen des »Lebens« im griechischen Sinne zu denken sei. Ψυχή meint den Grund und die Weise des Bezugs zum Seienden. Der Bezug des Lebenden zum Seienden und damit auch der Bezug zu ihm selbst kann bestehen: dann muß das Lebende das Wort haben — λόγον ἔχον —, weil nur im Wort das Sein sich enthüllt. Der Bezug des Lebenden zum Seienden kann auch nicht bestehen: das ζῶον, das Lebende, lebt gleichwohl, aber es ist dann ζῶον ἄλογον, ein Lebendes ohne das Wort, z. B. ein Tier oder eine Pflanze. Die Weise, wie ein Lebendes zum Seienden und damit auch zu sich selbst gestellt ist, das so verstandene Gestelltsein in das Unverborgene, der Seinsstand eines Lebenden, ist das Wesen der »Seele«; sie ist an einen τόπος τις δαιμόνιος gelangt.

Wenn wir δαιμόνιος durch »dämonisch« wiedergeben, bleiben wir zwar am Wort und übersetzen dem Anschein nach überhaupt nicht. In Wahrheit »übersetzen« wir gerade, indem wir das griechische δαιμόνιον »übersetzen« in eine unbestimmte und

halbbestimmte Vorstellung des »Dämonischen«. »Dämonen« sind uns die »bösen Geister« — christlich gedacht, »der Teufel« und seine Genossen. »Dämonie« gilt dann als »Teufelei«; wobei man entweder noch christlich an den Teufel glaubt und das bekennt, oder aber »das Teuflische« in verwaschenem Sinn einer aufgeklärten Sittlichkeit als »das Böse« versteht, das gegen die Grundsätze eines guten Bürgers verstößt. Mit dieser Fassung des »Dämonischen« werden wir das Wesen und die Wesensweite des griechischen δαιμόνιον nie treffen. Sobald wir aber den Versuch machen, uns dem griechisch erfahrenen Wesensbereich des »Dämonischen« zu nähern, müssen wir eine Besinnung vollziehen, die uns, lehrhaft gerechnet, erneut vom sogenannten Thema der Vorlesung abzieht.

Platons Schüler Aristoteles erwähnt einmal Eth. Nic., Z 7, 1141 b 7 ff. die Grundauffassung, die stets innerhalb des Griechentums die Ansicht über das Wesen der Denker bestimmt: καὶ περιττὰ μὲν καὶ θαυμαστὰ καὶ χελεπὰ καὶ δαιμόνια εἶδέναι αὐτοὺς φάσιν, ἄχρηστα δ', ὅτι οὐ τὰ ἀνθρώπινα ἀγαθὰ ζητοῦσιν. »Man sagt, sie (die Denker) wissen zwar Überschwengliches und also Erstaunliches und somit Schwieriges und deshalb überhaupt »Dämonisches«, aber dies sei auch das Unbrauchbare, weil sie nicht das suchen, was so geradehin nach der Menschen Meinung für den Menschen das Taugliche ist.«

Schon das Griechentum, dem Wesen und Name der »Philosophie« und der Philosophen zu danken sind, wußte recht wohl, daß die Denker nicht »lebensnah« sind. Nur haben die Griechen aus dieser fehlenden »Lebensnähe« gefolgert, daß die Denker gerade deshalb für die wesenhafte Not der Menschen die nötigsten seien. Die Deutschen müßten nicht das Volk der Denker sein, wenn nicht auch ihre Denker noch das Selbe gewußt hätten: Hegel sagt in der Vorrede zur ersten Ausgabe seiner »Logik« im Jahre 1812: »... ein gebildetes Volk ohne *Metaphysik*« das ist wie ein »sonst mannigfaltig ausgeschmückter Tempel ohne Allerheiligstes.«<sup>10</sup>

<sup>10</sup> Hegel, WW (Verein von Freunden), Bd. 3, S. 4.

Der angeführte Satz des Aristoteles sagt, die Denker wissen δαιμόνια, »das Dämonische«. Wie sollten nun aber »die Philosophen«, diese harmlosen Sonderlinge, die sich mit »abstrakten« Sachen abgeben, »das Dämonische« wissen? Δαιμόνια ist hier gesagt als das alles befassende Wort für das, was aus dem Gesichtskreis des gewöhnlich dahintreibenden Menschen »überschwenglich«, »erstaunlich«, zugleich aber auch »schwierig« ist. Ohne Schwierigkeit im Ganzen bleibt dagegen für den Menschen stets das Jeweilige, was er betreibt und verfolgt, weil er hier von einem Seienden zum nächsten immer wieder einen Ausweg und eine Erklärung findet. Die Vielen und Allzuvielen verfolgen nur das jeweilige Seiende; das ist ihnen das Wirkliche, wenn nicht gar »die Wirklichkeit«. Indem sie aber die »Wirklichkeit« nennen, bezeugt sie, die Menge, daß sie außer dem jeweiligen Wirklichen etwas im Auge hat, was sie freilich nicht erblickt. Das Wesen der πολλοί, der Vielen, besteht nicht in ihrer Anzahl und Masse, sondern in der Weise, wie sich »die Vielen« zum Seienden verhalten. Sie können dieses nirgends und nie betreiben, ohne das Sein im Auge zu haben. »Die Vielen« sehen so das Sein und sehen es doch nicht. Weil sie aber das Sein doch stets im Auge, obzwar nicht im Blick haben, sondern nur das Seiende betreiben und berechnen und einrichten, finden sie sich im Seienden überall zurecht und sind hier »zu Haus« und »da-heim«. In den Grenzen des Seienden, Wirklichen, der vielberufenen »Tatsachen« bleibt alles im Geheuren.

Wo dagegen das Sein in den Blick kommt, da meldet sich das Nicht-Geheure, das »über« das Geheure wegschwingende Überschwängliche, das durch die Erklärungen aus dem Seienden nicht Erklärbare: das Un-geheure, wörtlich verstanden und nicht in dem sonst geläufigen Sinne, wonach es eher das Riesige und Noch-nie-Dagewesene meint. Denn das recht verstandene Un-geheure ist weder riesig noch winzig, weil mit dem Maß der sogenannten »Ausmaße« überhaupt nicht zu messen. Das Un-geheure ist auch nicht das Noch-nie-Dagewe-

sene, sondern das immer schon und im voraus vor allen »Un-geheuerlichkeiten« Wesende. Das Un-geheure als das in alles Geheure, d. h. das Seiende, hereinscheinende Sein, das in seinem Scheinen oft nur wie ein lautlos ziehender Wolkenschatten das Seiende streift, hat nichts Monströses und Lärmendes. Das Un-geheure ist das Einfache, Unscheinbare, für die Greifzange des Willens Ungreifbare, allen Künsten der Rechnung Sichentziehende, weil alles Planen Überholende.<sup>11</sup> Das in allem aufgehenden Seienden wesende Aufgehen und Sichverbergen, das Sein selbst, ist für das tägliche Betreiben des Seienden deshalb auch dasjenige, worüber das gewöhnliche Erfahren, wenn es das Sein, das es stets im Auge hat, irgendwie eigens erblickt, staunen muß. Das Erstaunliche ist für die Griechen das Einfache, Unscheinbare, das Sein selbst. Dieses Erstaunliche, im Staunen Sichzeigende ist das Un-geheure, was zum Geheuren so unmittelbar gehört, daß es nie aus dem Geheuren erklärt werden kann.

Vielleicht dürfen wir nach dieser Erläuterung τὸ δαίμόνιον, »das Dämonische«, übersetzen durch »das Un-geheure«. Wir dürfen es, wenn wir das Un-geheure, das Nicht-Geheure und aus dem Geheuren nicht Erklärbare als die Wesensfolge des δαίμόνιον denken, also festhalten, daß das δαίμόνιον nicht das Dämonische ist, weil es das Ungeheure ist, sondern daß es das Un-geheure ist, weil es das Wesen des δαίμόνιον hat. Dieses ist nicht wesensidentisch mit dem Ungeheuren in dem umgrenzten Sinne, und vollends ist das Un-geheure nicht der Wesensgrund des δαίμόνιον. Was ist also das δαίμόνιον selbst?

Das δαίμόνιον können wir das Un-geheure nennen, weil es und sofern es überall das jeweilig Geheure umgibt und überall in alles Geheure sich dargibt, ohne doch das Geheure zu sein. Das so verstandene Un-geheure ist im Verhältnis zum Geheu-

<sup>11</sup> Vgl. Grundbegriffe, Freiburger Vorlesung Sommersemester 1941. Gesamtausgabe Bd. 51, herausgegeben von Petra Jaeger, Frankfurt am Main 1981.

ren nicht die Ausnahme, sondern das »Natürlichste« im Sinne der griechisch gedachten »Natur«, d. h. der φύσις. Das Ungeheure ist das, woraus alles Geheure aufgeht, worinnen alles Geheure, ohne es meist je zu ahnen, selbst hängt, wohin jedes Geheure zurückfällt. Τὸ δαίμονιον ist das Wesen und der Wesensgrund des Un-geheuren. Es ist das, was sich in das Geheure dargibt und in es hereinwest. Sich dargeben im Sinne des Weisenden und Zeigenden heißt griechisch δαίω — (δαίοντες — δαίμονες).

Das sind nicht »Dämonen« als herumflatternde böse Geister, sondern die im voraus das Geheure bestimmenden, aber dem Geheuren selbst nie entstammenden, in das Geheure herein Winkenden und Zeigenden. Τὸ δαίμονιον: dasweisend im Geheuren sich Zeigende und in gewisser Weise deshalb auch wie das Geheure überall Wesende, das gleichwohl niemals bloß Geheures ist. Den Späteren und uns, denen die anfängliche Seins-erfahrung des Griechentums versagt bleibt, muß das Ungeheure sogleich die im Grunde erklärbare Ausnahme zum Geheuren sein; wir setzen das Ungeheure neben das Geheure, nur freilich als das Nichtgewöhnliche. Wir finden schwer zu der griechischen Grunderfahrung hin, daß gerade das Geheure selbst, und sogar nur es insofern es ist, das Ungeheure ist, daß das Ungeheure »nur« in der Gestalt des Geheuren erscheint, weil das Ungeheure in das Geheure hereinwinkt und im Geheuren das Winkende ist und solcher Art gleichsam wie das Geheure selbst.

Wir finden schwer hin zu diesem einfachen Wesen des δαίμονιον, weil wir das Wesen der ἀλήθεια nicht erfahren. Denn die δαίμονες, die Sichzeigenden, Weisenden, sind die, die sie sind, und sind so, wie sie sind, *nur* im Wesensbereich der Entbergung und des sich entbergenden Seins selbst. Nacht und Tag haben ihr Wesen aus dem Verbergenden und Sichentbergenden und Sichlichtenden. Das Lichte aber ist nicht nur das Sichtbare und Erblickbare, sondern dem zuvor — als das Aufgehende — dasjenige, was alles ins Licht Kommende und in

ihm Stehende und Liegende, alles Geheure, schon überblickt und in alles Geheure hereinblickt, so zwar, daß es gerade im Geheuren selbst und in nur diesem und heraus aus ihm erscheint.

e) Das den Anblick des Seins bietende Blicken (θεάω).

Das Aussehen (Anblick) des Seins (εἶδος).

Der im Blicken sich der Unverborgenheit dargebende Gott (δαίμων) der Griechen. Das in das Geheure Hereinblickende: das Un-geheure. Das Erscheinen des Ungeheuren im Blicken des Menschen

»Blicken« heißt griechisch θεάω. Man kennt merkwürdigerweise — oder dürfen wir hier sagen wunderbarerweise? — nur die mediale Form θεάομαι, was man mit »anschauen« und »zuschauen« übersetzt; deshalb ist die Rede von θέατρον, dem Schau-platz, dem »Theater«. Θεάομαι heißt aber griechisch gedacht: sich den Blick zubringen, den Blick, nämlich θέα, im Sinne des Anblicks, in dem sich etwas darbietet und dargibt. Θεάω, das Blicken, meint daher keineswegs das Sehen im Sinne des vorstellenden Hinsehens und Zusehens, wodurch der Mensch sich auf das Seiende als »Gegenstand« richtet und es erfaßt. Θεάω ist vielmehr das Blicken, worin das Blickende sich selbst zeigt, erscheint und »da ist«. Θεάω ist die Grundweise, in der das Blickende sich in den Anblick seines Wesens dargibt (δαίω), d. h. in das Unverborgene und als dieses aufgeht. Das Blicken, auch das Blicken des Menschen, ist, ursprünglich erfahren, nicht das Erfassen von etwas, sondern das Sichzeigen, im Hinblick auf welches erst ein erfassendes Blicken möglich wird. Wenn der Mensch bereits und nur von sich selbst her das Blicken erfährt und das Blicken gar »von sich« als dem Ich und Subjekt her begreift, dann ist das Blicken eine auf Gegenstände gerichtete »subjektive« Tätigkeit. Erfährt aber der Mensch sein eigenes Blicken, d. h. hier den Blick des Menschen, nicht in der »Reflexion« auf sich als den sich blickend vorstel-

lenden, erfährt der Mensch vielmehr im reflexionslosen Begegnenlassen den Blick als das ihn-Anblicken des entgegenkommenden Menschen, dann enthüllt sich, daß der Blick des begegnenden Menschen als dasjenige sich zeigt, worin der Mensch selbst dem anderen entgegenwartet, d. h. erscheint und ist. Das entgegenwartende Blicken und der so erfahrene Blick entbergen den begegnenden Menschen selbst in seinem Wesensgrund.

Wir neuzeitlichen Menschen, oder weiter gesprochen, die nach-griechischen Menschentümer sind längst so umgebogen, daß sie das Blicken ausschließlich verstehen als das vorstellende Sichrichten des Menschen auf das Seiende. So wird das Blicken gar nicht erblickt, sondern nur als die selbst vollzogene »Tätigkeit« gemeint, nämlich als der Akt des Vor-stellens. Vor-stellen heißt hier: Vor-sich-stellen, das Vor-sich-bringen und Meistern, das Überfallen der Dinge. Die Griechen erfahren das Blicken zuerst und eigentlich als die Weise, wie der Mensch mit dem anderen Seienden selbst, aber als Mensch *in sein Wesen aufgeht und anwest*. Modern denkend und deshalb auch unzureichend, aber für uns freilich verständlicher, können wir kurz sagen: Der Blick, *θεῖα*, ist nicht das Blicken als Tätigkeit und Akt des »Subjekts«, sondern der Anblick als Aufgehen und Entgegenkommen des »Objekts«. Das Blicken ist das Sichzeigen, und zwar als jenes Sichzeigen, worin das Wesen des begegnenden Menschen sich gesammelt hat, worin der begegnende Mensch »aufgeht« in dem gedoppelten Sinne, daß sein Wesen im Blick wie die Summe seiner Existenz beisammen ist, und daß dieses Beisammen und einfache Ganze seines Wesens im Blick sich aufschließt — aufschließt allerdings, um in dem also Unverborgenen zugleich das Verbergen und den Abgrund seines Wesens anwesen zu lassen.

(Das Blicken, *θεῖον*, ist: den Anblick bieten, nämlich den Anblick des Seins des Seienden, das die Blickenden selbst sind. Durch solches Blicken ist der Mensch ausgezeichnet, und er kann dadurch nur ausgezeichnet sein, weil dieses, das Sein

selbst zeigende Blicken, nichts Menschliches ist, sondern zum Wesen des Seins selbst als dem Erscheinen in das Unverborgene gehört.)

Also nur wenn wir schon denken oder wenigstens zu erfahren suchen, daß das »Wesen« und Sein im Griechentum den Grundzug des Sichentbergens hat, wenn wir die ἀλήθεια denken, sind wir imstande, das θεάω, den Blick, als die Grundweise des sich zeigenden, im Geheuren sich darbietenden Erscheinens und Wesens zu denken. Nur wenn wir diese einfachen Wesensverhalte erfahren, begreifen wir das sonst überhaupt Unbegreifliche, daß noch gegen das Ende des Griechentums, nämlich bei Platon, das Sein gedacht wurde aus dem »Anblick« und »Aussehen«, in dem etwas sich dargibt, aus dem »Gesicht«, das jeweils »ein Ding« oder überhaupt ein Seiendes »macht«. Die »Gesichter«, die die Dinge machen, ihr »Aussehen« heißt εἶδος oder ἰδέα. Das Sein — ἰδέα — ist das in allem Seienden sich Zeigende und aus ihm Hervorblickende, weshalb eben Seiendes überhaupt als ein Seiendes durch den Menschen erfaßt werden kann. Das in alles Geheure Hereinblickende, das Un-geheure als das im vorhinein sich Zeigende, ist das ursprünglich Blickende im ausgezeichneten Sinne: τὸ θεᾶον, d. h. τὸ θεῖον; man übersetzt, ohne griechisch zu denken, aber »richtig« »das Göttliche«. Οἱ θεοί, die sogenannten Götter, die in das Geheure Hereinblickenden und im Geheuren überall Blickenden, sind οἱ δαίμονες, die Weisenden und Winkenden.

Weil der Gott als der Gott der Blickende ist und als der Wesende blickt, θεάων, ist er der im Blicken sich Unverborgenheit dargebende δαίων — δαίμων. Der blickend sich also Dargebende ist der Gott, weil der Grund des Un-geheuren, das Sein selbst, das Wesen des sich entbergenden Erscheinens hat. Aber das Un-geheure erscheint im Geheuren und als dieses. Der Blickende erscheint im Anblick und »Aussehen« des Geheuren, des Seienden. Das innerhalb des Geheuren durch seinen Blick Gegenwartende ist der Mensch. Deshalb muß innerhalb des Geheuren im Wesensbezirk dieses menschlichen

Blickens sich der Anblick Gottes sammeln und darin seine Gestalt aufgestellt werden. Der Mensch selbst ist dasjenige Seiende, das seine Auszeichnung darin hat, vom Sein selbst angesprochen zu sein, so daß im Sichzeigen des Menschen, in seinem Blicken und seinem Anblick das Ungeheure selbst, der Gott, erscheint.

### *Wiederholung*

2) Das Undämonische der δαίμονες. Das entbergende Aufgehen des Seins: das Sichlichten. Das Blicken (Vernehmen) die anfängliche Weise des Aufgehens ins Lichte.

Die Zwischenstellung des Tieres (Nietzsche, Spengler).

Der Mensch: der Angeblickte. Θέα und θεά: dasselbe Wort.

Hinweis auf Heraklit, Frgm. 48. Unzureichende Erklärungen des griechischen Götterwesens. Der Blick als das Entscheidende für die Erscheinung des Ungeheuren im Geheuren.

Das sich im Geheuren darweisende Un-geheure und der im Sein beruhende Bezug zum Götterwesen

Der »Mythos«, der Platons »Gespräch« über das Wesen der πόλις abschließt und es so zugleich in einem anderen Sinne allererst aufschließt, schließt selbst mit der Sage vom Gegenwesen der ἀλήθεια, vom Wesen der λήθη. Die Sage ist die Erzählung des Kriegers »Er«. Nachdem dieser im Gefecht sein Leben im »Hiesigen« vollendet hatte, begann er im »Dortigen« mit vielen anderen die Fahrt, die erfahren werden muß, bevor das Wesen des Menschen nach einem neuen Entscheid eine neue Fahrt im »Hiesigen« wieder beginnt. Der Krieger ist dazu bestellt, die Fahrt im »Dortigen« und die dort durchwanderten Orte in den Blick zu nehmen und darüber als ein Bote (ἄγγελος) den Menschen im »Hiesigen« eine Kunde zu bringen.

Das Wesen der Orte, ihrer Zusammengehörigkeit und Folge im »Dortigen«, d. h. die ganze Ortschaft des »Dortigen«, ist

ein τόπος δαιμόνιος. Da nun, wie sich zeigen wird, die λήθη der äußerste Ort und der letzte in dieser »dämonischen« Ortschaft ist, müssen wir, um den alles bestimmenden Ortscharakter der λήθη zu fassen, darüber ins klare kommen, was hier und was überhaupt, griechisch gedacht, δαιμόνιον heißt. Die geläufigen und verwirrten und dunstigen Vorstellungen vom »Dämonischen« helfen nichts zur Aufhellung des Wesens des δαιμόνιον. Andererseits muß das hier Gesagte in den Grenzen eines Hinweises bleiben. Es wird daher auch nicht gelingen, alle Mißverständnisse fernzuhalten.

Zur Vorbereitung beachten wir, daß überall in dem vertrauten Umkreis des uns angehenden und bekannten Seienden, was wir das Geheure nennen, das Un-geheure hereinscheint. »Das Un-geheure« verstehen wir dabei ganz »wörtlich«. Wir lassen bei diesem Wort die Vorstellungen des Riesigen, Überwältigenden und Übertriebenen und Absonderlichen ganz beiseite. Zwar kann das Un-geheure in seinem Unwesen auch zu solchen Gestalten sich flüchten. Es selbst aber ist im Wesen das Un-auffällige, Einfache, das Un-scheinbare, das gleichwohl in alles Seiende hereinscheint. Fassen wir das Un-geheure als das in das Geheure hereinscheinende Einfache, das nicht dem Geheuren entstammt, aber gleichwohl allem Geheuren, es durch- und umscheinend, vorauferscheint, dann wird deutlich, daß dieses hier gebrauchte Wort »Un-geheuer« überhaupt nichts von der uns geläufigen Bedeutung hat, der gemäß wir stets irgend etwas Eindruckshaftes und »Affektives« meinen. Das im hier gedachten Zusammenhang zu denkende Un-geheure hat nicht die Spur des sonst gemeinten »Ungeheuerlichen« an sich.

Was wir das »Un-geheure« nennen, beachten wir aber doch vom Geheuren aus. Was das so genannte Un-geheure *in sich* ist und was den Charakter des Un-geheuren erst als Wesensfolge zuläßt, das beruht im Hereinscheinen in das Seiende, im Sichdargeben, griechisch δαίω.

Das in das Seiende Hereinscheinende, jedoch aus dem Seienden nie Erklärbare oder gar Machbare ist das Sein selbst. Das hereinscheinende Sein ist τὸ δαῖον — δαῖμον. Die aus dem Sein in das Seiende sich hereingebenden, und also in das Seiende Weisenden, sind die δαῖοντες — δαίμονες. Die »Dämonen«, so verstanden, sind ganz »undämonisch«, nämlich nach der dunstigen Vorstellung vom »Dämonischen« gerechnet. Aber diese undämonischen δαίμονες sind alles andere denn »harmlos« und »beiläufig«. Sie sind keine zufällige Zugabe zum Seienden, die der Mensch ohne eigenen Wesensverlust übergehen und auf die Seite stellen und nur nach Belieben und Bedarf beachten könnte. Zufolge dieser unauffälligen Unumkehrbarkeit sind die δαίμονες allerdings »dämonischer« als alle sonstigen »Dämonen« je sein können. Die δαίμονες sind wesenhafter als jedes Seiende. Sie stimmen nicht nur die »dämonischen« »Dämonen« in die Stimmung des Grausigen und Furchtbaren, sondern sie bestimmen jede wesentliche Gestimmtheit von der Ehrfurcht und Freude bis zur Trauer und zum Schrecken. Hierbei sind freilich diese »Stimmungen« nicht als »seelische Zustände« modern subjektiv zu deuten, sondern anfänglicher zu denken als die Gestimmtheiten, auf welche die lautlose Stimme des Wortes das Wesen des Menschen in seinem Bezug zum Sein stimmt.

Wir Nachkömmlinge vermögen jedoch das Wesen der δαίμονες als der in das Geheure Hereinscheinenden und in das Seiende sich Darweisenden und so das Seiende ins Sein Weisenden überhaupt nur unter der einen Bedingung zu erfahren, daß wir wenigstens in einen ahnenden Bezug zum Wesen der ἀλήθεια gelangen, um zu erkennen, wie die Entbergung und das Aufgehen alles Wesen des anfänglich aufgegangenen Seins im Griechentum durchwaltet. Insofern das Sein aus der ἀλήθεια west, gehört zu ihm das sich entbergende Aufgehen. Wir nennen es das Sichlichten und die Lichtung (vgl. Sein und Zeit). Dieses Nennen kommt allerdings aus einem anfänglichen Erfahren des Denkens, das die ἀλήθεια in ihrer eigenen, dabei

erst zu vernehmenden »Wahrheit« zu denken genötigt ist. Dieses andere Nennen, das hier wie unversehens hereinspricht, besteht keineswegs in einer Auswechslung verschiedener Bezeichnungen für ein sonst nicht weiter Bedachtes. Das Gelichtete zeigt sich ursprünglich im Durchfahren des Durchsichtigen, d. h. als die Helle und das Licht. Nur insofern die ἀλήθεια west, bringt sie die Lichtung ins Unverborgene. Weil im verborgenen Wesen der ἀλήθεια sich die Lichtung ereignet, deshalb wird das Aufgehen und Anwesen, d. h. das Sein, »im Lichte« der Helle und des »Lichtes« erfahren. Das lichthaft Sichentbergen zeigt sich als das Scheinen. (Die Sonne scheint.) Das Scheinende ist das Sichzeigende für das Erblicken. Was dem Erblicken erscheint, ist der an den Menschen ergehende und ihn ansprechende Anblick, der Blick. Das Erblicken, das der Mensch in bezug auf den erscheinenden Blick vollzieht, ist schon die Antwort auf den ursprünglichen Blick, der menschliches Erblicken erst ins Wesen hebt. So ist zufolge des Waltens der ἀλήθεια, und nur demzufolge, das Blicken die anfängliche Weise des Aufgehens ins Lichte und des Hereinkommens, d. h. jetzt des Scheinens in das Unverborgene. Wir müssen hier allerdings das Blicken ursprünglich und griechisch verstehen als die Weise, in der uns ein Mensch begegnet, indem er uns anblickt und blickend sich selbst in dieses sich aufschließende Aufgehen sammelt, und darin, ohne einen Rest zurückzubehalten, sein Wesen dargebend, »aufgehen« läßt.

Dieses das Anwesen erst ermöglichende Blicken ist deshalb ursprünglicher als die Anwesenheit von Dingen, weil das sich entbergende Blicken gemäß dem vollen Wesen der Entbergung zugleich Unentborgenes in sich birgt und verbirgt. Dagegen erscheint das selbst blicklose Ding nur so, daß es im Unverborgenen vorkommt, selbst aber nichts zu entbergen und damit auch nichts zu verbergen hat.

Eine eigentümliche Zwischenstellung hat hier das Tier. Tiere »sehen uns an«, sagt man. Aber Tiere blicken nicht. Nie ist ein »Spähen« oder »Lauern« oder »Glotzen« und »Stieren« des

Tieres ein Sichentbergen des Seins, nie bringt das Tier in seinem sogenannten Blicken ein Aufgehen seiner selbst in ein ihm entborgenes Seiendes mit. Immer sind wir die, die solches »Blicken« in das Unverborgene erst aufnehmen und der Art, wie Tiere uns »ansehen«, von uns aus ein Blicken einlegen. Andererseits kann dort, wo der Mensch nur im Ungefährnen das Sein und das Unverborgene erfährt, der tierische »Blick« eine besondere Begegniskraft auf sich konzentrieren. Blicken im ursprünglichen, vom aufgehenden Sichdargeben, d. h. der ἀλήθεια her bestimmten Sinne, heißt griechisch θεάω. Das Blicken dagegen im Sinne des Erfassens, das vom Erfassenden her verstanden den begegnenden Blick auf sich zukommen läßt und ihn aufnimmt, dieses erfassende Blicken wird durch die mediale Form von θεάω ins Wort gebracht: θεάομαι, den begegnenden Blick auf sich zukommen lassen, d. h. erblicken. Die Griechen kennen auch das erfassende Blicken, so wie umgekehrt auch wir neben dem erfassenden Blicken als dem Akt eines subjektiven Vorstellens den Blick des Begegnens kennen. Allein, in unserer Frage handelt es sich nicht darum, ob die beiden Wesensformen des Blickens, der begegnende und der erfassende, bekannt sind oder nicht, sondern die Frage geht dahin, welches Blicken, ob der Blick der Anwesenheit oder der Blick des Erfassens den wesenhaften Vorrang hat bei der Auslegung des Erscheinens, und von woher dieser Rang bestimmt bleibt. Gemäß dem Vorrang der Subjektivität im neuzeitlichen Menschtum ist hier das Blicken als Akt des Subjekts entscheidend. Sofern nach Nietzsche der Mensch das als der Übermensch festgestellte Tier ist, das im Willen zur Macht sein Wesen findet, ist der Blick des Subjekts der Blick des rechnend vorgehenden, d. h. erobernden, überlistenden, überfallenden Wesens. Der Blick des modernen Subjekts ist, wie Spengler in der Nachfolge Nietzsches gesagt hat, der Raubtierblick: das Spähen.

Auch die Griechen kennen das Blicken als Handlung des Menschen. Aber der Grundzug dieses fassenden Blickens ist

nicht das Spähen, worin das Seiende gleichsam aufgespießt und so allererst zum gegnerischen Gegenstand der Eroberung wird. Das griechische Blicken ist das »Vernehmen« des Seienden aus einem anfänglichen Einvernehmen mit dem Sein, weshalb die Griechen auch nicht den Begriff des Gegenstandes kennen und niemals das Sein als Gegenständlichkeit denken können. Die Griechen erfahren aber das erfassende Blicken als Vernehmen, weil dies Blicken überhaupt ursprünglich vom begnennenden Blick bestimmt ist. Im Wesensbereich der ἀλήθεια hat dieser Blick den Vorrang. Im »Gesichts«-kreis dieses anfänglichen Blickes ist der Mensch »nur« der Angeblickte; dieses »nur« jedoch ist so wesenhaft, daß der Mensch als der Angeblickte erst in den Bezug des Seins zum Menschen an- und aufgenommen und so zum Vernehmen gebracht wird. Das Blickende ist das in die Unverborgenheit Hereinblickende: τὸ θεᾶν ist τὸ θεῖον. Wir übersetzen dies Wort richtig, aber gedankenlos, anspruchsvoll, aber leer, durch »das Göttliche«. Θεᾶντες sind die in das Unverborgene Hereinblickenden. Θέα, der Blick, als das Wesen des aufgehenden Dastehens, und θεά, die Göttin, sind ein und dasselbe »Wort«, wenn wir beachten, daß die Griechen keine Akzente geschrieben haben, wenn wir vor allem wissen, daß die Griechen für diesen wesenhaften Gleichklang der Worte und ihre also verborgene zweideutige Sage eine ursprüngliche Achtsamkeit mitbrachten. Vgl. dazu Heraklit, Fragment 48:

τῶι οὖν τόξῳ ὄνομα βίος, ἔργον δὲ θάνατος.

»Dem Bogen nun eignet der Name βίος« — der Bogen heißt und »ist« im griechischen Dasein (das) »Leben« (nicht »biologisch«, sondern als geschickhafte Lebensbahn); was er aber her- und beistellt, ist der »Tod«. Βίος ist zweideutig. Vom Bogen geht aus und auf der Flug und die Bahn des Pfeiles. Der »Bogen«, der aufgehen läßt, läßt aber zugleich untergehen. ὄνομα ist der Name, das Wort, das nennt, nicht nur der bloße Schall und Laut. Das Wort βίος ist in sich zweideutig und

nennt in solcher Zweideutigkeit gerade das Wesen des den Tod bringenden Lebens. So wie βίος — βίός, also hört der Grieche *θέα* — *θεά*. *Θεοί*, die von uns so genannten »Götter«, sind als die in das Unverborgene Hereinblickenden und blickend Winkenden, *θεάοντες*, ihrem Wesen nach die *δαίοντες* — *δαίμονες*, die in das Geheure sich darweisenden Un-geheuren. Beide Worte, *θεάοντες* und *δαίοντες*, sagen, wesentlich gedacht, dasselbe. Doch die Namen *θεοί* und *δαίμονες* bedeuten in ihrer gewöhnlichen Bedeutung (»Götter und Dämonen«) nicht mehr das Anfängliche, was sie sagen. Meist wird die Sage eines Wortes durch seine »Bedeutungen« verstellt und niedergehalten.

Die in das Geheure Hineinscheinenden erscheinen im Geheuren wie ein Geheures. Die Blickenden sind anwesend als die im Geheuren Blickenden, als Menschen in der Gestalt von Menschen. Im Geheuren erscheint der Mensch als der blickenderweise Anwesende. In gewisser Weise erscheint so auch das Tier, weshalb das Gotthafte auch tiergestaltig ist im Beginn. Aber gerade dieser Umstand bezeugt, daß weder das »Tier« als solches noch der »Mensch« als solcher, sondern der Blick beider das Entscheidende bleibt für das Erscheinen des Ungeheuren. Also nicht deshalb, weil die Götter »menschlich« gedacht und vermenschet sind, erscheinen sie in der Gestalt des Menschen, sondern deshalb, weil der Mensch im Griechentum als das Seiende erfahren wird, dessen Sein bestimmt bleibt aus dem Bezug des sich entbergenden Seins selbst zu dem, was wir aufgrund dieses Bezugs den »Menschen« nennen. Deshalb kann »im« Menschen der Blick des dem Sein entstammenden Gottes aufgehen und aus der im Blick gesammelten Gestalt des »Menschen« herausblicken. Deshalb sind auch die Menschen wiederum meist vergottet und göttergestaltig gedacht, weil Götter und Menschen ihr je geschiedenes Wesen aus dem Sein selbst, d. h. aus der ἀλήθεια, empfangen.

Die »anthropomorphistische« und »theomorphistische« Auskunft bei der modernen »Erklärung« der griechischen Götter

ist jedesmal eine gleich irrige Aussage. Diese »Erklärung«, die Götter seien menschenmäßig entgottet, und die Menschen seien unmenschlich vergottet, ist wesentlich irrig, weil sie sich auf eine Fragestellung bezieht, die im Fragen bereits irrt und auch umherirren muß, da der allein alles aufhellende Wesensbereich der ἀλήθεια nicht gekannt und nicht erfahren ist. Das Götterwesen des Griechentums hat nicht erst im Walten der einzelnen Götter das Erstaunliche und das im wahrhaften Sinne »Dämonische«, sondern dies gründet in ihrer Wesensherkunft.

Zwar mag es als selbstverständlich gelten, daß die griechischen Götter, die gewesen sind, aus dem griechisch zu denkenden Sein erfahrbar bleiben. Doch eben dies hier zu nennende Sein denken wir nicht und denken ihm nicht zuvor nach, sondern unterstellen in der gewöhnlichen Übereilung je nach Belieben und Geschmack oder gedankenlos irgendein auch von uns selbst nicht entschieden erfahrenes und entsprechend geklärtes Sein. So drängt sich dann immer wieder die bequemste Auskunft hinzu, dieses Götterwesen als ein »Produkt« »des Menschen« und gar noch des »religiösen« Menschen zu erklären. Als ob dieser Mensch je auch nur einen Augenblick hätte Mensch sein können ohne den Bezug jenes Götterwesens zu seinem eigenen Wesen, und d. h. ohne das Beruhen dieses Bezugs selber im Sein selbst.

- f) Der Unterschied der griechischen Götter zum christlichen Gott. Die Nennung des Seins in seinem Hereinblicken durch das Wort und der Mythos als die Weise des Bezugs zum erscheinenden Sein. Der Mensch: der Gott-Sager.  
 »Untergang« von Kulturen (Nietzsche, Spengler).  
 Der Grundzug der Seinsvergessenheit: der A-theismus

Die Griechen haben weder die Götter nach der Gestalt des Menschen gebildet noch den Menschen vergottet. Das Wesen der

griechischen Götter läßt sich nicht aus einem »Anthropomorphismus« erklären, so wenig wie das Wesen des griechischen Menschen als »Theomorphismus« gedacht werden kann. Die Griechen haben die Götter weder vermenschlicht noch die Menschen vergöttert, wohl dagegen haben sie die Götter und die Menschen in ihrem unterschiedenen Wesen und in ihrem Wechselbezug aus dem Wesen des Seins im Sinne des sichentbergenden Aufgehens und d. h. des Blickens und Weisens erfahren. Deshalb allein haben die Griechen ein klares Wissen vom Wesen der »Halbgötter«, ἡμίθεοι, die im Zwischen, zwischen den Göttern und den Menschen, wesen.

Die »anthropomorphe« Auskunft über die griechischen Götter und die »theomorphe« Auskunft über die griechischen Menschen, die entweder den Gott vermenschlicht und vermenschlicht haben oder zum Gott vergöttert wurden, sind beide gleich grundlose Antworten auf unzureichende Fragen. Sofern man fragt, ob bei den Griechen die »Götterpersonen« vermenschlicht oder die Menschenpersönlichkeiten zu Götterpersonen vergöttert seien, fragt man nach »Personen« und »Persönlichkeiten«, ohne zuvor das Wesen des griechisch erfahrenen Menschen und des griechisch erfahrenen Göttertums auch nur im Grundriß bestimmt zu haben, oder auch nur das Nächste zu bedenken, daß es im Griechentum ebensowenig »Subjekte« wie »Personen« und »Persönlichkeiten« gibt. — Wie will man überhaupt, sei es über eine »Anthropomorphie«, sei es über eine »Theomorphie«, das Geringste ausmachen, ohne das Wesen der griechisch erfahrenen μορφή, des griechisch begriffenen »Bildens«, »Werdens« und »Seins« zum Grunde zu legen? Wie aber soll dieses glücken, ohne allem voraus und stets nah und näher das Wesen der ἀλήθεια zu wissen?

Das Grundwesen des Göttertums der Griechen beruht im Unterschied zu allen anderen — auch zum christlichen — darin, daß die griechischen Götter dem »Wesen« und »wesenden« Sein entstammen, weshalb auch der Kampf zwischen den »neuen«, d. h. den olympischen Göttern, und den »alten« der

Streit ist, der, im Wesen des Seins wohnend, dessen eigenen Aufbruch in den Aufgang seines Wesens bestimmt. In den selben Wesenszusammenhang gehört, daß die Götter der Griechen insgleichen wie die Menschen nichts vermögen vor der Schickung und gegen sie. Die μοῖρα west über den Göttern und den Menschen, während z. B. christlich gedacht alles Geschick ein Werk der göttlichen »Vorsehung« des Schöpfer- und Erlösergottes ist, der als Schöpfer auch alles Seiende als das Geschaffene beherrscht und berechnet, weshalb noch Leibniz sagt: cum Deus calculat, fit mundus — »weil und während Gott rechnet, entsteht die Welt«. Die Götter der Griechen sind nicht »Persönlichkeiten« und »Personen«, die das Sein beherrschen, wohl aber sind sie das in das Seiende hereinblickende Sein selbst. Weil aber das Sein alles Seiende überall und jederzeit unendlich überragt und in das Seiende hervorragt, deshalb sind die Götter dort, wo, wie bei den Griechen, das Wesen des Seins anfänglich ins Unverborgene gekommen ist, »überragender«, christlich und neuzeitlich gesprochen »spiritueller« und »geistiger« trotz der »Menschlichkeiten«, die man bei ihnen antrifft. Gerade dieses, daß die »Götter« δαίμονες — θεάοντες sind und im Erscheinen des Heimischen und Geheuren miterscheinen, ist ihr Un-geheures so rein im Maß und in der Milde, daß in ihrem Erscheinen αἰδώς und χάρις — Scheu und Gunst des Seins — überall zuvor hereinscheinen, scheinend weisen undweisend stimmen. Wenngleich wir, wenn wir die griechischen Götter die Stimmenden nennen, ihr Wesen bereits anfänglicher denken, dürfen wir sie doch die Stimmenden nennen, weil Scheu und Gunst und Glanz der Milde zum Sein gehören und in der αἰδώς und χάρις dichtend und im θαυμαστόν und δαυμόνιον denkend erfahren sind. Aus diesem stimmenden, weisenden Leuchten stammt der Glanz des θεῖον, das Scheinen. Nur ob dieses Glanzes war den Griechen zugleich auch die Erfahrung des Dunklen und Leeren und Aufgähnnenden gewährt. Während das gemeingermanische Wort »Got« nach dem Indischen ein Wesen bedeutet, das vom Menschen her angerufen

wird, also der Angerufene, sagen die griechischen Namen für das, was wir einen Gott nennen, etwas wesentlich anderes: θεός — θεάων und δαίμων — δαίων nennen das von sich selbst her aufgehende Blickende und in das Seiende sich hereingebende Sein — hier ist der Gott und sind die Götter schon dem Namen nach nicht vom Menschen aus gesehen als das vom Menschen Angerufene. Wo aber die Götter angerufen werden, z. B. in den alten Eidesformeln, da heißen sie die συνίστορες, diejenigen, die »sehen« und gesehen haben und als solche das Seiende in der Unverborgenheit haben und es also weisen können. Aber συνίστορες sind nicht »Zeugen«, da das »Zeugen«, sofern wir es nicht ursprünglich verstehen als Herstellen (den Anblick), bereits auf dem Gesehen-haben des Sehenden gründet. Die Götter sind als θεάοντες notwendig ἴστορες. Ἰστορία besagt »zu Gesicht bringen« (vom Stamm Fid; videre, visio), ins Licht stellen, in die Helle. Deshalb eignet das ἰστορεῖν eigentlich und zuerst dem Lichtstrahl. Vgl. Aischylos, Agamemnon, 676, ist von Menelaos gesagt: εἰ γοῦν τις ἀκτὶς ἡλίου νιν ἰστορεῖ — wenn noch irgendein Strahl der Sonne ihn erblickt, d. h. sichtbar sein, im Licht stehen läßt. —

Nun ist aber der Name und die Nennung des Gotthaften (θεῖον) als des Blickenden und Hereinscheinenden (θεᾶον) nicht die bloß lautliche Bezeichnung. Der Name als das erste Wort ist das, was das zu Nennende in dem, wie es anfänglich west, erscheinen läßt. Das Wesen des griechisch erfahrenen Menschen aber ist aus dem Bezug des aufgehenden Seins zum Menschen bestimmt, so daß der Mensch derjenige ist, der das Wort hat. Das Wort aber ist seinem Wesen nach das nennende Erscheinenlassen des Seins. Der Mensch ist das ζῶον λόγον ἔχον — das in die Nennung und in die Sage aufgehende und im Sagen sein Wesen innehaltende Seiende. Das Wort als Nennung des Seins, der μῦθος, nennt das Sein in seinem anfänglichen Hereinblicken und Scheinen — nennt τὸ θεῖον, d. h. die Götter. Weil τὸ θεῖον und τὸ δαυμόνιον (das Gotthafte) das in die Unverborgenheit Hereinblickende und in das Geheure sich dar-

gebende Un-geheure ist, deshalb ist der μῦθος, dessen Wesen gleichwesentlich wie das θεῖον und δαιμόνιον von der Entbergung her bestimmt wird, die allein gemäße Weise des Bezugs zum erscheinenden Sein. Deshalb ist das Gotthafte als das Erscheinen und in seinem Erscheinen Vernommene das zu Sagen- und Gesagte der Sage. Deshalb ist das Gotthafte das »Mythische«. Deshalb ist die Sage von den Göttern »Mythos«. Deshalb ist der griechisch erfahrene Mensch, aber auch nur er, in seinem Wesen und gemäß dem Wesen der ἀλήθεια der Gott-sager. Warum das so ist, läßt sich nur begreifen und nachdenken aus dem Wesen der ἀλήθεια, sofern diese das Wesen des Seins selbst, das Wesen des Göttertums, das Wesen des Menschentums und das Wesen des Bezugs des Seins zum Menschen und des Menschen zum Seienden im voraus durchwaltet.

Wenn aber eben dieses Wesen der ἀλήθεια und mit ihm das anfänglich sich zeigende Wesen des Seins durch Wandlungen verstellt und durch solche Verstellungen schließlich der Verbergung im Sinne der Vergessenheit anheimgefallen ist? Was ist dann, wenn das Wesen des Seins und das Wesen der Wahrheit vergessen werden? Was ist dann, wenn die *Seinsvergessenheit* die Geschichte des geschichtlichen Menschentums ungesehen und zeichenlos umirrt? Sollte, wenn das anfängliche Göttertum aus dem Wesen des Seins aufgeht, die Seinsvergessenheit nicht der Grund sein, daß, seitdem der Anfang der Wahrheit des Seins sich in die Verborgenheit entzogen hat, kein aus dem Sein selbst aufgehender Gott mehr erscheinen konnte?

Der »A-theismus«, recht verstanden als die Götter-losigkeit, ist die seit dem Untergang des Griechentums die abendländische Geschichte übermächtigende Seinsvergessenheit, als der Grundzug dieser abendländischen Geschichte selbst. Der »A-theismus«, wesensgeschichtlich verstanden, ist keineswegs, wie man gern meint, das Produkt wildgewordener Freidenker. Der »A-theismus« ist nicht der »Standpunkt« sich hochmütig gebärdender »Philosophen«. Der »A-theismus« ist vollends nicht das klägliche Gemächte der Machenschaft der »Freimaurer«.

Die »Atheisten« solcher Art sind selbst bereits nur der letzte Auswurf der Götterlosigkeit.

Wie soll aber ein Erscheinen des Gotthaften überhaupt seinen Wesensbereich, d. h. eine Unverborgenheit, finden können, wenn und solange das Wesen des Seins vergessen und aus derselben Vergessenheit die selbst unerkannte Seinsvergessenheit zum Prinzip der Erklärung alles Seienden erhoben ist, wie dies in aller Metaphysik geschieht?

Erst wenn das Sein und das Wesen der Wahrheit aus der Vergessenheit in das An-denken kommt, wird dem abendländischen Menschentum die vorläufigste Vorbedingung gewährt zum Vorläufigsten alles Vorläufigen: das ist die Erfahrung des Wesens des Seins als des Bereiches, in dem erst einmal die Entscheidung über Götterlosigkeit und Göttertum sich vorbereiten kann. Das Sein selbst und sein Wesen kommt aber nicht in das Andenken, solange wir die Geschichte des Wesens der Wahrheit nicht als den Grundzug unserer Geschichte erfahren, solange wir alle Geschichte nur »historisch« verrechnen. Denn historisch gerechnet ist es auch, wenn wir das Griechentum als etwas Vergangenes zur Kenntnis nehmen und feststellen, daß es »untergegangen« sei, welche Feststellung meist in der »historischen« Form gemacht wird, daß man sagt, das Griechentum enthalte für uns auch »ewige Werte«. Als ob die wesenhafte Geschichte etwas sein könnte, was sich »auswerten« läßt. Die Verbeugung vor den »ewigen Werten« vergangener Kulturen ist die Grundform, in der die Historiker die Geschichte, ohne sie überhaupt zu erfahren, verabschieden und jeden Sinn für Überlieferung und Zwiesprache zerstören.

Wenn wir aber schon von »untergegangenen« Völkern und vom »untergegangenen« Griechentum reden, was wissen wir denn vom Wesen des geschichtlichen Untergangs? Wie, wenn der Untergang des Griechentums jenes Ereignis wäre, wodurch das anfängliche Wesen des Seins und der Wahrheit in seine eigene Verborgenheit zurückgeborgt und damit erst zukünftig wird? Wie, wenn »Untergang« nicht Ende, sondern Anfang

sein müßte? Jede griechische Tragödie sagt den Untergang. Jeder dieser Untergänge ist ein Anfang und Aufgang des Wesenhaften. Wenn Spengler, ganz im Gefolge der Metaphysik Nietzsches und diese überall noch vergrößernd und verflachend, vom »Untergang des Abendlandes« redet, dann redet er nicht und nirgends von der Geschichte. Denn er hat im voraus die Geschichte zu einem »biologischen Prozeß« herabgewürdigt und aus der Geschichte ein Gewächshaus von »Kulturen« gemacht, die pflanzenhaft gedeihen und verkümmern. Spengler denkt, wenn er überhaupt denkt, die Geschichte geschichtslos. Er versteht »Untergang« im Sinne des bloßen Zuendegehens, d. h. als biologisch vorgestellte Verendung. Tiere »gehen unter«, indem sie verenden. Geschichte geht unter, sofern sie in die Verborgenheit des Anfangs zurückgeht —, d. h. sie geht, im Sinne der Verendung gedacht, deshalb gerade nicht unter, weil sie so nie »untergehen« kann. Wenn wir hier zur Aufhellung des δαίμονιον das Wesen des griechischen Göttertums andeuten, dann meinen wir nicht antiquarische Sachen und nicht Gegenstände der Historie, sondern Geschichte. Es ist das Ereignis der Wesensentscheidung des Wesens der Wahrheit, welches Ereignis stets das Kommende ist und nie das Vergangene. Im Vergessen aber sind wir am härtesten an das Vergangene verknechtet.

- g) Das sich ins Unverborgene hereingebende Gotthafte. Das Daimonion: der Blick im schweigenden Einholen in die Zugehörigkeit zum Sein. Der Entbergungsbereich des Wortes. Die »Entsprechung« des Gotthaften und Sagenhaften (τὸ θεῖον und ὁ μῦθος). Das Ins-Werk-bringen (Kunst) der Unverborgenheit und sein Medium in Wort und Mythos. Εὐδαίμονία und δαίμωνιος τόπος

Verlassen wir, soweit wir dies jetzt schon, sofern wir es überhaupt in gewisser Weise »von uns aus« vermögen, die Seins-

vergessenheit, denken wir an das anfängliche Wesen des Seins, d. h. an die ἀλήθεια, und denken wir an diese in der Weise, daß wir ihr Wesen *anfänglicher* denken, dann erfahren wir, was »das Dämonische« im Sinne des δαίμονιον der Griechen ist.

Das δαίμονιον ist der Wesenszug des θεῖον, das als das Blickende in das Geheure hereinklickt, und d. h. erscheint. Dieses Erscheinen ist in sich δαῖον, das sich ins Unverborgene herein gebende Gotthafte. Das sich in das Unverborgene Herein gebende und Erscheinende hat zu Grundweisen des Erscheinens das Blicken und das Sagen, wobei wir beachten, daß das Wesen des Sagens nicht in der Verlautbarung besteht, sondern in der Stimme im Sinne des lautlos Stimmenden, Winkenden, das Wesen des Menschen auf es selbst Einholenden, einholend nämlich in seine geschickhafte Bestimmung: in seiner Weise das »Da«, d. h. die ekstatische Lichtung des Seins, zu sein (vgl. Sein und Zeit, §§ 28 ff.). Der Blick im schweigenden Einholen in die selbst vernehmend-sammelnde Zugehörigkeit zum Sein, das ist das δαίμονιον. Dieser im Sein selbst gründende »Anspruch« des Gotthaften wird vom Menschen selbst in den Spruch und in die Sage aufgenommen, weil nur und erst im Sagen sich das Entbergen des Unverborgenen und das Bergen des Entborgenen ereignet.

Erst und nur im Wort als dem Entbergen west der Anblick ins Unverborgene. Der Anblick blickt nur und ist nur das erscheinende Sichzeigen, das er ist, im Entbergungsbereich des Wortes, des sagenden Vernehmens. Allein dann, wenn wir den ursprünglichen Bezug zwischen dem Wesen des Seins und dem Wort erkennen, vermögen wir zu fassen, warum im Griechentum und nur da dem Gotthaften (τὸ θεῖον) das Sagenhafte (ὁ μῦθος) »ent-sprechen« muß. Dieses Ent-sprechen ist überhaupt das anfängliche Wesen aller Entsprechung (Homologie), das Wort »Entsprechung« wesentlich wörtlich genommen. Mit der Einsicht in diese Entsprechung, in der ein Spruch, ein Wort, eine Sage dem Sein ent-spricht, d. h. es als das Selbe in einem Gleichen sagend entbirgt, sind nun auch wir in den Stand ge-

setzt, die noch ausstehende Antwort auf eine früher gestellte Frage zu geben.

Bei der ersten Aufhellung des Wesens des μῦθος als der entbergenden Sage, in der und für die das Sein erscheint, wurde behauptet, daß gemäß diesem Wesensrang des Wortes das Dichten und Denken im Griechentum den höchsten Geschichtsrang habe. Dieser Hinweis mußte ein Bedenken erwecken, dem die vorigen Erläuterungen des δαίμόνιον und des θεῖον noch eine gewichtigere Bedeutung verschafft haben. Das Seiende kommt in seinem Sein und »Wesen« bei den Griechen und für sie nicht nur im »Wort« zum Erscheinen, sondern ebenso in den Bildwerken. Wenn gar das Gotthafte im Sinne der Griechen, τὸ θεῖον, eben das in das Geheure hereinblickende Sein selbst ist, und wenn das gotthafte Wesen gerade für die Griechen in den Bauwerken der Tempel und in den Bildwerken der Standbilder erscheint, wie steht es dann mit dem behaupteten *Vorrang des Wortes* und demgemäß mit dem *Vorrang des Dichtens und Denkens*? Sind nicht die Baukunst und die Bildkunst gerade im besonderen Hinblick auf das Gotthafte im Griechentum höheren Ranges oder doch wenigstens gleichen Ranges mit der Dichtkunst und dem Denken? Hat das gern gewählte Verfahren nicht seinen wohlberechtigten Grund, daß wir uns von den Bau- und Bildwerken her ein maßgebendes »historisches« »Bild« machen vom Wesen des Griechentums? Diese weitreichenden Fragen dürfen wir hier nur in den Grenzen stellen und erörtern, die uns durch die Besinnung auf das Wesen des δαίμόνιον gezogen sind.

Wir sehen leicht, daß hier nach dem Verhältnis und Rang der »Kunstgattungen« Baukunst, Bildkunst, Dichtkunst gefragt wird und somit an das Wesen der Kunst gedacht ist, und zwar nicht überhaupt und unbestimmt, freilich auch nicht an die Kunst als einen »Ausdruck« der Kultur und als »Zeugnis« der schaffenden Leistungsfähigkeit des Menschen. Von »der Kunst« ist die Rede im Hinblick darauf, wie das Kunstwerk selbst das Sein erscheinen läßt und in die Unverborgenheit

bringt. So zu fragen liegt dem metaphysischen Denken über die Kunst fern, weil es »ästhetisch« denkt. Das besagt: Das Werk wird betrachtet in seiner Wirkung auf den Menschen und dessen Erleben. Sofern aber das Werk selbst betrachtet wird, gilt es als das Gewirkte eines Schaffens, welches »Schaffen« wiederum einen »Erlebnisdrang« zum Ausdruck bringt. Auch wenn man das Kunstwerk selbst betrachtet, nimmt man es als »Objekt« und »Produkt« eines schaffenden oder nach-erlebenden Erlebens, und d. h. überall und jederzeit vom menschlichen subjekthaften Wahrnehmen aus (αἰσθησις). Die ästhetische Betrachtung der Kunst und des Kunstwerkes beginnt genau, weil wesensnotwendig, mit dem Beginn der Metaphysik. Das besagt: Das ästhetische Verhältnis zur Kunst beginnt in dem Augenblick, da das Wesen der ἀλήθεια sich wandelt zur ὁμοίωσις, zur Angleichung und Richtigkeit des Vernehmens und Vorstellens und Darstellens. Der Wandel beginnt in Platons Metaphysik. Da nun aber in der Zeit vor Platon aus wesentlichen Gründen eine Betrachtung »über« die Kunst nicht besteht, ist überhaupt alle abendländische Kunstbetrachtung und Kunsterklärung und Kunstgeschichte von Platon bis Nietzsche »ästhetisch«. An dieser metaphysischen Grundtatsache der ungebrochenen Herrschaft der Ästhetik ändert sich, wenn wir das Metaphysische im Auge behalten, nichts dadurch, daß statt eines sog. gebildeten und snobistischen »Ästheten« z. B. ein Bauer mit seinem »natürlichen« Instinkt eine weibliche Aktfigur in der »Ausstellung« »erlebt«. Auch der Bauer ist ein »Ästhet«.

Im Gedanken an diesen unumstößlichen Tatbestand muß in uns nach allem früher Gesagten der Verdacht aufsteigen, daß wir, wenn wir jetzt etwas über die Kunst des Griechentums ausmachen wollen, im vorhinein, und d. h. zufolge der selbstverständlichen ästhetischen Betrachtungsweise, mit ungemäßen und verstellenden Fragehinsichten ankommen.

Nach der geläufigen Meinung gibt es verschiedene »Gattungen« der Kunst. Die Kunst selbst ist das Formen und Bilden

und »Schaffen« eines Werkes aus einem Werkstoff. Die Bau- und Bildkunst verwendet Stein, Holz, Erz, Farbstoffe; die Tonkunst die Töne, die Dichtkunst die Wörter. Man kann nun vermerken, im Griechentum sei gewiß die Darstellung des Wesens und Waltens der Götter durch die Dichtkunst wesentlich, aber nicht weniger wesentlich und fast »eindrucksvoller«, weil sichtbarer, sei die Darstellung der Götter unmittelbar durch die Standbilder und unmittelbar durch die Tempel. Baukunst und Bildkunst haben zu ihrem Werkstoff die verhältnismäßig beständigen Stoffe des Holzes, des Steines, des Erzes. Sie sind unabhängig vom flüchtigen Hauch des rasch verklingenden und außerdem vieldeutigen Wortes. Also sind durch diese Kunstgattungen der Architektur, Plastik und Malerei der Dichtkunst wesentliche Grenzen gesetzt. Jene bedürfen nicht wie diese des Wortes. Doch gerade diese Meinung ist irrig. Zwar gebrauchen und benützen Bau- und Bildkunst das Wort und die Wörter nicht als ihren Werkstoff. Wie aber sollen je ein Tempel oder ein Standbild dastehen als das, was sie sind, ohne das Wort? Gewiß bedürfen diese Werke der kunsthistorischen Beschreibungen nicht. Die Griechen hatten zu ihrem Glück weder Kunsthistoriker noch Literaturhistoriker noch Musikhistoriker noch Philosophiehistoriker nötig, und ihre Geschichtsschreibung ist etwas wesentlich anderes als die neuzeitliche »Historie«. Die Griechen hatten übergenug an dem, was ihnen zu dichten, zu denken, zu bauen und zu bilden aufgegeben war.

Allein der Umstand, daß in einem Tempel oder in einem Standbild des Apoll keine Wörter als Werkstoff verarbeitet und »gestaltet« sind, beweist noch keineswegs, daß diese »Werke« in dem, was sie sind und wie sie sind, nicht doch und gerade des Wortes wesensmäßig bedürfen. Das Wesen des Wortes besteht doch nicht in der Verlautbarung, nicht im Gerede und Lärm und nicht in seiner nur verkehrstechnischen Funktion der Mitteilung. Das Standbild und der Tempel stehen in der schweigenden Zwiesprache mit dem Menschen im Unverborgenen. Wäre nicht das *schweigende Wort*, dann könnte der blik-

kende Gott als Anblick des Standbildes und seiner Gestaltzüge niemals erscheinen, der Tempel könnte, ohne im Entbergungsbereich des Wortes zu stehen, niemals als das Haus des Gottes dastehen. Die Tatsache, daß die Griechen ihre »Kunstwerke« nicht »ästhetisch« beschrieben und beredet haben, bezeugt, daß die Werke wohl behütet in der Klarheit des Wortes standen, ohne das eine Säule keine Säule, ein Giebel kein Giebel und ein Fries kein Fries zu sein vermag.

Nur deshalb, weil die Griechen in einer wesenhaft einzigen Weise durch ihr Dichten und Denken das Sein in der Unverborgenheit der Sage und des Wortes erfahren, nur deshalb haben ihre Bau- und Bildwerke den Adel des Gebauten und Gebildeten, den sie zeigen. Diese »Werke« sind nur im Medium des Wortes, und d. h. des wesenhaften sagenden Wortes, im Bereich der Sage, des »Mythos«.

Deshalb hat hier das Dichten und Denken den Vorrang, der freilich nicht gefaßt ist, wenn wir ihn »ästhetisch« als den Vorrang einer »Kunstgattung« vor den übrigen vorstellen: wie denn überhaupt »die Kunst« nicht Gegenstand eines »Kultur«- und Erlebnisbetriebes war, sondern das Ins-Werk-bringen der Unverborgenheit des Seins aus dem Walten des Seins selbst.

Im μῦθος erscheint das δαίμόνιον. Wie das Wort und das »Wort-haben« das Wesen des Menschen, und d. h. den Bezug des Seins zum Menschen, tragen, so bestimmt in derselben Wesensweite, und d. h. im Bezug auf das Ganze des Seienden, das δαίμόνιον den Grundzug des Seins zum Menschen. Deshalb wird noch im späten Griechentum bei Platon und Aristoteles ein Wort wesentlich, das diesen Bezug des Seins zum Menschen nennt. Es lautet: εὐδαιμονία.

Durch die römisch-christliche Übersetzung im Sinne der beatitudo (d. h. des Zustandes des beatus, des Beglückten) wurde freilich die εὐδαιμονία zu einer bloßen Eigenschaft der Menschenseele umgebildet, zu »Glückseligkeit«. Aber εὐδαιμονία meint das im gemäßen Maß waltende »εὖ« — Erscheinen und Anwesen des δαίμόνιον.

Dies ist nicht ein irgendwo im Innern der Brust hausender »Geist«. Die sokratisch-platonische Rede vom δαμόνιον als der inneren Stimme besagt nur, daß deren Stimmen und Bestimmen nicht von außen, d. h. nicht von irgendeinem vorhandenen Seienden, sondern aus dem unsichtbaren und ungreifbaren Sein selbst kommt, das näher dem Menschenwesen ist als jede aufdringliche Handgreiflichkeit des Seienden.

Wo das δαμόνιον, das sich in die Unverborgenheit hereingebende Gotthafte, Un-geheure, eigens gesagt werden muß, ist das Sagen eine Sage, ein μῦθος. Am Schluß des platonischen Gesprächs über das Wesen der πόλις soll von einem δαμόνιος τόπος gesagt werden. Wir verstehen jetzt, was dieser Titel meint.

Τόπος bedeutet griechisch Ort, jedoch nicht als die bloße Stelle in einer überallhin gleichgültigen Punktmannigfaltigkeit. Das Wesen des Ortes liegt darin, daß er als jeweiliges Wo den Umkreis dessen gesammelt hält, was zusammengehörig zu ihm und »an« ihn, den Ort, gehört. Der Ort ist das ursprünglich sammelnde Innehaben des Zusammengehörigen und ist deshalb meist ein Mannigfaltiges durch die Gehörigkeit aufeinander bezogener Orte, was wir eine Ortschaft nennen. In dem sich erstreckenden Bereich der Ortschaft sind daher Wege, Gänge und Pfade. Ein δαμόνιος τόπος ist eine »ungeheure Ortschaft«. Das sagt jetzt: ein Wo, in dessen Plätze und Gänge das Un-geheure eigens hereinscheint und das Wesen des Seins in einem ausgezeichneten Sinne west.

§ 7. *Die letzte Sage des Griechentums vom verborgenen  
Gegenwesen der ἀλήθεια, der λήθη (II). Platons Schlußmythos  
der Politeia. Das Feld der λήθη*

- a) Die Ortschaft des Ungeheuren: Das Feld der entziehenden Verbergung. Die Ausschließlichkeit des Un-geheuren im Ort der Lethe. Der Blick ihrer Leere und das Nichts des Entzugs. Das behälterlose Wasser des Flusses »Ohnesorge« im Feld der λήθη. Die Rettung des Unverborgenen durch das denkende Denken und der Trunk des Denkers

Die Ortschaft, die im Schlußmythos der Politeia Platons genannt wird, ist weder auf der »Erde« noch im »Himmel«. Wohl dagegen zeigt sich in dieser Ortschaft solches, und sogar nur solches, was auf das der Erde Zugehörige, das Untererdige, und auf das Übererdige weist. Das Untererdige und das Übererdige sind die Orte, aus denen das »Dämonische« auf die Erde herauf- und herabscheint. Sie sind die Orte der Götter. In der Ortschaft des Un-geheuren treffen sich die aus dem Unter- und Übererdigen Kommenden, um diesen δαυμόνιος τόπος zu durchwandern, bevor sie wieder eine neue todesträchtige Fahrt auf der Erde selbst durchlaufen. Auf der Wanderschaft durch die Ortschaft des Un-geheuren werden die Orte derselben nach eigens begrenzten Aufhalten und Wanderzeiten durchwandert.

Der letzte Ort innerhalb der Ortschaft des Un-geheuren, somit derjenige, an dem sich die Wanderer unmittelbar vor dem Übergang in die neue todesträchtige Fahrt aufhalten müssen, ist τὸ τῆς Λήθης πεδίων, das Feld der entziehenden Verbergung im Sinne der Vergessung. In diesem Feld der λήθη sammelt sich die ganze Wanderschaft. Hier west das »Dämonische« der ganzen Ortschaft im äußersten und höchsten Sinne. Der genannte Krieger erzählt, daß der Weg zum Feld der λήθη durch eine alles ausglühende Glut und durch eine alles zum Ersticken bringende Luft führe; καὶ γὰρ εἶναι αὐτὸ (τὸ τῆς Λήθης πεδίων)

κενὸν δένδρων τε καὶ ὅσα γῇ φύει (621 a 3 f.). »Auch sei nämlich dieses Feld der entziehenden Verbergung selbst verödet sowohl an Gewächsen als auch überhaupt leer an allem, was (die) Erde aufgehen lasse.« Dieses Feld der Verbergung ist gegen jede φύσις. Die λήθη läßt kein φύειν, kein Aufgehen und Hervorkommen zu. Die λήθη erscheint als das Gegenwesen zur φύσις. Verstehen wir φύσις als »die Natur« und λήθη als das »Vergessen«, dann ist niemals einzusehen, weshalb φύσις und λήθη in einen Gegensatz, weshalb sie überhaupt in eine betonte Beziehung zueinander gelangen sollen. Denken wir jedoch beides griechisch, dann wird klar, daß die λήθη als wesenhaftes Entziehen und Verbergen nirgends und nie etwas aufgehen läßt und also sich gegen das Hervorkommen, d. h. die φύσις, wendet. Das Feld der λήθη verwehrt jede Entbergung von Seiendem und also Geheurem. Die λήθη läßt an ihrem Wesensort, der sie selbst ist, alles verschwinden. Doch liegt es nicht nur an der Vollständigkeit des Entzugs, gleichsam am vermeintlich Quantitativen der Verbergung, was diesen Ort auszeichnet. Vielmehr gilt es zu sehen: Das »weg« des Entzogenen west selbst an im Wesen des Entzugs. Das »weg« des Entzogenen und Verborgenen ist nicht etwa »nichts«, sondern das alles entziehende Verschwindenlassen ist das, was sich allein an diesem Ort begibt und in ihn sich dargibt. Der Ort bleibt leer – an ihm ist überhaupt nichts Geheures. Aber die Leere ist hier das Bleibende und Anwesende. Das Nichtige der Leere ist das Nichts des Entzugs. Die Leere des Ortes ist der Blick, der in ihn hereinsieht und »erfüllt«. Der Ort der λήθη ist dasjenige Wo, an dem das Un-geheure in einer eigentümlichen Ausschließlichkeit west. Das Feld der λήθη ist in einem ausgezeichneten Sinne »dämonisch«.

Sofern nun aber doch dieser Ort in seinem Bereich etwas erscheinen und anwesen läßt, muß dieses in das Feld der λήθη Gehörige selbst von der Wesensart dieses Feldes sein. Das einzige, was die Wanderer an diesem Ort antreffen, ist ein Fluß. Aber schon der Name des Flusses zeigt an, daß er ortsgemäß,

und d. h. dem Wesen der λήθη dienstbar ist. Der Fluß im Felde der λήθη heißt Ἀμέλης, das bedeutet: »Ohnesorge«. Der Krieger, der den μῦθος vom δαμόνιος τόπος erzählt, sagt (621 a 4 ff.): σκηναῖσθαι οὖν σφᾶς ἤδη ἐσπέρας γιγνομένης παρὰ τὸν Ἀμέλιτα ποταμόν, οὗ τὸ ὕδωρ ἀγγεῖον οὐδὲν στέγειν. »Gezeltet hätten sie dann, nachdem schon der Abend heraufgekommen sei, neben dem Fluß »Ohnesorge«, dessen Wasser kein Behältnis zudecken, d. h. bergen, könne.« (στέγη das Dach, die Decke.) Dieses Wasser kennt nicht die Sorge (μελέτη) um das, was der Verschwindung und der Entgängnis und somit der entziehenden Verbergung entgegen ist. Dieses Wasser, das selbst in keinem Behältnis sich behalten läßt, weil es die reine Entgängnis selbst ist, kennt nicht die μελέτη τῆς ἀλήθειας, die Sorge um die Unverborgenheit, die Sorge darum, daß das Seiende in das Unverborgene geborgen und darin beständig sei und bleibe. Die »Sorge« meint hier keineswegs irgendeine Bekümmernis und Trübseligkeit über irgendeinen äußerlichen Zustand der Welt und des Menschen. Vielmehr ist die Sorge einzig die Sorge um die Unverborgenheit und gehört in den Bereich des δαμόνιον. Die Sorge gehört in das Ereignis des Wesens der Entbergung und Verbergung. Demgemäß ist die ihr entsprechende »Sorglosigkeit« weder eine beliebige Unbekümmertheit um irgendwelche Dinge noch ist sie nur eine Eigenschaft von Menschen, sondern die »Sorglosigkeit« ist einzig das Sich-nicht-sorgen um die ἀλήθεια, weil sie das Walten der λήθη, der entziehenden Verbergung, besorgt; deshalb bleibt auch diese Sorglosigkeit ein δαμόνιον. Sofern also im Bereich des wesentlichen Denkens, wo das Wesen des Seins und die Unverborgenheit gedacht wird, das Wort von der »Sorge« fällt, ist anderes gedacht als die Verdrießlichkeit eines menschlichen »Subjekts«, das im »Nichts an sich«, einem zur leeren Nichtigkeit vergegenständlichten »Erlebnis«, umhertaumelt.

Das Wasser des im Felde der λήθη fließenden Flusses entzieht sich jedem Behältnis und betreibt selbst nur den einen Entzug, der alles entgehen läßt und also verbirgt. Jeder aber,

der demnächst nach der Durchfahrt durch den δαιμόνιος τόπος auf der Erde wieder eine Fahrt beginnen soll, muß zuvor von dem Wasser des Flusses »Ohnesorge« trinken, und zwar ein gewisses Maß: μέτρον μὲν οὖν τι τοῦ ὕδατος πᾶσιν ἀναγκαῖον εἶναι πιεῖν, »ein gewisses Maß aber nun dieses Wassers sei allen notwendig zu trinken« (621 a 6 f.). Jeder Mensch, der auf der Erde die todesträchtige Fahrt durchmißt, ist so auf der Erde und ist dergestalt inmitten des Seienden, daß aufgrund dieses Trankes eine Verbergung und ein Entzug des Seienden waltet, so daß Seiendes nur ist, sofern zugleich und entgegen dieser Verbergung und dieser Entgängnis eine Unverborgenheit waltet, in der das Unverborgene behaltbar und behalten bleibt. Durch diesen im Maß gehaltenen Trank bringt der auf die Erde zurückkehrende Mensch eine wesenhafte Zugehörigkeit zum Wesensbereich der Verbergung mit. Alle zwar stehen bis zu einem gewissen Grade im Wesensbezirk der Verbergung — τοὺς δὲ φρονήσει μὴ σωζομένους πλέον πίνειν τοῦ μέτρου · »diejenigen aber, die nicht durch Einsicht Gerettete seien, tränken mehr, als das Maß sei« (621 a 7 f.). Φρόνησις meint hier die Einsicht jenes Ein-sehens, das den Einblick nimmt in das, was das eigentliche Erblickbare und Unverborgene ist.

Die hier gemeinte Ein-blicknahme ist das Blicken des Wesensblickes, d. h. der »Philosophie«. Φρόνησις meint hier dasselbe wie »Philosophie«, und dieser Titel besagt: den Blick haben für das Wesenhafte. Wer so blicken kann, ist ein σωζόμενος, ein Geretteter, »gerettet« nämlich in den Bezug des Seins zum Menschen. Auch dieses Wort σώζειν ist wie φρόνησις und φιλοσοφία ein wesentliches Wort. Die griechischen Denker sprechen von σώζειν τὰ φαινόμενα — »Retten das Erscheinende«; dies besagt: das Sichzeigende *als* das Sichzeigende und wie es sich zeigt behalten und bewahren in der Unverborgenheit, nämlich vor dem Entgehen in die Verbergung und Verstellung. Wer dergestalt das Erscheinende in das Unverborgene rettet (bewahrt und behält), ist selbst ein für das Unverborgene Geretteter, dafür Bewahrter. Solche, die es aber nicht sind, denen

also der Wesensblick fehlt, sind ἄνευ φιλοσοφίας, »ohne Philosophie«. Die »Philosophie« ist demnach nicht eine bloße Beschäftigung des Denkens mit allgemeinen Begriffen, welcher Beschäftigung man sich widmen kann oder auch nicht, ohne daß sich sonst Wesentliches ereignete. Philosophie ist das Angesprochensein vom Sein selbst. Philosophie ist in sich die Grundart, wie der Mensch inmitten des Seienden zu diesem sich verhält. Die Philosophie-losen sind die »Einblick-losen«. Sie überlassen sich dem, was gerade erscheint und ebenso gerade wieder verschwindet. Sie sind der Entgänglichnis und dem Sichverbergen des Seienden ausgeliefert. Sie trinken vom Wasser des Flusses »Ohnesorge« über das Maß. Sie sind die Sorglosen, die sich wohl fühlen in der Gedankenlosigkeit, die jedem Anspruch der Denker sich entzogen hat. Diese Sorglosen sind jene, die froh darüber geworden, die Sorge einer Zugehörigkeit zu einem Volk der Dichter und Denker hinter sich gebracht zu haben. (In diesen Tagen war durch das Propagandaministerium laut verkündet worden, die Deutschen brauchten jetzt nicht mehr »Denker und Dichter«, sondern »Weizen und Öl«.)

Die »Philosophie« als die Achtsamkeit auf den Anspruch des Seins an den Menschen ist zuerst die Sorge des Seins und niemals eine Sache der »Bildung« und der Kenntnis. Deshalb kann manch einer eine Unsumme gelehrter Kenntnisse über philosophische Meinungen besitzen, ohne jemals »philosophisch« zu sein und zu »philosophieren«. Andere wiederum können vom Anspruch des Seins getroffen werden, ohne zu wissen, was das ist, und ohne dem Anspruch des Seins in einem gemäßen Denken zu antworten.

Zu diesem denkenden Denken freilich gehört ein Wissen und eine Sorgfalt der Besinnung und des Wortes, die alle Forderungen bloß wissenschaftlicher Exaktheit noch wesentlich übersteigt. Immer bleibt dieses Denken nach der Erfahrung der griechischen Denker ein Retten des Unverborgenen vor der Verbergung im Sinne des verhehlenden Entzugs. Dieser wird

im Denken ursprünglicher erfahren als sonstwo. Der Denker im besonderen muß nach dem rechten Maß vom Wasser des Flusses »Ohnesorge« getrunken haben. Das »Sehen« im Sinne des Wesensblickes des eigentlichen Denkens macht sich nicht von selbst, sondern es ist, anders noch als das gewöhnliche »Sehen« und »Zu-sehen«, umdroht von einem Sichversehen. Wie aber steht es mit dem, der nicht nur über das Maß trinkt, sondern überhaupt immer nur dieses Wasser trinkt?

### *Wiederholung*

1) Feld und Lethe. Das Gotthafte bei den Griechen:

Das Un-geheure im Geheuren. Das θεῖον in der anfänglichen ἀλήθεια und λήθη. 'Αλήθεια und θεά (Parmenides)

Um die Zeit, da das Griechentum Abschied nimmt von seiner wesenhaften Geschichte, kommt in ihm noch einmal die Sage vom Gegenwesen der ἀλήθεια, der μῦθος von der λήθη, zum Wort. In dieser Sage, die Platons Dialog »Politeia« abschließt, wird am Ende von der λήθη erzählt. Diese Feststellung ist richtig, aber in dieser ungefähren Form ist sie auch schon der Anlaß zu einer Verkennung des hier genannten Wesens der λήθη. Genannt wird in Wahrheit τὸ τῆς Λήθης πεδῖον — das Feld der entziehenden Verbergung. Platon sagt nicht einfach τὸ πεδῖον τῆς Λήθης, sondern τὸ τῆς Λήθης πεδῖον. Zunächst bleibt die Beziehung zwischen dem Feld und der λήθη unbestimmt, weil der sprachliche Ausdruck dafür, der Genitiv, mancherlei bedeuten kann: einmal das Feld, in dem die λήθη vorkommt und erscheint. So genommen sind das Feld und die λήθη gleichgültig gegeneinander. Das Feld kann aber auch in seinem Feldcharakter allererst von der λήθη bestimmt und zu einem ihr allein gemäßen Bezirk werden. Jetzt sind Feld und λήθη zwar noch voneinander unterschieden, aber nicht mehr gleichgültig gegeneinander. Schließlich kann das Feld und sein Feldcharak-

ter zur λήθη selbst gehören. Jetzt sind Feld und λήθη nicht mehr voneinander unterschieden, sondern die λήθη selbst ist Feld. Sie ist das Orthaft und das Wo, so daß die entziehende Verbergung nicht mehr irgendwo in einem Feld geschieht, vielmehr ihrerseits sich selbst als das Wo entfaltet für solches, das dorthin gehören muß. Nach dieser Weise ist »das Feld der Lethe« zu denken. Dieses Feld gehört mit anderen Orten zusammen, die gemeinsam einen τόπος δαιμόνιος ausmachen: eine »dämonische Ortschaft«.

Die Aufhellung des Wesens des δαιμόνιον führt zur Klärung des Wesens des θεῖον. Das Ganze wird ein Hinweis auf das Wesen des griechischen Göttertums. Dieser Hinweis wäre freilich arg mißverstanden, wenn er die Meinung erzeugte, nunmehr könnten »wir« geradewegs von uns aus des Wesens der griechischen Götter gewiß und dadurch gar ihrer Nähe versichert sein. Der gegebene Hinweis reicht nicht so weit. Er kann nur dies erinnern, daß, solange das Wesen der ἀλήθεια überhaupt verschüttet bleibt, uns nicht einmal das einzige gewährt ist, auch nur die Ferne der griechischen Götter auszustehen und diese Ferne als ein Ereignis unserer Geschichte anzuerkennen und jene Götter als die, die gewesen sind, zu erfahren. Statt dessen sind wir immer noch in der Gefahr, auf literarischem Wege, durch Bücher und Vorträge und Feuilletons, über die griechischen Götter uns einen unmittelbaren Bezug vor- und einzureden. Es schlägt dabei nichts, ob diese Literatur gelehrtenhaft langweilig ist im Stil der Religionshistorie, oder ob die Ergebnisse der Religionshistorie mehr dichterisch verarbeitet und erzählt werden. Wohl führt der Weg zu diesen Göttern, auch der zu ihrer Ferne, durch das Wort. Aber dies Wort kann nicht »Literatur« sein. (Kenner wissen von selbst, daß das schöne Buch von W. F. Otto »Die Götter Griechenlands« nicht in diese Literatur gehört; aber auch hier fehlt noch der Schritt in den Bereich der ἀλήθεια.)

Für die Griechen gründet das Gotthafte unmittelbar im Ungeheuren des Geheuren. Es kommt im Unterschied des Einen

zum Andern ans Licht. Nirgends finden wir da die Aufspaltung von ungewöhnlichem Seienden, wodurch das Gotthafte erst erweckt und der Sinn dafür erst erregt werden müßte. Daher muß auch die Frage nach dem sog. »Dionysischen« erst als griechische Frage entfaltet werden. Aus vielen Gründen dürfen wir bezweifeln, ob Nietzsches Auslegung des Dionysischen zu Recht besteht, ob sie nicht eine grobschlächtige Zurückdeutung eines kritiklosen »Biologismus« des 19. Jahrhunderts in das Griechentum darstellt. Überall waltet im Griechentum zuvor die einfache Helle des Seins, die das Seiende in den Glanz er stehen und ins Dunkel versinken läßt.

Darum ist, was zum Erscheinen des Seins gehört, noch von der Art des Un-geheuren, so daß dem Sein das Gotthafte nicht erst nachträglich zugesprochen und hinterher angewiesen zu werden braucht. Wenn nun aber zum Wesen des anfänglichen Seins die ἀλήθεια und mit ihr das Gegenwesen, die λήθη, gehört, dann sind beide anfänglich ein θεῖον. Deshalb ist auch noch für Platon die λήθη »dämonischen« Wesens. Dürfen wir uns dann noch daran stoßen, wenn im anfänglichen Denken des Parmenides die ἀλήθεια als θεά — als Göttin — erscheint? Befremden müßte uns jetzt viel mehr und eher, wenn es nicht so wäre.

Die λήθη ist in Platons »Mythos« das δαμόνιον eines Feldes, das nicht im Hiesigen, sondern im Dortigen liegt. Dies Feld ist der letzte Durchgangsort, an dem sich die Wanderer unmittelbar vor ihrem Übergang aus dem Dortigen in das Hiesige aufhalten müssen. Vom »Feld der λήθη« wird gesagt: κενὸν δένδρων τε καὶ ὅσα γῆ φύει — »es sei verödet von Gewächsen sowohl als auch überhaupt leer von allem, was die Erde aufgehen läßt«.

b) Das Maß der entziehenden Verbergung der Unverborgenheit. Das Gesicht der ἰδέα Platons und die Gründung der Anamnesis (wie des Vergessens) in der Unverborgenheit. Λήθη: πεδίον. Die Vernehmung des Beginns der Dichtung Homers und des Spruches des Parmenides. Die Unvergeßlichkeit der ἀλήθεια durch den Entzug der λήθη. Die Überholung der Erfahrung durch das Verfahren seit Platon (τέχνη). Hinweis auf Homer, Ilias, XXIII, 358 ff.

τόν δὲ αἰεὶ πίνοντα πάντων ἐπιλανθάνεσθαι — »der aber, der ständig (dieses Wasser) trinke, dessen Bezug zum Seienden im Ganzen und zu sich selbst stehe in der Verbergung, die alles entzieht und nichts behalten läßt« (621 a 8 f.). Über diesen wird ein weiteres Wort nicht verloren. Ein solcher könnte als Mensch auf der Erde nicht sein, da so alles Seiende in der Verbergung bliebe, und überhaupt kein Unverborgenes wäre, worauf der Mensch entbergend und d. h. für den Griechen im Sagen (μῦθος, λόγος) sich beziehen und so ein Mensch sein könnte. Wo völlige, und das ist maß-lose Vergessung, und das ist Verbergung, waltet, kann diese nicht einmal Wesensgrund des Menschenwesens sein, weil sie überhaupt keine Entbergung zuläßt und so der Unverborgenheit den Wesensgrund vorenthält. Umgekehrt ersehen wir von hier aus, daß ein Maß der entziehenden Verbergung zur Möglichkeit der Unverborgenheit gehört. Die λήθη als die nicht aufgehen lassende und also entziehende, aber gleichwohl den Wesensgrund der Entbergung bereithaltende Verbergung waltet in der Unverborgenheit.

Der Mensch stammt aus der Ortschaft des ungeheuren, gott-haften Ortes der entziehenden Verbergung. Weil also die λήθη zum Wesen der ἀλήθεια gehört, deshalb kann die Un-verborgenheit selbst nicht nur die bloße Beseitigung der Verborgenheit sein. Das α in ἀ-λήθεια sagt keineswegs nur das unbestimmt allgemeine »Un-« und »Nicht«. Vielmehr ist im Bezug auf die Verbergung als den Entzug des Erscheinenden und

seines Erscheinens notwendig das Retten und das Behalten des Un-verborgenen. Das Behalten gründet in einem ständigen Retten und Bewahren. Reinen Wesens geschieht dieses Bewahren des Unverborgenen, wenn der Mensch frei um das Unverborgene wirbt, und zwar unausgesetzt und längs der todes-trächtigen Fahrt auf der Erde. Frei um etwas werben und nur darauf denken, heißt griechisch μνάομαι; das »ständige« und stetige, das sich einer Bahn und Fahrt entlang zieht, heißt griechisch ἀνά —, das ständige Denken auf etwas, das reine Retten des Bedachten in die Unverborgenheit ist die ἀνάμνησις. Das sich zeigende Seiende, das als solches in die Unverborgenheit kommt, begreift Platon als das in die Sicht Tretende und so in sein Aussehen Aufgehende. Das »Aussehen«, darin stehend etwas unverborgen anwest, d. h. *ist*, heißt εἶδος. Die Sicht und der Anblick, den etwas darbietet und durch den es den Menschen anblickt, heißt ἰδέα. Im Sinne Platons gedacht, ereignet sich die Unverborgenheit als ἰδέα und εἶδος. In diesen und durch sie west das Seiende, d. h. das Anwesende, an. Die ἰδέα ist das Gesicht, mit dem jeweils das sich entbergende Seiende den Menschen ansieht. Die ἰδέα ist die Anwesenheit des Anwesenden: das Sein des Seienden. Weil aber die ἀλήθεια die Überwindung der λήθη ist, muß das Unverborgene in die Unverborgenheit gerettet und in ihr geborgen werden. Der Mensch kann nur so zum Seienden als dem Unverborgenen sich verhalten, daß er ständig auf die Unverborgenheit des Unverborgenen, d. h. die ἰδέα und das εἶδος, denkt und so das Seiende vor dem Entzug in die Verbergung rettet.

Im Sinne Platons, und d. h. griechisch gedacht, ist deshalb der Bezug zum Sein des Seienden die ἀνάμνησις. Man übersetzt dies Wort mit »Erinnerung« oder gar mit »Wiedererinnerung«. Durch diese Übersetzung ist alles ins »Psychologische« gewendet und der wesenhafte Bezug zur ἰδέα überhaupt nicht getroffen. Die Übersetzung von ἀνάμνησις mit »Wiedererinnerung« führt zur Meinung, hier handle es sich nur darum, daß dem Menschen etwas »Vergessenes« wieder einfalle. Aber wir wis-

sen inzwischen, daß die Griechen das Vergessen als Ereignis der Verbergung des Seienden erfahren; demgemäß ist auch das sogenannte »Erinnern« auf die Unverborgenheit und die Entbergung gegründet.

Allerdings beginnt bei Platon zugleich mit dem Wandel des Wesens der ἀλήθεια zur ὁμοίωσις ein Wandel der λήθη, d. h. hier der ihr entgegenhandelnden ἀνάμνησις. Das Ereignis der entziehenden Verbergung wandelt sich zum menschlichen Verhalten des Vergessens. Insgleichen wird, was *gegen* die λήθη steht, zu einem Wiederzurück-holen durch den Menschen. Solange wir aber die platonische ἀνάμνησις und das ἐπιλανθάνεσθαι *nur* vom Späteren her, modern gesprochen, im »subjekt-haften« Sinne *nur* als »Erinnern« und »Vergessen« denken, fassen wir nicht den griechischen Wesensgrund, der im Denken Platons und im Denken des Aristoteles noch einmal sein letztes Licht verstrahlt.

Das Sagen vom Wasser des Flusses »Ohnesorge« ist das letzte Wort, das der Krieger über den δαμόνιος τόπος ausspricht. Der μῦθος gipfelt in der Sage vom Feld der λήθη. Der alles in sich sammelnde Wesensblick des Denkens, der sich im Gespräch über das Wesen der πόλις zum Wort bringt, ist auf den Bereich der entziehenden Verbergung gerichtet. Das ist das einzig Notwendige: Denn die ἀ-λήθεια, die es zu erfahren gilt, ist selbst in ihrem Wesen in die λήθη gegründet. Zwischen beiden ist nichts Vermittelndes und kein Übergang, weil beide in sich ihrem Wesen nach unmittelbar zueinandergehören. Überall dort, wo die Zugehörigkeit eine wesenhafte ist, bleibt der Übergang von einem zum anderen das »Plötzliche«, was je nur in einem Nu und aus dem Augenblick ist. Deshalb endet der Krieger seine »Erzählung« des μῦθος mit folgenden Worten (621 b 1 ff.): ἐπειδὴ δὲ κοιμηθῆναι καὶ μέσας νύκτας γενέσθαι, βροντὴν τε καὶ σεισμόν γενέσθαι, καὶ ἐντεῦθεν ἕξαπίνης ἄλλον ἄλλη φέρεσθαι ἄνω εἰς τὴν γένεσιν, ἄττοντας ὥσπερ ἀστέρας. »Nachdem sie sich aber zum Ausruhen niedergelegt und Mitternacht heraufgekommen, sei ein Wettersturm und auch ein Erdbeben

eingefallen und von da weg (vom Feld der λήθη) sei plötzlich jeder andere anderswohin getragen worden hinauf in das aufgehende Hervorragende (zum Sein auf der Erde) flugs wie Sterne (Sternschnuppen) dahinfahrend«. αὐτὸς δὲ τοῦ μὲν ὕδατος κωλυθῆναι πεινῖν »Er selbst aber sei freilich davon abgehalten worden, von dem Wasser zu trinken« (621 b 4 f.).

Damit ist entschieden, daß der μῦθος nicht etwas Unverborgenes der Verborgenheit entreißt, sondern aus dem Bereich sagt, in dem die ursprüngliche Wesenseinheit beider entspringt, wo das Anfängliche ist. ὅπη μέντοι καὶ ὅπως εἰς τὸ σῶμα ἀφίκοιτο, οὐκ εἰδέναι, ἀλλ' ἐξαίφνης ἀναβλέψας ἰδεῖν ἔωθεν αὐτὸν κείμενον ἐπὶ τῇ πυρᾷ. »Auf welchem Wege indessen und auf welche Weise er in sein ›leibhaftiges‹ Anwesen gelangt sei, wisse er nicht, wohl aber, daß er plötzlich den Blick aufschlagend zu Gesicht bekommen habe des Morgens ihn selbst als den auf dem Feuerstoß liegenden« (621 b 5 ff.).

Das Aufblicken und Erblicken der ἰδέα, das aufgehende Licht und der Morgen, das Feuer und der Feuerstoß — dies alles nennt so wesentliche Bezüge und Züge des griechischen Denkens, daß wir ungemäß auf dies Schlußwort des μῦθος hinhörten, wenn wir darin nur die bildhafte Abrundung der Erzählung sehen wollten. Indessen ist hier auch nicht die Gelegenheit, diesen Bezügen nachzugehen. Wohl aber dürfen wir das nicht überhören, was Sokrates, d. h. hier Platon selbst, zu dem soeben gesagten μῦθος noch vermerkt. Καὶ οὕτως, ὦ Γλαῦκων, μῦθος ἐσώθη καὶ οὐκ ἀπώλετο, καὶ ἡμᾶς ἂν σώσειεν, ἂν πειδώμεθα αὐτῷ, καὶ τὸν τῆς Λήθης ποταμὸν εὖ διαβησόμεθα καὶ τὴν ψυχὴν οὐ μανθησόμεθα. »Und so, oh Glaukon, ist eine Sage gerettet und nicht verloren gegangen, auch uns könnte sie wohl retten, wenn wir ihr gehorsam sein möchten; und dann werden wir den im Felde der λήθη strömenden Fluß in der gemäßen Weise durchschreiten und ›die Seele‹, d. h. das Grundvermögen, das Seiende zu sagen, nicht entweihen« (621 b 8 ff.).

Wieder und noch einmal ist die Rede von σῶζειν, vom Retten. Bewahrt und geborgen ist die Sage vom Wesen der λήθη,

der entziehenden Verbergung. Daß dieser μῦθος im Ganzen gerade dieses zuletzt gesagte Wesen der Verbergung ins Unverborgene bergen soll, erkennen wir daran, daß Platon aus dem reichen Inhalt des μῦθος zuletzt noch einmal τὸν τῆς Λήθης ποταμόν nennt, den im Feld der λήθη strömenden Fluß. Die oberflächliche Lesung dieser Stelle hat schon im Altertum zu der falschen Vorstellung eines »Letheflusses« geführt, als sei λήθη selbst der Fluß. Aber λήθη ist weder der Fluß selbst, noch wird sie durch den Fluß versinnbildet. Die λήθη ist πεδῖον, Feld, Bereich, das Wesen des Ortes und Aufenthaltes, von dem ein plötzlicher Übergang ist zum Ort und Aufenthalt, der als die Unverborgenheit des Seienden das todesträchtige Fahren des Menschen umwaltet. Was aber in der Leere und Öde des Feldes der alles entziehenden Verbergung allein sein kann, ist ein Fluß, weil dessen Wasser dem Wesen des Feldes entspricht, da dieses Wasser allem Behältnis sich entzieht und so das Wesen dieses Ortes der entziehenden Verbergung überallhin trägt, wo es als Trank getrunken wird. Der Ort der λήθη ist nur so zu durchfahren, daß durch das Einzige, was an diesem Ort ist, durch das Wasser dieses Flusses hindurchgegangen wird. Handelte es sich nur um ein Durchschreiten, dann würde das Wasser an den Durchschreitenden nur vorbei- und abfließen und sie selbst im Wesen aber nicht angehen. Dies muß geschehen und geschieht nur so, daß das Wasser zum Trank wird und so in den Menschen eingeht und ihn aus dem Innern seines Wesens bestimmt. Nur so kann sich entscheiden, wie der in die Unverborgenheit bestimmte Mensch gemäß seinem jeweiligen Bezug zum entziehenden Verbergen künftig im Unverborgenen stehen wird. Das gemäß, d. i. maßvolle Durchschreiten des Flusses am Ort der λήθη besteht darin, daß nach dem schicklichen Maß von seinem Wasser getrunken wird. Das *Wesen* des Menschen, nicht nur der einzelne Mensch in seinem Geschick, ist jedoch nur dann gerettet, wenn der Mensch als das Seiende, das er ist, auf die Sage von der Verbergung horcht. Nur so kann er dem folgen, was die Entbergung des

Unverborgenem und die Unverborgenheit selbst in ihrem Wesen verlangt.

Ohne den Einblick in das δαίμόνιον der λήθη vermögen wir niemals das Erstaunliche zu würdigen, daß die »Mutter der Musen« und somit der *Wesensanfang* der Dichtung die »Mnemosyne« ist, die anfängliche freie Rettung und Wahrung des Seins, ohne welches ein Dichten überall ohne das zu Dichtende sein müßte. Wir werden, wenn wir in diesen Wesenszusammenhang zwischen Sein und Unverborgenheit, Unverborgenheit und Rettung gegen das Verborgene, Rettung und Wahrung, Sein und Wort, Wort und Sage, Sage und Dichten, Dichten und Denken hinausblicken, den Beginn der Dichtungen Homers anders vernehmen als sonst:

Ilias: Μῆνιν ἄειδε, θεά, Πηληϊάδεω Ἀχιλῆος / οὐλομένην,

Odyssee: Ἴνδρα μοι ἔννεπε, Μοῦσα, πολύτροπον, ὃς μάλα πολλὰ  
πλάγχθη,

Hier wird nicht zu Zwecken einer feierlichen Einleitung »die Göttin« und die »Muse« »angerufen«, sondern hier ist gesagt, daß die Sage des dichtenden Wortes der Spruch und das Lied des Seins selbst ist, der Dichter selbst jedoch nur der ἐρμηνεύς, der Ausleger des Wortes. Der Dichter ruft nicht die Göttin aus, sondern der Dichter ist, bevor er das erste Wort sagt, schon der Angerufene und im Anspruch des Seins bereits Stehende und als dieser ein Retter des Seins vor dem »dämonischen« Entzug der Verbergung.

Wenn Parmenides im Beginn seines Spruches die Göttin Ἀλήθεια nennt, dann ist dies nicht, wie die Philologen meinen, eine den Dichtern nachgemachte Art der Einleitung seines sogenannten »Lehrgedichtes«, sondern ist die Nennung des Wesensortes, an dem der Denker als Denker steht. Der Ort ist δαίμόνιος τόπος.

Uns Heutigen aber ist der μῦθος der λήθη, der das Gespräch über die πόλις vollendet, die letzte Sage des Griechentums vom

verborgenen Gegenwesen der ἀλήθεια. Dieses entziehende und die Unverborgenheit »vor-enthaltende« Gegenwesen zur Entbergung enthält im voraus ihr Wesen. Das »Gegenhafte« zur ἀλήθεια ist weder nur das Widrige noch der bloße Mangel, noch die Abkehr der bloßen Verleugnung. Die λήθη, die Vergessung als die entziehende Verbergung, ist jener Entzug, durch den das Wesen der ἀλήθεια allein und je gerade behalten werden kann und so unvergessen und unvergeßlich bleibt. Das gedankenlose Meinen des Menschen meint, etwas sei am ehesten dann behalten und am leichtesten dann behaltbar, wenn es nur ständig vorhanden und greifbar sei. In Wahrheit aber, und d. h. jetzt für uns im Sinne des Wesens der Unverborgenheit gedacht, ist das sich entziehende Verbergen das, was in höchster Weise das Menschenwesen in das Behalten und in die Treue stimmt. Das entziehende und sich entziehende Verbergen ist für die Griechen das Einfachste alles Einfachen, das sie in dem bewahren, was sie als das Unverborgene erfahren und zur Anwesenung kommen lassen. Platon konnte deshalb den μῦθος der λήθη nicht erfinden; kein μῦθος ist erfunden worden, nicht einmal gefunden als das Ergebnis eines Suchens. Das Wort der Sage ist die Antwort auf das Wort des Anspruchs, in dem das Sein selbst sich dem Menschenwesen zuweist und damit erst die Pfade eines Suchens im Umkreis des zum voraus Entborgenen anweist.

Gewiß ist das Zeitalter Platons, vier Jahrhunderte nach Homer, nicht mehr die Zeit Homers. Das Vermögen, also das Mögen sowohl als auch die Eignung, den Anspruch des Seins zu sagen, ist mehr und mehr darauf bedacht, das inzwischen erlangte Heimischsein im Seienden aus den vom Menschen selbst erstellten Hinsichten menschlichen Verfahrens einzurichten. Das Wort der Sage ist nicht schwächer; wohl aber ist das Vernehmen des Menschen vielfacher und verstreuter und also zu wendig, um das Einfache, das ständig, weil anfänglich west, als das Wesende zu erfahren. In der letzten Zeit der Vollendung des Griechentums erkennen wir bereits die Spuren der

Vorform jener geschichtlichen Verfassung, die einstmals das Zeitalter der abendländischen Neuzeit bestimmt. Weil in diesem Zeitalter zufolge einer eigentümlich verdeckten Unsicherheit von allem die Sicherheit im Sinne der unbedingten Gewißheit alles gilt, wird das Sichern der Grundcharakter des Verhaltens. Das Sichern ist hier nicht das erst nachträgliche Festmachen, sondern das angreifend vorgreifende Sicherstellen umwillen der Sicherheit. Das Inhaltliche und Sachhaltige alles Gegenständlichen gilt für das, was es gilt, als die unerschöpfliche Gelegenheit der Vergegenständlichung im Sinne der Bestandsicherung von Welt und »Leben«. Das Verfahren (τέχνη) und seine Verfahrungsweisen beherrscht die Erfahrung. Der Strom erströmt sich nicht mehr im geheimnisvollen Lauf seiner Windungen und Kehren seine von ihm erweckten Ufer, sondern er schiebt nur noch sein Wasser zwischen den gleichförmigen Bändern der Betonmauern, die keine Ufer mehr sind, dem umweglos vorgerichteten »Ziel« zu. Daß gerade um die Zeit von Sokrates und Platon das Wort τέχνη, das da freilich noch wesentlich anderes bedeutet als Technik im Sinne der modernen Technik, oft gebraucht und bedacht wird, ist das Zeichen dafür, daß das Verfahren die Erfahrung überholt. Das Hörenkönnen auf die Sage wird schwächer und seinem Wesen entzogen.

Die Sage Homers ist nicht verklungen. Der ohnedies schweigsame μῦθος der λήθη ist. Deshalb bleibt auch der platonische μῦθος der λήθη ein Denken *an*, nicht nur ein Denken »über« die λήθη, die Pindar und Hesiod nennen. Dieses andenkende Sagen des μῦθος bewahrt die anfängliche Enthüllung des Wesens der λήθη und hilft uns zugleich, daß wir aufmerksamer den Bereich bedenken, in dem schon Homer das Gegenwort zur λήθη, nämlich die ἀλήθεια, nennt.

Im vorletzten Buch Ψ (XXIII) der Ilias findet sich in Vers 358 ff. eine Stelle, auf die zum Abschluß der Betrachtung über die Gegensätzlichkeit im Wesen der ἀλήθεια hingewiesen sei. Der Gesang dichtet die Totenfeier, Verbrennung und Bestat-

tung des gefallenen Freundes Patroklos und die zu seiner Ehrung von Achilleus angesetzten Kampfspiele, deren erstes der Wettkampf der Wagen sein wird. Nachdem Achilleus die Reihenfolge der Kämpfer ausgelost hat,

σήμηνε δὲ τέρματ' Ἀχιλλεύς  
τηλόθεν ἐν λείῳ πεδίῳ· παρὰ δὲ σκοπὸν εἶσεν  
ἀντίθεον Φοίνικα, ὁπάονα πατρὸς ἐοῖο,  
ὥς μεμνέωτο δρόμους καὶ ἀληθείην ἀποεῖποι.

»zeigt aber den Wendungspunkt (der Bahn) Achilleus ferner in weiter Ebene (ihn erscheinen lassend), neben bei dem Augenpunkt der Bahn stellt er auf den götterhaften Phönix, den Kampfgefährten seines Vaters, damit er im Blick behalte den Lauf und demnach das Unverborgene zum Wort bringe.«

ὥς μεμνέωτο δρόμους — damit er behalte, d. h. damit er nicht in die Verbergung weg fallen lasse, den Verlauf der Wettfahrt der Wagen. Hier wird eindeutig die ἀλήθεια, das Unverborgene des Wettkampfes, d. h. dieser in seinem erscheinenden Anwesen, gegründet auf ein μεμνέωτο — wir möchten sagen auf ein »Nichtvergessen«. Allein, wir würden so den Sachverhalt verfälschen. Zwar wird im Griechischen allerdings mit μμνήσκειν und μέμνημαι das Gegenwesen zum ἐπιλανθάνεσθαι gedacht. Aber dieses bestimmt sich aus seinem Bezug zur λήθη. Demnach liegt im ursprünglichen Verständnis von μμνήσκειν die Bedeutung des Behaltens, und zwar des Behaltens von Unverborgenem als einem solchen. Dieses Behalten ist aber nicht das bloße Sichmerken, sondern das Sichhaltenlassen von der Unverborgenheit: der Aufenthalt in ihr als demjenigen, was gegen den Entzug der Verbergung das Unverborgene verwahrt.

*Wiederholung*

- 2) Die Abstammung des Menschen aus der ungeheuren Ortschaft der entziehenden Verbergung. Der Beginn der Wandlung der Grundstellung des Menschen. Das Zusammenwalten der ἀλήθεια und des μέννημαι. Hinweis auf Homer, Ilias, XXIII, 358 ff.

Platons Mythos am Schluß der »Politeia« sagt, daß der Mensch, der im Hiesigen den todesträchtigen Gang durch das Seiende inmitten des Seienden im Ganzen geht, aus der un-geheuren Ortschaft der entziehenden Verbergung stammt. Deshalb muß der Mensch, wenn er in das Hiesige zurückkehrt, gegen die entziehende Verbergung, die er als Mitgift jener Ortschaft mitbringt, erst um das Seiende frei werben (μνάομαι). Das geschieht dergestalt, daß er die Verbergung aufhebt und so das Un-verborgene sich erscheinen läßt. Das Seiende zeigt sich erst in der Unverborgenheit, weil den in das Hiesige zurückversetzten Menschen zufolge des Trankes, den er aus dem Fluß am λήθη-Ort trinken mußte, die Verborgenheit umlagert. Die Notwendigkeit der ἀλήθεια und ihr Wesensbezug auf die λήθη als ihren voraufgehenden Grund wird nach dem μῦθος aus der Wesensherkunft und dem Geschick des Menschen gedeutet. Dieser betonte Blick auf den Menschen ist bereits das Zeichen dafür, daß die Grundstellung des Denkens innerhalb des Griechentums sich wandelt. Diese Wandlung bedeutet den Beginn der Metaphysik. Die Geschichte des Griechentums neigt der Vollendung ihrer Wesensmöglichkeit zu. Die λήθη wird nicht mehr rein ereignishaft erfahren, sondern aus dem Verhalten des Menschen gedacht im Sinne des späteren »Vergessens«.

Wenn nun aber die λήθη, wie immer sie gefaßt sein mag, ursprünglich das Gegenwesen zur ἀλήθεια ist, und wenn der λήθη als der entziehenden Verbergung ein Verlieren im Sinne des Vergessens entspricht, dann muß auch ein Behalten und Bewahren ursprünglich in der Entsprechung zur ἀλήθεια ste-

hen. Wo ἀλήθεια west, waltet ein Behalten dessen, was vor dem Verlust gerettet ist. Unverborgenheit und Behalten, ἀλήθεια und μέμνημαι, wesen zusammen. Dieses ursprüngliche Zusammengehören beider muß aber auch, gerade wenn es anfänglich ist, das Unscheinbare dessen haben, was, wie die Quelle, von selbst im Wesen west. In der Tat gibt es dafür ein Zeugnis. Wir meinen die Stelle aus Homer, Ilias XXIII, 358 ff. Von Achilleus ist Phoenix dazu bestellt, beim Wettkampf der Wagen, ὥς μεμνέωτο δρόμους καὶ ἀληθείην ἀποείποι, »daß er im Blick behalte den Lauf und demnach das Unverborgene zum Wort bringe«.

Nur beiläufig sei wieder darauf hingezigt, daß ἀλήθεια und ἔπος — Unverborgenheit und Wort — zusammen genannt sind.



## ZWEITER TEIL

### DIE VIERTE WEISUNG DES ÜBERSETZENDEN WORTES ΑΛΗΘΕΙΑ.

#### DAS OFFENE UND DAS FREIE DER LICHTUNG DES SEINS. DIE GÖTTIN »WAHRHEIT«

##### § 8. *Die erfülltere Bedeutung von Ent-bergung.*

*Der Übergang zur Subjektivität. Die vierte Weisung:  
das Offene, das Freie. Das Ereignis der ἀλήθεια im Abendland.  
Die Bodenlosigkeit des Offenen.  
Die Entfremdung des Menschen*

a) Vorbereitung zur vierten Weisung. Die bisherige unzureichende Übersetzung mit »Unverborgenheit«. Die Zweideutigkeit des Wortes »Ent-bergung« und die erfülltere Bedeutung. Der Streit in der anfänglichen ἀλήθεια. Nähe und Anfang. Hinweis auf Homer.

Die Zweideutigkeit des Erscheinens: reines Aufgehen und Begegnischarakter. Die Ichheit. Hinweis auf Kant, Descartes, Herder, Nietzsche. Der Vorrang der Selbstheit seit Platon und Aristoteles (Περὶ Ψυχῆς 8, 431; Μετ. α 1)

Daß in dem angeführten Vers 361 (der Ilias) μέμνημαι und ἀλήθεια zusammenstehen, und zwar die Unverborgenheit als die Wesensfolge des Behaltens, das sagt, daß für Homer der Wesensbezug der ἀλήθεια zur λήθη in einfacher Klarheit erfahren und die ἀλήθεια aus der Beziehung zum verbergenden Entzug der λήθη her verstanden wird. Wenn freilich Voss den Vers übersetzt: »Wohl zu bemerken den Lauf und alles genau zu verkünden«, dann kommt in dieser Übertragung von dem griechisch Gesagten nicht eine Spur mehr zum Vorschein.

Ἀληθές ist zum »Genauen« geworden und μέννημαι zum bloßen »Bemerken«. Das Hereinspielen der »Subjektivität« und des »subjektiven Verhaltens« in den Wesensbezug von ἀλήθεια und μέννημαι ist offenkundig.

Allerdings wäre es nun auch irrig, wollte man aufgrund dieser Stelle, an der das Behalten, das uns als das Gegenverhalten zum »Vergessen« gilt, und die Unverborgenheit in ihrem Wesensbezug gleichsam wie von selbst und für die Griechen »natürlicher« Weise genannt sind, behaupten, die Unverborgenheit gehöre in den Zusammenhang mit dem Nichtvergessen und das ἀληθές, das Unverborgene, sei eben das Nichtvergessene. Das ist es allerdings, aber nur unter der einen Voraussetzung, daß wir zuvor das Vergessen von der ἀλήθεια her denken und nicht etwa dem Wesen der λήθη sogleich das später gemeinte »Vergessen« als seelisch-subjektives Verhalten und Unterlassen unterstellen.

Das »Unverborgene« läßt sich aber überhaupt nicht gleichsetzen mit dem Unvergessenen, weil das »Unvergessene« auch etwas Falsches und Unwahres sein kann und somit das »Unvergessene« als solches nicht schon notwendig auch ein Wahres, ἀληθές, ist. Doch gilt, was wir da vom »Unvergessenen« sagen, daß es sowohl ein Wahres als auch ein Falsches sein könne, nicht in gleicher Weise auch vom Unverborgenen? Auch das sog. »Falsche« ist doch ein Unverborgenes und also ein Wahres. Wodurch ist jenes Unverborgene ausgezeichnet, das wir »das Wahre« nennen? »Unverborgen« ist auch das im Schein des bloßen Anscheins Erscheinende.

Mit diesem Hinweis lenken wir den Blick auf Zusammenhänge und Abgründe, denen das Denken der Griechen nicht ausgewichen ist, die wir aber kaum noch ahnen, weil wir unversehens in die hier nötigen Fragen das uns geläufige Wesen von Wahrheit im Sinne der »Richtigkeit« und »Sicherheit« einmischen. Wir sehen jetzt nur soviel, daß mit der bloßen Unverborgenheit, in der auch »Falsches« stehen kann, das Wesen der ἀλήθεια nicht erschöpft ist; vorsichtiger gesprochen,

daß wir mit dem bisher Gesagten das Wesen der ἀλήθεια nicht erschöpfend gedacht haben. In der Tat zeigt sich durch die unmittelbar voraufgegangenen Hinweise, d. h. im Blick auf den Wesensbezug der ἀλήθεια zur λήθη (der entziehenden Verbergung), ein *anfängliches Wesensmoment der ἀλήθεια*, das wir bisher nicht nannten und das auch durch die Übersetzung »Unverborgenheit« keineswegs ins Wort kommt, jedenfalls so lange nicht, als wir die »Unverborgenheit« in einem lässigen Sinne und unbestimmt nur als Fehlen und Beseitigung der Verborgenheit denken.

Das Unverborgene ist anfänglich das in der Entbergung gegen die entziehende Verbergung Gerettete und also Geborgene und als solches das Unentgangene. Das Unverborgene ist nicht das unbestimmt Anwesende, an dem nur die Hülle der Verbergung abgefallen ist. Das Unverborgene ist das Unabwesende, über das eine entziehende Verbergung nicht mehr waltet. Das An-wesen selbst ist ein Aufgehen, d. h. in die Unverborgenheit Hervorgehen, dergestalt, daß das Aufgegangene und Unverborgene in die Unverborgenheit aufgenommen, durch sie gerettet und in sie geborgen bleibt. »Ἀληθές«, das »Unverborgene«, enthüllt uns jetzt, und zwar aus dem Bezug auf die λήθη, sein Wesen deutlicher. Das Unverborgene ist das in die Ruhe des reinen aus sich Erscheinens und »Aussehens« Eingegangene. Das Unverborgene ist das also Geborgene. Mit der Klärung der Wesenheit des Gegenwesens, nämlich der λήθη als der entziehenden *Verbergung*, klärt sich auch erst das Wesen der Entbergung.

Zunächst durfte und konnte auch dieses Wort nur so viel sagen wie »Ent-hehlung«, die Wegnahme der Verhehlung, d. h. der Verbergung. Allein, die Ent-bergung meint nicht nur die Wegnahme und das Beseitigen einer Ver-bergung. Das Ent-bergen müssen wir *zugleich* so denken wie z. B. das »Ent-zünden« und das »Ent-falten«. Ent-zünden = zur Zündung bringen; Ent-falten: die Falten des Mannigfaltigen erst in seiner Vielfalt hervorkommen lassen. Das Ent-bergen ist *ein-*

mal und zunächst gesehen gegen das Verbergen, wie das Entwirren gegen die Verwirrung. Das Entbergen ergibt aber nicht lediglich Entborgenes als Unverborgenes. Vielmehr ist das Entbergen zugleich ein Entbergen, wie das Entflammen, das die Flamme nicht beseitigt, sondern die Flamme ins Wesen bringt. Das Entbergen ist zugleich »für« die Bergung des Unverborgenen in die Unverborgenheit der Anwesenheit, d. h. in das Sein. In solcher Bergung erst geht das Unverborgene als ein Seiendes auf. »Ent-bergen« — das sagt jetzt zugleich in eine Bergung bringen: nämlich das Unverborgene in die Unverborgenheit verwahren. Der volle Sinn des zunächst ungewohnten und auch erst kraft einer weiterreichenden Besinnung eigens wählbaren und gewählten Wortes »Ent-bergung« enthält gleichwesentlich dieses betonte Moment der Bergung mit, während »Unverborgenheit« nur die Behebung der Verborgenheit nennt. Das Wort »Ent-bergung« ist in einem wesentlichen und bedachten Sinne zweideutig, insofern es das Zwiefache und in sich Zusammengehörige nennt: einmal als Ent-bergung das Aufheben einer Verbergung, und zwar zuerst der entziehenden Verbergung (λήθη), dann auch der verstellenden und entstellenden (ψεῦδος); zum anderen jedoch als Ent-bergung, das Bergen, d. h. Aufnehmen und Behalten in der Unverborgenheit.

»Die Entbergung«, in ihrem erfüllten Wesen begriffen, bedeutet: die enthehlende Bergung des Enthehlten in die Unverborgenheit. Diese selbst ist bergenden Wesens. Dies zeigt sich uns erst im Blick auf die λήθη und deren entziehendes, in das Abwesen und den Weg- und Hinausfall weisendes Walten.

Die Besinnung auf die in der Unverborgenheit waltende Gegensätzlichkeit sollte uns daher nicht nur darüber belehren, daß es außer der Verstellung und Falschheit, kurz gesagt, außer der Unwahrheit, auch noch ein anderes Gegenwesen zur Wahrheit gebe, nämlich die λήθη. Vielmehr galt unser Nachdenken der weiterreichenden Einsicht, daß aus diesem Gegenwesen zur Wahrheit das einige streithafte und anfängliche

Wesen der ἀλήθεια selbst sich ursprünglicher enthüllt. Die ἀλήθεια ist *gegen* die Verbergung und in diesem »Gegen« zugleich *für* die Bergung. Die ἀλήθεια ist, *weil* sie für die Bergung ins Unverborgene west, gegen Verbergung.

Dieses »Für« und »Gegen« in ihr selbst ist kein »Zwist«, durch den ihr Wesen auseinander- und damit ins Wesenlose herausfällt, sondern der Streit, aus dem die ἀλήθεια im Wesen einig ist und anfängt. Die streithafte Einigkeit des Innebleibens im anfänglichen Wesen ist die Innigkeit.

Freilich haben die Griechen über dieses anfänglichere Wesen der ἀλήθεια noch weniger gedacht und gesagt als über das Wesen der λήθη: denn ihnen ist die ἀλήθεια der einfache Anfang alles Wesenden. Die Griechen kennen daher keine Not und keinen Anlaß, ihr Dichten und Denken und Sagen über diesen Anfang hinaus und in ihn zurückzurichten. Den Griechen ist in diesem Anfang genug dessen aufgegangen, was der Sage ihres Dichtens und Denkens, ihrem Auf- und Beistellen aufgegeben worden. Wir Späteren und anderen jedoch müssen, um dieses Erst-Anfängliche der abendländischen Geschichte auch nur noch andenkend zu ahnen, eigens darauf aufmerken und den Weisungen folgen, die uns das Wort »Unverborgenheit« gibt.

Indem wir der dritten der bisher genannten Weisungen nachgehen und das gegensätzliche Wesen der »Unverborgenheit« über die Grenzen des geläufigen Gegensatzes (Wahrheit-Unwahrheit) hinweg durchdenken, erhalten auch die beiden zuerst genannten Weisungen ein deutlicheres Gepräge. Daß die »Unverborgenheit« auf »Verborgenheit und Verbergung« bezogen sei, sagt uns inzwischen mehr, als die bloße Zerlegung der Wortbedeutung »Un-verborgenheit« herzugeben scheint. Insgleichen hat das »Un« in Unverborgenheit eine Wesensmannigfaltigkeit des »Gegenhaften« enthüllt und einen Wink gegeben in das streithafte Wesen der Wahrheit. Wenn aber jetzt aus dem Blick auf die λήθη im Wesen der Entbergung der *Grundzug der Bergung* erscheint, und wenn diese Bergung das,

was sie zu bergen und zu retten hat, in die Unverborgenheit birgt, dann erhebt sich die Frage, was dann die Unverborgenheit selbst noch sei, daß sie als das Bergende und Rettende walten kann.

So wird nötig, einer *vierten Weisung* zu folgen, die das übersetzende Wort »Unverborgenheit« einem nachdenksamen Aufmerken gibt. Das, worauf uns die vierte und letzte Weisung aufmerken läßt und was zu erfahren wir erst langsam lernen müssen, ist von den Griechen noch weniger genannt, noch weniger eigens bedacht und noch weniger eigens gegründet als die vorgenannten Züge im Wesen der ἀλήθεια. Dennoch ruht dieses jetzt erst zu Weisende anfänglich in dem selbst noch verborgenen Wesen der Unverborgenheit. Hier sei versucht, zunächst ohne Bezug auf die vorigen Weisungen einiges in den Blick zu bringen. Bei diesem Versuch verstärkt sich aber auch notwendig der Anschein, als werde hier in das griechische Wesen der ἀλήθεια solches hinein- und zurückgedeutet, was nicht in ihm liegt. Gemessen nach den Zolsschranken des Horizonts der Historie und des historisch Feststellbaren und der allerwärts beliebten »Tatsachen«, ist »in der Tat« das hier »über« die ἀλήθεια Gesagte hineingedeutet. Wenn wir dagegen der Geschichte nicht historische Horizonte aufzwingen und sie damit zudecken, wenn wir vielmehr den Anfang den Anfang sein lassen, der er ist, dann gilt ein anderes Gesetz. Diesem gemäß können wir gar nicht genug in das Anfängliche hinein, besser gesagt, aus ihm heraus deuten, wenn wir nur dieses Anfängliche in der Strenge seines Wesens achten und nicht an einer unserigen Willkür hängenbleiben; denn das Nachdenken, das in solcher Weise dem wesenden Wesen der »Wahrheit« nachzugehen versucht, will keineswegs in selbstzufriedenem Eifer einer Gelehrsamkeit früher Gemeintes nur entdecken oder vormals Nichtgemeintes erfinden. Dies Nachdenken möchte nur darauf vorbereiten, daß die wesende Wahrheit, die »lebendiger« ist als das vielberufene »Leben«, zu ihrer Zeit geschickhafter das Menschenwesen geschichtlich

angeht, weil dieses Wesen jetzt schon und seit langem, ohne daß wir daran denken und uns darauf »gefaßt« machen, auf uns zu-west.

Was wir uns jetzt durch die vierte Weisung in den Wesensblick zu bringen versuchen, gehört *noch anfänglicher* zum Wesen der ἀλήθεια als das bisher genannte Gegenwesen und dessen Mannigfaltigkeit. Weil das jetzt in unseren Blick zu Weisende noch anfänglicher in der ἀλήθεια west, deshalb ist dies zu Weisende auch mit der ἀλήθεια und durch sie vor allem anderen schon entborgen und demzufolge als Unverborgenes uns noch näher als das Nächste, was uns sonst am Wesen der ἀλήθεια zunächst aufgeht. Weil das jetzt zu Weisende uns noch näher ist als das gewöhnlich und »zunächst« Nächste, deshalb ist es auch entsprechend schwerer zu erblicken. So übersehen wir doch auch im Eifer des gewöhnlichen Sehens der sinnlichen Wahrnehmung, das den sichtbaren Dingen und der Umsicht unter und zwischen ihnen gilt und dient, das Allernächste, nämlich die Helle und das ihr eigene Durchsichtige, durch das hindurch der Eifer unseres Sehens eilt und eilen muß. Das Allernächste zu erfahren ist das Allerschwerste. Im Gang des Vorgehens und Umgehens wird es gerade zum voraus und am leichtesten übergangen. Weil das Nächste das Vertrauteste ist, bedarf es keiner besonderen Aneignung. Wir bedenken es nicht. So bleibt es das am wenigsten Denkwürdige. Das Nächste erscheint deshalb wie etwas Nichtiges. Der Mensch sieht zunächst streng genommen nicht einmal das Nächste, sondern stets das Übernächste. Die Aufdringlichkeit und Dringlichkeit des Übernächsten vertreibt das Nächste und dessen Nähe aus dem Erfahrungsbereich. Dies folgt aus dem Gesetz der Nähe.

Dieses *Gesetz der Nähe* gründet im *Gesetz des Anfangs*. Der Anfang läßt zuerst nicht seine in die eigene Innigkeit zurückwesende Anfängnis aufgehen. Der Anfang zeigt sich zuerst im Angefangenen, hier jedoch zunächst auch nicht einmal als dieses. Auch wenn das Angefangene als solches erscheint, kann das Anfangende und vollends das ganze »Wesen« des Anfangs

noch verhüllt bleiben. Daher enthüllt sich der Anfang zuerst in dem von ihm Aus- und in gewisser Weise schon Fortgegangenen. Der Anfang läßt anfänglich die Nähe seines anfangenden Wesens hinter sich und verbirgt sie so. Darum verbürgt selbst die Erfahrung von Anfänglichem noch keineswegs die Möglichkeit, den Anfang selber in seinem Wesen zu denken. Der erste Anfang ist zwar das alles Entscheidende; dennoch ist er nicht der *anfängliche Anfang*, d. h. der Anfang, der zugleich sich und seinen Wesensbereich lichtet und in solcher Weise anfängt. Die Anfängnis des anfänglichen Anfangs ereignet sich zuletzt. Wir aber wissen weder Art und Augenblick des Zuletzt der Geschichte noch gar sein anfängliches Wesen.

Deshalb kann die *Vollendung der Geschichte des ersten Anfangs* ein geschichtliches Zeichen der Nähe des anfänglichen Anfangs sein, der die künftige Geschichte in seine Nähe einbezieht. Das im Wesen der ἀλήθεια Nächste wird deshalb dem Gesetz zufolge, nach dem der Anfang anfängt, *auch von den Griechen notwendig übersehen*. Dies Übersehen kommt nicht aus einer Unachtsamkeit; es ist nicht die Folge einer Versäumnis oder eines Unvermögens, sondern im Gegenteil: Aufgrund ihrer Treue zur erstanfänglichen Erfahrung des sich noch entziehenden Anfangs *übersehen die Griechen das Anfängliche des Anfangs*. Aber weil andererseits das Nächste und es allein doch wiederum zuvor in allem Nahen schon west, muß dieses Nächste des Wesens der ἀλήθεια auch im Sagen der Griechen wenngleich nur beiläufig, d. h. eben im Sinne eines in gewisser Weise Gesehenen, aber nicht eigens Erblickten zum Wort kommen.

Die früher erläuterte Iliasstelle (B 348 ff.), nach der Nestor von der Heimkehr der Griechen und dem rechtshinfahrenden Blitz des Zeus bei ihrer Ausfahrt nach Troja spricht, enthüllte uns einen inneren Zusammenhang zwischen dem ψεύδος, der Verstellung als einer Verbergung und somit der Entbergung, mit dem φαίνειν, dem Zeigen als dem Erscheinenlassen. Das Unverborgene, das »am Tag« Liegende, ist das, was von sich

aus erscheint und erscheinend sich zeigt und im Sichzeigen anwest und d. h. griechisch »ist«. So enthüllt sich der Erfahrung des Griechentums ein ursprünglicher Bezug zwischen dem Unverborgenen und dem Erscheinenden. Beides ist in gewisser Weise das Selbe und doch wieder nicht das Selbe; denn im Wesen des Erscheinens verbirgt sich eine Zweideutigkeit, die so oder so sich entscheiden kann. Das Erscheinen gründet im reinen Scheinen, worunter wir das aufgehende Leuchten verstehen. Dasselbe Erscheinen ist aber ein Sichzeigen, das einem Vernehmen und Aufnehmen begegnet. Das Vernehmen *kann* nun das Sichzeigende einzig als das vom Vernehmen Vernommene fassen und das im Sichzeigen wesende Erscheinen im Sinne des reinen Scheinens und Aufgehens wie etwas Beiläufiges übergehen und zuletzt vergessen. Hier wird dann das Unverborgene mehr und mehr allein in seinem Bezug auf den Menschen und vom Menschen her erfahren, also in seinem Begegnischarakter. Dabei ist es zunächst nicht nötig, daß der Mensch, sofern er in einer betonten Weise den Bezug des Seins auf sich zu und von ihm selbst her denkt, sich auch schon als »Subjekt« im neuzeitlichen Sinne in Stellung bringt und das Sein als sein Vorgestelltes erklärt.

Zum Selbstsein des Menschen gehört zwar notwendig als sein Unwesen die *Selbstigkeit* und *Selbstsucht*. Diese fällt jedoch keineswegs mit der Ichheit zusammen, als welche das Wesen der »Subjektivität«, und d. h. die aufständische Souveränität des neuzeitlichen Menschen ausmacht. Aber auch das Wesen der Ichheit besteht nicht in der sich absondernden Ausschließung des einzelnen vom übrigen Seienden, welche Ausschließung »Individualismus« heißt. Das Wesen der Ichheit, metaphysisch gedacht, besteht vielmehr darin, daß das Ich alles übrige Seiende sich zum Gegenüber und Gegenstand und Gegenwurf (Objekt) macht. Das Wesen der Ichheit (Egoität) hat darin seine Auszeichnung, alles Seiende als das Gegenständliche und Gegenstehende seines Vorstellens zu erfahren und in solcher Weise gerade in das Ganze des Seienden vor-

zugehen, dieses sich vorzugeben als das, was es zu meistern gilt. Erst im Wesensbereich der Subjektivität wird geschichtlich ein Zeitalter der kosmischen Entdeckungen und planetarischen Eroberungen möglich, weil erst die Subjektivität die Wesensgrenzen einer jeweiligen und schließlich im Anspruch ihres Willens unbedingten Objektivität aussteckt. Das Wesen der Subjektivität, nämlich die Egoität der perceptio und repraesentatio, ist vom »Egoismus« des vereinzelteten Ich so wesentlich unterschieden, daß zum Wesen der Ichheit nach Kant gerade das Walten des Bewußtseins überhaupt gehört als das Wesen des auf sich gestellten Menschentums. Das Selbstsein im Sinne der Subjektivität und Egoität entfaltet sich in der Folge zu mannigfachen Gestalten, die geschichtlich als Nation und als Volk hervortreten. Die Volkheit und das Völkische gründen im Wesen der Subjektivität und Egoität. Erst nachdem die Metaphysik, d. h. die Wahrheit des Seienden im Ganzen, auf die Subjektivität und Ichheit gegründet ist, hat das Nationale und das Volkhafte denjenigen metaphysischen Grund, von dem aus es überhaupt geschichtsfähig wird. Ohne Descartes, d. h. ohne metaphysische Gründung der Subjektivität, ist Herder, d. h. die Gründung der Volkheit der Völker, nicht zu denken. Ob man historisch Beziehungen zwischen beiden nachrechnen kann oder nicht, ist gleichgültig, weil historische Beziehungen stets nur die Fassade und meist die verdeckende der geschichtlichen Zusammenhänge sind. Solange wir das Eigenwesen der Subjektivität als der neuzeitlichen Gestalt des Selbstseins nicht hinreichend klar erkennen, verfallen wir in den Irrtum zu meinen, wo der Individualismus und die Herrschaft des Individuums beseitigt sei, sei auch schon die Subjektivität überwunden. Im Unterschied zum »Individualismus« des 19. Jahrhunderts, der die Mannigfaltigkeit und den »Wert« des Eigenartigen schützt und das Unterschiedlose der Herde zum Gegenwesen hat, sieht Nietzsche eine neue Prägung des Menschentums heraufkommen, die durch das »Typische« gekennzeichnet ist.

In einer Aufzeichnung aus dem Jahr 1888 (W.z.M. 819) sagt Nietzsche: »Der Sinn und die Lust an der *Nuance* (— die eigentliche Modernität), an Dem was *nicht* generell ist, läuft dem Triebe entgegen, welcher seine Lust und Kraft im Erfassen des *Typischen* hat . . .«. Was Nietzsche unter »Typus« versteht, ist die aus dem Willen zur Macht ins Unbedingte ihrer Herrschaft eingerichtete und im Sinne des »Willens« gehärtete Subjektivität. Das »Symptom der Stärke« dieser Subjektivität, d. h. das Zeichen des Triebes zum Typus, ist (W.z.M. 852) »die Vorliebe für fragwürdige und furchtbare Dinge . . .«. Nietzsche »predigt« damit nicht eine zügellose Moral und keine besondere »Philosophie« für die Deutschen, sondern er denkt, als der Denker, der er ist, das Seiende in seinem Sein. Er denkt das, was weltgeschichtlich *ist*, das, was, weil es schon ist, erst kommt<sup>1</sup>. Sobald wir Nietzsches Metaphysik nicht nach den bürgerlichen Vorstellungen des ausgehenden 19. Jahrhunderts deuten, sondern in dem geschichtlichen Zusammenhang denken, in den sie allein gehört, d. h. aus dem Bezug zur Metaphysik des »objektiven« Idealismus und zur abendländischen Metaphysik im Ganzen, erkennen wir, daß in Nietzsches Begriff vom »Übermenschen« das Gegenwesen zum »absoluten Bewußtsein« der Metaphysik Hegels erscheint. Beides erkennen wir nur, wenn wir das Wesen der Subjektivität hinreichend begriffen haben.

Die Wesensgestalt der Subjektivität schließt in sich eine Weise des Selbstseins des Menschen. Aber nicht jede Selbstheit ist notwendig Subjektivität<sup>2</sup>. Solange wir dieses verkennen, laufen wir ständig Gefahr, überall dort, wo ein Vorrang des Selbstseins des Menschen aufkommt, diesen sogleich als »Subjektivität« oder gar als »Subjektivismus« zu mißdeuten. Dieser Oberflächlichkeit historischen Vergleichens und Vermischens fiel auch die geläufige Darstellung der griechischen Sophistik

<sup>1</sup> Nietzsche, op. cit., XIV, W. z. M., n. 852.

<sup>2</sup> Vgl. Sein und Zeit, § 64.

und Sokratik zum Opfer. Sofern nun das Denken Platons, aber auch die Metaphysik des Aristoteles, bereits durch eine Auseinandersetzung mit der Sophistik und Sokratik hindurchgegangen sind, erlangt in der beginnenden Metaphysik das Selbstsein des Menschen und dessen von hier aus gesehener Wesensgrund einen eigentümlichen Vorrang. Dieser zeigt sich unmittelbar in der Weise, wie das Seiende als das unverborgene Erscheinende ausschließlich in den maßgebenden Bezug zum Vernehmen (*νοῦς*) und zur *ψυχή*, zum Wesen des »Lebens«, gebracht wird. So kommt es schließlich zu dem Satz, den Aristoteles in seiner Abhandlung *Περὶ Ψυχῆς* ausspricht (Γ 8, 431 b 21): ἡ ψυχή τὰ ὄντα πῶς ἐστι . . . »Die Seele — das Wesen des »Lebens« — ist in gewisser Weise das Seiende« —, d. h., in gewisser Weise gründet das Sein des Seienden als die Vernommenheit des Vernommenen in der »Seele«. Das klingt so wie ein Satz aus Kants »Kritik der reinen Vernunft«, wonach die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung zugleich sind die Bedingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung. Allein, der Satz des Aristoteles klingt nur so. Er besagt nicht, das Sein des Seienden beruhe und bestehe in der Vorgestelltheit durch ein vorstellendes Ich, das ist als Subjekt des Bewußtseins und dessen Selbstgewißheit. Zwar ist das Sein des Seienden als des Sichzeigenden und Erscheinenden die Unverborgtheit, aber die Unverborgtheit hat noch das Wesen in der φύσις.

Zwar nennt Aristoteles das eigentlich Seiende *Met. α 1 τὰ φανερώτατα πάντων*, dasjenige, was von allem das Erscheinendste ist, indem es sich allem zuvor und überall schon gezeigt hat. Aber *τὰ φανερώτατα πάντων* behält die auszeichnende Bestimmung *τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων* (993 b 11), was das Erscheinende ist, dergestalt, daß das Erscheinen bestimmt bleibt von dem Aus-sich-her-aufgehen — der φύσις.

Demnach ist in der beginnenden Metaphysik zugleich das Erscheinen im Sinne des Aufgehens und Hervorkommens, aber auch das Erscheinen im Sinne des Sichzeigens für ein Verneh-

men und für eine »Seele« festgehalten. Hier verbirgt sich der Grund für den eigentümlich schwebenden Übergangscharakter, der die beginnende Metaphysik kennzeichnet und sie zu dem werden läßt, was sie ist: einmal im Hinblick auf den Anfang das letzte Leuchten des ersten Anfangs, zum anderen im Hinblick auf den Fortgang der erste Beginn der Vergessung des Anfangs und seiner Verbergung. Weil die Folgezeit das Denken der Griechen nur aus den späteren Grundstellungen der Metaphysik sieht, d. h. im Lichte eines Platonismus und Aristotelismus, und weil sie dabei Platon insgleichen Aristoteles entweder mittelalterlich oder leibnizisch-hegelisch neuzeitlich oder gar »neukantisch« auslegt, deshalb ist uns Heutigen eine Erinnerung in das anfängliche Wesen des Erscheinens im Sinne des Aufgehens, nämlich ein Denken des Wesens der φύσις, fast unmöglich. Demgemäß bleibt auch der Wesensbezug zwischen φύσις und ἀλήθεια verborgen. Sofern auf ihn gewiesen wird, ist der Hinweis befremdlich. Wenn jedoch φύσις das hervorkommende Aufgehen bedeutet und nichts von dem, was man mit »ratio« und »Natur« meint, wenn die φύσις ein gleichursprüngliches Wort für das ist, was die ἀλήθεια nennt, warum soll dann nicht das Lehrgedicht des Parmenides, das von der ἀλήθεια sagt, den Titel tragen: περὶ φύσεως, Über den Aufgang ins Unverborgene?

Das verstellende Unwesen der Übersetzung von φύσις durch »Natur« erkennen wir Heutigen nur schwer und langsam. Doch auch wenn wir es erkannt haben, ist noch ein weiter Weg zum Wandel des Erfahrens und Denkens, das uns dem *ersten Anfang* noch einmal nahe bringt, um dem Anfänglichen des *kommenden Anfangs* näher zu sein. Ohne das Wesen der φύσις zu erblicken, ersehen wir auch nicht *jenes Nächste* in der ἀλήθεια, auf das hinzudenken wir jetzt im Begriffe sind.

- b) Die vierte Weisung: das Offene als der Wesensanfang der Unverborgenheit. Hinweis auf »Sein und Zeit« und Sophokles, Αἴας V, 646 f. Die Zeit als das Erscheinenlassende und Verbergende. Hinweis auf Hölderlin. Die Zeit als »Faktor« in der Neuzeit. Die Wesung der Offenheit in der Unverborgenheit. Die »Gleichsetzung« von Offenheit und Freiheit. Die ἀλήθεια als das Offene der Lichtung

Die Aufhellung des Wesens der ἀλήθεια soll dadurch ihren Abschluß erhalten, daß wir versuchen, einer vierten Weisung zu folgen, die uns die Übersetzung von ἀλήθεια durch »Unverborgenheit« gibt.

Wir sagen vordenkend: Im Wesen der Unverborgenheit waltet das *Offene*. Zunächst denken wir bei diesem Wort an das, was nicht verschlossen, also aufgeschlossen ist. So gedacht erweist sich das Offene als eine Folge des Aufschließens und Entbergens. Fürs erste bleibe unentschieden, ob das hier gemeinte Offene nicht, statt nur Folge zu bleiben, der Wesensgrund der Entbergung sein muß, der erst die Möglichkeit der Unverborgenheit gibt. Vor all dem gilt es erst zu sehen, daß die Griechen überhaupt im Wesensbereich der ἀλήθεια solches erfahren haben, was sie nötigte, irgendwie vom Offenen zu sagen. Den Wesensbegriff des Offenen finden wir bei den Griechen nirgends. Dagegen treffen wir im Wesensbereich der ἀλήθεια und des griechischen Denkens über das Sein auf Worte und Namen, die gleichwohl, obzwar im ungefähren, auf das weisen, was hier das Offene genannt wird.

Als Zeugnis diene uns ein einfacher Spruch der griechischen Dichtung. Dieser Spruch ist hier auch deshalb gewählt, weil er uns noch einmal in einer geheimnisvoll schlichten Weise die Wesenseinheit von Grundworten griechischen Sagens zu denken gibt, die wir auf dem Gang unserer Besinnung durchdachten. Der Spruch nennt uns nämlich den Bezug zwischen Verbergen und Entbergen, Erscheinen und Aufgehen. Er gibt

dabei vor allem unmittelbar die Weisung auf das, dem wir jetzt nachdenken. Der Spruch spricht aber zugleich von dem, was mittlerweile als das Vorwort ausgesprochen wurde für das Sagen vom Wesen des Seins.

Der Spruch handelt von der »Zeit«. In »Sein und Zeit« ist die Zeit erfahren und genannt als das Vorwort für das Wort »des« Seins. Der griechische Spruch von der Zeit steht in einer Tragödie des Sophokles, im »Aias« (V, 646 f.) und lautet:

ἅπανθ' ὁ μακρὸς ἀναρίθμητος χρόνος  
φύει τ' ἄδηλα καὶ φανέντα κρύπτεται·

»Gar alles läßt die weite und dem Rechnen unfaßbare Zeit  
Aufgehen wohl Unoffenbares, doch auch Erschienenenes  
verbirgt sie (wieder) in ihr selber«.

Bedenken wir den Spruch von seinem Ende her. Da steht das Wort κρύπτεται. Κρύπτεσθαι bedeutet: in sich zurück nehmen, in sich zurück bergen und verbergen. In solcher Weise verbirgt »die Zeit«, χρόνος. »Zeit« ist anfänglich für die Griechen stets und nur die »rechte« oder »unrechte«, die geeignete oder ungeeignete Zeit. Darin liegt: jedes Seiende hat je *seine* Zeit. »Zeit« ist da jeweils »die Zeit, zu der« das und jenes geschieht, d. h. der »Zeitpunkt«, womit hier nicht das »Punktuelle« des »Jetzt« gemeint ist, sondern der »Punkt« im Sinne der Stelle, des Orts, dahin zeithaft je-»weils« ein Erscheinendes in seinem Erscheinen gehört. Die »Zeit« ist hier nicht eine »Reihe« und »Folge« gleichgültiger »Jetztpunkte«. Die Zeit ist umgekehrt solches, was selbst in seiner Weise das Seiende bei sich hat, es entläßt und zurücknimmt.

Die griechisch zu verstehende »Zeit«, der χρόνος, entspricht im Wesen dem τόπος, was wir fälschlicherweise mit »Raum« übersetzen. Τόπος aber ist der Ort, und zwar derjenige, an den etwas gehört, z. B. Feuer und Flamme und Luft nach oben, Wasser und Erde nach unten. So wie der τόπος die Hingehörigkeit der Anwesenung eines Seienden verfügt, so der

χρόνος die Gehörigkeit des jeweiligen Erscheinens und Verschwindens in sein geschickhaftes »dann« und »wann«. Deshalb heißt die Zeit μακρός, »weit«, im Sinne der vom Menschen unbestimmbaren, jeweils von der jeweiligen Zeit geprägten Möglichkeit, Seiendes in das Erscheinen zu entlassen oder zurückzuhalten. Weil darin, im Erscheinenlassen und Zurücknehmen, die Zeit ihr Wesen hat, vermag ihr gegenüber die Zahl nichts. Was jedem Seienden je seine Zeit des Erscheinens und Verschwindens zuweist, entzieht sich wesenhaft jeder Rechnung.

Daß der Gott der Griechen, der älter ist als der Höchste der Olympischen Götter, daß der »alte Vater« des Zeus »Kronos« heißt und den Namen der »Zeit« trägt, dies ermessen wir nur dann, wenn wir zumal wissen, daß einmal das griechische Götterwesen überhaupt im hereinblickenden Erscheinen besteht, und daß zum anderen die »Zeit« ist — das Erscheinenlassen und Verbergende. Im bergenden Wesen des alten Gottes »Kronos« ruhen die »alten Freuden«, »aus« denen »jegliche Macht erwachsen« (Hölderlin, *Natur und Kunst oder Saturn und Jupiter*, IV, 47).<sup>3</sup> Das anfängliche Wesen der Zeit ist wesenhaft der Zahl und der Berechnung und allen »Künsten« fern: ἀναρίθμητος.

Daß nun freilich bereits noch innerhalb des Griechentums das Wesen der Zeit gerade von der »Zahl« her begriffen wird, so nämlich in der »Physik« des Aristoteles, das gibt uns zu denken, vor allem deshalb, weil die aristotelische Wesensbestimmung des χρόνος seitdem die abendländische Auffassung des Wesens der Zeit bis zur Stunde beherrscht. Nicht nur in der mathematischen Formel der neuzeitlichen Physik, sondern überhaupt in allem Verhalten des Menschen zur »Zeit« ist diese ein »Faktor«, d. h. ein »Arbeiter«, der entweder »gegen« oder »für« den Menschen »arbeitet«, nämlich »gegen« oder »für« die Rechnung, durch die der planende Mensch das Seiende meistert, um sich in ihm zu sichern. Neuzeitlich ge-

<sup>3</sup> Hölderlin, *WW* (Hellingsgrath), IV, S. 47.

dacht ist die Zeit solches, was der Mensch in seine Rechnung stellt, und zwar als den leeren Rahmen des Ablaufs im Nacheinander der Vorgänge. Die Zeit ist nicht nur in der Physik, sondern überall der »Parameter«, d. h. diejenige Koordinate, der entlang (παρά) alle Messung (μέτρον) und Rechnung selbst abläuft. Der Mensch gebraucht und verbraucht die Zeit als »Faktor«; zufolge dieser verbrauchenden und verzehrenden Haltung erwächst der Zustand, daß der Mensch bei aller und durch alle Zeiteinsparung immer weniger Zeit hat, weshalb bis in die kleinsten Arbeitsgänge der Technik die Einsparung und Ökonomie der Zeit nötig ist. Für den modernen Menschen, dem als dem Subjekt die »Welt« zu einem einzig einförmigen »Objekt« geworden ist, wird auch die Zeit ein Gebrauchsobjekt. Der moderne Mensch »hat« deshalb immer weniger Zeit, weil er selber die Zeit im Vorhinein nur als das Verrechenbare in Besitz genommen und von ihr besessen gemacht hat als dem Ordner, dessen Walten die Zeit angeblich meistert. Anfänglich griechisch gedacht, nimmt umgekehrt die Zeit als die je bescheidende und beschiedene Zeit den Menschen und alles Seiende wesenhaft in ihre Verfügung und fügt überall Erscheinen und Verschwinden des Seienden. Die Zeit entbirgt und verbirgt.

Doch κρύπτεσθαι, in sich zurückverbergen, kann die Zeit nur das, was erschienen ist: φανέντα — das Erschienene. Das Anwesende, Seiende, das durch den »Fortriß« der Zeit in die Abwesenheit verborgen wird, ist hier vom Erscheinen her gefaßt. Das Erschienene und Erscheinende ist aber nur, was es ist, sofern es hervorkommt und aufgeht. Solches muß daher wesen, was das Erscheinende aufgehen läßt: Die φύσις, φύειν (vgl. oben λήθη — Mythos) wird gesagt von der Erde, ἥ γῆ φύει — die Erde läßt hervorgehen. Man übersetzt φύειν oft und auch richtig mit »wachsen«, aber man vergißt dabei, dieses »Werden« und »Wachsen« griechisch zu denken als ein Hervorgehen aus der Verborgenheit des Keimes und der Wurzel im Dunkel der Erde an das Licht des Tages. Auch wir sagen noch,

freilich mehr nur in einer Redewendung: Die Zeit bringt es an den Tag; jedes Ding braucht (zu seinem Hervorkommen) seine Zeit. Das φύειν der φύσις, das Aufgehenlassen und Aufgehen, läßt das Aufgehende in das Unverborgene erscheinen.

Sophokles gebraucht allerdings in seinem Spruch von der Zeit, die verbirgt (κρύπεται) und aufgehen läßt (φύει), nicht das Wort ἀλήθεια — Unverborgenheit. Er sagt auch nicht von der Zeit, daß sie aufgehen lasse, φύει τὰ λαθόντα, das Verborgene, sondern er sagt: φύει τὰ ἄδηλα — die Zeit läßt hervorkommen in das Erscheinen das, was zum Erscheinen bestimmt, aber noch nicht δῆλον ist; ἄ-δηλον, das Un-offenbare. Entsprechend dem Un-offenbaren als dem Verborgenen ist das Unverborgene das Offenbare, d. h. das ins Offene Hervorgekommene und in die Offenheit Erschienene. *In der Unverborgenheit west die Offenheit.* Das Offene ist jenes Nächste, was wir im Wesen der Unverborgenheit zwar, ohne seiner eigens zu achten, mitmeinen, was wir jedoch nicht eigentlich bedenken, geschweige denn in seinem eigenen Wesen zum voraus erblicken, so daß aus diesem wesenden Offenen selber alles Erfahren des Seienden beschickt und geleitet sein könnte. Wir wissen bereits: Das Unverborgene und Entbergende (ἀληθές) steht im ausgezeichneten Bezug zu ἔπος, μῦθος, λόγος, d. h. zum Wort. Der wesentliche Bezug zum φαινόμενον, zu dem, was in der Unverborgenheit sich zeigt, ist die Sage und das Sagen. Das entbergende Sagen der Aussage ist daher noch für Aristoteles das ἀποφαίνεσθαι — zum Erscheinen bringen. Statt ἀποφαίνεσθαι sagt Aristoteles oft wie Platon und die Früheren δηλοῦν — ins Offene beistellen.<sup>4</sup> In der Sage von der Unverborgenheit (ἀλήθεια), von der φύσις, vom Aufgehen ins Unverborgene, vom φαίνεσθαι (dem Erscheinen und Erscheinenlassen), von κρύπτεσθαι (Verbergen), von λανθάνειν (vom Verborgensein) ist überall meist auch, doch beiläufig genannt: τὸ δῆλον, das ins Offene Hereinstehende und somit das Offene.

*Das Wesen der Unverborgenheit gibt uns die Weisung auf*

<sup>4</sup> Vgl. Sein und Zeit, § 7, der mit § 44 zusammenzudenken ist.

das Offene und die Offenheit. Aber was ist dies? Hier schweigt das griechische Sagen. Wir bleiben ohne Anhalt und Hilfe, wenn die Not kommt, dem Wesen des in der ἀλήθεια waltenden Offenen nachzudenken. Dieses Denken wird für das geläufige Meinen besonders deshalb befremdlich, weil sich auf seinem Wege zeigt, daß das Offene keineswegs erst und nur das Ergebnis und die Folge der Entbergung, sondern der Grund und der Wesensanfang der Unverborgenheit ist. Denn entbergen, d. h. ins Offene erscheinen lassen, kann nur, was dies Offene zum voraus vorgibt und also in sich selbst öffnend und dafür offenen Wesens ist. Wir sagen statt dessen auch: was von sich aus schon »frei« ist. Das noch verhüllte Wesen des Offenen als des anfänglich Sich-Öffnenden ist die *Freiheit*.

Wir treffen mit dieser Gleichsetzung von Offenheit und Freiheit auf etwas Bekanntes und verschaffen so dem Wesen des Offenen eine Verständlichkeit. Doch dies ist in der Tat nur ein Schein, und zwar ein mehrfacher, insofern die »Gleichsetzung« von Offenheit und Freiheit recht bedacht die selbst noch dunkle Offenheit in das Wesen der Freiheit gründet, das in seiner Herkunft gleichfalls dunkel bleibt. Das Wesen der »Freiheit« ist jedoch, wo immer es in der Metaphysik gedacht worden, im Wesensbezug auf den »Willen« und die Willensfreiheit im Hinblick auf menschliches Verhalten als die Auszeichnung eines Seelenvermögens begriffen. Jetzt aber gilt es, das Wesen der Freiheit in der Wesenseinheit mit der anfänglicher gedachten ἀλήθεια zu denken, und zwar im Hinblick darauf, daß sich so das Wesen des Offenen erhellt. Dies ist dann das Freie, in das der Mensch seinem Wesen nach erst gekommen sein muß, damit er im Offenen überall das Seiende sein lassen kann, was es als das Seiende ist.

Das Freie ist die Bürgschaft, die bergende Stätte für das Sein des Seienden. Das Offene ist als das Freie das Bergende und die Bergung des Seins. Zwar denkt man das Offene und Freie und Weite allerdings doch eher als die Gelegenheit des Auseinanderfahrens, der Verstreuung und Zerstreuung. Das Offene

und seine Ausbreitung in die Breite des Unbegrenzten und Grenzenlosen ist eher die Zone, in der die Anhalte fehlen und in der jeder Aufenthalt sich ins Haltlose verliert. Das Offene gewährt keine Bergung und Geborgenheit. Das Offene ist eher der Spielraum des noch Unbestimmten und Unentschiedenen und darum die Gelegenheit des Irrrens und der Verirrung. So bleibt zunächst beides fragwürdig hinsichtlich des Offenen: einmal, daß und wie es, der anfänglichen Freiheit entspringend, das anfängliche Wesen der Unverborgenheit sein soll, zum anderen, wie das Offene bergenden Wesens sein kann.

Dennoch läßt sich nicht leugnen, daß das anfängliche Wesen der Wahrheit, die ἀλήθεια, in das Wesen des Offenen und der Offenheit verweist. Wenngleich die Griechen das Offene nicht ausdrücklich als das Wesen der ἀλήθεια durchdenken und nennen, erfahren sie es doch nach einer Hinsicht ständig, nämlich das Offene in der Wesensgestalt des Gelichteten und Lichteten, dieses jedoch im Scheinen des Lichtes, das die Helle zubringt. Wir nannten auch schon beiläufig, da es galt, die δαίμονες und θεάοντες als die Blickenden und im Lichte Erscheinenden zu kennzeichnen, das Offene als das Gelichtete, und deuteten auf den Zusammenhang zwischen Lichtung und Licht. Das Licht ist das maßgebende Leuchten, Scheinen und Erscheinen. »Das Licht« im hervorragenden Sinne scheint als das Licht der Sonne. Aus dem »Höhlengleichnis« Platons können wir den Zusammenhang zwischen Sonne, Licht, Unverborgenheit und Enthüllung auf der einen, und Dunkel, Schattenhaftigkeit, Verborgenheit und Verhehlung und Höhle auf der anderen Seite unmittelbar ablesen.

Der Hinweis auf das Wesen der ἀλήθεια im Sinne des Offenen der Lichtung und des Lichtes gibt uns die abschließende Erläuterung des griechisch erfahrenen Wesens der Wahrheit. Von hier aus bedarf es dann dem Anschein nach nur noch weniger Schritte, um dieses Wesen der Wahrheit in einer Weise zu »erklären«, die auch neuzeitlichen, geläufigen Ansprüchen des Denkens genügt.

- c) Licht und Blicken. Die »natürliche« Erklärung des Lichten durch den griechischen »Augenmenschen« gegenüber dem entbergenden Anblick. Das blickende Vernehmen. Ἀλήθεια: das Ereignis in der Landschaft des den Morgen verbergenden Abends. Θεᾶν-όρᾶν und Theorie

Das Licht, als die Helle verstanden, gewährt erst die Möglichkeit des Anblicks und damit die Möglichkeit des begegnenden sowohl als auch des erfassenden Blickens. Das Erblicken ist ein Akt des Sehens. Das Sehen ist das Vermögen des Auges. Damit scheinen wir dann auf den »Punkt« zu stoßen, von dem aus sich überhaupt erklärt, weshalb für die Griechen die Wahrheit das Wesen der ἀλήθεια hat, d. h. jetzt das Wesen des Lichten und Offenen. Die Griechen waren, wie man sagt, »Augenmenschen«. Sie erfaßten die »Welt« vornehmlich vom »Auge« her und achteten deshalb »naturgemäß« auf das Blicken und den Anblick. Dazu mußten sie dann das Licht und die Helle bedenken. Vom Lichten und Hellen und Durchsichtigen (διαφανές) des Lichtes ist nur ein Schritt zur Lichtung und zum Gelichteten, und d. h. eben zum Offenen und damit zum Unverborgenen als dem Wesenhaften. Beachten wir die Tatsache, daß die Griechen »Augenmenschen« waren, und denken wir die Unverborgenheit als Offenheit und Lichtung, dann wird der Wesensvorrang der ἀλήθεια überallhin mit einem Schlag »verständlich«. Der Hinweis auf den Grundzug des Offenen im Wesen der ἀλήθεια bringt uns auf die Bahn der »natürlichsten Erklärung« der ἀλήθεια.

Das griechische Wesen der Wahrheit, das Unverborgene, Offene, Gelichtete, Lichte, erklärt sich aus der Tatsache, daß die Griechen »Augenmenschen« waren. Wir könnten mit dieser »Erklärung« die Erörterung über das griechisch erfahrene Wesen der ἀλήθεια beenden. Wir müssen allerdings, damit wir diese Erörterung einigermaßen sauber beenden, noch ein störendes Moment beseitigen. Man sagt: die Griechen waren »Augenmenschen«, deshalb war für sie die Weltdeutung auf

das Sehen und das Gesicht und das Licht gestellt. Doch, warum waren die Griechen »Augenmenschen«? Sind nicht alle Menschen »Augenmenschen«? Gewiß, sofern sie Augen haben und sehen. Aber die genannte Kennzeichnung der Griechen soll doch dartun, daß bei den Griechen »das Auge« eine besondere Rolle spielte. Wir fragen wieder zurück: Warum? Man antwortet: Weil dort, in Griechenland, das Licht besonders eindrucksvoll ist. Dann wäre doch nicht das Auge als Auge, sondern das Licht das Vorwaltende und Bestimmende für den Vorrang des Lichtes. Außerdem herrscht die Macht des Lichtes nicht weniger im Land der Ägypter und in gewisser Weise im Land der Römer. Hier finden wir aber nichts vom Wesen der Wahrheit im Sinne der ἀλήθεια. Eben dies beweist doch, könnte man erwidern, daß die Griechen in einem besondern Maß »Augenmenschen« waren. Diese Tatsache ist eben eine gegebene. Sie ist etwas »Letztes«, gleichsam die »Substanz« dieses Menschentums. Nun wollen wir die »Tatsache«, daß die Griechen »Augenmenschen« waren, daß in ihrer Welt das Licht und das Sehen eine hervorragende Rolle spielt, gar nicht leugnen. Die Frage bleibt nur, und diese Frage ist allen »Tatsachen« zum Trotz noch einmal zu fragen, ob denn der Hinweis auf diese Tatsachen im geringsten das Wesen der ἀλήθεια »erklärt«, ob sich überhaupt solches Wesen durch »Tatsachen« und haufenweise beigebrachte Tatsachen »erklären« läßt. Wir fragen sogar noch weiter hinaus dieses, ob überhaupt das »Erklären« hinsichtlich eines Wesenhaften uns in den Bezug zum Wesenhaften des Wesens bringt und jemals bringen kann. Wir nähern uns damit der Frage, welcher Art und welchen Sinnes die hier verfolgte Besinnung auf das Wesen der ἀλήθεια sei.

Was sagt dies, daß die Griechen »Augenmenschen« waren, zur Aufhellung des Wesens der Wahrheit als der Unverborgenheit, Offenheit und Lichtung? Es sagt gar nichts, weil es nicht das geringste bedeuten kann. Diese Tatsache kann nichts bedeuten, weil das tatsächliche Fungieren von Augen keinen

Aufschluß gibt und keinen Aufschluß geben kann über den Bezug des Menschen zum Seienden. Was ist schon ein »Auge« ohne das Sehenkönnen? Wir sehen nicht, weil wir Augen haben, sondern wir haben Augen, weil wir »sehen« können. Was aber heißt »sehen«? Darunter verstehen wir nach dem weitesten Begriff, auf den auch alle physikalische, physiologische und ästhetische »Optik« sich gründet, ein unmittelbares Begegnenlassen von Seiendem, Dingen, Lebendem, Menschen im Licht. Was hilft jedoch alles noch so leuchtende Licht und was vermag alles noch so feine und wendige Sehwerkzeug, wenn nicht durch Sinneswerkzeug und Lichtmedium hindurch das Sehenkönnen selbst zuvor eines Seienden ansichtig geworden ist? So wie das Auge ohne ein Sehenkönnen nichts ist, so bleibt das Sehenkönnen seinerseits ein Unvermögen, wenn es nicht schon in einer Beziehung des Menschen zum erblickbaren Seienden schwingt. Wie aber soll dem Menschen ein Seiendes erscheinen, wenn der Mensch nicht im Wesen schon zu Seiendem als einem Seienden sich verhält? Wie aber soll dieses Verhältnis des Menschen zum Seienden als einem solchen walten, wenn nicht der Mensch im Bezug steht zum Sein? Hätte der Mensch nicht schon das Sein im Blick, dann könnte er nicht einmal das Nichts denken, geschweige denn Seiendes erfahren. Wie soll der Mensch aber in diesem Bezug zum Sein stehen, wenn nicht das Sein selbst den Menschen anspricht und sein Wesen für den Bezug zum Sein in den Anspruch nimmt? Was anderes aber ist dieser Bezug des Seins zum Menschenwesen als die Lichtung und das Offene, das sich für Unverborgenes überhaupt gelichtet hat? Weste nicht solche Lichtung als das Offene des Seins selbst, dann könnte niemals ein menschliches Auge werden und sein, was es ist, nämlich die Weise, wie der Mensch das Aussehen des begegnenden Seienden als einen Anblick erblickt, in dem sich Seiendes entbirgt. Weil anfänglich das Wesen der Wahrheit »Unverborgenheit« (ἀ-λήθεια) und weil die ἀλήθεια im Verborgenen schon das Offene und Sichlichtende ist, deshalb kann die Lichtung und

ihr Durchlaß überhaupt erscheinen in der Gestalt des Lichten der Helle und ihrer Durchsichtigkeit. Weil das Wesen des Seins die ἀλήθεια ist, deshalb allein kann das Lichte des Lichtes in einen Vorrang kommen. Deshalb erhält das Aufgehen ins Offene den Charakter des Scheinens und Erscheinens. Deshalb ist das Vernehmen des Aufgehenden und Unverborgenen ein Vernehmen des lichten Scheinenden, d. h. das Sehen und das Blicken. Erst deshalb, weil dergestalt das Blicken in Anspruch genommen wird, kann »das Auge« in den Vorrang kommen. Nicht weil das Auge »sonnenhaft«, sondern weil die Sonne als das Leuchtende selbst lichtungshaft und vom Wesen der ἀλήθεια ist, deshalb kann das Auge des Menschen »blicken« und zum Zeichen werden für den Bezug des Menschen zum Unverborgenen überhaupt. Weil das Wesen der Wahrheit und des Seins die ἀλήθεια, das Offene ist, deshalb konnten die Griechen den Wesensbezug des Menschen zum Seienden, d. h. die ψυχή, die Seele, durch das »Auge« auszeichnen und vom ὄμμα τῆς ψυχῆς, vom »Auge der Seele«, sprechen.

Aber die Griechen sprechen auch vom Gespräch »der Seele« mit sich selbst (λόγος), und das Wesen des Menschen bestehe im λόγον ἔχειν. Wenn somit das Wesen der »Seele« durch den λόγος bestimmt ist, und zwar gleichwesentlich wie durch das blickende Vernehmen, wenn aber dieses im Lichten der ἀλήθεια west, dann muß auch das λέγειν der Menschenseele durch den λόγος gegründet sein, der in seinem Wesen nichts anderes ist als die ἀλήθεια.<sup>5</sup>

Das Wesen der Wahrheit ist anfänglich ἀλήθεια, nicht weil die Griechen »Augenmenschen« waren, sondern die Griechen konnten nur deshalb »Augenmenschen« sein, weil die ἀλήθεια den Bezug ihres Menschentums zum Sein bestimmt. Dies und nur dieses, nämlich, daß das Wesen der Wahrheit als ἀλήθεια anfängt, so zwar, daß es sich zugleich alsbald verhüllt, ist *das Ereignis* der Geschichte des Abendlandes.

<sup>5</sup> Vgl. über den Logos des Heraklit. Gesamtausgabe Bd. 55, Seiten 185 bis 402, sowie das Nachwort des Herausgebers, II, S. 405.

Gemäß diesem Wesensanfang der ἀλήθεια ist das Abendland die noch nicht entschiedene und ausgegrenzte Landschaft der Erde, über die ein Abend kommt, der als Abend wesenhaft aus dem Aufgang anfängt und deshalb den Morgen dieser Landschaft in sich verbirgt. Weil das Wesen der Wahrheit als ἀλήθεια waltet, bestimmt das Offene und Gelichtete das in ihm Erscheinende zur Wesensgestalt des Anblicks, der in das Lichte hereinklickt. In der Entsprechung zu diesem erscheinenden Blicken wird das entbergende Vernehmen und Fassen des Seienden, d. h. das Erkennen, als ein Erblicken und Sehen begriffen.

Der Anblick des Seins, der in das Seiende hereinklickt, heißt griechisch θέα. Das erfassende Blicken im Sinne des Sehens heißt griechisch ὁράω. Den begegnenden Blick erblicken, griechisch θεῖν — ὁρᾶν, heißt θεωράω — θεωρεῖν, θεωρία. Das Wort Theorie meint, einfach bedacht, den vernehmenden Bezug des Menschen zum Sein, welchen Bezug nicht der Mensch herstellt, in welchen Bezug vielmehr das Sein selbst erst das Menschenwesen stellt.

Wenn freilich die Späteren und gar wir Heutigen »Theorie« und »theoretisch« sagen, ist alles Anfängliche vergessen. Das »Theoretische« ist eine Veranstaltung des vorstellenden Subjekts des Menschen. Das »Theoretische« ist nur noch das »bloß Theoretische«. Das »Theoretische« muß, um sich zu »bewahrheiten«, erst durch die »Praxis« sich bewähren. Ohne diese Bewährung wird ihm ein Bezug zur »Wirklichkeit« abgestritten. Selbst dort, wo man dem Theoretischen in gewissen Grenzen noch eine eigene Bedeutung zumißt, rechnet man darauf, daß es eines Tages »praktisch« verwendbar sein könnte, welche Aussicht auf den dereinst anfallenden Nutzwert allein das zunächst bloß »theoretische« Verhalten zur Not noch rechtfertigt. Das Praktische, d. h. der Erfolg und die Leistung, ist der Maßstab und Rechtsgrund des Theoretischen. Bereits vor vier Jahrzehnten haben die Amerikaner diese Lehre als Philosophie des »Pragmatismus« aufgestellt. Durch diese »Philoso-

phie« wird das Abendland weder erlöst noch gerettet werden. Die Griechen aber, die allein die Hüter des Anfangs des Abendlandes sind, haben in der θεωρία den Wesensbezug zu den θεάοντες und zum θεῖον und zum δαίμονιον unmittelbar erfahren. Deshalb haben die Griechen nicht nötig, der θεωρία erst noch einen praktischen »Wert« nachzurechnen, um sie zu »bewahrheiten« und zu rechtfertigen gegenüber der Verdächtigung als eines »bloß« »Theoretischen«, das seinerseits noch einmal zum »bloß Abstrakten« herabgesetzt worden ist und wie ein Schrecken umläuft. Wundern wir uns da, bei solcher Entfernung des »Theoretischen« als »des Abstrakten« von der θεία, dem Anblick des Seins, über den »Atheismus«, der nicht nur bei den »Freidenkern« und in der »Gottlosenbewegung« umgeht?

Daß die griechische Grunderfahrung des Seins die θεωρία ist, bezeugt nicht zuerst und nur den Vorrang des Sehens und Blickens, sondern bezeugt zuvor das anfängliche Walten des Wesens der ἀλήθεια, worin so etwas wie Lichtung, Gelichtetes und Offenes west. Sofern wir dieser Weisung des Wesens der Unverborgenheit folgen und das Offene bedenken, wird die Besinnung auf das Wesen der ἀλήθεια freilich nicht zu ihrem Ende, sondern allererst an ihren Anfang gebracht.

d) Das Offene am Anfang der Besinnung auf das Wort ἀλήθεια.

Das wesentliche Denken: der Absprung in das Sein.

Das unverborgen Seiende in der Geborgenheit des Boden-losen des Offenen (Freien) des Seins. Die Verbergung des Entscheids der Zufügung der Unverborgenheit im bergenden Offenen an den Menschen. Die Befugnis durch die Zufügung des Seins, das Offene zu erblicken: ein geschichtlicher Anfang.

Die Entfremdung des Menschen gegen das Offene

Der Anfang fordert von uns, deren Geschichte vom Anfang fortgegangen ist, den Beginn einer Besinnung, die dem Wesen des »Offenen« nachdenkt. Nennen wir »das Offene« und ge-

brauchen wir das Wort »Offenheit«, dann scheint es, als werde uns da Bekanntes und Verständliches vorgestellt. Dennoch verschwimmt alles im Unbestimmten. Es sei denn, daß wir jetzt mit dem Wort »das Offene« ernst machen und es einzig in dem Wesenszusammenhang denken, den die bisherige Besinnung auf das Wesen der ἀλήθεια uns nähergebracht hat. Wir gebrauchen die Rede vom »Offenen« nur in der unlöslichen Wesenseinheit mit der ἀλήθεια und ihrem anfänglicher erfahrenen Wesen.

Darnach ist das Offene das Lichte des Sichlichtenden. Wir nennen es »das Freie« und sein Wesen »die« Freiheit. Dies Wort hat hier einen anfänglichen Sinn, der dem metaphysischen Denken fremd ist. Daher liegt es nahe, das Wesen der Freiheit, das hier als das Wesen des Offenen gedacht wird, aus der überlieferten Umgrenzung der verschiedenen Freiheitsbegriffe aufzuhellen. Wie wir denn überhaupt versucht sind, das jetzt genannte »Offene« uns dadurch in seinem Wesen näherzubringen, daß wir von gewohnten Vorstellungen aus schrittweise dazu hinführen.

Einen Weg, der offen ist, nennen wir frei. Der Durchgang und Durchlaß ist gewährt. Das Durchlassende und Durchlässige zeigt sich als das Räumliche. Das Durchmeßbare ist uns bekannt als das Raumhafte von Räumen, als ihr dimensionales Wesen, das wir auch der »Zeit« zusprechen in der Rede von »Zeitraum«. Damit stellen wir das vor, was vermutlich zuerst bei der Nennung des »Offenen« uns entgegenkommt: das Unverschlossene und Unbesetzte einer Ausbreitung zur Aufnahme und Verteilung von Gegenständen.

Doch das Offene im Sinne des Wesens der ἀλήθεια meint weder den Raum noch die gewöhnlich gemeinte »Zeit«, noch ihre Einheit, den Zeitraum, weil dieses alles bereits seine Offenheit zu Lehen hat aus demjenigen Offenen, das im Wesen der Entbergung waltet. Insgleichen west überall dort, wo etwas »frei« ist von . . . im Sinne von »ledig«, oder »frei« ist »für« . . . im Sinne von bereit zu . . ., schon ein Freies, das aus

jenem Freien west, was auch den Zeit-Raum erst dahin freigibt, als ein »Offenes« der Ausdehnung und Ausbreitung durchmessen zu werden. Das »frei von« und das »frei für« beanspruchen schon eine Lichtung, in der eine Loslösung oder eine Zuwendung sind, was sie sind, somit ein ursprünglicheres Freies, das sich nicht auf die Freiheit menschlichen Verhaltens gründen kann.

Zum Offenen als dem Wesen der ἀλήθεια gelangen wir also niemals dadurch, daß wir das Offene im Sinne des »Ausgedehnten« oder des zunächst bekannten »Freien« gleichsam stetig und schrittweise nur ausweiten zu einem riesigen Behälter, das alles »umgreift«. Strenggenommen enthüllt sich das Wesen des Offenen nur dem Denken, das versucht, das Sein selbst zu denken, so, wie es uns in der abendländischen Geschichte zu unserem Geschick vorgesagt ist als das Zudenkende im Namen und Wesen der ἀλήθεια. Jeder Mensch der Geschichte kennt das Sein unmittelbar, ohne es doch als solches zu erkennen. Aber gleich entschieden, wie die Unmittelbarkeit dieser Kenntnis des Seins ist, gleich selten bleibt und glückt es, das Sein zu denken. Nicht als ob dieses Denken schwierig sein könnte und zu seinem Vollzug besondere Veranstaltungen erfordere. Wenn hier von einer Schwierigkeit gesprochen werden darf, dann besteht sie darin, daß das Sein zu denken das Einfachste ist, daß aber das Einfache uns am schwersten fällt.

Um das Sein zu denken, bedarf es nicht der feierlichen Aufahrt des Aufwandes einer verzwickten Gelehrsamkeit, aber auch nicht absonderlicher und ausnahmehafter Zustände nach der Art mystischer Versenkungen und Schwelgereien in einem Tiefsinn. Es bedarf nur des einfachen Erwachens in der Nähe jedes beliebigen und unscheinbaren Seienden, welches Erwachen plötzlich sieht, daß das Seiende »ist«.

Das Erwachen für dieses »es ist«, vor allem das Wachbleiben für dieses »es ist« eines Seienden und das Wachen über die Lichtung des Seienden, dies macht das Wesen des wesentlichen Denkens aus. Das »es ist« des Seienden, das Sein, zeigt sich,

wenn es sich zeigt, jedesmal nur »plötzlich«, griechisch ἐξαίφνης, d. h. ἐξαφάνης, in der Weise, daß etwas aus dem Nichterscheidenden heraus mitten in das Erscheinende hereinfällt. Diesem wesenhaft unvermittelten und unmittelbaren Einfall des Seins in das zugleich und nur so als Seiendes erscheinende Seiende entspricht vom Menschen her ein Verhalten, das plötzlich sich nicht mehr an das Seiende kehrt, sondern das Sein denkt. Das Sein zu denken, verlangt jedesmal einen *Sprung*, durch den wir von dem gewohnten Boden des Seienden, auf dem uns zunächst das jeweilige Seiende ist, *abspringen in das Boden-lose*, als welches sich das Freie lichtet, das wir nennen, wenn wir am Seienden weiter nichts bedenken als das »es ist«.

Dieses eigentliche Denken ist »sprunghaft«, denn es kennt nicht die Brücken und Geländer und Leitern des Erklärens, das je nur Seiendes aus Seiendem ableitet, weil es auf dem »Boden« der »Tatsachen« bleibt. Dieser Boden ist brüchig. Er trägt nie. Denn jedes Seiende, daran wir uns ausschließlich halten, trägt nur zufolge einer Vergessung des Seins, worin doch das Seiende west. Das Sein aber ist kein Boden, sondern das Boden-lose. Es heißt so, weil es anfänglich von einem »Boden« und »Grund« gelöst bleibt und seiner nicht bedarf. Das Sein, das »es ist« eines Seienden, ist nie bodenständig im Seienden, gleich als könnte das Sein aus Seiendem erstellt und in diesem aufgestellt werden als auf seinen Grund. Bodenständig ist nur Seiendes in bezug auf Seiendes. Das nie bodenständige Sein ist das Boden-lose, was freilich nur vom Seienden aus gerechnet wie ein Mangel aussieht und als solches erscheint, worin wir, die wir nach Seiendem rennen, ohne Anhalt versinken. Wir fallen in der Tat auch in das Grundlose, wir finden keinen Grund, solange »wir« einen Grund nur in der Gestalt eines Seienden kennen und suchen, also niemals den Absprung in das Sein vollziehen und aus der gewohnten Landschaft der Vergessenheit des Seins ausziehen. Dazu bedarf es keiner Weitläufigkeiten und keiner Umstände.

Denn überall und jederzeit und in der nächsten Nähe des

unscheinbarsten Seienden west schon das Offene der Möglichkeit, das »es ist« des Seienden als das Freie eigens zu denken, in dessen Lichtung das unverborgene Seiende *erscheint*. Das Offene, in das jedes Seiende als in sein Freies befreit ist, *das Offene ist das Sein selbst*. Jedes Unverborgene ist als ein solches im Offenen des Seins, d. h. im Boden-losen, geborgen.

Das Boden-lose, von jedem Boden und seiner Brüchigkeit ursprünglich Gelöste, ist das *anfänglich Bergende*; bergend allerdings nicht im Sinne einer »Geborgenheit«, die der Mensch irgendwo innerhalb eines Seienden aufsucht und sich zurecht richtet. Das *Bergsame* des Offenen gewährt nicht den Ort einer Zuflucht, durch die der Mensch seines Wesens sich entledigen könnte. Das Offene birgt als es selbst die Wesensstätte des Menschen, wenn anders der Mensch, und nur er, dasjenige Seiende ist, dem das Sein sich lichtet. Dieses als das Offene birgt in sich jede Art von Unverborgeneheit des Seienden. Also bergend verbirgt aber auch das *bergsame Offene* jeweils den Entscheid, in welcher Anfänglichkeit das Sein dem Menschen die Unverborgeneheit, d. i. die Wahrheit des Seienden im Ganzen, zufügt. In der Art dieser *Zufügung* liegt verborgen und geborgen die jeweilige Weise, nach der der geschichtliche Mensch der Zufügung des Seins zugehört, d. h. durch den Fug be-fugt ist, das Sein zu würdigen und als einziges Seiendes inmitten des Seienden das Offene zu erblicken. Der Entscheid über diese *Befugnis* fällt selten. Er fällt jedesmal dann und dort, wann und wo das Wesen der Wahrheit, die Offenheit des Offenen, sich anfänglich bestimmt. Dann ist ein Anfang der Geschichte. Zwar gehört der geschichtliche Mensch stets, sofern er ist, in die Zufügung des Seins. Stets sieht der Mensch, und nur er, in das Offene im Sinne des Freien, als welches jeweils das »es ist« jedes Seiende zu ihm selbst befreit und aus dieser Befreiung den Menschen in seiner Wächterschaft für das Offene anblickt. Doch wenngleich der Mensch, und nur er, stets in das Offene sieht, d. h. Seiendes im Freien des Seins antrifft, um betroffen zu werden, so steht er deshalb nicht schon in der

Befugnis, das Sein selbst eigens in sein Eigenes, d. h. in das Offene (Freie) zu bringen und d. h., das Sein zu dichten und zu denken und zu sagen. Denn weil im Offenen des Seins allein auch das Unverborgene des Seienden erscheinen kann und erscheint, hält sich der Mensch zunächst, und unversehens dann ständig, nur an das Seiende. Er vergißt das Sein und lernt in solchem Vergessen nur das eine: die Verkennung des Seins und die Entfremdung gegen das Offene.

e) Das Offene in der Gestalt des ungehemmten Fortgangs des Seienden. Das Offene: das Freie der Lichtung.

Das »Offene« der »Kreatur« in der achten Duineser Elegie Rilkes. Hinweis auf Schopenhauer, Nietzsche.

Der Ausschluß des Tieres aus dem Streit zwischen Unverborgenheit und Verborgenheit. Das Auf-geregte des Lebendigen

Das Sein, dessen Zufügung sich der Mensch sogar in der äußersten Seinsvergessenheit nicht entziehen kann, zerfließt ihm aber zufolge der Entfremdung gegen die ἀλήθεια in das bestimmungslose Ganze des Seienden. So wird dann das Sein unterschiedslos dem Seienden gleichgesetzt oder aber als leerer Begriff auf die Seite geworfen. Der *Unterschied aller Unterschiede* und der *Anfang aller Unterscheidung*, nämlich der *Unterschied des Seins und des Seienden* ist dann vollständig eingeebnet und unter Beihilfe des Menschen aus einer ahnungs-losen Nichtachtung des eigentlich Zudenkenden in das Unbeachtete verworfen, verworfen in der unheimlichen Weise der vergessenen Unbedachtsamkeit. Aber das Sein bleibt in der selbst kaum bedachten Weise des Seienden im Ganzen, das sich eine Verdeutlichung verschafft durch eine Deutung aus einem je verschieden bevorzugten Bereich jeweils innerhalb des Seienden. »Sein« wird zum bloßen Wortlaut, der verdeckt, was sich entzogen und verschlossen hat, wo es doch das öffnende Offene ist.

Seiendes geht fort und über zu Seiendem. Nur dieser Fortgang »ist«, aber er »ist« nur bei Vergessung des »ist« selbst und seines Wesens. Dieser unbeschränkte Fortgang des Nacheinander und Ineinander von Seiendem gilt als »das Sein«. Dieser unbeschränkte Fortgang von Seiendem zu Seiendem verweist dann auf »das Offene« in dem Sinne, wie wir vom »offenen Meer« dann sprechen, wenn die hohe See erreicht ist, in der alle Grenzen des Landes verschwunden sind.

In dieser Bedeutung versteht Rilke in der achten Duineser Elegie »das Offene«. Das »Offene« ist für ihn der vom Seienden selbst und von ihm allein beschrittene ständige Fortgang von Seiendem zu Seiendem innerhalb des Seienden. Dieses Offene als der unbeschränkte Fortgang im Seienden bleibt in dieses gebannt und an den Boden gekettet. Dieses Offene des ungehemmten Fortgangs des Seienden gelangt nie in das Freie des Seins, welches Freie gerade die »Kreatur« niemals sieht, das erblicken zu können die Wesensauszeichnung des Menschen und ihr zufolge die unübersteigbare Wesensgrenze zwischen Tier und Mensch ausmacht. »Das Offene« im Sinne des *unaufhörlichen Fortgangs des Seienden im Seienden* und »das Offene« als das *Freie der Lichtung des von allem Seienden sich unterscheidenden Seins* sind im Wortlaut dasselbe, in dem aber, was die Worte nennen, so verschieden, daß keine Gegensatzformel ausreicht, um die Kluft dieser Verschiedenheit anzudeuten; denn Gegensätze, und selbst die äußersten, verlangen noch die Selbigkeit des Bereichs, in dem sie gegeneinander gesetzt sind. Gerade dieser fehlt hier. Aus der dem Biologismus des 19. Jahrhunderts und der Psychoanalyse zugrundeliegenden Metaphysik der völligen Seinsvergessenheit entspringt dann jene Verkennung aller Seinsgesetze, deren letzte Folge eine ungeheuerliche Vermenschung »der Kreatur«, und d. h. hier des Tieres, und eine entsprechende Vertierung des Menschen ist. Das hier Gesagte ist eine aus der Grundstellung des Denkens vollzogene Aussage über den metaphysischen Grund eines Dichtens.

Man kann dem entgegenhalten, daß damit in unbefugter Weise die Poesie vor den Gerichtshof der Philosophie gezerrt werde. Wenn »Philosophie« und »Poesie« nur zwei verschiedene, an sich bestehende und in ihrem Wesen entschiedene Beschäftigungsweisen des Menschen wären, könnte man das Gesagte als einen »Unfug« verurteilen. Wie aber, wenn das Wesen des Denkens und Dichtens erst anfänglich wieder ihre Befugnis empfangen sollen! Wie, wenn dieses nur sich ereignen kann, insofern die Verbindlichkeit des Wortes und des Sagens anfänglich entschieden und in die Sorge des Menschen genommen werden muß? Hier galt es nur der Gefahr einer gedankenlosen Vermischung gleicher Wortklänge zur selben Sache den Einhalt zu bieten. In den Grenzen dieser Absicht sind die folgenden Bemerkungen zu Rilkes Dichtung zu verstehen.

Was Rilke vor allem in der achten seiner »Duineser Elegien« »das Offene« nennt, hat mit dem, was das Denken des Wesens der ἀλήθεια im Wort »das Offene« begreift, nur den Klang der gleichlautenden Wörter gemeinsam. Eine kurze Erläuterung des Rilkeschen Wortes vom »Offenen« kann dazu verhelfen, das im Wesensbereich der ἀλήθεια gedachte »Offene« durch die entschiedene Abhebung gegen das Rilkesche Wort beständiger zu denken und für eine geklärtere Besinnung bereitzuhalten.

Rilke spricht vom »Offenen« vor allem in der achten seiner Duineser Elegien, die bezeichnenderweise Rudolf Kassner zugeeignet ist. Eine durchgehende Auslegung dieser Elegie ist hier nicht beabsichtigt und auch nicht nötig. Nötig bleibt nur der eindeutige Hinweis darauf, daß Rilkes Wort vom »Offenen« sich in aller Hinsicht unterscheidet von dem, was über das »Offene« in seinem Wesenszusammenhang mit der ἀλήθεια gedacht und im Sinne einer denkenden Frage zu denken ist. Der Beginn der achten Duineser Elegie lautet:

Mit allen Augen sieht die Kreatur  
das Offene. Nur unsre Augen sind

wie umgekehrt und ganz um sie gestellt  
als Fallen, rings um ihren freien Ausgang.  
Was draußen ist, wir wissens aus des Tiers  
Antlitz allein; . . .

Sogleich die ersten Verse der Elegie sagen, wem es gegeben ist, »das Offene« zu sehen und wem nicht. Die Augen der »Kreatur« und »unsre«, d. h. der Menschen, Augen werden nach dieser Hinsicht in den Gegensatz gestellt. Was heißt hier »die Kreatur«? *Creatura* von *creare* heißt »das Geschöpf«. *Creator* ist der Schöpfer. Die *creatio*, Schöpfung in diesem Sinne, ist eine biblisch-christliche Grundbestimmung des Seienden. *Omne ens est qua ens creatum*, ausgenommen der ungeschaffene Schöpfer selbst, *summum ens*. *Creatura* in der Bedeutung von *ens creatum* ist darnach auch der Mensch. Er ist nach dem biblischen Schöpfungsbericht die zuletzt gebildete *creatura*. So bedeutet dann *creatura* soviel wie »die Schöpfung«, d. h. die geschaffene Welt als Ganzes, worin der Mensch als »die Krone der Schöpfung« eingeschlossen ist. In solcher Bedeutung begegnet uns das Wort *creatura* in der bekannten mittelalterlichen »Sequenz«, *Dies irae*, *dies illa*, die von Thomas v. Celano in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts gedichtet worden. Von demselben stammt die berühmte Lebensbeschreibung des hl. Franz v. Assisi.

Die vierte Strophe des *Dies irae*, die vielleicht einige nach Verdis Komposition im Ohr haben, lautet:

Mors stupebit et natura  
Cum resurget creatura  
Iudicanti responsura.

Tod erstarrt und all Aufgehen  
Wann die Geschöpfe all erstehen  
Ihrem Richter Red zu stehen.

Wenn nun aber Rilke »die Kreatur« in den Gegensatz zum Menschen bringt, und wenn dieser Gegensatz das einzige The-

ma der achten Elegie ist, dann kann das Wort »die Kreatur« nicht bedeuten *creatura* im Sinne des Ganzen der Schöpfung. Die eindeutige Umgrenzung dieses Wortes in Rilkes Sprache verlangte eine Auslegung der »Duineser Elegien« als einheitliche Dichtung, und zwar in ihrem Zusammenhang mit den oft noch weiter reichenden »Sonetten an Orpheus«. Dazu ist hier nicht nur keine Gelegenheit, sondern es fehlen uns dafür noch die »hermeneutischen Voraussetzungen«, die zunächst aus Rilkes Dichtung selbst geschöpft werden müssen.

Das Wort »die Kreatur« meint in Rilkes Dichtung »die Geschöpfe« in dem engeren Sinne, der sich deckt mit Wort und Begriff »die Lebewesen« unter Ausschluß der Menschen. Dieser Wortgebrauch von »Kreatur« und »Geschöpf« denkt nicht christlich-gläubig an die Schöpfung durch den Schöpfer, sondern »die Kreatur« und »das Geschöpf« sind Namen für das Lebendige, das im Unterschied zum vernunftbegabten Lebewesen, dem Menschen, eigentümlich »hilflos« und »armselig« ist und sich nicht zu helfen weiß. »Die Kreatur« ist vor allem »das Tier«. <sup>6</sup> Es sei noch einmal betont: Kreatur ist hier nicht unterschieden gegen den »creator« und daher auch nicht durch eine Unterscheidung zu Gott in Beziehung gebracht, sondern »die Kreatur« ist das vernunftlose Lebewesen im Unterschied zum vernünftigen. Aber Rilke faßt nun das »unvernünftige« »Geschöpf« nicht nach der Art der geläufigen Ansicht als das niedere, weil weniger vermögende im Unterschied zum höheren als dem mehr vermögenden Menschen. Rilke kehrt das

<sup>6</sup> Vgl. die »kleine« Kreatur, die Mücke, der »große« Vogel, Fledermaus. Vgl. Brief an L. Salomé, 1. III. 1912 aus Duino: »Tier« und »Engel«. (Rainer Maria Rilke, Briefe aus den Jahren 1907 bis 1914. Hrsg. von Ruth Sieber-Rilke und Carl Sieber, Leipzig 1933. Brief an Lou Andreas Salomé aus Duino am 1. März 1912, S. 211 ff., insbesondere S. 212.)

Für Rilke das menschliche »Bewußtsein«, die Vernunft, der λόγος, gerade die Schranke, die den Menschen weniger vermögend sein läßt als das Tier. Sollen wir also zu »Tieren« werden? Vgl. Brief aus Muzot vom 11. August 24, S. 282: »Gegengewichte«. Vgl. die Nennung von Vögeln, Kind, Geliebte. (Rainer Maria Rilke, Briefe aus Muzot. Hrsg. von Ruth Sieber-Rilke und Carl Sieber. Leipzig 1935. Brief aus Muzot an Nora Purtscher-Wydenbruck vom 11. August 1924. S. 277 ff.)

Verhältnis des Vermögens des Menschen und der »Kreatur« (d. h. Tier und Pflanze) um. Diese Umkehrung ist das, was die Elegie dichterisch sagt. Die Umkehrung des Rangverhältnisses von Mensch und Tier vollzieht sich aus dem Hinblick auf das, was beide »Lebe-Wesen« jeweils vermögen hinsichtlich »des Offenen«. Das »Offene« ist demnach jenes, was beide und alles Seiende durchwaltet; also doch das Sein? Allerdings. Aber deshalb liegt alles daran, daß wir uns besinnen, in welchem »Sinne« hier das Sein des Seienden erfahren und gesagt ist. »Das Offene« ist nicht ohne Bezug zur ἀλήθεια, wenn diese das noch verborgene Wesen des Seins ist. Wie könnte es anders sein? Aber »das Offene« nach dem Wort Rilkes und das »Offene«, das vordenkend als Wesen und Wahrheit der ἀλήθεια selber gedacht ist, sind ins äußerste verschieden, so weit auseinander, wie der Anfang des abendländischen Denkens und die Vollendung der abendländischen Metaphysik — und dennoch und gerade zusammengehörig — das Selbe.

»Mit allen Augen sieht die Kreatur  
das Offene. Nur unsre Augen . . .«

sehen das Offene nicht und nicht unmittelbar. Der Mensch sieht das Offene so wenig, daß er erst des Tiers bedarf, um es zu sehen. Der folgende 5. und 6. Vers sagt klar:

»Was draußen ist, wir wissens aus des Tiers  
Antlitz allein . . .«

Was Rilke mit dem Offenen meint, können wir nur verstehen und überhaupt erst eigentlich fragen, wenn klar gesehen wird, daß der Dichter den Unterschied zwischen dem Tier und vernunftlosen Lebewesen überhaupt auf der einen und dem Menschen auf der anderen Seite im Blick hat. Guardini dagegen legt aus in einer Hinsicht, als werde in dieser Elegie aufgrund des Bezugs »der Kreatur« — soll sagen des *ens creatum* überhaupt — zum »Offenen« gleichsam ein Beweis für die Existenz des Schöpfergottes gedichtet.

Mit der Entgegenstellung von Tier und Mensch, vernünftigen und vernünftigen Lebewesen, finden wir uns innerhalb einer Unterscheidung, deren anfängliche Gestalt im Griechentum zu suchen ist. Wir kennen diese Unterscheidung bereits aus früheren Erörterungen. Der Mensch ist darnach τὸ ζῷον λόγον ἔχον, das von sich aus Aufgehende, das bei diesem Aufgehen und für seinen Bezug zum Aufgegangenen »das Wort hat«. »Das Tier« dagegen ist das von sich aus Aufgehende, dem das Wort versagt ist — ζῷον ἄ-λογον. Das Wesen des Sagens aber ist für die Griechen und noch für Platon und Aristoteles τὸ ἀποφαίνεσθαι — das Erscheinenlassen des Unverborgenen als eines solchen, wofür beide auch sagen: τὸ δηλοῦν, das Offenbarmachen des Offenen. Der Mensch, und er allein, ist das Seiende, das, weil es das Wort hat, in das Offene hineinsieht und das Offene im Sinne des ἀληθές sieht. Das Tier dagegen sieht das Offene gerade nicht und nie und mit keinem einzigen aller seiner Augen. Der Beginn der achten Elegie Rilkes sagt genau das Gegenteil. Bringt Rilke somit eine Umkehrung der abendländischen metaphysischen Bestimmung von Mensch und Tier in ihrem »Verhältnis« zum Offenen?

Allein, zum Wesen einer Umkehrung (»Revolution«) gehört als Grundbedingung, daß gerade das, im Hinblick worauf umgekehrt wird, das Selbe bleibt und als das Selbe festgehalten wird. Das trifft jedoch im vorliegenden Fall nicht zu. Denn das Offene, das Rilke meint, ist nicht das Offene im Sinne des Unverborgenen. Rilke weiß und ahnt nichts von der ἀλήθεια; er weiß und ahnt nichts davon, so wenig wie Nietzsche. Demnach verharret Rilke ganz in den Grenzen der überlieferten metaphysischen Bestimmung des Menschen und des Tieres. Rilke übernimmt nämlich diejenige Gestalt dieser Bestimmung, die sich inzwischen durch die Neuzeit im 19. und 20. Jahrhundert verfestigt hat. Aus dem griechischen ζῷον λόγον ἔχον ist das animal rationale geworden. Diese Wesensbestimmung des Menschen als des »vernünftigen Lebewesens« ist von der griechischen genauso weit entfernt wie die veritas

und die certitudo von der ἀλήθεια. Der Mensch ist als animal rationale das rechnende, planende, dem Seienden als dem Gegenständigen sich zuwendende, das Gegenständige vor-sich-stellende und es ordnende »Tier«. Das, wozu der Mensch sich verhält, sind überall die Gegenstände, die Ob-jekte. Darin liegt: Der Mensch selbst ist das »Subjekt«, das Wesen, das, sich auf sich selbst stellend, das Gegenstehende sich zustellt und es so sicherstellt. Rilke denkt den Menschen überall in diesem Sinne der neuzeitlichen Metaphysik. Diese gängige metaphysische Auffassung des Menschen ist überall die Voraussetzung für den dichterischen Versuch, das Wesen des Menschen im Sinne der modernen biologischen Metaphysik zu deuten. Der Mensch ist das Lebewesen, das vor-stellend die Gegenstände sich zu-bringt und im Zubringen den Gegenständen zuschaut, im verfolgenden Zuschauen die Gegenstände ordnet und im Ordnen das Geordnete als das jeweils Gemeisterte auf sich, d. h. den Menschen, zurückstellt als Besitz.

Im Schlußstück der Elegie ist dies alles eindeutig gesagt, und damit ist zugleich bezeugt, daß die Unterscheidung von Mensch und Tier, genauer die Deutung des Menschenwesens aus dem Tierwesen, das durchgängige Thema der Dichtung ist:

»Und wir: Zuschauer, immer, überall,  
dem allen zugewandt und nie hinaus!  
Uns überfüllts. Wir ordnens. Es zerfällt.  
Wir ordnens wieder und zerfallen selbst.«

Das entscheidende Wort dieser Versfolge lautet: . . . »und nie hinaus!«, d. h. nie in »das Offene«, das »die Kreatur« »mit allen Augen sieht«, wogegen wir vom »hinaus« und von dem, »was draußen« ist, »aus des Tiers Antlitz allein« wissen können. Was meint Rilke also mit dem »Offenen«? Nach der nächsten Bedeutung denken wir beim »Offenen« an das Geöffnete im Unterschied zum Verschlossenen. Geöffnet und offen ist »ein Raum«. In diesen Wesensbereich weist auch und gerade das Offene, wenn wir es als das Gelichtete im Sinne des Ent-

borgenen und Unverborgenen denken. Auf dem Gang des Denkens, das die ἀλήθεια im Wesen denkt, wird einmal der Ort erreicht sein, wo wir fragen müssen, wie es mit dem Verhältnis zwischen dem Unverborgenen und dem Raum steht. Müssen wir das Unverborgene aus dem Wesen des Raumhaften denken, oder gründet das Raumhafte und aller Raum im Wesen der anfänglicher erfahrenen ἀλήθεια? Das Offene verweist jedenfalls auf Raumhaftes. Auch Rilkes Wort vom »nie hinaus« und dem »was draußen ist« weist in diesen Bezirk. Überdies sagt die Elegie:

»Wir haben nie, nicht einen einzigen Tag,  
den reinen Raum vor uns, in den die Blumen  
unendlich aufgehn.«

»Unendlich« meint hier sowohl »endlos«, ohne an einer Grenze zu halten, als auch »im Ganzen«. »Aufgehen« bedeutet hier freilich nicht das griechisch gedachte φύειν, sondern jenes »Aufgehen«, durch das, wie das zergehende Stück Zucker im Wasser, das Aufgehende sich auflöst und aufsummiert im Ganzen der Luft und aller kosmischen Beziehungen. Dieses Aufgehen ist möglich, weil dem »Lebewesen« (Tier und Blume) nichts gegenübersteht als Gegenstand, wodurch das Lebende stets auf sich selbst zurückgewendet und in die Reflexion gedrängt wird. Die maßgebende und alles tragende Grundbedeutung des Wortes »das Offene« ist für Rilke das Grenzenlose, das Unendliche, worin die Lebewesen sich veratmen und ungehemmt in die unaufhaltsamen Beziehungen der Wirkungszusammenhänge der Natur sich auflösen, um in diesem Grenzenlosen zu schweben. Zufolge dieser Grenzenlosigkeit nennt Rilke das Tier »das freie Tier«. Inwiefern Rilke aber sagen kann: »Mit allen Augen sieht die Kreatur / das Offene«, inwiefern »das Offene« »im Tiergesicht so tief ist«, das mag der Dichter dichterisch rechtfertigen. Was hier »sehen« heißen soll, bedürfte einer Aufhellung. Von »unsren Augen« sagt Rilke, sie seien »wie umgekehrt«, sie gehen nicht fort in das

Gegenstandslose, sondern werden im Vorstellen des Gegenstandes durch diesen auf sich selbst in der Gegenrichtung umgebogen. Wenn unsere Augen daher die Kreatur ansehen, wird die Kreatur als Gegenstand in das Vorstellen eingefangen, der »freie Ausgang« des Kreaturblickes in das Offene wird durch unsere Vergegenständlichung gesperrt und umstellt. Unsere Augen sind für den Tierblick »Fallen«, in die er hineinfällt und worin er gefangen bleibt. »Fallen«, die zufallen, verschließen und verwehren das Offene. Was dieses meint, sagt uns am ehesten die Redewendung vom »offenen Meer«. Dieses ist gewonnen, wenn alle Landgrenzen verschwunden sind. Das Offene ist das Fehlen und die Abwesenheit von Grenzen und Schranken, das Gegenstandslose, aber nicht als Mangel gedacht, sondern als das ursprüngliche Ganze des Wirklichen, in das die Kreatur unmittelbar ein- und d. h. freigelassen ist.

Der Mensch dagegen ist eingezwängt in die Beziehung der Objekte zu ihm als dem Subjekt, welche Beziehung das Ganze des von Rilke so genannten Offenen an den Stellen zu stellt und verschließt, an denen sie vorkommt. Nach Rilke sieht das Tier mehr als der Mensch: Weil sein Blick durch keine Gegenstände angehalten ist, sondern, man weiß freilich nicht wie, endlos ins Gegenstandslose fortgehen kann, »hat es vor sich« das Grenzenlose. Ihm begegnet auf seinem Gang nie eine Grenze, also auch nicht der Tod. Das Tier ist »frei von Tod« bei seinem Fortgehen ins Grenzenlose, welches Fortgehen nie wie das menschliche Vorstellen zurückgebogen wird und nie sieht, was hinter ihm ist. Das Grenzenlose im Ganzen läßt sich nach einer ungefähren Art zu reden auch »Gott« nennen. So fällt in dieser Elegie das Wort:

»das freie Tier  
hat seinen Untergang stets hinter sich  
und vor sich Gott, und wenn es geht, so gehts  
in Ewigkeit, so wie die Brunnen gehen.«

Das klingt alles sehr befremdlich und ist doch nur eine

dichterische Gestaltung der biologischen Populärmetaphysik des ausgehenden 19. Jahrhunderts. Nennen wir, wie es da auch geschieht und seit Descartes notwendig ist, das menschliche Vorstellen das seiner selbst bewußte, in sich reflektierte Bewußtsein von Gegenständen, dann ist das Verhalten des Tieres das selbstbewußtseinslose und in solchem Sinne unbewußte Drängen und Treiben der Triebe hinaus in die gegenständlich unbestimmte Drangrichtung.

Dem Vorrang des freien Tieres vor dem gefängnishaften und gefangenen Wesen des Menschen entspricht der Vorrang des Unbewußten vor dem Bewußten. Der Geist der Schopenhauerschen Philosophie, vermittelt durch Nietzsche und die psychoanalytischen Lehren, steht hinter dieser Dichtung. Wenngleich die Metaphysik Nietzsches im Hinblick auf die Lehre vom Willen zur Macht außerhalb der Rilkeschen Dichtung bleibt, so waltet doch das eine entscheidende Gemeinsame, daß das Wesen des Menschen aus dem Wesen des Tieres begriffen, hier »gedichtet«, dort gedacht wird. Rein metaphysisch gesehen, d. h. im Hinblick auf die Auslegung des Seienden als die rational-irrationale Wirklichkeit, ist der Bereich der dichterischen Grunderfahrung Rilkes von dem der denkenden Grundstellung Nietzsches in nichts unterschieden. Beide sind, so wie die neuzeitliche und mittelalterliche Metaphysik überhaupt, vom Wesen der Wahrheit als ἀλήθεια so entfernt als nur möglich. Weil jedoch die neuzeitliche Metaphysik in eins mit der mittelalterlichen metaphysischen Ausdeutung des Christentums auf demselben Grunde ruht, nämlich auf der ins Römische umgedeuteten Metaphysik Platons und des Aristoteles, deshalb kann man leicht Rilkes Dichtung als den letzten Ausläufer der modernen Metaphysik im Sinne eines säkularisierten Christentums auslegen und dartun, daß das Säkularisierte eben nur ein Epiphänomen zum Urphänomen des Christentums sei. Rilkes Dichtung erscheint bei solcher Beleuchtung als eine Art verunglückten Christentums, dem nachgeholfen werden muß, auch auf die Gefahr, daß man bei

solcher Apologetik gegen das ausdrückliche Wort und den Willen des Dichters verstößt.

Nun könnten andere entgegnen: Uns geht die christlich apologetische Ausmünzung der Dichtungen Rilkes nichts an. Wir lehnen aber auch jeden Versuch ab, an die Dichtung den Maßstab einer »Philosophie« zu legen. Wir halten uns allein an das dichterisch-künstlerische Wort. — Das ist gewiß eine echte und dem Dichter selbst entsprechende Haltung. Aber sie läßt doch eine Frage ungefragt. Sie lautet: Welche Verbindlichkeit eignet dem dichterischen Wort? Diese Frage gründet in der noch wesentlicheren: Welche Wahrheit eignet der Dichtung als Dichtung? Die bloße Berufung auf persönliche Erlebnisse und Eindrücke, die eine nun einmal bestehende Vorliebe für den Dichter als die letzte Stütze der Gültigkeit seines Wortes vorbringt, dies alles ist zu wenig, d. h. hier, es ist überhaupt nichts in einem Zeitalter, in dem nicht nur Sein oder Nichtsein eines Volkes zur Entscheidung steht, sondern all dem voraus das Wesen und die Wahrheit von Sein und Nichtsein selbst und schlechthin auf dem Spiele stehen. So könnte es denn gewichtiger, weil objektiver, bleiben, Rilkes Dichtung in die Überlieferung des christlichen Bewußtseins einzufügen, statt sie den subjektiven »Erlebnissen« des ratlosen Einzelnen auszuliefern.

Allerdings dächten wir zu kurz und schief zugleich, wollten wir der Meinung huldigen, der Hinweis auf Rilkes Wort vom »Offenen« verfolge die Absicht, die Dichtung mit dem Zollstab philosophischer Begriffe abzumessen und nach diesem Maß zu beurteilen und gar zu verurteilen. Allerdings wurde Rilkes Wort vom »Offenen« zum Wesensumkreis der ἀλήθεια in Beziehung gebracht. Die Frage bleibt, ob dies nur ein sogenannter philosophischer Begriff sei, oder ob nicht inzwischen auf dem Gang der bisherigen Besinnung klarer wurde, daß dieses Wort ein Ereignis nennt, in dessen Bereich auch noch Rilkes Wort vom »Offenen« gehört, so wie jedes abendliche Wort, das vom Sein und der Wahrheit sagt, mag dieses Sagen

das letzte Erzittern jenes Ereignisses noch erfahren und wissen oder längst vergessen haben.

Zwischen dem, was Rilke »das Offene« nennt, und dem Offenen im Sinne der Unverborgenheit des Seienden gähnt freilich eine Kluft. Das in der ἀλήθεια wesende »Offene« läßt erst Seiendes als ein Seiendes aufgehen und anwesen. Dieses Offene sieht allein der Mensch. Recht gesagt sieht der Mensch zunächst und zumeist in dieses Offene hinein, indem er sich überall und stets zum Seienden verhält, mag dieses Seiende griechisch als das aufgehend Anwesende, mag es christlich als das ens creatum, mag es neuzeitlich als Gegenstand begegnen. Der Mensch sieht, zum Seienden sich verhaltend, im voraus ins Offene hinein, indem er im öffnenden und geöffneten Entwurf des Seins steht. Ohne das Offene, als welches das Sein selbst west, könnte Seiendes weder unverborgen noch verborgen sein. Der Mensch, und er allein, sieht in das Offene hinein, ohne es doch zu erblicken. Erblickt wird das Sein selbst nur im Wesensblick des eigentlichen Denkens. Aber auch hier kann es nur erblickt werden, weil der Denker als Mensch das Sein schon sieht.

Das Tier dagegen sieht weder, noch erblickt es jemals das Offene im Sinne der Unverborgenheit des Unverborgenen. Deshalb kann es sich aber auch nicht im Verschlossenen als einem solchen bewegen und kann sich gleichwenig zum Verborgenen verhalten. Das Tier ist aus dem Wesensbereich des Streits zwischen Unverborgenheit und Verborgenheit ausgeschlossen. Das Zeichen dieses wesenhaften Ausschlusses ist dies, daß kein Tier und kein Gewächs »das Wort hat«.

Doch mit dem Hinweis auf den Ausschluß des Tieres aus dem Wesensbereich der Unverborgenheit beginnt erst das Rätsel alles Lebendigen als Rätsel uns aufzugehen. Denn das Tier ist auf seinen Nahrungs- und Beute- und Geschlechtskreis bezogen und wesentlich anders darauf bezogen, als der Stein auf den Erdboden bezogen ist, dem er aufliegt. Im Umkreis des durch Pflanze und Tier gekennzeichneten Lebendigen fin-

den wir jenes eigentümliche Sichregen einer Regsamkeit, der gemäß das Lebendige »auf-geregt« ist, d. h. erregt zu einem Aufgehen in einem Umkreis der Erregbarkeit, aufgrund welcher Erregbarkeit es anderes in den Umkreis seines Sichregens einbezieht. Keine Regsamkeit und Erregbarkeit von Pflanze und Tier bringen das Lebendige jemals in das Freie dergestalt, daß das Auf-geregte je das Erregende auch nur das »sein« lassen könnte, was es als Erregendes ist, von dem zu schweigen, was es vor dem Erregen und ohne dieses ist. Pflanze und Tier hängen in einem Außerhalb ihrer, ohne weder das Draußen noch das Drinnen je zu »sehen«, d. h. als Anblick unverborgenen im Freien des Seins stehen zu haben. Niemals kann ein Stein, sowenig wie ein Flugzeug, je der Sonne zu jubilierend sich erheben und sich regen wie die Lerche, und dennoch sieht sie nicht das Offene. Was sie »sieht« und wie sie sieht und was das ist, was wir da »sehen« nennen, da wir an ihr »Augen« feststellen, das bleibt zu fragen. In der Tat bedürfte es eines ursprünglichen dichtenden Vermögens, dieses Verborgene des Lebendigen ahnen zu lassen, eines Dichtens, dem mehr und Höheres, Wesentliches, weil Eigenwesentliches, aufgegeben, im Unterschied zu jenem, was darein verfällt, Pflanze und Tier zu vermenschen. Aber in der Metaphysik wird zugleich auch wieder der Mensch als Lebendes und als »Tier« im weiteren Sinne erfahren aus Gründen, die zurückweisen in die Art, wie das Sein selbst anfänglich sich enthüllt.

Weil nun aber der Mensch in der Metaphysik als das vernünftige Tier erfahren und gedacht wird, deshalb wird die Tierheit jedesmal am Maßstab der Vernünftigkeit als das Unvernünftige, Vernunftlose, und d. h. zugleich in der Entsprechung zur menschlichen Verständigkeit und Triebhaftigkeit, ausgelegt. So bleibt in der Metaphysik und in ihrem Gefolge für alle Wissenschaft das Geheimnis des Lebendigen außer der Acht; denn entweder werden die Lebewesen dem Angriff der Chemie ausgesetzt oder sie werden in den Gesichtskreis der »Psychologie« versetzt. Auf beiden Wegen gibt man

vor, das Rätsel des Lebens zu suchen. Man wird es niemals finden; nicht nur deshalb nicht, weil jede Wissenschaft nur immer an das Vorletzte gefesselt bleibt und das Letzte als Erstes voraussetzen muß, sondern auch deshalb wird man das Rätsel des Lebens so nie finden, weil man zuvor das Geheimnis des Lebendigen preisgegeben hat.

Weil auch in Rilkes Dichtung die Wesensgrenze zwischen dem Geheimnis des Lebendigen (Pflanze – Tier) und dem Geheimnis des Geschichtlichen, d. h. dem Menschen, weder erfahren noch innegehalten wird, erreicht dieses dichtende Wort nirgends die Gipfelhöhe einer geschichtegründenden Entscheidung. Fast will es scheinen, als sei in dieser Dichtung eine grenzen- und grundlose Vermenschung des Tieres am Werk, durch die das Tier im Hinblick auf die ursprüngliche Erfahrung des Seienden im Ganzen sogar über den Menschen gestellt und in gewisser Weise zum »Über-menschen« wird:

»Was draußen ist, wir wissens aus des Tiers  
Antlitz allein; . . .«

Hier wäre zu fragen: Wer sind die, die da im »wir« sprechen? »Wir« — die modernen Menschen der neuzeitlichen Metaphysik, deren Menschentum im Hinblick auf die Wesenserfahrung des Seins in der Sackgasse der Seinsvergessenheit sich verlaufen hat.

Im Verhältnis des heutigen Menschen zu Rilkes Dichtung ist oft viel Ernst und Bemühen, aber nicht weniger Verwirrung, Gedankenlosigkeit und Flucht. Man genießt Wörter und bedenkt nicht das Wort. So redet man unbedacht vom »Offenen« und fragt nicht, welche Bewandnis es mit der Offenheit des Offenen habe, ob sie nur den endlosen Fortgang der Unabgegrenztheit der Gegenstände bedeute oder ob im Wort vom »Offenen« die Unverborgenheit gedacht sei, die überhaupt erst Gegenstände in eine Gegenständlichkeit freigibt als das Freie, ohne das nicht einmal das Nichts in sein Unwesen aufragen und überallhin seine Drohung umherjagen könnte.

»Was draußen ist« und was überhaupt »ist«, sei es »draußen« oder »drinnen« oder in keinem »Raum«, das wissen wir nur aus dem Wissen des Seins, das selbst west als das Freie, in dessen Lichtung das Seiende den Eingang zur Unverborgenheit und aus dieser den Aufgang zum Erscheinen und mit diesem den Fug der Anwesenung findet.

### § 9. Θεά — 'Αλήθεια.

*Das Hereinblicken des Seins in das von ihm gelichtete Offene.*

*Die Weisung des Hinweises auf das Wort des Parmenides:*

*Die Fahrt des Denkers zum Haus der 'Αλήθεια und sein  
Hindenken zum Anfang. Das Sagen des Anfangs der  
abendländischen Sage*

Wir vermögen jetzt vielleicht schon um einiges deutlicher zu sehen. Das im Wesen der ἀλήθεια waltende Offene ist deshalb so schwer zu erblicken, weil es uns nicht nur am nächsten bleibt, sondern alles Nächste und Nahe, gleichwie das Ferne, erst lichtet und also gewährt.

Aber diese Schwierigkeit für das Erblicken des Offenen ist nur das Zeichen dafür, daß, was hier in unseren Wesensblick kommen möchte, durch uns eher um seine Ankunft gebracht wird, weil uns noch die Befugnis abgeht für das, was als das Sein selbst sich uns ständig schon zugefügt hat und deshalb zugleich auch immer neu sich entzieht, ohne daß wir dieses Ereignis ahnen.

Gleichwohl können wir jetzt eher vielleicht das eine Einfache bedenken und behalten, daß nämlich die ἀλήθεια ist das Hereinblicken des Seins in das von ihm selbst und als es selbst gelichtete Offene, offen für das Unverborgene alles Erscheinens. Was solchen Wesens ist, wie sollte das nur ein bloßer »Begriff« sein? Die vorausgegangene Besinnung galt nur dem einen Bemühen, zu dieser staunenden Frage in denkender Erfahrung zu gelangen.

Die 'Αλήθεια ist θεά, ist Göttin. Wohl aber doch nur für die Griechen und selbst bei ihnen nur für einige ihrer Denker. Die

Wahrheit — eine Göttin im griechischen Sinne für die Griechen — allerdings.

Was aber ist das Wesen der Wahrheit für uns? — Wir wissen es nicht, weil wir weder über das Wesen der Wahrheit noch über uns verständig sind und nicht wissen, wer wir selbst sind. Vielleicht ist diese zwiefache Unwissenheit über die Wahrheit und über uns selbst eine einzige und dieselbe. Doch ist es schon gut, dieses Nichtwissen zu wissen, und zwar des Seins wegen, dem die Ehrfurcht des Denkens gehört. Denken ist kein Wissen, aber vielleicht wesentlicher als das Wissen, weil näher dem Sein in jener Nähe, die verhüllt ist von Ferne. Wir wissen es nicht, das Wesen der Wahrheit. Deshalb ist es nötig, daß wir darnach fragen und auf diese Frage in einer Weise gestoßen werden, daß wir dabei erfahren, welches die geringste Bedingung ist, die erfüllt sein muß, wenn wir uns anschicken, das Wesen der Wahrheit einer Frage zu würdigen. Die Bedingung ist, daß wir Denkende werden.

Die versuchte Besinnung geht auf *eine* Einsicht zusammen. Nach ihr dürfen wir das Wesen der Wahrheit nur denken, wenn wir an die äußersten Ränder des Seienden im Ganzen treten. Da erkennen wir, daß ein Augenblick der Geschichte nahe ist, dessen Einzigkeit sich keineswegs nur und erst aus dem Zustand der seienden Welt und unserer eigenen Geschichte in ihr bestimmt. Es »geht« nicht nur »um« das Sein und Nichtsein unseres geschichtlichen Volkes, es »geht« nicht nur »um« das Sein oder Nichtsein einer »europäischen« »Kultur«, denn dabei geht es immer schon und nur um Seiendes. All diesem zuvor und anfänglich steht zur Entscheidung: das Sein und Nichtsein selbst, das Sein und das Nichtsein in ihrem Wesen, in der Wahrheit ihres Wesens. Wie soll Seiendes gerettet und in das Freie seines Wesens geborgen werden, wenn das Wesen des Seins unentschieden, ungefragt und gar vergessen ist?

Ohne die Wahrheit des Seins ist nie eine Beständigkeit des Seienden, ohne die Wahrheit des Seins und ohne das Sein und

Wesen der Wahrheit bleibt selbst die Entscheidung über das Sein und Nichtsein eines Seienden ohne das Offene der Freiheit, aus der alle Geschichte anfängt.

Die Frage kehrt wieder: Was ist das Wesen der Wahrheit für uns? *Die Vorlesung sollte erst nur einen Hinweis auf den Bereich geben, aus dem das Wort des Parmenides spricht.*

Die Weisung des Hinweises ging auf das, wohin der anfängliche Denker unterwegs ist. Das ist das Haus der Göttin Ἀλήθεια. Von diesem Haus her empfängt dann auch die eigentliche Fahrt seines Erfahrens erst die Wegweisung. Das Haus der Göttin ist der Ort der ersten Ankunft der denkenden Wanderung. Dasselbe Haus ist der Ausgang für die Ausfahrt des Denkens, das alle Bezüge zum Seienden austrägt. Das Wesen dieses Hauses wird durch die Göttin durchstimmt. Ihr Wohnen erst macht das Haus zu dem Haus, das es ist. Im Wohnen jedoch erfüllt sich das »Wesen« der Göttin. Sie ist das sich dargebende und also einwohnende Hereinblicken des Lichten in das Lichtlose. Die Ἀλήθεια ist die allen Aufgang und jedes Erscheinen und Entschwinden in sich bergende Entbergung. Die Ἀλήθεια ist das Wesen des Wahren: die Wahrheit. Diese west in allem Wesenden und ist das Wesen alles »Wesens«: die Wesenheit.

Sie zu erfahren ist die Bestimmung des Denkers, der anfänglich denkt. Sein Denken weiß in der Wesenheit das Wesen der Wahrheit (nicht nur das des Wahren) als die Wahrheit des Wesens.

Als das Wesen des Aufgangs (φύσις) ist die Ἀλήθεια der Anfang selbst. Die Fahrt zum Hause der Göttin ist das Hindenken zum Anfang. Der Denker denkt den Anfang, insofern er an die Ἀλήθεια denkt. Solches Andenken ist überall der einzige Gedanke des Denkens. Dieser Gedanke geht als der Spruch des Denkers ein in das Wort der abendländischen Sage.

Diese Sage sagt das Wesen der Geschichte, die, weil sie das Geschicht des Seins bleibt und das Sein nur unversehens sich lichtet, stets im Unversehlichen der Anfänge des Anfangs

ereignet wird. Die aus dem anfänglichen Wesen der Lichtung des Seins gestimmte Geschichte schickt das Seiende immer wieder und immer nur in das Geschick des Unterganges in langhin währende Verbergungen. Diesem Geschick gemäß walten hier die Untergänge, die Abende der anfänglichen Aufgänge.

Das Land, das von dieser Geschichte in ihren Zeit-Raum einbezogen und darin geborgen wird, ist das *Abend-land* nach einem anfänglichen (d. h. nach dem seinsgeschichtlichen) Sinn dieses Wortes.

Die abendländische Sage sagt den Anfang, d. h. das noch verborgene Wesen der Wahrheit des Seins. Das Wort der abendländischen Sage verwahrt die Zugehörigkeit des abendländischen Menschentums zum Hausbezirk der Göttin Ἀλήθεια.



## ZUSATZ



[Der folgende Text ist ein erster Entwurf zur Wiederholung von Seite 114, Zeile 10, bis Seite 117, Zeile 9, den Martin Heidegger nicht vorgetragen hatte. Hrsg.]

Der moderne Mensch »erlebt« die Welt und denkt sie erlebend, d. h. von sich aus als demjenigen Seienden, das aller Erklärung und Einrichtung des Seienden im Ganzen als der Grund zugrunde liegt. Das Zugrundeliegende heißt in der Sprache der Metaphysik »subjectum«. Der neuzeitliche Mensch ist in seinem Wesen das »Subjekt«. Nur weil er »Subjekt« ist, kann das Ich und die Ichheit des Menschen wesentlich werden. Aber dadurch, daß dem Ich das Du entgegen gesetzt und das Ich so in Schranken gewiesen wird und so die Ich-Du-Beziehung zur Geltung kommt, dadurch, daß an die Stelle des Einzelnen die Gemeinschaft, die Nation, das Volk, die Kontinente und der Planet treten, wird, metaphysisch begriffen, die Subjektivität des neuzeitlichen Menschen in keiner Weise aufgehoben, sondern allererst in ihre Unbedingtheit übergeführt. An die Stelle des wesenhaften Denkens rückt die »Anthropologie«, die englisch-amerikanische Form derselben ist die Soziologie. Nur wo der Mensch zum Subjekt geworden, wird das nicht menschliche Seiende zum Objekt. Nur im Bereich der Subjektivität kann ein Zwist über die Objektivität und ihre Geltung und ihren Nutzen und Schaden entstehen und darüber verhandelt werden, ob die Objektivität jeweils einen Nutzen oder Schaden bringe.

Weil nun aber im Griechentum das Wesen des Menschen nicht als »Subjekt« bestimmt ist, wird dem neuzeitlichen »Denken« die Erkenntnis des Anfangs des geschichtlichen Abendlandes schwer und befremdlich, vorausgesetzt, daß das moderne »Erleben« nicht einfach seine »Erlebnisse« in das Griechentum zurückdeutet und so tut, als stünde es mit dem Griechentum auf Du und Du, nur weil der moderne Mensch in den Großstädten des Planeten von Zeit zu Zeit »Olympiaden« veranstaltet. Hier ist nur noch die Fassade des abgeleiteten Titels griechisch. Damit ist nichts gegen die Olympiaden selbst gesagt.

wohl aber gegen die Irrmeinung, dergleichen habe irgendeinen Bezug zum griechischen Wesen. Dieses aber müssen wir wissen, wenn wir das ganz andere Wesen der neuzeitlichen Geschichte erkennen, d. h. zugleich unser eigenes Geschick in seiner Wesensbestimmtheit, erfahren wollen. Diese Aufgabe ist jedoch zu unheimlich und zu ernst, als daß auch nur im geringsten auf das gedankenlose Meinen und Schwatzen eine Rücksicht genommen werden könnte. Wer das in diesen Vorlesungen Gesagte als das aufnimmt, als was es allein gesagt ist, als ein Wort des Aufmerkens und der beginnenden Achtsamkeit im Denken, wird mit der Zeit auch lernen, die allzu rasch sich vordrängenden kläglichen »Affekte« einer gedankenlosen und schwatzhaften »Stellungnahme« auszuschalten. Wer nur hier sitzt, um etwas für seine politischen oder antipolitischen, für seine religiösen oder antireligiösen, für seine wissenschaftlichen oder antiwissenschaftlichen Affekte aufzuschnappen, der irrt und vertauscht das, was er gerade an einem solchen Nachmittag meint, mit dem, was seit dem geschichtlichen Anfang des Abendlandes in zweiundeinhalb Jahrtausenden seiner Geschichte als das zu Denkende aufgegeben ist. Freilich darf die Tatsache der da und dort umlaufenden Albernheit für den Nachdenkenden kein Grund sein zu dem Verzicht, das Wesenhafte in den Wesensblick zu bringen. Das lose Geschwätz läßt sich nicht unterbinden. Insgleichen aber gefährdet auch die Rücksichtnahme auf das Niveau der Denkfaulen das wesenhafte Denken.

Man hat aus den Erörterungen über »das Römische« eine Feindseligkeit gegen »das Christliche« herausgehört. Es bleibe der Theologie überlassen, darüber nachzudenken, ob die hier versuchte Besinnung auf das Wesen der Wahrheit, in ihrem Zusammenhang gedacht, für die Bewahrung des Christlichen nicht fruchtbarer sein könnte als die irregeleitete Sucht, auf der »Basis« der modernen Atomphysik neue »wissenschaftlich« fundierte Beweise für das Dasein Gottes und für die »Willensfreiheit« zu konstruieren.

Anfänglich stimmt und bestimmt das aufgehende Wesen des Seins die Weise der Bergung des Unverborgenen als das Wort. Das Wesen des Wortes stimmt und bestimmt erst das Wesen des ihm entsprechenden Menschentums und weist dieses so in die Geschichte, d. h. in den Wesensanfang und Wandel des Wesens der Wahrheit des Seienden. Nicht aber gibt es irgendwo ein Menschentum, das sich eine Ansicht über das Sein bildet und dann mit dieser Ansicht sich ausstattet, als sei das Sein und die Ansicht von ihm dergleichen wie das Horn, das sich am Ochsen ausbildet und mit dem er dann vegetiert. Nur weil das Sein und die Wahrheit des Seins wesentlich ist über alle Menschen und Menschentümer hinweg, nur deshalb kann es, nur demzufolge erst muß es, wo der Mensch als geschichtlicher zur Wahrung der Wahrheit des Seins bestimmt ist, auch »um« das »Sein« oder »Nichtsein« des Menschenwesens »gehen«. Ein Untergang wird nie dadurch überwunden, daß er nur aufgehalten und gleichsam gebremst und in einen Fortschritt weitergeleitet wird und in »schönere Zeiten«. Aller Fortschritt könnte nur ein Wegschreiten sein, »fort vom« Wesensbereich des Anfangs. Nur im Angesicht des Anfangs läßt sich der Untergang denken und erfahren. Der Untergang ist nur überwindbar, aber er ist dann auch schon überwunden, wenn der Anfang gerettet ist. Der Anfang aber ist nur zu retten, wenn er der Anfang sein kann, der er ist. Der Anfang ist nur anfänglich, wenn das Denken selbst und der Mensch in seinem Wesen anfänglich denkt. Das bedeutet nicht das Unmögliche, den ersten Anfang im Sinne einer Erneuerung des Griechentums zu wiederholen und ins Heutige zu versetzen, sondern heißt: anfänglich denkend in die Auseinandersetzung und die Zwiesprache mit dem Anfang eingehen, um die Stimme der künftigen Stimmung und Bestimmung zu vernehmen. Diese Stimme wird nur dort erfahren, wo Erfahrung ist. Die Erfahrung aber ist in ihrem Wesen der Schmerz, in dem das wesenhafte Anderssein des Seienden gegenüber dem Gewohnten sich enthüllt. Die höchste Gestalt des Schmerzes

aber ist das Sterben des Todes, der das Menschsein opfert für die Wahrung der Wahrheit des Seins. Dieses Opfer ist die reinste Erfahrung der Stimme des Seins. Wie aber, wenn dasjenige geschichtliche Menschentum, das gleich den Griechen zum Dichten und Denken berufen ist, das deutsche, wie aber, wenn dieses zuerst die Stimme des Seins vernehmen muß! Müssen dann nicht hier die Opfer sein, gleichviel, durch welche Ursachen im nächsten sie ausgelöst werden, da das Opfer *in sich* sein eigenes Wesen hat und keiner Ziele und keines Nutzens bedarf! Wie also, wenn in unserer geschichtlichen Bestimmung die Stimme des Anfangs sich ankündigte?

Wie aber, wenn der Anfang in die Vergessenheit gefallen wäre? Müssen wir dann nicht auch erst erfahren, daß das Vergessen nicht eine bloße Nachlässigkeit und ein Versäumnis des Menschen ist, sondern ein Ereignis, das zum Wesen des Seins selbst, und d. h. zur Unverborgenheit, gehört?

Wie, wenn nicht nur der Mensch das Wesen des Seins vergessen, sondern wenn das Sein selbst den Menschen vergessen und ihn in die Selbstvergessenheit losgelassen hätte? Reden wir hier von der λήθη nur zur gelehrten Unterhaltung?

Die Griechen schwiegen viel über die λήθη. Zuweilen aber sagen sie ein Wort. Hesiod nennt sie in eins mit λυμός, dem Ausbleib der Speise als eine der Töchter der verhüllenden Nacht. Pindar sagt von ihr und weist unserem Blick die Richtung in ihr verborgenes Wesen.

Der vorliegende Band 54 der »Gesamtausgabe« enthält den bislang unveröffentlichten Text der Vorlesung, die Martin Heidegger einstündig im Wintersemester 1942/43 unter dem Titel »Parmenides und Heraklit« an der Universität Freiburg i. B. gehalten hat.

Wegen der fast gänzlichen Auseinandersetzung mit Parmenides wurde als Titel für den vorliegenden Band »Parmenides« bevorzugt. Der Band erscheint an achtzehnter Stelle in der Reihe der »Gesamtausgabe«.

Dem Herausgeber lagen die von ihrem Verfasser vierundachtzig paginierten Manuskriptseiten zur Vorlesung und vierunddreißig Manuskriptseiten zu den Wiederholungen vor. Martin Heidegger hatte nicht für alle Vorlesungen Wiederholungen angefertigt. Die Wiederholungen wurden in die vom Verfasser angegebenen Seiten der Vorlesungstexte eingebaut. Der jeweilige Zeilenschnitt auf den angegebenen Seiten oblag dem Herausgeber.

Die Manuskripte bestehen aus quer beschriebenen Seiten im Folioformat. Die rechten Seitenhälften enthalten zahlreiche ineinandergeschachtelte Einschübe, deren Anschlüsse im Text von Martin Heidegger jeweils angezeigt worden sind.

Hinzugetreten ist als »Zusatz« ein von Martin Heidegger nicht in der Vorlesung vorgetragener und von ihm mit »bloßer Entwurf« bezeichneter Text einer Wiederholung, der für die Seiten 114 Zeile 10 bis 117 Zeile 9 im vorliegenden Text bestimmt war.

Dem Herausgeber lagen ferner vor maschinenschriftliche Abschriften aller oben genannter Manuskripte. Sie wurden zweimal mit den Manuskripten kollationiert. Einige in den Abschriften noch fehlende Manuskriptstellen wurden an den vom Verfasser angegebenen Stellen hinzugefügt.

Martin Heidegger hatte die maschinenschriftliche Abschrift der Vorlesung während der Vorbereitung zur Vorlesung über den Logos des Heraklit (vgl. »Gesamtausgabe« Band 55) durchgesehen. An zahlreichen Stellen der Abschrift hatte er die Vorlesung durch teils kleinere, teils größere Einschübe aus letzter Hand noch ergänzt. Sie wurden vom Herausgeber entziffert und ausnahmslos im vorliegenden Text berücksichtigt.

Die Paragraphen-Einteilung, Untergliederungen sowie alle Titelformulierungen stammen vom Herausgeber. Die letzteren halten sich eng an den Vorlesungstext Martin Heideggers. Seinem Wunsche gemäß wurde auch diesem Bande ein ausführliches Inhaltsverzeichnis vorangestellt, das, zusammen mit den Gliederungen im Text, den Aufbau der Vorlesung dem Leser deutlich sichtbar machen soll.

Im Zusammenhang mit dem vorliegenden Bande sei auf den Aufsatz »Moirai (Parmenides Fragment VIII, 34—41)« hingewiesen, der in »Vorträge und Aufsätze« 1954 (4. Auflage 1978) im Verlag Günther Neske erschien.

Für die Hilfe, die mir während der Herausgabe des Textes zuteil wurde, möchte ich Herrn Dr. H. Heidegger, Herrn Dr. H. Tietjen und Herrn Pfarrer W. Deyhle für die Durchsicht meines Typoskriptes, Herrn Prof. F.-W. von Herrmann für die Beantwortung von Entzifferungsfragen meinen herzlichen Dank abstaten. Desgleichen danke ich Herrn Prof. Dr. Francis B. Vawter, C.M. von der De Paul University, für technische Hilfe.

De Paul University, Chicago, Oktober 1981

Manfred S. Frings